

El cronotopo cultural, el estereotipo y la frontera del tiempo: la preterización como estrategia de representación del «Otro»

JAN GUSTAFSSON
COPENHAGEN BUSINESS SCHOOL

The notion of the stereotype is categorized as a semiotic and ideological construction in the representation of the Other, whose articulation consists of locating it in the area of a distant space and time. The semiotic deictic categories associated with the opposition between the present and the past tenses and the personal pronouns «I», «we» / «they», «them», are representative of the distinction between periphery and center, which is at the root of the gulf existing between cultures that interact asymmetrically. The cultural subjects exerting a symbolic dominance place themselves in the centre / present, indicating progress and civilization, while positioning the Other in the past / periphery, implying primitivism and underdevelopment. Bringing to the fore the internal semiotic mechanisms with which the stereotype presents specific views of the world as naturalised versions of reality, i.e. binary oppositions and static borders, may help explain the ideological role of the stereotype in the perpetuation of certain dominant discourses.

Un hecho fundamental del fenómeno intercultural es la cuestión de la representación del «Otro». La tesis básica de este artículo reside en que la representación constituye un hecho *sémico*, i.e., perteneciente a los signos y a la semiótica, lo cual a su vez conlleva una serie de implicaciones, entre ellas la de que la representación es un fenómeno *relacional* de doble sentido, de lo que nos ocuparemos posteriormente. Dentro de la representación juega un papel importante el fenómeno que en la tradición sociológica y de los Estudios de la Comunicación clásicos se denomina el *estereotipo*. Pese a la ligereza con la que muchas veces se ha utilizado este concepto –el concepto mismo tiende a convertirse en estereotipo– considero que mantiene su validez una vez encuadrado en un marco teórico-empírico relevante. El que propondré lo constituyen la semiótica de inspiración peirceana y la noción de ideología de corte bajtiniano; en otras palabras, el estereotipo se estudiará como un *signo* que, por sus características específicas, se convierte en un mecanismo ideológico. Tras proponer algunos presupuestos teóricos para el uso del concepto de estereotipo como fenómeno *sígnico-ideológico* de representación de la alteridad, discutiré una de las manifestaciones empíricas generales más importantes del fenómeno, la cual podría llamarse la «frontera temporal» o la «preterización del “Otro”». Tal manifestación consiste básicamente en presuponer que entre el «centro» o «nosotros» y el «Otro» se interpone un límite no sólo espacial, sino también temporal, que divide entre un presente «nuestro» y un pasado en donde se coloca al «Otro».

1. Signo, semiosis y alteridad

En un estudio ya clásico sobre un «caso» de interculturalidad, concluye Todorov (1995: 170) que «toda investigación sobre la alteridad es necesariamente semiótica, y recíprocamente: lo semiótico no puede ser pensado fuera de la relación con el otro». Esta conclusión –basada en el estudio de las relaciones interculturales que se dieron durante la conquista de México– se fundamenta en una visión bajtiniana del lenguaje: «El lenguaje sólo existe por el otro [...] Pero la existencia misma de ese otro se mide por el lugar que le dedica el sistema simbólico» (Todorov, 1995: 170). El lenguaje –sistema sónico principal– es el medio (ambiente) básico del ser humano y nos sitúa de por sí en una situación relacional en la que el «yo» no existe en soledad sino determinado por el «otro».¹ Sin embargo, este lenguaje que sitúa al sujeto en el área de lo social como un «otro» más, también es el medio que usa tal sujeto –posicionado ya como parte de un «nosotros», es decir, una identidad de algún tipo– para situar al «Otro» como individuo o grupo en un sistema de significados.

A la vez que expreso mi acuerdo con estos presupuestos dialógicos,² deseo discutir la relación entre alteridad –o interculturalidad– y semiótica a partir de una abstracción más elemental que la del lenguaje, que sería la de la función sónica –o semiosis– como tal. Me apoyo en una concepción relacional y dialógica del signo y su función, inspirada en la semiótica de Peirce,³ de la que se deriva que el signo es relacional en dos sentidos. En un primero término, porque relaciona a los sujetos entre sí y con el ambiente socio-semiótico: establece una relación entre los «usuarios» del signo (ya sea como emisores o receptores o bien ambas cosas a la vez), situándolos como «sujetos» (individuales y colectivos) relacionados entre sí, pero también con el «sistema» o «esfera» de signos, es decir, con el ambiente semiótico en que se socializan y existen. En otras palabras, mediante la función sónica (o la comunicación, en sentido amplio), no sólo se establecen las relaciones entre los sujetos humanos reales, sino que, a través de las relaciones semióticas, éstos se constituyen y recrean como tales. En segundo término, el signo es relacional también en su propia función o proceso, la llamada «semiosis» (Peirce, 1994: 116; Eco, 1995), lo que lo convierte no en una estructura, sino en una relación y, por

