

Sociología y Antropología
de la Cultura

Sociology and Anthropology of the Culture

ENRIQUE ALÍ
GONZÁLEZ
ORDOSGOITTI
(Venezuela)

Doctor en Ciencias Sociales (UCV-FACES, 1999, Mención Honorífica). Maestría de Historia de América Contemporánea (FAHE, UCV, 1983-84, tmT). Especialización en Administración de los Servicios Culturales Latinoamericanos (OEA, CONAC, CLACDEC, ENAHP y CORDIPLAN, 1981). Actualmente estudia el Postgrado de Estudios Avanzados de Teología (UCAB). Sociólogo (UCV, 1978), Técnico Superior en Folklore (INCIBA, 1975) y Bachillerato Filosófico, Magna Cum Laude (Universidad Pontificia Salesiana de Roma-ITER, 2001-2003). Profesor Titular en la Escuela de Filosofía de la UCV y Profesor Titular en el ITER/Facultad de Teología de la UCAB. Ha dictado clases en el Doctorado de Ciencias Sociales y en el Doctorado de Humanidades de la UCV. Profesor Invitado en la Maestría de Diseño Arquitectónico, en la Maestría de Historia de la Arquitectura y del Doctorado de Arquitectura de la FAU-UCV, del Doctorado en Cultura Latinoamericana del IPC-UPEL y de la Maestría en Teología Pastoral del ITER (Instituto de Teología para Religiosos)-Facultad de Teología de la UCAB, del Seminario Arquidiocesano de Caracas Santa Rosa de Lima y del Centro de Estudios Junguianos (CEJ). Ex profesor del pregrado del IPC-UPEL (1985-89), del IUSEPAR (1991-1995) y de la Universidad de la Tercera Edad (1988-1990) y de los Postgrados de Especialización de los Servicios Culturales de América Latina del CLACDEC (Centro Latinoamericano para el Desarrollo Cultural)-CONAC, OEA, ENHAP (Escuela Nacional de Hacienda Pública) 1982-1995. Ha dirigido Cursos de Investigación en Brasil, Cuba, Ecuador y República Dominicana y Profesor de Filosofía y Fenomenología de la Religión en Aruba y Curazao. Autor de 216 (doscientos dieciséis) Ponencias en Eventos científicos de Venezuela, Argentina, Brasil, EEUU, España, Francia, Panamá y Perú. Ha publicado 36 Libros de Ensayo como Autor, Compilador y/o Autor de Capítulos y 1 Libro de Poesía. Ha publicado 122 Artículos en Revistas especializadas de Venezuela, siete (07) Reseñas de Libros en Revistas especializadas de Venezuela, cinco (05) Artículos en Revistas especializadas de Otros Países y 32 Artículos en Revistas No-Especializadas. Miembro del Consejo Científico Internacional del Anuario Ininco / Investigaciones de la Comunicación.

Correo electrónico: enagor@gmail.com
Teléfono: +58 416 4199450



Diálogo intercultural, Hermenéutica analógica y Ética transcultural¹

*Dialogue intercultural, Hermeneutics
analogical and Ethical transcultural*

Recibido: 24 /02/ 2011

Aceptado: 29 /03/ 2011

© De conformidad por su autor para su publicación. Prohibida su reproducción total o parcial sin la autorización del autor. Ley de Derecho de Autor. Gaceta oficial N° 4638 Extraordinario. 1º de Octubre de 1993. Las imágenes utilizadas son estrictamente para uso académico.

¹ Este trabajo forma parte de la investigación teórica del Proyecto de Investigación de Grupo, dirigido por mi, PG 07-00-6683-2007, y del PG 02-00-6551-2006, dirigido por la Dra. Carmen Dina Guitián y del cual también formo parte, financiados ambos por el Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico de la UCV.

RESUMEN

ENRIQUE ALÍ GONZÁLEZ ORDOSGOITTI

Diálogo intercultural, Hermenéutica analógica y Ética transcultural

Partimos de la condición universal de **multiculturalidad** presente en la sociedad-mundo y del problema urgente -para las ciencias sociales y las humanidades- de estudiar e investigar para proponer un modelo acerca de cómo deberían ser las **relaciones interculturales**. Iniciamos nuestra reflexión partiendo de la experiencia de interculturalidad realizada en Venezuela por los Antropólogos en la década de los '60 del siglo XX. A los elementos teóricos decantados de la misma, les sumamos los del Diálogo y efectuamos una proposición sobre el Diálogo Intercultural, la manera como debe darse a través de la metodología de la Hermenéutica Analógica y terminamos señalando algunos caminos incipientes hacia el logro de una Ética Transcultural.

Descriptor: Diálogo intercultural / Hermenéutica analógica / Ética transcultural.

ABSTRACT

ENRIQUE ALÍ GONZÁLEZ ORDOSGOITTI

Dialogue intercultural, Hermeneutics analogical and Transcultural ethical

We leave of the universal condition of present multiculturalidad in the society-world and from the urgent problem -for social sciences and the humanities- to study and to investigate to propose a model about how they would have to be the **intercultural relations**. We initiate our reflection starting off of the experience of interculturalidad realised in Venezuela by the Anthropologists in the decade of the '60 of century XX. To the praised/poured off theoretical elements of the same, we added those to them of the Dialogue and we carried out a proposal on the Intercultural Dialogue, the way as it must occur through the methodology of the Analogical Hermenéutica and ended up indicating some incipient ways towards the profit of a Transcultural Ethics.

