



Comunicación y configuraciones culturales*

Alejandro Grimson**/Universidad Nacional de San Martín, Buenos Aires, Argentina

RESUMEN: La heterogeneidad de los mundos contemporáneos nos interpela para repensar las teorías de la comunicación. Conceptos clave como comunicación, cultura y hegemonía son retomados aquí desde sus relaciones con los falsos cognados. Se propone una reconceptualización en base a la idea de que la heterogeneidad es constitutiva de todos los procesos de comunicación.

Se propone la contraposición entre contacto y comprensión para estudiar procesos comunicativos, desafío que desestabiliza las nociones clásicas de “cultura”. Nuevamente, la cuestión teórica radica en pensar críticamente las tensiones entre marcos dentro de los cuales se instituyen lógicas específicas entre las partes.

La hegemonía es constitutiva de las dinámicas de contacto y comprensión, así como de las relaciones entre las partes y el todo. Las visiones que postulan la autonomía absoluta de lo popular, así como las opuestas que afirman clausuras todopoderosas de la circulación del sentido, requieren de otras hendiduras teóricas que permitan instituir desde otros lenguajes las potencialidades de proyectos emancipatorios.

PALABRAS CLAVE: heterogeneidad, comunicación, frame, configuración.

ABSTRACT: The heterogeneity of contemporary worlds challenges us to rethink theories of communication. The key concepts of communication, culture and hegemony are taken up here from their relationships with false cognates. A reconceptualization is proposed based on the idea that heterogeneity is constitutive of all communication processes.

Just this need raises the contrast between contact and understanding to study communication processes. That same challenge destabilizes the classical notions of “culture”. Again, the question is theoretical thinking critically tensions between frames within which specific logical instituted between the parts.

In turn, power and hegemony are constitutive of the dynamics of contact and understanding, as well as the relationships between the parts and the whole. The visions that postulate the absolute autonomy of the popular as well as claiming the opposite almighty closures circulation of meaning, require other theoretical slits to allow the institute from other languages potentialities of emancipatory projects.

KEY WORDS: heterogeneity, communications, frame, configuration.

LA COMUNICACIÓN HA TENIDO MÚLTIPLES derivas en América Latina. Pero sobre todo ha habido una tensión entre la comunicación en un sentido técnico y la comunicación en un sentido imbricado con la cultura y el poder. La multiplicación de dispositivos y de su uso social, así como las demandas cortoplacistas de investigación y formación, generan la apariencia de que la visión tecnológica se ha impuesto. Sin embargo, en la medida en que la sustitución vertiginosa de unos dispositivos por otros torna necesario comprender las lógicas culturales de tiempos más largos en las cuales la comunicación se inscribe, podemos constatar en la realidad el fracaso de los cortoplacismos. Los cambios técnicos tan abruptos delatan al cortoplacismo como la peor de todas las inversiones, ya que colocan en primer plano otros dilemas vinculados a las fronteras culturales de la comunicación. La diferencia aparece transmutada tantas veces en incompreensión, que los desafíos y dificultades que esta última plantea es generativa de algunas de las emociones, angustias, ansiedades, deseos y fantasías más extendidos en nuestra contemporaneidad.

Por ello, deseo referirme a los términos del subtítulo de la obra que implicó un giro decisivo en los estudios de comunicación en América Latina. Obviamente, me refiero al libro de Jesús Martín-Barbero, *De los medios a las mediaciones* (1987), cuyo subtítulo decía: *comunicación, cultura y hegemonía*.

A mi juicio, esta perspectiva permitió comprender que la pregunta principal de las teorías de la comunicación del siglo XX estaba formulada de manera equivocada. La pregunta, como señaló Schmucler (1992), se refería a cuáles eran los efectos de los medios sobre la sociedad. Como todos sabemos la historia teórica puede narrarse como sucesivas relativizaciones de esos efectos.

La última relativización, la introducida por Martín-Barbero (1987), Ford (1994), García-Canclini (1989), Ortiz (1994) y tantos otros, puede sintetizarse en la frase de que *la comunicación es en la cultura*. Pero los razonamientos implicados en esta formulación llevan inexorablemente a cuestionar no una u otra respuesta, sino la propia pregunta. ¿Cómo preguntar acerca de los efectos de los medios sobre la sociedad si los medios no son algo exterior a la sociedad? Son constitutivos de la sociedad tanto como no existen procesos sociales ajenos o exentos de procesos de significación.

En la articulación entre los conceptos de comunicación, cultura y hegemonía en nuestros campos de estudios se ha planteado una parte sustancial del legado de nuestros clásicos, así como también el desafío de las nuevas generaciones.

Comunicación

En trabajos anteriores, he planteado la necesidad de repensar la noción de comunicación, que en las vertientes

más tradicionales había sido restringida a la transmisión de información a través de canales tecnológicos. Las críticas a esta noción son antiguas y, en rigor, pueden rastrearse nada más ni nada menos que hasta la etimología del término. Comunicación, en su origen, no tenía ninguna especificidad técnica, sino que se refería a *poner en común*. Comunicar se vinculaba a generar comunidad e incluso comunión. De la misma manera, publicar implicaba hacer público un hecho o un relato. Toda una serie de trabajos de lo que se denominó la “nueva comunicación” (Winkin, 1987) encontró su anclaje en dicha etimología.

Sin embargo, las sociedades contemporáneas son constitutivamente heterogéneas. Es decir, la diferencia de códigos se encuentra tanto en la generación como en la interpretación de los procesos simbólicos. De ahí que en un trabajo anterior preguntase si en el siglo XXI podemos suponer que *publicar* implica *poner en común* (Grimson, 2011).

Por ello, es necesario considerar dos conceptos vinculados al de comunicación. Por una parte, la idea de *contacto*, esto es, el hecho de que dos personas o grupos sin ningún código compartido entren en relación, ya sea de modo físico o virtual. Al menos en el momento inicial, con plena ausencia de entendimiento, no hay un proceso de comunicación. Por ejemplo, el momento en el cual Colón observa a los habitantes del Caribe y se pregunta si serán humanos, ya que él piensa que no hablan ninguna lengua. Se trata de un momento donde hay contacto, se han visto, pero aún no hay una mínima interacción, ya que uno de ellos ni siquiera sabe si los otros son humanos. Sabemos que años después los propios aztecas también se preguntaron si Cortés era humano.