-
1. En este caso el «otro» (con minúscula) se identifica con el medio social en general o con lo que Mead (1964) denomina el «otro generalizado», que es factor y actor básico en la socialización del individuo singular. En cambio el «Otro» (con mayúscula) se usa aquí en dos sentidos específicos: en el del «otro cultural», que pertenece a una categoría diferente (por ejemplo, nacional, étnica o de género), y en el sentido del «Otro» singular, el otro ser humano que con su rostro representa una alteridad radical, aun cuando se asemeje al uno en cuestión de cultura, nación, etnia, género y demás clasificaciones (Levinas, 1977).
 2. Para una exposición sistemática y general de los principios dialógicos de Bajtín, incluyendo aspectos de antropología filosófica, véase Todorov (1984) y Holquist (1990), así como los textos centrales de Bajtín (1997, 2000).
 3. Existen numerosas presentaciones sistemáticas de la semiótica peirceana (aunque ninguna realizada por el propio Peirce), ya sea por separado, o bien como parte de una introducción general a la semiótica, tales como Chandler (2002) y Sebeok (2001). Deely (1994) constituye un intento de construir una antropología semiótica basada en Peirce.

tanto, en un hecho dinámico. El sentido del signo, la significación, se produce como una relación entre los tres aspectos del signo, a saber, el *representamen* o expresión material del signo (a veces denominado «signo» a secas), como por ejemplo una frase dicha o escrita; el *objeto*, i.e., aquello que representa o a lo que remite el signo; y el *interpretante*, que es el nuevo signo en que se *traduce* el *representamen* o signo primero. Este último elemento es el que garantiza la función sígnica como tal –pues sin *interpretante* no hay semiosis (Peirce, 1994)– e igualmente confiere al proceso semiótico su carácter dinámico y relacional. El *interpretante* representa el hecho de interpretar un signo dado del que surge una interpretación o lectura que constituye la condición necesaria del hecho (proceso) semiótico. En principio, este proceso semiótico es infinito, ya que el desplazamiento desde el *representamen* hacia el *interpretante* no es un fenómeno estático sino un proceso continuo y abierto (Peirce, 1994; Eco, 1995: 117 ss.).

El propio Peirce ha descrito este proceso como una especie de «traducción», lo cual representa un factor determinante en el establecimiento de una relación entre la semiosis y la interculturalidad, pues implica que la actividad sígnica –tanto desde el punto de vista de sus actores humanos como del de la misma actividad– contiene una instancia de alteridad: el signo, para funcionar como tal, no puede permanecer inalterable, sino que necesita cruzar un umbral, una frontera, convirtiéndose o traducándose en otro signo. Este proceso de «alterización» intrínseca a todo signo o mensaje se corresponde, en cierto modo, con las instancias «exteriores» o actores humanos que participan en el proceso. Tales participantes, ya mencionados en el argumento de Todorov, comprenden al menos tres categorías: el productor o emisor del signo, el lector o receptor, y el «otro generalizado» o «esfera» sociosemiótica (por ejemplo, una sociedad nacional) dentro de cuyas fronteras se produce el signo.⁴

2. Semiosfera y frontera

Las instancias de alteridad «interior» (del proceso mismo) y «exterior» (de los actores) de la semiosis implican un hecho intercultural en el sentido de que cualquier «otredad» del signo y de la persona representa una «diferencia» que conlleva un aspecto cultural. La identidad del sujeto es el resultado de un sinnúmero de acontecimientos sociales y relacionales (semióticos) contingentes que hacen cualquier contexto individual diferente de otro –no hay dos individuos cuya identidad esté determinada por exactamente los mismos textos–, por lo que la alteridad intersubjetiva comporta un componente cultural. Sin embargo, el fenómeno intercultural implica normalmente la idea de una alteridad más específica de carácter colectivo, como por ejemplo en el sentido de las diferencias nacionales, étnicas, de género, etc. Desde un punto de vista semiótico, esta idea de «cultura» corresponde (en parte) a la existencia de «esferas» de producción sígnica. Todo signo o conjunto de signos (i.e., «texto» en un sentido amplio) se produce en un