Keywords: Dialogue intercultural / Hermeneutics analogical / Transcultural ethical.

RÉSUMÉ

ENRIQUE ALÍ GONZÁLEZ ORDOSGOITTI

Dialogue intercultural, Herméneutique analogique et Éthique transculturelle

Nous partons de la condition universelle de **multiculturalité** présente dans la société-monde, et du problème urgent pour les sciences sociales et humaines d'étudier et d'investiguer afin de proposer un modèle qui explique comment devraient être les relations interculturelles. Nous commençons notre réflexion en partant de l'expérience d'interculturalité réalisée au Vénézuéla par des Anthropologues durant les années 60 du XX siècle. Aux éléments théoriques présentés, nous ajoutons ceux du Dialogue et nous présentons une proposition sur le Dialogue Interculturel, la façon dont il doit être à travers la méthodologie de l'herméneutique analogique, et nous terminons en signalant certaines voies émergentes vers la concrétisation d'une Ethique Transculturelle.

Mots-clés: Dialogue interculturel / Herméneutique analogique / Éthique transculturelle.

RESUMO

ENRIQUE ALÍ GONZÁLEZ ORDOSGOITTI

Diálogo intercultural, Hermenêutica analógica e Ética transcultural

Começamos desde a condição universal do multiculturalismo na sociedade, apresentada na sociedade-mundo e do problema urgente para as ciências sociais e as humanidades- de estudar e pesquisar para propor um modelo de como devem ser as relações interculturais. Começamos nossa discussão e reflexão com base na experiência de multiculturalismo feito na Venezuela pelos antropólogos na década dos '60 do século XX. Aos elementos teóricos, nós adicionamos o Diálogo e fazemos uma proposta sobre o Diálogo Intercultural, a maneira que deve ser dar através da metodologia da hermenêutica analógica e concluímos para apontar algumas formas emergentes para uma Ética Transcultural.

Palavras chaves: Diálogo intercultural / Hermenêutica analógica / Ética transcultural.

Hoy en día, debido a la conciencia de estar viviendo en una «aldea planetaria», cualquier reflexión sobre problemas que atañen a la sociedad, adquiere de inmediato una connotación global, bien sea sobre aspectos económicos, culturales, religiosos, étnicos o políticos.



Por eso saludamos la iniciativa y agradecemos la invitación a participar en este evento sobre Interculturalidad, organizado en Venezuela por el CIPOST de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales de la Universidad Central de Venezuela, conjuntamente con otras universidades del país y de la hermana nación de Chile.

Aunque pudiéramos afirmar que ya en el título del evento subyace una connotación en el significado atribuido a lo Intercultural, los organizadores han querido que los significados de lo Intercultural se vuelvan explícitos con el objetivo de saber cuánta convergencia y divergencia existe en el uso del término y cuáles significados pudieran ser de utilidad en la intención ética de posibilitar relaciones de dignidad entre grupos humanos de diferentes culturas. Por tan encomiable objetivo es que iniciamos la escritura de estas breves líneas de reflexión sobre lo **Intercultural**.

Quisiéramos comenzar con una verdad de Perogrullo, cuando hablamos de Intercultural, estamos partiendo de la existencia de una sociedad multicultural, pues sólo en un ambiente con pluralidad de culturas es que puede hablarse de lo Intercultural. Pero lo Intercultural, tal como es sugerido en esta reunión, no alude solamente a un accionar absolutamente previsible, «mecánico» (en la connotación preinsteniana), referido a la casi inevitable acción de relación entre las varias culturas que comparten un mismo espacio geográfico, histórico y simbólico. Sino por el contrario, lo Intercultural se perfila como un tipo de acción social racional (Weber), mediante la cual los sujetos colectivos en contacto cultural, lo hacen de una manera determinada que preserva íntegra la dignidad de los mismos. Por lo tanto, uno de los objetivos a conseguir, sería la precisión teórica de cómo sería esta relación Intercultural digna.

En este orden de ideas nosotros nos decantamos por proponer que lo Intercultural sea concebido como un acontecimiento dialógico, que privilegie

no sólo un afán por las homologías (al cual no puede renunciarse de entrada sin someterlo a vigilancia epistemológica), sino también por las analogías, utilizando en este caso las herramientas que proporciona la hermenéutica analógica. La organización de nuestras reflexiones será la siguiente: las sociedades multiculturales; una experiencia intercultural desde la Antropología en Venezuela; la importancia del diálogo cultural y el método hermenéutico analógico.

1. LAS SOCIEDADES MULTICULTURALES

La percepción acerca de la existencia de diversas culturas debe siempre haber acompañado al hombre, al menos desde el encuentro entre el Homo Neanderthal y el Homo Sapiens Sapiens (u Hombre Moderno) en Europa, cuyo saldo fue desastroso para el primero. En épocas más recientes, desde el Neolítico, tendríamos la constante de percibir la cultura de la otra sociedad como lo diferente peligroso e inferior (griegos/bárbaros)² que hay que destruir³, absorber⁴, alejar por defectos sociales (Nahuas/Otomíes)⁵ o modi-

² «Desde el primer párrafo de su *Historia*, el jonio Heródoto nos presenta a los humanos divididos en griegos y bárbaros. *Barbaroi* son los que no hablan en griego, los que balbucean o mascullan otras lenguas, aquellos con los que es difícil comunicarse y entenderse. Esa gente son por esencia *los otros*. Con una lengua extraña, esos extranjeros no alcanzan lo racional de modo tan diáfano como el hablante griego, según un arraigado prejuicio helénico. Si la lengua expresa el *lógos*, palabra y razón, según la semántica del término griego, ese *lógos* que es lo más característico del ser humano, según la famosa definición de Aristóteles, la lengua griega conviene como ninguna otra a la racionalidad, que eleva al hombre por encima de los animales carentes del *lógos*» (García-Gual, 1992: 8).