Por supuesto, la historia muestra de modo elocuente que si la situación de contacto se prolonga en el tiempo, por necesidad o por deseo, siempre se van generando situaciones de creciente entendimiento, incluso si son situaciones que llevan a la dominación o incluso al exterminio de un grupo por el otro.

El contacto implica la existencia del *frame* más ínfimo que podamos imaginar. Goffman (2006) desarrolló ampliamente la noción de *frame*, continuando la distinción de Bateson (1976, pp. 205-222) entre realidad y ficción (o juego). Recordemos que Bateson sostiene esa diferencia básica en los marcos metacomunicativos, a partir de que incluso ciertos animales pueden distinguir aquello que es juego de aquello que no es juego.

En su *Frame Analysis* Goffman da cuenta de cambios de marco vertiginosos, así como de la coexistencia de marcos disímiles en situaciones específicas de interacción. Ahora bien, si no hay “frame” sin interacción es porque el grado cero de la comunicación es el contacto. Contacto es al menos una carta, un guiño del ojo, una botella al mar o un “hi” en un *chat* escrito en una lengua que quizás el destinatario desconoce por completo. Para

Goffman el *frame* se origina en la interacción social.

En un extremo está el puro contacto, dos personas en la misma escena que no se comprenden, no saben nada de la lengua o de los códigos del otro. En el extremo opuesto se encuentra la *comprensión* absoluta entre dos seres humanos o dos grupos. Al menos en un plano teórico, resulta necesario distinguir la comprensión como una tarea hermenéutica de la investigación social que procura captar un mundo-otro de la comprensión que se plantea en los procesos cotidianos de interacción social. Aquí nos basamos en los conocimientos desplegados por autores que se dedicaron a precisar la actividad interpretativa de la filosofía, las humanidades o las ciencias sociales (Gadamer, 1984; Ricoeur, 2008), para interrogarnos acerca de los procesos interpretativos que se generan en las situaciones de interacción más banales o dramáticas de los seres humanos en sus vidas cotidianas.

La comprensión absoluta es un horizonte ideal (en el sentido de inexistente empíricamente). Es una commensurabilidad perfecta de los códigos interpretativos que genera entendimientos idénticos, punto a punto, de cada hecho, gesto, palabra o relato. Como bien sabemos, nunca hay una comprensión absoluta, perdurable en el tiempo, entre dos seres humanos, ni si quiera en las relaciones más íntimas. Las diferencias de género, generación, lengua, clase, trayectoria, las distintas subjetividades, plantean que la heterogeneidad es constitutiva de la comunicación humana. Si analizamos relaciones de cooperación a lo largo del tiempo, podremos constatar que la idea de commensurabilidad perfecta, punto a punto, puede ser una utopía o una ilusión, pero nunca un hecho perdurable.

Esta contraposición entre contacto y comprensión expresa claramente el mayor desafío que tenemos al estudiar procesos comunicativos: se trata de cómo conceptualizar la heterogeneidad. En un extremo, la comunicación suponía homogeneidad, cuando se daba por sentado que genera sentido común y comunidad. En el otro extremo, la comunicación parece imposible, porque las diferencias constituyen fronteras infranqueables. Pero la comunicación es, en una primera aproximación, un proceso simbólico de intersección entre perspectivas disímiles pero no incommensurables. La comunicación requiere más que contacto, implica grados múltiples de comprensión, aunque la comprensión absoluta sea solamente una ilusión.

Cuando deseamos ofrecer definiciones simplistas, de una comunicación imposible o una comunicación transparente, la heterogeneidad desestabiliza las simplificaciones.

La comunicación sucede en contextos que requieren de algo compartido, incluso para estar en desacuerdo. Si hay comunicación hay “juegos de lenguaje” (Wittgenstein, 1988). El punto es que incluso el desacuerdo requiere de algún grado de comprensión. Sólo podemos pensar diferente si suponemos que el otro piensa y entendemos

algo, aunque fuera escaso, de su propio punto de vista. No podríamos tomar conciencia de nuestras desavenencias si no entendiéramos algo de lo que otros afirman, dicen, imaginan o sienten.

Esos contextos han llevado a un postulado central, que confronta con cualquier perspectiva tecnicista de la circulación de sentido: *la comunicación sucede en la cultura*. Pero allí mismo, dentro de esa afirmación crucial, reaparecen las desestabilizaciones planteadas por la heterogeneidad.

Cultura

Nuestro principal obstáculo es que cuando nos referimos a “cultura” reaparece ante nosotros la imagen de la homogeneidad. En una cultura, diría el antropólogo clásico, las personas hablan la misma lengua, creen en los mismos dioses, comen las mismas comidas, comparten una cosmovisión... El concepto tradicional antropológico de cultura, que generaba la imagen de un mundo como archipiélago de culturas, suponía que en un territorio hay una comunidad, una lengua, una religión, una identidad. Por ello, no incluía en ninguna de sus numerosas definiciones ninguno de estos cinco conceptos cruciales: heterogeneidad, desigualdad, poder, conflicto, historicidad.

Nosotros percibimos la heterogeneidad de nuestras sociedades contemporáneas. Pero creemos que sociedades más pequeñas y menos complejas eran homogéneas. Si así fuera, allí no se podría hablar de diferencia y por lo tanto habría sido el reino mismo de la transparencia comunicativa. La utopía de la homogeneidad estaría en el pasado.

Pero si revisamos las sociedades conocidas podremos constatar que incluso en aquellas sociedades en las cuales no había clases sociales, las diferencias de género y de generación planteaban una inexorable heterogeneidad y desigualdad. Por lo tanto, en todas las sociedades conocidas, por más estables y armónicas que puedan parecer en un período histórico, hay conflictividad y hay cambios.