4. Evidentemente, el emisor y receptor de un mensaje pueden perfectamente ser la misma persona física (como ocurre en el caso de los pensamientos u otras formas de autocomunicación). La cuestión de la «esfera» social se discutirá brevemente en el próximo apartado.

contexto semiosocial más o menos definido: una cultura nacional y/o étnica, con un idioma (o más) y sus reglas explícitas e implícitas para la producción y reproducción de signos y textos, constituiría un ejemplo de una «esfera» sémica específica y bastante definida. El semiótico ruso Lotman (1990: 125) propone el concepto de «semiosfera» como analogía semiótica de la biosfera, que define como el «espacio semiótico de la cultura en cuestión». Ello no quiere decir que la cultura preexista a la semiosfera ni viceversa, sino que ambas se condicionan mutuamente ya que la constitución y existencia de la comunidad humana, así como la producción de signos y textos, son dos aspectos de un mismo fenómeno. Según Lotman (1990: 125), la semiosfera es «el resultado y la condición del desarrollo de la cultura». En cierta forma, la semiosfera es la cultura y viceversa. Sin llegar a ser sinónimos, la idea de la semiosfera se identifica con la actividad humana y cultural por excelencia: la producción e interpretación de los signos.

La frontera constituye un elemento básico de la semiosfera y su actividad (y por ende de la cultura) porque, en primer lugar, lo que define y da cohesión a una comunidad humana son sus fronteras exteriores, ya sean territoriales, lingüísticas o puramente simbólicas (y en cualquiera de los casos, semióticas); y, en segundo lugar, porque la actividad de los signos, la semiosis, en sí misma implica el traspaso de una frontera. Siendo la semiosis ese proceso de «traducción» que conlleva el «paso» de un estado o espacio sémico a otro, tal transformación puede compararse con el paso de una frontera. Se trata de un desplazamiento sémico hacia la alteridad como condición necesaria para el sentido y la comprensión. La idea de la frontera como hecho semiótico-cultural fundamental adquiere una dimensión esencial tanto en Bajtín como en Lotman. Según Bajtín (1997: 297), el texto⁵ como acontecimiento «*se desarrolla sobre la frontera entre dos conciencias, dos sujetos* [cursiva original]». En otras palabras, para Bajtín la vida de cualquier conjunto coherente de signos es un fenómeno fronterizo, un pasaje de un sujeto a otro. La interpretación de un signo específico (que en la comunicación siempre resulta ser un texto debido a su coherencia y contextualidad con otros signos y textos) comporta una traducción que constituye el paso por una frontera por parte de un signo y su interprete, un productor y su reproductor, un sujeto y otro. Según Lotman (1990), la frontera cultural básica es el «límite exterior de la [forma gramatical] de la primera persona»: «every culture begins by dividing the world into “its own” internal space and “their” external space» (Lotman, 1990: 132). A este respecto coincide con Fredrik Barth quien, en su ya clásica obra de 1969, contribuyó a revolucionar la antropología cultural al decir que lo que define a un grupo es la *frontera* y no la materia cultural que tal grupo abarca.⁶ Lo que parece importante a este respecto es reconocer que tanto semiosfera como frontera son, por un lado, abstracciones, pero, por otro lado, también realidades empíricas (y semióticas). De hecho, una de las manifestaciones definitorias de esa frontera cultural básica que menciona Lotman –la división del mundo en lo «nuestro» o interior y el «otro» o exterior– sería el estereotipo.

5. Bajtín (1997: 294) interpreta la noción de texto «abierto» como «cualquier conjunto de signos coherente».

6. Textualmente: «it is the *boundary* that defines the group, not the cultural stuff that it encloses» (Barth, 1969: 15).

3. El estereotipo y la semiosis limitada

La división del mundo en los espacios de lo «nuestro» y de los «otros» se corresponde o puede corresponderse con las fronteras «reales» entre las culturas o semiosferas, tales como las lenguas naturales o la institucionalización de los grupos existentes, aunque, simultáneamente, tal partición existe como un fenómeno ideológico,⁷ es decir, como una creencia y *praxis* sociales «naturalizadas» que contribuyen a la producción o reproducción de ciertas relaciones de poder. Uno de los mecanismos principales para la perpetuación del sistema ideológico de la división del mundo en el «nosotros» y los «otros» es el estereotipo, ya que, como mecanismo de representación del mundo de carácter binario, favorece la permanencia de unas fronteras estáticas por medio de una serie de signos elementales que permiten discernir entre lo que pertenece al ámbito del «nosotros» y aquello que se incluye en el de los «otros».