³ «Hay que reconocer que a lo largo de la historia los pueblos minoritarios han tendido a perder sus características etnoculturales, asimilándose a los pueblos circunvecinos más poderosos. Muchas veces este proceso se cumplía bajo una presión explícita para actuar en esa forma. Otras veces los pueblos pequeños se han visto acorralados por un cerco de hostilidad, incomprensión, suspicacia y discriminación que los llevó progresivamente hacia un complejo de inferioridad colectivo, del cual la única escapatoria posible era renunciar a todo su acervo sociocultural y fundirse con los pueblos mayoritarios» (Mosonyi, 1970: 78).

⁴ Tal como lo realizado por los Caribes contra los Arawak, a quienes se les mataba a los hombres y se raptaban a las mujeres con su respectiva prole, a la cual se deculturaba lo arawak, para imponerle la cultura caribe.

⁵ «Es a través de esos rasgos donde... aflora la imagen náhuatl de gentes como los otomíes, huastecos y otros varios pueblos. Con los otomíes –cuya lengua pertenece no sólo a una

ficar⁶, creando diversas modalidades de la dialéctica de lo Uno y lo Otro, o el Próximo y lo Extraño, estudiadas abundantemente por la Antropología.

El percibir como distinta la cultura de otra sociedad, se basaba en la premisa (algunas veces falsa), de que su propia sociedad contenía una sola cultura, por lo que el alcance de la **Multiculturalidad** sólo era concebido a su vez como demostración de la existencia de múltiples sociedades. Esta visión, que en algunos casos rozará el etnocentrismo, aún está presente –en algunos campos intelectuales– en el momento de reflexionar acerca de tópicos como la Identidad Cultural Nacional de los Estados-Nación contemporáneos.

En la actualidad se acepta la existencia de la diversidad cultural en el interior de prácticamente cada Estado-Nación. Es decir ya el problema de la diversidad cultural y por lo tanto de la multiculturalidad es cónsono con cada país, lo que caracteriza a las naciones es su **heterogeneidad cultural** y no su homogeneidad. Esta situación de heterogeneidad cultural en el interior de cada sociedad nacional, comenzó a recibir atención desde la Sociología ya en plena década de los '20 del siglo pasado, cuando Pitirim A. Sorokin (1959) en su libro «*Social and Cultural Mobility*» publicado en 1927, le dedica en el «*Appendix Social and Cultural Dynamics*», el Capítulo «*Genesis, Multiplication, Mobility, and Diffusion of Sociocultural Phenomena in Space*», en el cual ya muestra preocupación por el impacto que la heterogeneidad cultural tiene sobre un aspecto social crucial, como lo es el de la movilización social. En su análisis subyace la reflexión acerca de cómo la heterogeneidad cultural repercute en la movilización social ascendente o descendente de los diferentes grupos sociales. Implícitamente va a descubrir, que ciertos patrones culturales favorecen más que otros la modalidad de movilización ascendente. Ya señala precedentes acerca de la relación

familia distinta sino a un tronco del todo apartado– los nahuas habían mantenido contacto generalmente pacíficos a través de los siglos. Los otomíes vivían –y continúan haciéndolo– en regiones periféricas a los grandes centros de población, muchas veces en zonas que pueden tenerse como “de refugio”. La imagen que de ellos prevalecía entre los nahuas incluye tres rasgos principales: son torpes, viven pobremente y son lascivos» (León-Portilla: 1992: 37).

⁶ El otorgar la ciudadanía romana a quienes aceptaran el modo de ser romano, renunciando a lo esencial de sus características étnicas específicas, que fuesen incompatibles con una total «romanización».

cultura-movilidad social, de lo que hoy define más claramente la sociólogo Guitián (1999) como el **Cúmulo** y el **Legado**.

Esa heterogeneidad cultural lleva a que definamos a las Sociedades Multiculturales como:

«(...) aquellas estructuras segmentadas en grupos sociales que, frecuentemente, poseen diferentes culturas o subculturas, fácilmente distinguibles, pero cuya configuración suele ser no complementaria (...). Entre las características más relevantes del multiculturalismo, encontramos:

- Una relativa ausencia de consenso en los valores.
- Una relativa presencia de heterogeneidad cultural.
- Una relativa presencia de conflictos entre los grupos sociales de significación.
- Una relativa autonomía entre las partes del sistema social.
- Una relativa importancia de coacción e interdependencia económica como base de la integración social.
- Un dominio político ejercido por uno de los grupos sociales sobre los demás.
- Una prioridad de las relaciones segmentarias, no afectivas y funcionalmente específicas *entre* los grupos sociales, y de nexos totales, no utilitarios, afectivos y difusos *dentro* de tales grupos» (Reding Blase, 2006: 31).