La diferencia es constitutiva de todo proceso social, tal como mostraron diversos autores (Bhabha, 2002; Fraser, 1998). Eso implica que la unidad cultural de la sociedad no es más que una ilusión política homogeneizante con capacidad preformativa. Sin embargo, ciertas concepciones que radicalizaron posturas posmodernas llegaron a afirmar que debemos renunciar a todo concepto de cultura, porque lo que hay en la tierra es sencillamente caos, fragmentación y azar.

Ahora bien, si por una parte no podemos concebir procesos sociales y de circulación de sentido sin heterogeneidades, eso no implica necesariamente una dinámica caótica. Es bastante evidente que la mayoría de los bebés que nacen en Japón aprenden el japonés como primera lengua y no el aymara. Ejemplos como éste, que pueden

transpolarse a la religión o a la música, implican que existen fronteras culturales en el mundo contemporáneo. Sólo que lo que hay de un lado y del otro de una frontera no son entidades homogéneas, uniformes a su interior. Lo que hay de un lado y del otro son marcos distintos de articulación de la heterogeneidad.

Cuando nos preguntarnos cuáles son las fronteras culturales del mundo contemporáneo, no debemos ir a buscar grupos homogéneos. Debemos buscar grupos o sociedades o movimientos que instituyan una frontera de significación de tal manera que, las heterogeneidades y conflictos, adquieran sentidos diferentes a un lado y otro de esas fronteras. Si tomamos cualquier país de América Latina o Europa se trata de configuraciones culturales diferentes. No porque existan esencias nacionales que hagan que todos sean iguales en cada país, sino porque las diferencias se procesan de manera diferente en un contexto y en el otro. A la vez, dentro de muchos países hay regiones, provincias o comunidades que son, en otra escala, configuraciones culturales. Una ciudad y a veces también un barrio pueden ser pensados como escalas distintas de configuraciones culturales.

Si bien esboqué por primera vez la noción de “configuraciones culturales” en *Los límites de la cultura*, resulta indispensable proponer algunas precisiones. Las configuraciones culturales no son cosas que existen en el mundo, como las montañas o los mares, sino que son lentes con los cuales podemos leer más adecuadamente ciertos procesos. La antropología clásica suponía que en el mundo existen múltiples culturas y que nuestro trabajo consiste en describirlas (Brumann, 1999; Abu-Lughod, 2005; Grimson, 2011). La noción de configuración no implica que en el mundo existan realmente configuraciones, sino que constituye una herramienta heurística, un concepto que puede resultar útil en casos específicos.

Una configuración cultural es un espacio social en el cual hay lenguajes y códigos compartidos, horizontes instituidos de lo posible, lógicas sedimentadas del conflicto. La noción puede aplicarse a una escuela, a distintas instituciones, a movimientos estéticos, a grupos migratorios o diversos espacios territoriales. A diferencia de cultura, siempre implica la existencia de disputas y poderes, de heterogeneidades y desigualdades, y de cambios.

Podremos encontrar configuraciones en múltiples escalas. Allí donde la noción de configuración es productiva es porque hay una relación específica entre las partes y el todo, porque hay una lógica de interrelación de las partes, porque hay una frontera que instituye el sentido. La diferencia sustancial con la idea de puro desorden es que en el mundo podemos detectar “frames”. Hay marcos sedimentados en los cuales los hechos, palabras o relatos adquieren sentidos específicos y distintos o contrastantes con otras configuraciones. La noción de configuración es dinámica, porque el tiempo es constitutivo de lo social. Configuración no es un concepto causal, pero sí delimita espacios dinámicos.

La cuestión principal radica en la relación de las partes y el todo. Si sumamos cada uno de los puntos de un cuadro de un gran artista el resultado siempre será muy inferior al todo, que es haber distribuido esos mismos puntos de una manera específica. Por ello “el todo es mayor que la suma de las partes”. Porque el “todo” constituye una figura, la figura habilita o inhabilita que un punto se constituya en una parte y el “todo” regula formas de interacción de las partes. Pensemos en cualquier ciudad. Podremos distinguir la existencia de partes, sean clases o grupos culturales, sean diferencias de género o de generación. Esas partes se interrelacionan de una manera específica. Ciertamente, el todo no lo puede todo, pero eso ya lo retomaremos enseguida.

Esas configuraciones no están simplemente allí esperando que alguien las registre. Lo que hay “por allí”, objetivamente por decirlo de algún modo, son puntos, partes, articulaciones. Las figuras son las que nosotros, como investigadores, podemos vislumbrar al observar esas realidades.

Una pregunta crucial es cuál es la lógica de constitución de las partes, cuáles son los criterios habilitantes de conversaciones y tensiones. Conocemos configuraciones que le otorgan relevancias muy variables al género, la generación, la clase, lo étnico, lo racial, lo político, lo territorial, provincial, regional.

A su vez, conocemos configuraciones que evitan las conflictividades explícitas y otras que evitan que las conflictividades no alcancen explicitaciones brutales. Una dimensión es la intensidad y otra la explicitación verbal o física de los conflictos. Podríamos contraponer la negociación (la “brega” en el sentido puertorriqueño) a la épica, la seducción al exterminio, la disidencia a la confrontación.

A la vez, conocemos configuraciones que tienden a estructurarse numéricamente, en anulaciones de las partes por identificación con el todo, en dos, en tres o en innumerables. Es decir, hay formaciones históricas en las cuales las partes tienden a la dicotomización y otras en las cuales los lenguajes de alianzas cambiantes pueden resultar estructurantes. Esas variaciones dan cuenta de una heterogeneidad constitutiva que no es caótica, porque tiende a organizarse en contextos históricos y relaciones de poder específicos.

Fronteras y flujos de los falsos cognados

Toda configuración es un *frame*, pero no todo *frame* es una configuración. Si encierran en un cuarto a dos personas que desconocen completamente sus lenguas no hay precisamente una configuración. Una configuración es un *frame* con lógica sedimentada de relación parte-todo. Es un espacio de comunicación porque hay circulación de sentido. La diferencia con la escena del puro contacto es que allí puede haber circulación de materia significativa,

pero no de sentido. Para que la materia significativa devenga sentido debe haber algo compartido. Todo espacio de comunicación es concebible como configuración. Pero debemos recordar que comunicación es un proceso de intersección que sucede cuando hay algo más que mero contacto y algo menos que comprensión plena.