En su calidad de signo específico —o conjunto de signos, i.e., «texto»— el estereotipo exhibe la característica de permitir una única lectura cerrada (o, al menos, un número limitado de lecturas),⁸ lo que constituye la «semiosis limitada», en contraposición con la definición propuesta anteriormente del proceso semiótico como «abierto» e «infinito». La lectura del «Otro» como signo, es decir, su representación por el «nosotros», se limita a una serie cerrada y reiterativa de significados (interpretantes), la cual, a su vez, depende mecánicamente de otras representaciones en un sistema «totalizador» que, a la manera de un atlas, representa el mundo según el «nosotros». Este sistema (o «atlas») está surcado por fronteras que definen a los diversos «otros», más o menos significativos, aunque la frontera principal sería, como lo expresaba Lotman (1990), la de la primera persona plural, pues a través de la misma se marca una línea de inclusión y exclusión del «nosotros» y los «otros».

4. El cronotopo cultural

Entre los elementos básicos del «atlas» cultural de las auto y hetero-representaciones se encuentran las coordenadas de espacio y tiempo. Tales representaciones pueden estudiarse desde la perspectiva del concepto bajtiniano del «cronotopo», del que ni la propia obra de Bajtín proporciona una definición sistemática (Holquist, 1990: 111 ss.), pero que, de manera aproximada, podría entenderse como «la organización del tiempo y el espacio en un universo textual dado». Bajtín utiliza el término en el análisis de los géneros novelísticos, así como para definir la idea misma de género discursivo

7. Por ideología entiendo un sistema (semiótico) de creencias relacionado con una *praxis* social que se autoconfirma y, por lo tanto, no permite una verificación. En consecuencia, más que una «conciencia falsa», se puede decir que la ideología es una (serie de) creencia(s) social(es) tautológica(s). Para una discusión y revisión reciente de la tradición crítica en el estudio de la ideología, véase Zizek (1992).

8. Esto significa que el estereotipo no permite —o es muy reacio a— lecturas alternativas a las establecidas, incluso si la percepción general o la experiencia no concuerdan con él. Por esta razón, en lugar de privilegiar una lectura denotativa, el estereotipo depende en gran medida de una lectura connotativa, tal como lo mostró Barthes (1980) en su análisis de los mitos y las *mitologías*, fenómenos que guardan una gran semejanza con el estereotipo.

(Holquist, 1990: 111 ss.; Todorov, 1984: 83-84); sin embargo, debido a que la «vida real» se organiza en signos y textos, nada parece impedir que la aportación de Bajtín se pueda aplicar a la definición de esa clase de género discursivo-narrativo que constituye el «atlas» cultural con sus fronteras.⁹

El cronotopo cultural, pues, podría calificarse como un tipo de universo (o género) discursivo y narrativo que organiza el mundo del «nosotros» frente a los diferentes «otros», según las dimensiones espacial y temporal, así como mediante una serie determinada de categorías semánticas. Dentro de este género, el estereotipo juega un papel importante ya que proporciona una cantidad específica de elementos semánticos con los que evaluar el «estado del mundo».

La organización espacial habitual se define según las categorías del «aquí» (o «acá») y el «allá», i.e., de lo interior y de lo exterior, donde, comúnmente, en tal relación binaria, el «aquí» se identifica con el «centro». Por su parte, el tiempo se organiza, paralelamente, según las categorías del «presente», el «pasado» y el «futuro», siendo probablemente las dos primeras las de mayor uso (Lotman, 1990: 133). El presente temporal normalmente se asimila al «aquí», de modo que se establece una localización espacio-temporal de doble presencia, el «aquí y ahora». Las visiones etnocéntricas colocan al «nosotros» en tal localización, como ocurre con un gran número de discursos culturales que siguen la lógica deíctica de estos «shifters»:¹⁰ a la primera persona le corresponde el presente espacial y temporal. Sin embargo, el discurso cultural no necesariamente sigue la lógica lingüística según la cual el significado de los «shifters» espaciales y temporales depende completamente de su posición en la enunciación, de modo que a la primera persona le correspondería por fuerza el «aquí y ahora». En efecto, el discurso o cronotopo cultural sobre un «nosotros» determinado puede colocar a ese «nosotros» en una posición descentrada, como si se situase en un pasado y/o espacio lejano. Esto ocurre, por ejemplo, si en una nación se acepta, a nivel popular u oficial, un discurso del subdesarrollo que relegue la cultura en cuestión al atraso (tecnológico o cultural), alejada de los centros neurálgicos del mundo. Una versión axiológicamente positiva de esta idea se produce en el discurso del idilio provinciano o del paraíso tropical, ubicados lejos del mundanal ruido y del cinismo y la barbarie del mal llamado progreso.