Toda sociedad Multicultural desarrolla relaciones interculturales, las mismas hasta ahora han estado signadas mayoritariamente por una relación de dominación, antes que por una relación democrática, respetuosa y digna:

«Por esta razón, también relacionamos multiculturalismo con aculturación, en el sentido de que no existen forzosamente intercambios entre los segmentos de la sociedad por un motivo claro: un segmento se impone sobre otro (...). La Multiculturalidad es el ámbito en el que se presenta la convivencia de distintas culturas. Este entorno es el propio de *una* de estas culturas, que reconocemos dominante, en tanto que las otras se encuentran en minoría. Por muy maleable que sea la capacidad de adaptación de unos y otros, toda convivencia intercultural, como toda diferencia, es en principio conflictiva» (Reding Blase, 2006: 31).

2. UNA EXPERIENCIA INTERCULTURAL DESDE LA ANTROPOLOGÍA EN VENEZUELA

Esta relación de dominación será denunciada e impugnada por la antropología latinoamericana desde inicios del siglo XX –especialmente en México y Perú–⁷ a través de la creación del Indigenismo, movimiento pionero mundial en la proposición de una acción intelectual descolonizadora, que permitiera desmontar y superar las prácticas de una antropología al servicio del Imperialismo europeo en África y en Asia.

Un limitante teórico de la proposición indigenista, estará el reducir la heterogeneidad cultural de nuestras sociedades a sólo dos polos culturales: la cultura y sociedad indígena, por un lado y la cultura y sociedad criolla/nacional, por el otro. Aún con estas limitaciones de un reducido multiculturalismo de nuestras sociedades, la **Antropología Indigenista** producirá una reflexión interesante a finales de la década de los '60 y principios de los '70, signada por dos orientaciones importantes para nuestra argumentación: una, que comienza a superar la dicotomía sociedad indígena/sociedad criolla, para hablar de tres relaciones interétnicas básicas: la relación comunidad indígena/comunidad criolla, la relación comunidad indígena/comunidad indígena y la relación comunidad criolla/comunidad étnica bicultural-binacional⁸ (como los alemanes/venezolanos o los alemanes/chilenos) y dos, utiliza el concepto de **Interculturación**, un

⁷ Marzal, Manuel M. (1993). *Historia de la Antropología indigenista*. México y Perú. España/México. Editorial Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana, «Autores, Textos y Temas Antropología», nº 29, 512 p.

⁸ «Cuando hablamos de Interculturación, de situación intercultural, queremos enfatizar la interdependencia económica y sociocultural de los grupos en contacto, y no sólo entendiendo la relación criollo-indígena, sino la múltiple relación de pueblos indígenas entre sí, o de algún tipo de sociedad minoritaria respecto a la sociedad nacional. En Venezuela, por ejemplo, además de las sociedades indígenas, tenemos a los habitantes de la Colonia Tovar. La sociedad coloniera es, en nuestra opinión, un modelo societario de minoría étnica, donde se da un tipo de relación campesino-urbana y donde se da el fenómeno del bilingüismo. Esta sociedad comparte en común con las sociedades indígenas ese profundo respeto que sienten sus miembros hacia los patrones tradicionales de vida de un pueblo, cuyas raíces están enmarcadas en un pasado europeo diferente al que comparten los venezolanos en su mayoría. Asimismo, las diferentes culturas indígenas de nuestro país tienen como marco de referencia ancestral fuentes diferentes a las nuestras, fuentes no europeo-occidentales, en lo religioso, por ejemplo, o en lo lingüístico». (González Nãñez,

precedente inmediato de lo que hoy llamamos Intercultural y que ha sido el motivo de la convocatoria a este evento.

Estos cambios dentro de la Antropología Indigenista, van a ser encabezados por la reflexión de profesores de la Escuela de Antropología de la UCV, quienes realizaron reflexiones significativas sobre la necesidad de una relación de interculturalidad entre las diversas culturas existentes en Venezuela, entendiendo dicha relación, como una acción de respeto, mutuo apoyo y desarrollo conjunto. Veamos los intentos de definición de interculturación y la consiguiente práctica que debería desprenderse de la misma.



El profesor y antropólogo **Esteban Emilio Mosonyi** (quien escribe en 1969, pero publica al siguiente año), define la interculturación como: «(...) *un proceso orientado en el cual se establece una interinfluencia creadora entre el grupo minoritario y la nación como un todo*» (Mosonyi, 1970: 78). Mientras el también profesor y antropólogo González Ñañez la conceptúa de la siguiente manera: «*La interculturación, proceso que definimos como la interinfluencia creadora entre el grupo minoritario y la sociedad nacional como un todo (...)*» (González Ñañez, 1970: 105). Como vemos es prácticamente la misma definición, muy escueta, desde el punto de vista teórico, que apunta a sugerir el tipo de práctica necesaria entre las culturas relacionadas, pues ya desde ese momento –al igual que hoy en día– se partía de la constatación de las relaciones culturales desiguales en las sociedades multiculturales:

«Sabemos por experiencia, que este proceso dinámico de contacto entre los pueblos siempre ha sido bien aprovechado por minorías políticas o religiosas con fines inescrupulosos. Toda sociedad minoritaria está sujeta a una dependencia económica y sociocultural. Lamentablemente, la extinción en primer lugar, la explotación y el abandono ha sido la suerte que han corrido nuestras poblaciones minoritarias» (González Ñañez, 1970: 105).

Al caracterizar la situación intercultural como una situación de opresión, los antropólogos planteaban una política alterna basada en dos principios fundamentales:

1970: 106). Ver también Esteban Emilio Mosonyi y Omar E. González Ñañez (1970). «El alemán de la Colonia Tovar, Edo. Aragua, Venezuela», *Economía y Ciencias Sociales, FACES de la UCV (Venezuela)* 12 (3): 44-59, julio septiembre.