Un modo especialmente productivo de percibir esta dinámica es pensar en los falsos cognados. El falso cognado o falso amigo es un significante del cual creemos equivocadamente que comprendemos su significado. Por ejemplo, “engrasado” en portugués significa “gracioso”. En palabras como “indio”, “comunismo”, “dios”, “Perón”, “Cuba” y muchas otras resulta semióticamente riesgoso presuponer que comprendemos el significado, ya que diversas personas y grupos las utilizan con sentidos distintos y opuestos.

Una configuración instituye una frontera al falso cognado. Es el lugar físico o virtual en el cual un término, una práctica, un ritual, cambia de significado. Pero como una configuración nacional está repleta de otras configuraciones, el espacio comunicacional nacional puede ser estudiado por la dinámica de los falsos cognados. Eso sería desplegar la investigación y el estudio de los flujos de los falsos cognados. Cómo se desplazan, hacia dónde, cuándo, quiénes los desplazan.

Hay una diferencia crucial entre la frontera donde el falso cognado pierde sentido, donde simplemente se constata el final de un régimen de significación y el inicio de otro, de la frontera donde el falso cognado hace a la disputa social básica, donde las diferencias de significación aluden a heterogeneidad pero también a diferencia de poder y a desigualdades. En el primer caso, el falso cognado marca la frontera de la configuración. En el segundo, marca la frontera entre las partes del todo.

El ejemplo clásico de los falsos cognados son ciertas palabras que se pronuncian del mismo modo en diferentes idiomas o que son muy similares, aunque con significados muy diferentes. Pero también hay gestos o acciones que aunque se desarrollen de modo idéntico tienen significados contrastantes. Un abrazo o un beso pueden ser falsos cognados. También pueden serlo una mirada a los ojos. Por ejemplo, el modo como en las milongas tradicionales el varón invita a la mujer a bailar tango, con el cabeceo, podría ser muy mal interpretado cambiando el contexto.

También en otras palabras donde el significado aparenta ser el mismo, pero está cargado de procesos históricos muy diferentes, como el caso de “dictadura”, “inflación” o “gaucho”, que según los diccionarios podrían tener definiciones idénticas, pero donde la connotación específica entre países es muy distinta.

Hay términos que tienen a primera vista un referente autoevidente y por lo tanto parecieran no poder ser falsos cognados. Esto sucede especialmente con los nombres propios, porque si señalo a un país o a una persona entonces pareciera obvio que nos estamos en-

tendiendo. Sin embargo, cuando en cualquier lengua se pronuncia hoy el nombre “Chávez” una carga de intensas connotaciones divergentes se abre. Con las diferencias propias de cada país, algo similar sucede en Bolivia con el nombre “Evo”, así como en Argentina sucede con “Eva”. Por ejemplo, poco tiempo atrás salió a la circulación el primer billete con el rostro de Evita en la Argentina. Supuestamente la moneda no podría ser un falso cognado, indica con precisión su valor de cambio. Pero había personas tan antiperonistas que no querían aceptar esos billetes. Obviamente, es un ejemplo de connotaciones profundamente divergentes. Pero también de un aspecto de una configuración en la cual hay una obsesión con la historia y con sus figuras más destacadas.

La antropología, la historia, los estudios culturales asumen que ninguna práctica, idea, ritual, palabra tienen un significado fuera de *contexto*. Sin embargo, no hay consenso en cómo aplicar la noción de contexto. Es habitual contentarse con afirmaciones algo misteriosas acerca del “contexto histórico” o “económico”. Resultan enigmáticas porque parece obvio qué significan, pero en realidad no se sabe qué quieren decir. Con nociones como *frame* y configuración intentamos precisar qué puede significar “contexto”. Dentro de una configuración hay incluso un *régimen de frames* posibles e imposibles. La configuración es histórica, con lo cual los posibles e imposibles cambian y en ese proceso cambia la configuración.

Cuando se debaten procesos transnacionales, muchas veces pareciera que *lo transnacional sería transcontextual*. Sin embargo, no hay nada humano fuera de los contextos. *Lo transnacional es una nueva capa de contexto que se enreda con otras capas*. De modos imprevisibles y cambiantes. Si lo aplicáramos a procesos de migración y lo transnacional fuera “transcontextual” podríamos pensar en un ser-en-el-mundo boliviano, mexicano, paraguayo, brasileño, mapuche, chilote, mixteco, aymara, que tendría la siguiente peculiaridad: su historia cultural incorporada, sus categorías de identificación, su lengua, sus formas de percepción, se trasladarían con el ser de un mundo a otro, con lo cual tendríamos un ser-fuera-del-mundo. Una esencia transcontextual. En cambio, si lo transnacional es una dimensión constitutiva de todos esos contextos, esos mundos habitados son múltiples e interconectados a la vez.

Comprensión

Hemos llegado así a un punto central. Si en el paradigma tradicional sólo podía haber comunicación allí donde la codificación del mensaje fuera idéntica a su decodificación, el reino de la supuesta cultura homogénea era el espacio predilecto de aquella imaginación. Podemos constatar, en cierto sentido, lo contrario. Las situaciones sociales donde hay plena identidad de códigos son

bastante acotadas, restringidas y simples. No resultan útiles como metáfora de procesos comunicacionales de alta complejidad. Más bien, en las sociedades contemporáneas resulta evidente que en todos los procesos de circulación de sentido hay una diferencia de significación. Si en ciertos momentos teóricos esa diferencia fue pensada como una posibilidad, hoy deberíamos señalar que más bien la diferencia es constitutiva de los procesos de comunicación. Esas diferencias pueden estar relacionadas con cuestiones de género, generación, clase, etnicidad, región, país, religión y muchas otras.

En ese sentido, resulta tan misteriosa la dinámica de las interpretaciones y significaciones múltiples que coexisten en un espacio comunicativo como los momentos donde la diferencia aparece diluida y se percibe un amplio consenso de significación.