Ambos ejemplos muestran claramente que existe una evaluación de carácter implícito y frecuentemente también explícito en los discursos culturales, al igual que la posibilidad de inversión de su valor axiológico en situaciones específicas.¹¹ Siguiendo a Jakobson (1979: 148), la dicotomía entre el «término marcado» (o «anormal») y el «término no marcado» (o «normal») reflejaría de manera precisa un aspecto importante de la semántica cultural: el mundo no sólo se divide en el espacio y tiempo de los ámbitos de lo «nuestro»

9. Tanto Holquist (1990: 115) como Todorov (1984: 83) sugieren la posibilidad de extender el texto a «la vida real» o «la organización del mundo» respectivamente. Gran parte de la obra de Bajtín puede considerarse, complementariamente, una «lectura» del mundo con la ayuda de los géneros literarios y la actividad estética (Bajtín, 1997).

10. El término «shifters» está tomado de Jakobson; por su parte, Benveniste (1971) aborda la cuestión de los deícticos.

11. En Gustafsson (2000: 80 ss.) se analiza el tema del «complejo mítico espacio-temporal de la Edad de Oro, el Paraíso Terrenal y la Utopía», en relación con una «transvaloración axiológica».

y de lo «ajeno», sino de lo «normal» y lo «anormal», correspondiéndole a lo «normal» el área del «aquí y ahora», frente a la posición marcada y descentrada de lo «anormal», el pasado y la lejanía espacial. En cualquier caso, el cronotopo cultural es relativo sólo parcialmente, puesto que no todas las culturas o semiosferas tienen el poder de autodefinirse como centro espacio-temporal. Un ejemplo clarificador del funcionamiento de tales mecanismos lo constituye el discurso eurocentrista y occidentalista que, en ese proceso de globalización que se inicia simbólicamente con el «encuentro entre dos mundos» (la llegada de Colón a la isla de Guanahaní en 1492), se erige como el «presente» espacio-temporal.¹²

No cabe duda de que el discurso eurocentrista u occidentalista se configura como un cronotopo cultural poderoso, con una genealogía de siglos (o milenios, según se analice) y una posición dominante en la actualidad, del que dependen un gran número de discursos parcial o totalmente. Su capacidad para crear «otros» que no sólo son «otros» con respecto a la posición dominante, sino también a la propia imagen cultural, tiene por consecuencia que un gran número de discursos o cronotopos culturales queden subordinados a una posición descentrada y de inferioridad.¹³

5. Aspectos semántico-estructurales del estereotipo

El estereotipo ejerce una función esencial en el mantenimiento del discurso o cronotopo cultural, mediante un contenido semántico que sitúa al «Otro» en oposición al «nosotros» con respecto a ciertas cualidades como, por ejemplo, la higiene, las costumbres gastronómicas, la religión o la moral. El estereotipo constituye una frontera sémica cultural, una «semiofrontera», entre cuyas características definitorias se encontraría el ya mencionado carácter cerrado de su lectura, lo que significa que un signo específico, en su versión estereotipada, admite un único interpretante o un conjunto cerrado de interpretantes.

Dentro del estereotipo común del «catalán como tacaño» (Sangrador García, 1981), ante el descubrimiento de un individuo catalán generoso que invita y paga en bares y restaurantes, el resultado no consiste necesariamente en rechazar el estereotipo como signo inservible; por el contrario, se acepta que el estereotipo y la conciencia de quien lo conoce y reproduce recurren a estrategias de defensa y legitimación para lograr imponerse a una realidad aparentemente distinta. Así, podemos considerar al individuo catalán en cuestión como «atípico» o una «excepción» (que confirma la regla) e incluso que este catalán no es un catalán «de verdad». Se podría llegar a suponer que el catalán, en su afán de caer

-
12. El debate de Valladolid que tuvo lugar en 1550 entre el padre Las Casas y Ginés de Sepúlveda sobre el carácter del «indio» y las sociedades del Nuevo Mundo muestra claramente de qué manera los dos oponentes coincidían en una serie de valoraciones sobre la diferencia entre el «nosotros» (hispano-cristiano) y el «Otro», siendo el punto polémico principal la cuestión de la valoración axiológica de la diferencia. Véanse también Todorov (1995: 162 ss.) y Gustafsson (2000: 81 ss.).
 13. En el discurso de lo racial, el análisis de la mirada del «otro» por Fanon (1967 [1952]) o la idea de «doble conciencia» por Dubois (1903) son ejemplos de cómo la imagen impuesta por un «otro» cultural más poderoso puede determinar el discurso cultural de un grupo.