«a) En primer lugar, atacar el problema del *genocidio*. Es decir, asegurar la supervivencia física del indígena... b) Luego se debe atacar, simultáneamente, el *etnocidio*, es decir, la destrucción de los valores etnoculturales de los grupos indígenas y de las sociedades minoritarias en general. Se entiende como un exterminio cultural, generalmente impuesto desde afuera. Se traduce en una alteración o destrucción del idioma, de la literatura oral, de la música, etc.» (González Ñañez, 1970: 105-106).

Estos principios fundamentales dieron origen a políticas concretas que revisaremos para extraer las experiencias pertinentes, de manera tal que podamos plantearnos la problemática actual de lo Intercultural en América Latina y el mundo, haciendo una reabsorción hegeliana desde una filosofía de la historia, evitando la reproducción del complejo adánico de creer siempre que es la primera vez que se piensa algo, simplemente porque hemos decidido conscientemente negar todo lo que nos precedió, aún sin haber hecho el esfuerzo por conocerlo. Esas políticas concretas impulsadas por los antropólogos, conceptuadas como prácticas de una Antropología Aplicada, serán las de combatir el genocidio, desarrollar la educación intercultural y proponer programas de desarrollo regional interculturales:

«La orientación que hemos definido para la política de interculturación presenta dos grandes direcciones: a) Por una parte, lo que se refiere a la acción de la Antropología de Urgencia (...) b) Y por la otra, la Antropología Aplicada, que se divide, a su vez, en dos vertientes estrechamente vinculadas dentro del contexto intercultural: 1. La educación intercultural, y 2. Los programas de desarrollo regional» (González Ñañez, 1970: 107).

Nos detendremos en algunos detalles de los programas de educación intercultural bilingüe y de desarrollo regional, para extraer elementos teóricos que abordaremos en los próximos apartes y que pensamos nos ayudarán a contribuir en la construcción de un corpus teórico para el desarrollo de relaciones de interculturalidad dignas.

2.1. Premisas de la Educación Intercultural Bilingüe

González Ñañez establece ocho premisas para que pueda efectuarse una Educación Intercultural Bilingüe:

1. el dominio previo del idioma materno:

«Nosotros estamos convencidos de la importancia preliminar que implica el dominio previo de cualquier idioma materno como etapa necesaria en la adquisición de otros sistemas lingüísticos. Creemos, por ejemplo, en el caso de nuestros países, que es más fácil instruir inicialmente en lengua vernácula antes de castellanizar» (González Nãñez, 1970: 107).

2. El promotor cultural bilingüe debe ser miembro del grupo debido a poseer una visión emic:

«Esta instrucción debe ser implantada por un miembro del grupo en cuestión, debidamente entrenado, es decir, por el llamado promotor cultural bilingüe. Por ser integrante de la sociedad tradicional, está sustanciado con el marco conceptual y valorativo de su pueblo. Conoce la economía, psicología, la religión, la tecnología, etc., de su sociedad, y a la vez está documentado en aspectos fundamentales de la sociedad exterior a la suya» (González Nãñez, 1970: 107-108).

3. El promotor cultural bilingüe en consenso con el grupo decide los cambios posibles:

«Bajo su dirección, pero en base fundamentalmente al consenso de su sociedad, se deciden el cambio sociocultural y la promoción y desarrollo de la misma. De tal forma, que el agente de interculturación participa de una variabilidad multicultural que le permite establecer los elementos definitivos que posibiliten el cambio sociocultural de la sociedad donde actúa, así como también delimita aquellos factores que hacen imposible o que son contrarios al cambio» (González Nãñez, 1970: 108).

4. Se elabora un alfabeto práctico y una cartilla bilingüe, de manera que el mutuo conocimiento de las culturas comience desde la experiencia de lo vivido:

«Nuestra base es la metodología lingüística... hemos diseñado progresivamente algunos alfabetos prácticos (...) y se están elaborando las cartillas bilingües que habrán de utilizar los agentes de interculturación en su enseñanza de las lenguas nativas» (González Nãñez, 1970: 108).

5. En la relación intercultural comunidad criolla/comunidad indígena, se utiliza la grafémica del español (lengua mayoritaria de Venezuela), estableciendo así la comunicación/traducción del idioma minoritario al idioma mayoritario:

«Estas escrituras prácticas atienden a las características peculiares de las mismas, aprovechando en lo posible, la grafémica del español, lengua oficial del país» (González Nãñez, 1970: 108).

6. En la relación intercultural comunidad criolla/comunidad bicultural-binacional (alemanes venezolanos de la Colonia Tovar), se utilizan tanto la grafémica del español (lengua mayoritaria de Venezuela), como la grafémica del alemán, que también es una lengua alfabética europea, estableciendo así la comunicación/traducción del idioma minoritario al idioma mayoritario:

«Sin embargo, surgen siempre excepciones en la escritura de algunos sonidos que no existen en el español. Para el caso del alemán coloniero nos hemos valido de dos lenguas literarias universalmente conocidas (...). Así, muchos fonemas están representados por sonidos ya existentes en el español, pero hay otros que sólo tienen su correspondencia en el alemán literario, y en tal sentido aprovechamos, adaptãndolas, partes de su alfabeto» (González Nãñez, 1970: 108).