Generalmente, las diferencias interpretativas son adjudicadas a la existencia de intereses contrapuestos. Las desigualdades de poder, vinculadas a cualquiera de las dimensiones antes mencionadas, ocasionan perspectivas disímiles y de allí se derivan una parte de las interpretaciones contrastantes de los mismos hechos. O incluso emergen divergencias acerca de cuáles son los hechos mismos, que podrían ser objeto de interpretación. En nuestro continente, en los últimos años los medios de comunicación han estado en el centro del debate acerca de la producción de interpretaciones vinculadas a los diferentes intereses.

Al mismo tiempo, resulta claro que hay múltiples situaciones sociales, macro y micro, en las cuales las diferencias de significación no pueden ser adjudicadas a distintos intereses. Las perspectivas de interpretación de la realidad no son una consecuencia mecánica de intereses supuestamente objetivos. También resultan de sentidos comunes incorporados, de deseos o fantasías inconscientes. Cuando una maestra entiende los requerimientos de los niños de clases medias y no interpreta adecuadamente aquellos provenientes de niños indígenas, esto puede deberse a veces a la mala voluntad, pero otras veces solamente habla de la sedimentación de un modo de comunicación que no incorpora a su práctica el registro de la heterogeneidad y de la desigualdad.

Cualquiera ha conocido parejas que quieren continuar juntos pero, sin embargo, no consiguen entenderse. Podría adjudicarse la incompreensión entre padres e hijos adolescentes a un interés contrapuesto entre "autonomía" y "control". Sin embargo, esto es demasiado simplista, porque hay un sinnúmero de malos entendidos o situaciones de comprensión parcial que no podrían ser reducidos a ello. Creer que la comprensión es una derivación de intereses compartidos o contrapuestos supondría, por ejemplo, que cuando dos personas emprenden una acción en común y todas las reglas están establecidas no habría espacio más que para la transparencia comunicativa. Esa perspectiva no puede más que sorprenderse ante malos entendidos cuando cabría re-

servar idéntica sorpresa ante las cooperaciones que conllevan plena comprensión por parte de los participantes.

Además, si el interés determinara la perspectiva de comprensión, ¿por qué los seres humanos seríamos contradictorios en diferentes situaciones? ¿Cambian nuestras opiniones y nuestros sentimientos sólo después de que se modifican nuestros intereses?

Evidentemente, centrarse en los intereses exclusivamente es la consecuencia de una perspectiva que concibe los modos de entendimientos como cuestiones meramente instrumentales, de relación de medio a fin. Sin embargo, la constitución de los deseos es un proceso de alta complejidad. Por una parte, porque existen procesos inconscientes que si se tornan patentes en la materia onírica, son constitutivos de los procesos sociales. Por otra parte, hay sedimentaciones de matrices perceptivas y sentidos comunes que no guardan relación instrumental alguna con un supuesto interés instrumentalmente definido.

Hegemonía

Ahora bien, estas configuraciones tienen como dimensión constitutiva al poder y la hegemonía. Repensar los conceptos de comunicación y de cultura también nos interpela para regresar sobre la noción de hegemonía.

¿Qué es la hegemonía? Es la institución de sentido común, de una certeza, de un marco de interpretación. La hegemonía nunca se ubica en un sitio, sino que es el proceso social que otorga significados consensuales a los espacios. La hegemonía es lo contrario de una invasión de poderosos extraterrestres. La violencia exterior es opuesta a la fábrica de "paz interior" basada en gran medida en la institución de un consenso simbólico.

Obviamente, existen intereses, objetivos y medios para construir ciertos sentidos comunes y no otros. Hay desigualdades económicas como las hay de poder en la fabricación del sentido común. Pero la hegemonía es aquel proceso que no sólo no puede imponerse por la fuerza. Una campaña para instalar el terror en la población no es una campaña hegemónica. Puede devenir así si la masividad de la difusión ideológica logra algo más que provocar silencio o momentáneo asentimiento. Tampoco puede imponerse por la mentira ni por mera manipulación desde arriba hacia abajo. Requiere de la sutileza de la capilaridad. Necesita modificar modos de percibir, de sentir y de significar. Por ello la hegemonía no es un signo, sino una matriz de interpretación y significación.

Una de las características principales de la noción de hegemonía de Gramsci estaba vinculada a su carácter relacional. La hegemonía presupone un vínculo entre partes, que pueden comprenderse como poderosas y subalternas. Pero hoy percibimos que este postulado, por cierto crucial, también ha planteado un problema.

El hegemonocentrismo se ha convertido en uno de los principales obstáculos epistemológicos para la comprensión de las hegemonías culturales. La pregunta de investigación principal de la matriz hegemonio-céntrica es cómo reaccionan los subalternos frente a las estrategias, dispositivos y acciones del poder. El abanico de opciones parece amplio. Los subalternos pueden naturalizar el sentido común hegemonio y encontrarse sometidos, pueden verse seducidos por tramas sofisticadas, pueden resistir abiertamente, pueden resistir silenciosamente en una esfera restringida, pueden establecer negociaciones locales y otras variantes similares.

Estas opciones, que se traducen en preguntas de investigación específicas, parten de suponer que el poder es una cosa dada, frente a la cual los subalternos actuarán de cierto modo. El poder se encuentra así reificado, es un aparato, un dispositivo dispuesto más que un proceso de agenciamientos relacionales, más que una trama contingente y situada.

Esta matriz teórica que observa los procesos sociales y culturales desde el punto de vista del Poder y se pregunta cómo reaccionan quienes no tienen poder ante él, se ha plasmado en líneas de investigación sobre los medios de comunicación, sobre pueblos originarios, sobre minorías culturales, sobre la globalización, sobre la relación Estado y sociedad civil, y muchas otras áreas. Al presentarse como un dispositivo teórico que parte de presuponer una maldad intrínseca del poder y una bondad, con mayor o menor capacidad de resistencia, de los grupos subalternizados, ha tenido durante mucho tiempo la ventaja de presentarse como un enfoque políticamente comprometido y susceptible de diferentes grados de sofisticación.