bien y evitar el estereotipo negativo, adopta la actitud contraria para ocultar su «verdadera naturaleza» de catalán, es decir, que, a pesar de su aparente generosidad, respondería al estereotipo. De esta manera, no sólo se impone el estereotipo mediante el interpretante «tacaño» como reacción al signo «catalán», sino que el estereotipo consigue que la realidad opuesta al contenido semántico del mismo se convierta en la razón por la que nos convencemos de que tal contenido es verdadero a pesar de su apariencia contraria.¹⁴

Por este motivo, carece de sentido discutir si el estereotipo se corresponde o no con «la realidad», como exploran algunos estudios sociológicos sobre este fenómeno al que describen como una visión distorsionada o simplificada de la realidad (Sangrador García, 1981; Rapport y Overing, 2000). Sin negarle validez a tal postulado (ni discutir sus implicaciones epistemológicas), debe destacarse que el énfasis en el análisis del estereotipo no reside tanto en la proyección de una visión «errónea» o «simplificada» del mundo, sino en que éste comporta una representación tautológica que crea y recrea su propia realidad, aun cuando tal realidad resulte insostenible. De esto se deriva igualmente que el estereotipo puede actuar con «cinismo»: funciona incluso si sabemos que su valor semántico no se corresponde con la realidad. Este mecanismo se explota en el chiste y en la publicidad, pues, aun estando convencidos de que los estereotipos sobre los diversos colectivos de, por ejemplo, negros, judíos, rubias, isleños, gallegos, etc., no tienen ninguna relación con cualquier otra realidad fuera de la imaginada y creada por el estereotipo mismo, aun así, podemos perfectamente reírnos de los chistes contruidos a base de estos estereotipos, o bien aceptarlos como argumentos –muchas veces irónicos– a favor de la adquisición de un determinado producto.

Otro aspecto relevante del estereotipo es su carácter *predicativo* o capacidad para expresar una cualidad de su objeto. En algunos estudios (Dahl, 1999) sobre el estereotipo, éste se define como una «categorización» que, por serlo, constituiría un elemento necesario para la comprensión del mundo. Sin embargo, considero que esta interpretación del estereotipo es incompleta puesto que el mismo, no sólo categoriza, sino que interpreta, expresando una cualidad de ciertas categorías preexistentes. Decir, por ejemplo, «catalán», «sueco», «rubia», «judío» o «árabe» no implica la activación inmediata del estereotipo. La oración «la población judía de Buenos Aires se calcula en equis habitantes» no expresa el estereotipo sino una categoría cultural, lo que no impide, desde luego, que la palabra «judía» (o «sueco», o «árabe») pueda provocar o connotar un estereotipo implícito o explícito. Esto último se produce por medio del mecanismo de la connotación automática y mecánica (i.e., no libre), que se pone en marcha gracias a la capacidad del estereotipo de connotarse –de provocar un interpretante– sin necesidad de ser expresado.

La capacidad de autoconnotación del estereotipo se debe a una especie de sobre-determinación del signo por causa de la vinculación obligada entre signo e interpretante que, a su vez, puede hacer que el proceso de significación del estereotipo se invierta. Este mecanismo puede activarse si, al expresarse una cualidad, se apunta hacia una categoría, invirtiendo así el funcionamiento habitual del estereotipo desde el signo al interpretante, es decir, desde la categoría a la cualidad. Una frase como «no seas tan catalán», dirigida a alguien que se manifiesta como tacano, sería un ejemplo de tal proceso.

14. Véase Zizek (1992: 80) para una discusión sobre la ideología antisemita y su capacidad para imponerse independientemente de la realidad.