7. En la relación intercultural comunidad criolla/comunidad bicultural-binacional (alemanes venezolanos de la Colonia Tovar), estamos en presencia de un trilingüismo: castellano, alemán literario y dialecto coloniero alemán, que enriquece a todas las lenguas participantes:

«La comunidad coloniera estaría incluso en los umbrales del trilingüismo: ya la sociolingüística nos demuestra que es perfectamente posible que sus habitantes, a través de una educación intercultural bien dirigida, se conviertan en hablantes del alemán literario, además de hablar el español y su lengua vernãcula. Es decir, no está planteada allí, ni en ningún otro caso, la competencia lingüística desfavorable a cualquiera de las lenguas en cuestiã» (González Nãñez, 1970: 108)

8. La importancia del **plurilingüismo** como relación que permite adecuadamente conocer el significado y significante de las culturas involucradas:

«El fenómeno del plurilingüismo es completamente posible y saludable a la vez, ya que a través del manejo de hábitos lingüísticos diferentes a los nuestros penetramos intensamente en la cultura. La visión estructural o global de la cultura estudiada la obtendremos mejor conociendo bien el significante y significado de los elementos culturales, a través del dominio del lenguaje. Por esta razón concedemos tanta importancia instrumental a la educación intercultural en base al sistema de cartillas bilingües» (González Nãñez, 1970: 108-109).

2.2. Premisas de los Programas de Desarrollo Regional en perspectiva Intercultural

1. El desarrollo debe alcanzar a todos los individuos y grupos que comparten un territorio:

«(...) concebimos el desarrollo, no en forma aislada y privilegiada para un solo grupo minoritario o una sola comunidad, dentro de un vasto territorio, sino que lo entendemos con referencia a todos los individuos que comparten un área. Así por ejemplo, creemos que la prosperidad que vive en la actualidad la Colonia Tovar, como producto de la industria del turismo, debe proyectarse en toda la región circunvecina. Es notable, por ejemplo, la diferencia entre la población de El Junquito y la de la Colonia Tovar, ambas enmarcadas dentro de una misma área. Estos planteamiento son válidos también para nuestros grupos indígenas, de acuerdo, por supuesto, a los diferentes grupos y regiones del país» (González Nãñez, 1970: 109).

2. A mayor conocimiento mutuo de las comunidades culturales involucradas, menos prejuicios y hostilidad:

«Dentro de una situación intercultural, los agentes de la política intercultural, deben superar la concepción de neocolonialismo, de sujeción caprichosa... Una idea importante derivada de esto es una frase de lugar común en las relaciones intergrupales: la declaración de que "si la gente se conociera mejor entre sí, habría menos prejuicios y hostilidad". Una manera eficaz de poner en

práctica esto es tomarlo en cuenta en los programas de desarrollo regional» (González Ñañez, 1970: 109).

3. Es importante que las comunidades conozcan su situación de interdependencia:

«Es un punto importante de consideración, por ejemplo, en la integración de las economías indígenas de una región, que los grupos que entran en relación conozcan objetivamente su situación de interdependencia, con miras a que sepan medir su propio desarrollo y no continúen sometidos a un estancamiento que niega no sólo sus valores etnoculturales sino su propia existencia» (González Ñañez, 1970: 109)

2.3. Análisis teórico de las once premisas de la experiencia intercultural en la década de los '60 en Venezuela

Procedamos ahora a sintetizar teóricamente lo que fue la experiencia intercultural llevada a cabo por antropólogos venezolanos en la década de los sesenta del siglo pasado. Las once premisas extraídas de las prácticas de la educación intercultural bilingüe y del desarrollo regional intercultural fueron las siguientes:

1. el dominio previo del idioma materno,
2. el promotor cultural bilingüe debe ser miembro del grupo debido a poseer una visión emic,
3. el promotor cultural bilingüe en consenso con el grupo decide los cambios posibles,
4. se elabora un alfabeto práctico y una cartilla bilingüe, de manera que el mutuo conocimiento de las culturas comience desde la experiencia de lo vivido,
5. en la relación intercultural comunidad criolla/comunidad indígena, se utiliza la grafémica del español (lengua mayoritaria de Venezuela), estableciendo así la comunicación/traducción del idioma minoritario al idioma mayoritario,

6. en la relación intercultural comunidad criolla/comunidad bicultural-binacional (alemanes venezolanos de la Colonia Tovar), se utilizan tanto la grafémica del español (lengua mayoritaria de Venezuela), como la grafémica del alemán, que también es una lengua alfabética europea, estableciendo así la comunicación/traducción del idioma minoritario al idioma mayoritario,
7. en la relación intercultural comunidad criolla/comunidad bicultural-binacional (alemanes venezolanos de la Colonia Tovar), estamos en presencia de un trilingüismo: castellano, alemán literario y dialecto coloniero alemán, que enriquece a todas las lenguas participantes,
8. la importancia del plurilingüismo como relación que permite adecuadamente conocer el significado y significante de las culturas involucradas,
9. el desarrollo debe alcanzar a todos los individuos y grupos que comparten un territorio,
10. a mayor conocimiento mutuo de las comunidades culturales involucradas, menos prejuicios y hostilidad,
11. es importante que las comunidades conozcan su situación de interdependencia.