Gracias a Gramsci se sabía que el poder no estaba en un sitio y gracias a Foucault que el poder tampoco estaba en un extremo de la relación. Pero la matriz hegemonio-céntrica incorpora la procesualidad para dar cuenta de la “respuesta” a lo dado e incorpora el poder del “subalterno” como un poder siempre en relación al Poder, como una acción sólo legible e inteligible a partir de un poder dado.

Ciertamente, no se trata de caer en el polo opuesto. Una visión autogenerativa o autonomista extrema puede perder de vista relaciones realmente existentes, en las cuales los poderes se encuentran desigualmente distribuidos. En ese sentido, debe distinguirse la conceptualización de los procesos subalternos como si fueran pura autoconstitución, por un lado, y como si fueran “en relación a” un poder reificado, por el otro. Hay lugares teóricos intermedios que pueden debatirse, pero también cuyo análisis puede abordarse a partir de la investigación empírica. Hay situaciones de “autoconstitución con otros”, otras de “autonomías relacionales” y posiciones de sujetos “en relación con” los poderes. Es imperioso convertir en pregunta de investigación casuística la cuestión de cuánta imposición o aislamiento puede haber en diferentes casos y situaciones.

Se trata, claro está, de retomar de otro modo la pregunta acerca de cuáles son las fronteras de la hegemonía. Es decir, acerca de si el subalterno puede hablar y de qué modo. En una visión donde un espacio de interlocución está siempre ya regimentado, una voz sólo puede pronunciarse en un lugar de enunciación hegemonio-céntrica. En ese sentido, la audibilidad de voces sería garantía de no subalternidad. Como se ve, si en la opción más dicotómica el subalterno siempre habla verdaderamente cuando es contrahegemonio, en este otro extremo teórico el subalterno no puede hablar (cfr. Spivak).

Sin embargo, nuestras sociedades están repletas de murmullos, de griteríos eventuales, de melodías divergentes, de sonidos múltiples que ninguna aserción teórica podrá enmudecer. Tampoco ninguna matriz etnocéntrica o hegemonio-céntrica podrá reducir la percusión y la armonía, el llanto y la ovación, la carcajada y el insulto a una línea entre aceptación y rechazo del poder. Una gran parte de lo social y cultural sucede fuera del campo de visión de ese centrismo y, además, con significaciones por él irreductibles.

Debemos preguntarnos cuáles son los modos en que los diferentes grupos sociales se autoconciben, conciben sus otredades, imaginan y practican las relaciones con ellos. Los grupos, por ello, no deben ser analizados en relación a la hegemonía como si ésta fuera una cosa dada en lugar de un proceso abierto. Al descentrarnos, deben ser analizados en sus relaciones *con* sus otros específicos y en relación con los lenguajes que no comprenden o que no comparten o que rechazan, lo cual lejos está de ser equivalente.

En ese sentido, en América Latina un enfoque de este tipo no sólo nos lleva a preguntarnos por las confrontaciones y negociaciones. También nos lleva a interrogarnos acerca de sus regímenes simbólicos y las hendiduras, erosiones y socavamientos en dichos regímenes. Y también nos lleva a preguntarnos acerca de la indiferencia, real o potencial, respecto de las confrontaciones hegemonio-céntricas y de las intervenciones alternativas en la frontera.

Mediocentrismo

Regresamos entonces al inicio, cuando señalábamos que la pregunta de las teorías de la comunicación del siglo XX se refirió a los “efectos de los medios sobre la sociedad”. Esa pregunta implicó reformulaciones disciplinarias para un esquema trivial pero intacto, que se estudia en las escuelas secundarias como emisor, mensaje y receptor. Aunque en claustros universitarios la enunciación de dicho esquema muchas veces avergüence, vale la pena interrogarse cuántos de los debates y de las divisiones disciplinarias se encuentran atravesadas hoy por ese esquema como matriz de cierto sentido común académico.

Así, sobre cada uno de esos tres polos se especializa una serie de disciplinas que, a la vez, extrañamente se

realizan preguntas sobre alguno de los otros lugares de esa línea, que por cuestiones de mera oportunidad se denomina “proceso”. Veamos. La economía, las ciencias políticas y el derecho se especializan en la emisión, esto es sobre la estructura de la propiedad, sobre sus relaciones con otras posiciones sociales y con las leyes vigentes o el derecho comparado de regulación de la comunicación. Sobre el mensaje se detiene en un extremo la semiótica y en el otro el análisis cuantitativo de contenido. Sobre la recepción se detienen la sociología de la opinión pública y la etnografía de las audiencias. Por supuesto, pueden eventualmente incluirse otras disciplinas, pero vemos perfectamente cómo la comunicación, como espacio de convergencia interdisciplinario, encuentra en el esquema tripartito un obstáculo para la interacción efectiva y dinámica de disciplinas.

El esquema tripartito comienza a desestabilizarse cuando esta división del trabajo se pone en cuestión por múltiples investigaciones, procesos teóricos y por dinámicas culturales. En el primer caso, los desplazamientos de una sociología del “*newsmaking*” y de una etnografía de la producción de noticias y discursos revelan que el supuesto polo de la emisión está constituido también por seres humanos y que, por lo tanto, para comprenderlo, son imprescindibles las disciplinas que lo estudian como tal, a partir de sus trayectorias sociales, sus imaginarios, deseos y categorías de sentido común. Pero si esto es así, al reunirse con la dinámica cultural propia de las nuevas tecnologías, donde algunas intervenciones culturales y políticas se realizan por las nuevas redes, encontramos que las divisiones tajantes, donde la emisión se encarna en ícono de un burgués fumando habanos con una bandera de Estados Unidos y donde la recepción son trabajadores pobres que resisten esa manipulación con conciencia de clase, se tornan un poco más complicadas.

La crisis de mediocentrismo se expresa en la crisis del hegemonocentrismo. Eso no implica que no podamos preguntar sobre los efectos de los medios en la construcción de opinión pública. Quiere decir que debemos entender que la pobreza, el empleo, la calidad de Estado, en fin, la experiencia cotidiana de los ciudadanos como integrantes de una sociedad tiene un peso decisivo en la construcción de opinión pública.