Adicionalmente, el estereotipo posee un fuerte potencial de intertextualidad connotativa, con lo que funciona como un relato «iceberg» cuya mayor carga semántica permanece sumergida e invisible. Bajo la superficie (categoría y/o cualidad) se presuponen una historia y una explicación: el fondo narrativo que sustenta y explica la razón de ser y la veracidad del estereotipo. De hecho, la validez y vigencia del mismo suelen ser más fuertes cuando su fundamentación intrínseca se sugiere en lugar de explicarse: «si todo el mundo dice tal cosa, algo habrá de cierto y por algo será», podría ser la conclusión popular o «de sentido común». Por su parte, las narrativas explícitas del tipo «los nórdicos son fríos e introvertidos porque el clima los obliga a mantenerse encerrados en su casa» o «los negros americanos son buenos atletas porque la esclavitud, primero, y la dura vida de los guetos, después, han propiciado una selección natural por la que sólo los más fuertes han sobrevivido», constituyen ejemplos de modelos de narrativas explicativas que pretenden justificar el contenido de un estereotipo. El aparente carácter racional de este tipo de explicaciones les confiere un poder de convicción distinto al que tiene el estereotipo en su versión pura y tautológica, aunque igualmente engañoso, pues el punto de partida de tales narrativas es el contenido semántico del estereotipo incuestionado e incuestionable. En un primer momento se establece una verdad absoluta a la que posteriormente se le busca una explicación plausible: se establece un principio general (los escoceses y los catalanes son tacaños, los nórdicos fríos, o los andaluces juerguistas) y se proporciona una justificación de ese estereotipo como un apéndice opcional o cadena causal subordinada que sirva para convencer a los incrédulos que cuestionan aquello que se ha presentado previamente como incuestionable.

6. El ejemplo: la preterización del «Otro»

Le pregunto a la mujer si ha nacido en la isla. Resulta que sí, y el marido también es de Omotepe, han vivido aquí toda su vida. Tenemos la misma edad ella y yo, pero nos separan cientos de años. Nos encanta trajinar juntas en la cocina, ambas experimentamos algo inusual, pero no conversamos mucho. (Tin y Rasmussen, 1983: 122 [mi traducción])

La cita procede de un libro en el que una familia danesa relata su viaje por América Latina alrededor de 1980. En el fragmento se describe un momento de la estancia de unos días que esta familia danesa realiza en casa de una familia nicaragüense residente en la isla de Omotepe (situada en el lago de Nicaragua). Desde un punto de vista comunicativo, la escena responde a un encuentro intercultural motivado, en este caso, por el turismo. Además, se trata de lo que normalmente se define como una situación «cara a cara» que implica esencialmente que se comparte un doble presente –de tiempo y espacio–, denominado por Schütz (1993) «envejecer juntos» y establecido como el prototipo de toda situación comunicativa. Con el comentario «nos separan cientos de años», la viajera y narradora danesa desea expresar indirectamente que la mujer nicaragüense vive en un mundo –cultural o tecnológico (o ambas cosas)– del pasado. Precisamente la facilidad y naturalidad con las que se escribe, lee e interpreta tal frase demuestra su anclaje en una imagen estereotipada del mundo que no requiere discusión ni argumentación. Se presupone que las diferentes culturas humanas no conviven en la misma época, con lo

que su contemporaneidad resulta sólo aparente: «en realidad», la diferencia entre el «nosotros» (materializado en el «yo» danés, escandinavo, «occidental», europeo y del mundo desarrollado) y el «Otro» (en este caso «Otra») del Tercer Mundo o mundo subdesarrollado es temporal más que espacial.

El contenido de la cita proyecta una imagen del mundo compuesta por una amalgama de signos y textos (estereotipos, imágenes, narrativas) procedente de múltiples discursos específicos y modelos de discursos, tales como los populares, los científicos, los religiosos o los políticos, por mencionar sólo algunos ejemplos, que trasciende el mero signo-estereotipo y proporciona un carácter de «iceberg» a la visión preterizada de la «Otra» por parte de la turista danesa. Desde los mitos clásicos y modernos de la Edad de Oro, el paraíso terrenal o perdido y el buen salvaje,¹⁵ hasta los discursos de la segunda mitad del siglo XX y actuales sobre el desarrollo, se establece una tendencia a que un «centro» europeo, «occidental» o del «Primer Mundo» coloque a un «Otro» externo (y muchas veces interno) en una posición de antigüedad relativa que, en algunos casos, se juzga como negativa (el «atraso» económico o tecnológico) y, en otros, como positiva (el idilio, el paraíso perdido, etc.).¹⁶

El enunciado «nos separan cientos de años» contiene los elementos semántico-estructurales típicos del estereotipo discutidos arriba, como sería la presentación de la alteridad temporal como un hecho naturalizado que se expresa y se reproduce sin mayores complicaciones, al tiempo que se suprime su condición singular, merecedora de argumentación o discusión. Asimismo, la intertextualidad connotativa de la frase sitúa a la «Otra» en un predicado pretérito cuya imagen se encuadraría dentro de una serie de «grandes narrativas» euro-occidentales que se auto-construyen mediante un cronotopo de doble «presencia» propia y de doble subordinación del «Otro» descentrado.