Desde lo estrictamente teórico, esas premisas nos están diciendo que en una situación de **interculturalidad educativa**, en donde exista una relación de poder desigual entre las comunidades culturales involucradas, las cuales hablan lenguas diferentes, debe procederse como sigue:

- asegurar el mantenimiento y reproducción del idioma materno de la comunidad cultural más débil,
- escoger del seno de la misma un interlocutor válido que asegure tanto el dominio de su idioma y cultura materna, como un conocimiento básico de la cultura de la comunidad cultural más fuerte,
- este interlocutor válido siempre deberá actuar conjuntamente con su comunidad de origen y adoptar por consenso cualquier cambio propuesto,

- el proceso de educación bilingüe deberá comenzar creando instrumentos educativos que permitan ir desarrollando interpretaciones lineales o analógicas, de la cultura minoritaria a la cultura mayoritaria, partiendo de lo vivido antes que de lo pensado, utilizando la grafema de ésta, sabiendo que el grado de complejidad será mayor cuando el traslado a grafemas se haga de una lengua no/alfabética a una lengua alfabética, que cuando se hace entre dos lenguas alfabéticas, ambos casos son los más comunes en América Latina.
- y finalmente toda situación de plurilingüismo debe ser estimulada y apoyada, pues permite un conocimiento intercultural profundo.

Si pasamos a analizar teóricamente las premisas resultantes del desarrollo regional intercultural, tendríamos que:

- el concepto de desarrollo comunitario tiene que tener presente que su alcance debe ser de una escala regional,
- es imprescindible, por lo tanto, que las comunidades involucradas se conozcan lo más profundamente posible, debido a que el conocimiento del Otro es una condición necesaria,
- y que las comunidades participantes descubran que la relación objetiva de ellas es de inevitable interdependencia.

El decantamiento teórico de la experiencia intercultural llevada a cabo en Venezuela en la década de los '60, pone en evidencia **la constante necesidad de conocer al Otro**. Sin el conocimiento del Otro, no es posible desarrollar una interculturalidad digna. Esta situación nos coloca en la necesidad de darle un mayor soporte teórico que pueda situarnos en lo elementalmente humano (Cirese)⁹. El cual para nosotros, no es más que el campo intelectual del Diálogo. Asunto que abordaremos en los próximos apartes: **qué es el Diálogo, el Diálogo Intercultural y el Método de la Hermenéutica Analógica**.

⁹ Ver Cirese, 1983.

3. SOBRE EL DIÁLOGO

Comenzaremos precisando algunos elementos del Diálogo, para lo cual seguiremos a Ferrater Mora (1994). El Diálogo es una forma de expresión filosófica o científico filosófica:

«El diálogo ha sido con frecuencia una forma de expresión filosófica o científico-filosófica; ejemplos al respecto hallamos en Platón, San Agustín, Cicerón, Galileo, Berkeley, Hume y, por supuesto, Sócrates (a través de Platón). A veces la forma del diálogo se halla oculta en un aparente discurso continuo. Así se ve en Plotino, que se pregunta y se responde a sí mismo con frecuencia en forma “dialógica”» (Ferrater Mora, 1994: 877).

Que se caracteriza por su vocación dialéctica y anti dogmática:

«El diálogo filosófico no es una forma literaria entre otras que pudiesen igualmente adoptarse; responde a un modo de pensar esencialmente no “dogmático”, esto es, a un modo de pensar que procede “dialécticamente”» (Ferrater Mora, 1994: 877).

Esta vocación configura una fuerte relación estructural entre diálogo y pensamiento:

«Por eso hay una estrecha relación entre estructura dialógica y estructura dialéctica del pensar. Según Platón, el que sabe preguntar y responder es el práctico o especialista del diálogo, esto es, el “dialéctico” (*Crat.* 390 C)». (Ferrater Mora, 1994: 877)

A su vez, el Diálogo tiene una vocación de búsqueda de la verdad que lo aleja por completo de la fatuidad de los sofistas:

«Platón sostiene que la contemplación por el alma de la realidad inteligible es efecto del conocimiento del “arte del diálogo” (*Rep.* VI 511 C), el cual es distinto, y hasta opuesto, a la controversia sofística, donde el diálogo es mera disputa y no proceso cognoscitivo» (Ferrater Mora, 1994: 877).

Esta vocación de verdad, lleva al Diálogo a un proceso exigente de conceptualización:

«En el proceso dialógico o dialéctico hay división y generalización (*Phaed.*, 266 B): el diálogo es un método riguroso de conceptualización» (Ferrater Mora, 1994: 877).

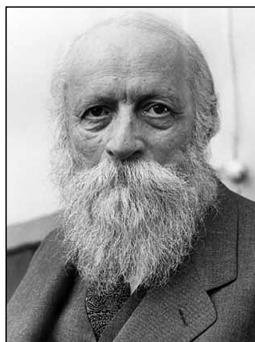
La relación entre Diálogo y Verdad, ha propiciado en la actualidad, el recentramiento del mismo en algunos campos intelectuales como el de la comunicación y el de la otredad:

«Por otro lado, en la época contemporánea se ha manifestado bastante interés por las cuestiones de índole “dialógica”. La mayor parte de los autores que se han ocupado del problema de la comunicación en sentido existencial y del llamado “problema del otro” se han referido asimismo a la cuestión del diálogo» (Ferrater Mora, 1994: 877).

3.1. Diálogo y Martin Buber

Veamos el caso de **Martin Buber (1878-1965)** y la utilización del Diálogo en tres ideas fundamentales para su **Teoría de la Comunicación**. La primera de ellas es entender el diálogo como una comunicación existencial:

«(...) el diálogo es una “comunicación existencial” entre Yo y Tú. El silencio puede formar parte entonces el diálogo» (Ferrater Mora, 1994: 877).