Nada más alejado de nuestra propuesta que postular que no deban elaborarse teorías sobre los medios. Sucede, sí, que las teorías de los medios no pueden ser mediocéntricas. Por ejemplo, es obvio que no es lo mismo que un hecho sea publicado por X o Y, en un libro o en la TV, en la TV por cable o abierta, en Prime Time o no. No es lo mismo que una denuncia sea hecha de modo verosímil o inverosímil. Así que tenemos en dos líneas las preguntas de Lasswell (1948) —quién dice qué, a quién, a través de qué canal y con qué efectos— si decimos que las consecuencias de lo que diga serán no sólo distintas según las experiencias reales de las

personas y según las respuestas que obtenga (si son o no verosímiles, quién las diga, en qué medio, etcétera). Pero, además, los “efectos” serán distintos si salimos de una geometría de dos dimensiones, donde el conjunto “medios” produce efectos sobre el conjunto “sociedad” y pasamos a una geometría con cuatro dimensiones. La tercera dimensión es la heterogeneidad. El 3D implica que hay diferentes medios y diferentes sectores de la sociedad generando e interpretando de manera simultánea. Así que la posibilidad de aislar una causa como si hubiera un medio y una sociedad ha estallado por los aires. Porque hay distintas interpretaciones y no se sabe bien de qué discursos.

Puede objetarse este argumento: a veces es posible definir una única interpretación o interpretación prevaleciente y puede definirse con claridad cuál discurso la provocó. Es cierto, hay situaciones donde resulta claro que una acción es resultado de un discurso y viceversa. Imaginemos un presidente que anuncia un plan económico feroz y que de modo inmediato millones de personas salen a las calles hasta la renuncia del presidente o de su ministro. Convengamos en que esto ha sucedido y sucede, aunque no es lo más usual.

¿Por qué? Porque la cuarta dimensión es el tiempo, el flujo incesante de significación. Logren o no su objetivo, las diferentes experiencias previas y posteriores mostrarán que estos momentos de *communitas*, de multitud actuando, son la constitución de lo excepcional. Son acontecimientos muy específicos, a la vez fundantes, de la historia político-cultural.

Que existan situaciones donde puedan detectarse causas, no implica que las dinámicas sociales deban necesariamente ser pensadas exclusivamente de modos mecánicos. Todo discurso, todo mensaje, todo símbolo está sujeto al tiempo. Y si tiene el poder excepcional de generar consecuencias identificables, las mismas irán variando a lo largo del tiempo.

Y en un momento de ese tiempo se tornará evidente que la tercera dimensión no ha desaparecido realmente, que la heterogeneidad ha pasado sólo momentáneamente a un segundo plano. Pero que heterogeneidad y tiempo no son adjetivaciones o complejizaciones de lo social. Heterogeneidad y tiempo, entiéndase, son lo social en su misma vida real.

A modo de cierre

Vivimos en sociedades profundamente heterogéneas. Desigualdades y diferencias de género, generación, clase, etnicidad, región o nación aparecen superpuestas y complejamente abigarradas. Las perspectivas interpretativas conviven en tensiones múltiples, en planos micro y macro. Los conflictos interpretativos refieren simultáneamente a intereses y a sentidos comunes sedimentados, a posiciones de los sujetos y a emociones que se activan en los cuerpos.

Ante las opciones por ciertos preciosismos teóricos, que se detienen a debatir el significado indeleble de una noción, en términos incomprensibles fuera de un micro-campo disciplinar y teniendo en cuenta las necesidades de traductibilidades entre los universos de las ciencias sociales, humanidades con la vida pública, necesitamos considerar las ambivalencias de los conceptos prestando atención a sus resonancias políticas.

El liberalismo utiliza el término “hegemónico” para referirse a un gobierno supuestamente poco pluralista, con rasgos autoritarios, que concentra el poder, generalmente “populista”. De ahí no podría derivarse que los gramscianos y posgramscianos desechemos la noción de hegemonía.

A veces nuestros lenguajes conceptuales parecen ser desplazados por presiones sociales a ritmos periodísticos. La argumentación sería que si el Poder utiliza la noción de diversidad, debemos trabajar en diferencias, pero si se apropian de “diferencia”, hablamos de alteridades, y así sucesivamente. En esta maquinaria conceptualizadora tienden a desdibujarse las sutilezas de los significados de esas nociones.

Prefiero entonces hacer el recorrido inverso. Proponer ciertas ideas, apuntando a debatir si estamos o no de acuerdo en sus nudos. La primera de ellas es que no existen procesos sociales sin significaciones constitutivas. Así como no hay relaciones sociales en las que no circule poder, así como no hay Estado sin economía, no hay nada humano que no sea simbólico.

Hasta aquí estamos en el plano de la universalidad. Pero sabemos que esas significaciones varían, que varían las formas de interpretación. ¿Por qué varían? Responder a esta pregunta es responder cómo varía lo humano. Nunca existieron sociedades sin desigualdad y sin diferencia. La desigualdad y la diferencia son constitutivas. Y plantean heterogeneidades de significación constitutivas: entre generación, entre géneros, entre clases, entre grupos étnicos.

Decir que por ejemplo las diferencias religiosas o nacionales son menos importantes porque son construidas. No hay nada de lo humano que no sea construido. La pregunta acerca de una diferencia o una desigualdad no es si fue construida, porque necesariamente lo fue. La pregunta es si esa construcción tiene potencia efectiva, desde cuándo, hasta cuándo, cuál es su historicidad.

O sea, tenemos diferencias y desigualdades desplegadas en el espacio, en el sentido de que algunas de ellas son territoriales. Y tenemos diferencias y desigualdades que atraviesan espacios y territorios. Esto significa dos cosas relevantes: 1) existen fronteras; 2) lo que hay dentro de ciertas fronteras no es homogéneo.

Los espacios reales o virtuales separados por fronteras reales o virtuales son *frames*, un elemento crucial para entender qué significa para nosotros el término “contexto”. Que a su vez es un término crucial porque para nosotros no hay eventos sociales fuera de contexto,

ni nada puede ser analizado fuera de contexto. En un *frame* hay heterogeneidad y desigualdad. Si hay significados sedimentados que hacen que personas y grupos diferentes se comuniquen entre sí, entonces podemos hablar de configuración. En todo mundo contemporáneo hay una multiplicidad de mundos. Y hay distintas opciones para ver los mundos.