7. Conclusiones

La intención de este artículo ha consistido en, por un lado, proponer razones y elementos en la creación de un marco teórico para el fenómeno cultural e intercultural con base en la semiótica y, por otro, brindar un ejemplo de la «lectura» y representación del «Otro» —ocurridas en el encuentro mismo—, visto bajo la perspectiva de dicha teorización. A este respecto, la pretensión ha sido demostrar cómo la estereotipación del «Otro» mediante el mecanismo de la «preterización» se inserta en una estrategia representativa que auto-constituye al «nosotros» como presente temporal y centro espacial. Una frase escrita —«nos separan cientos de años»— muestra la punta de iceberg de un inmenso conglomerado de signos y textos, entre los que se encuentran los estereotipos y el cronotopo cultural, que producen y reproducen a los sujetos culturales como constructos de un mapamundi espacio-temporal en el que se privilegia la posición de unos a costa de la de otros.

15. La literatura al respecto es, desde luego, abundante. En Gustafsson (2000) se consideran algunos aspectos de este conglomerado mítico.

16. La obra clásica de Fabian (1983), con su visión crítica de la antropología, sigue siendo una referencia básica para la discusión de la visión temporal del «Otro».

Referencias bibliográficas

- BAJTÍN, M.** (1997): *Estética de la creación verbal*, México, Siglo XXI.
 — (2000): *Yo también soy – fragmentos del otro*, México, Taurus.
- BARTH, F.** (ed.) (1969): *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organisation of Difference*, Oslo, Universitetsforlaget.
- BARTHES, R.** (1980): *Mitologías*, México, Siglo XXI.
- BENVENISTE, E.** (1971): *Problemas de lingüística general*, México, Siglo XXI.
- CHANDLER, D.** (2002): *Semiotics: The Basics*, London, Routledge.
- DAHL, Ø.** (1999): «The Use of Stereotypes in Intercultural Communication» en **KNAPP, K.** (1999): *Meeting the Intercultural Challenge*, Sternefels, Wissenschaft & Praxis. 453-463.
- DEELY, J.** (1994): *The Human Use of Signs*, Boston, Rowman & Littlefield.
- DUBOIS, W. E. B.** (1994) [1903]: *The Souls of Black Folk*, New York, Dover.
- ECO, U.** (1995): *Tratado de semiótica general*, Barcelona, Lumen.
- FABIAN, J.** (1983): *Time and the Other*, New York, Columbia University Press.
- FANON, F.** (1967) [1952]: *Black Skin, White Masks*, London, Pluto Press.
- GUSTAFSSON, J.** (2000): *El salvaje y nosotros. Signos del latinoamericano. Una hermenéutica del otro*, Copenhagen Working Papers 9, Copenhagen, Copenhagen Business School.
- HOLQUIST, M.** (1990): *Dialogism – Bakhtin and His World*, New York, Routledge.
- JAKOBSON, R.** (1979): *Elementer, funktioner og strukturer i sproget*, København, Nyt Nordisk Forlag.
- LEVINAS, E.** (1977): *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme.
- LOTMAN, Y.** (1990): *Universe of Mind. A Semiotic Theory of Culture*, London, Tauris.
- MEAD, G. H.** (1964): *Selected Writings*, Chicago, University of Chicago Press.
- PEIRCE, C. S.** (1931-35): *Collected Papers vol I-VI*, Cambridge, Harvard University Press.
 — (1994): *Semiotik og pragmatisme*, København, Gyldendal.
- RAPPORT, N.; J. OVERING** (2000): *Social and Cultural Anthropology – The Key Concepts*, London, Routledge.
- SANGRADOR GARCÍA, J. L.** (1981): *Estereotipos de las nacionalidades y regiones de España*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.
- SCHÜTZ, A.** (1993): *La construcción significativa del mundo social*, Barcelona, Paidós.
- SEBEOK, T.** (2001): *Signs, an Introduction to Semiotics*, Toronto, University of Toronto Press.
- TIN, H.; N. RASMUSSEN** (1983): *Held og lykke*, København, Gyldendal.
- TODOROV, T.** (1984): *Mikhail Bakhtin. The Dialogical Principle*, Minnesota, University of Minnesota Press.
 — (1995): *La conquista de América – el problema del otro*, México, Siglo XXI.
- ZIZEK, S.** (1992): *EL sublime objeto de la ideología*, México, Siglo XXI.