Justamente, la hegemonía es la capacidad contingente de sutura entre multiplicidades de perspectivas diferentes y desiguales en un momento histórico. Es el anudamiento situacional de las racionalidades diferentes.

La heterogeneidad y la hegemonía son condiciones de la comunicación. Los flujos de los falsos cognados atraviesan la vida social. Un comunicador reflexivo acerca de los sentidos de sus propios mensajes nunca dejará de sorprenderse acerca de los sentidos divergentes que las personas y los grupos adjudican a sus discursos. En un extremo la apertura de lo social multiplica las diferencias, dispara caminos hermenéuticos imprevisibles. En el otro extremo no puede perderse de vista que también el momento de articulación social resulta imprevisible.

Esto plantea una revisión de la noción de incompreensión en las teorías de la comunicación. Al proponer un giro antropológico acerca de la incompreensión estamos postulando que no puede ser leída etnocéntricamente en dos sentidos diferentes. Por un lado, como una interpretación aberrante, en la dirección de que toda lectura diferencial implicaría un calificativo demoleedor. Pero tampoco necesariamente como “desvío” o “resistencia”, ya que ello implicaría un hegemonocentrismo, donde la lectura preferencial sería la propiamente hegemónica y toda diferencia sería leída en relación a ella.

Una intervención antropológica en este sentido es de esperar que sea leída como intento de pluralizar el reconocimiento de los grupos, actores y lenguajes. Sin embargo, si el descentramiento propuesto implica ciertamente asumir la heterogeneidad realmente existente, irreductible a cualquier hegemonía, no descarta *per se* la posibilidad de constituir un lenguaje hegemónico abarcador de dicha heterogeneidad. Lo que dice es que dicha opción ético-política no podrá constituirse sobre la base de convertir en mudos a quienes hablan lenguas que no comprendemos. O, lo que es igualmente catastrófico: en traducir equivocadamente a nuestros significados a aquellos grupos que utilizan con otros sentidos términos análogos a los nuestros. Y, además, si se aprenden esas lenguas, si se interpretan adecuadamente dichas voces, el proyecto contrahegemónico ya no será exactamente lo que era antes de ese tipo de cosmopolitismo. Lejos de un descentramiento que se traduzca en una huida de los grandes conflictos, se trata de entender las diferentes definiciones de conflictos o de la situación, para poder instituir desde otros lugares y lenguajes las potencialidades de proyectos emancipatorios.

Referencias

- Abu-Lughod, L. (2005), "La interpretación de la(s) cultura(s) después de la televisión", *Etnografías contemporáneas*, núm. 1.
- Bhabha, H. (2002), *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Manantial.
- Bateson, G. (1976), *Pasos hacia una ecología de la mente*, Buenos Aires, Ediciones Carlos Lohlé.
- Brumann, C. (1999), "Writing for Culture: Why a Successful Concept Should Not Be Discarded", *Current Anthropology*, vol. 40, núm.1, febrero, pp. 1-21.
- Ford, A. (1994), *Navegaciones. Comunicación, cultura y crisis*, Buenos Aires, Amorrurtu.
- Fraser, N. (1998), "La justicia en la era de las 'políticas de identidad': redistribución, reconocimiento y participación", *Apuntes de Investigación del Cecyp*, año 2, núm. 2/3.
- Gadamer, H. G. (1984), *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme.
- García-Canclini, N. (1989), *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo.
- Goffman, E. (2006), *Frame Analysis. Los marcos de la experiencia*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas/Siglo XXI.
- Grimson, A. (2011), *Los límites de la cultura. Críticas de las teorías de la identidad*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Lasswell, H. (1948), "The Structure and Function of Communication in Society", en B. Lyman (ed.), *The Communication of Ideas*, Nueva York, Harper and Row, pp. 37-51.
- Martín-Barbero, J. (1987), *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*, Barcelona, Gustavo Gili.
- Ortiz, R. (1994), *Mundialização e cultura*, São Paulo, Editora Brasiliense.
- Schmucler, H. (1992), "Sobre los efectos de la comunicación", *Sociedad, Revista de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires*, núm.1, pp. 61-75.
- Ricoeur, P. (2008), *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Winkin, Y. (1987), *La nueva comunicación*, Barcelona, Kairós.
- Wittgenstein, L. (1988), *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica.

Recibido: 17 de marzo de 2014

Aceptado: 4 de agosto de 2014

* Este texto fue elaborado a partir de dos conferencias dictadas en el año 2013. La primera, en ocasión del aniversario de la Escuela de Comunicación de la Universidad de Puerto Rico, a donde fui convidado por el Dr. Eliseo Colón. La segunda, en ocasión del congreso de la Asociación Boliviana de Investigadores de Comunicación, donde fue invitado por la Prof. Esperanza Pinto.

**Autor: Alejandro Grimson

Doctor en Antropología por la Universidad de Brasilia y licenciado en Ciencias de la Comunicación por la Universidad de Buenos Aires. Obtuvo el premio a la mejor tesis de Comunicación de América Latina en 1997, entregado por la Federación Latinoamericana de Facultades de Comunicación Social (Felafacs), así como el premio al mejor libro iberoamericano otorgado por Latin American Studies Association. Ha escrito sobre audiencias, comunicación e interculturalidad, configuraciones culturales y procesos de identidad. Es profesor titular de la Universidad Nacional de San Martín e investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Buenos Aires, Argentina. Ha dictado cursos de posgrado en diversas universidades de América Latina. Sus principales libros son: *Los límites de la cultura* (Siglo XXI), *La nación en sus límites* (Gedisa), *Mitomanías argentinas* (Siglo XXI), *Relatos de la diferencia y la igualdad* (Eudeba). <alegrimson@gmail.com>.

Cómo citar este artículo:

Grimson, Alejandro (2014), "Comunicación y configuraciones culturales", *Versión. Estudios de Comunicación y Política*, núm. 34, septiembre-octubre, pp. 116-125, en <<http://version.xoc.uam.mx/>>.