Medido con el rasero existencial, el diálogo puede devenir en auténtico o falso:

«Pero hay que distinguir entre el diálogo auténtico y el falso. El diálogo auténtico (implique o no comunicación por medio de palabras) es aquel en el cual se establece una relación viva entre personas como personas. El diálogo falso (calificado de “monólogo”) es aquel en el cual los hombres creen que se comunican mutuamente, cuando lo único que hacen en verdad es alejarse unos de otros. Una forma de diálogo no auténtico, pero admisible, es el “diálogo técnico”, en el cual hay solamente comunicación de conocimiento objetivo (en el mundo del “Ello”»)» (Ferrater Mora, 1994: 877).

Y la tercera idea que destacamos es que para Buber, la acción de dialogar constituye por sí misma una esfera específica de la acción humana, lo denominado por él, lo **Entrehumano**:

«Según escribe Maurice S. Friedman en el libro *Martin Buber: The Life of Dialogue* (1955), cap. XIV, existe para Buber una “esfera del ‘entre’” (de lo “entrehumano” o “inter-humano” ...). La participación de ambos miembros es el principio indispensable para esta esfera, tanto si la reciprocidad es completamente efectiva como si es directamente capaz de ser realizada mediante complementación o intensificación. El desarrollo de esta esfera es lo que Buber llama precisamente ‘lo dialógico’» (Ferrater Mora, 1994: 877).

3.2. Diálogo y Aldo Testa

Otro autor contemporáneo que ha hecho del Diálogo un elemento central de su pensamiento es Aldo Testa, quien ha postulado una **Filosofía Dialógica**:

«(...) Aldo Testa (*Introduzione alla dialogica*, 1955. *La dialogica universale*, 1957; *Somma dialogica*, 1957), el cual ha desarrollado una “filosofía dialógica”. Según Testa, el lenguaje tiene sentido sólo en tanto que se funda “en el encontrarse recíproco de yo y el otro” (*La dialogica*, 19)» (Ferrater Mora, 1994: 878).

Y ha creado una tipología de cuatro tipos de Diálogo:

«Hay cuatro especies básicas de diálogo: el natural, el educativo, el moral y el social. El conjunto de individuos “dialogantes” no es una mera suma sino una realidad estructural “vinculadora” (*Somma*, 27)» (Ferrater Mora, 1994: 878).

3.3. Diálogo y Collingwood

El destacado Filósofo de la Historia Collingwood, ha colocado el asunto del Diálogo en un punto clave del saber, el cual es la posibilidad de entender, sólo posible si se comprende la pregunta y la respuesta, es decir la acción dialógica:

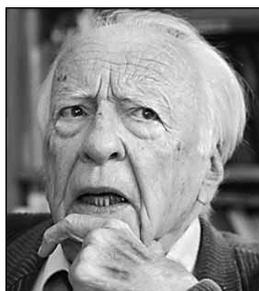
«Collingwood había ya puesto de relieve que un problema no puede resolverse si no se entiende, y no se entiende, si no se sabe qué clase de cuestión plan-

tea. La pregunta y la respuesta se hallan de este modo íntimamente vinculadas» (Ferrater Mora, 1994: 878).

3.4. Diálogo y Gadamer

Hans-Georg Gadamer (1900-2002) retoma la lógica dialogal de Collingwood acerca de la dialéctica de la pregunta-respuesta, extendiéndola a todo tiempo y configurando otra cualidad del diálogo, la cual es su capacidad hermenéutica:

«Hans Georg Gadamer –que ha reconocido el precedente de Collingwood de una “lógica de la pregunta y la respuesta”– trata de desarrollar esta lógica, pero sin limitarla a la comprensión del pasado histórico. Pregunta y respuesta circulan, por así decirlo, dentro del diálogo hermenéutico y adquieren su sentido dentro de este diálogo» (Ferrater Mora, 1994: 878).



Esa capacidad hermenéutica, transforma la dialéctica pregunta-respuesta en algo abierto e inacabado:

«Pero, además, la llamada “respuesta” no cierra el círculo, sino que lo abre de nuevo, ya que entender (comprender) una pregunta es, a su vez, otra pregunta. Puede hablarse de una “dialéctica de la pregunta y la respuesta” (*Wahrheit und Methode*, 2da ed., 1965, página 359; trad. Esp: *Verdad y Método*, 1977)» (Ferrater Mora, 1994: 878).

Esa apertura permanente construye simultáneamente al sujeto-sujeto y al sujeto-objeto en cada ahora:

«Esta dialéctica es un intercambio entre un sujeto que pregunta y un “objeto” que se desvela o revela al sujeto, pero sólo porque el sujeto está, por así decirlo, dispuesto a escuchar lo que el “objeto” dice. El “decir” es una relación de la que sujeto y objeto son sólo abstracciones. El diálogo resulta ser por ello un “acontecimiento”; su estructura lingüística es un reflejo de su estructura ontológica» (Ferrater Mora, 1994: 878).

3.5. Diálogo y crítica a la Ecológica Fenomenológica

Stephen Strasser ha partido de la importancia del diálogo para una teoría del conocimiento y desde esa posición ha desnudado las limitaciones de las corrientes fenomenológicas que privilegian en demasía al sujeto individual:

«(...) “la fenomenología dialógica” de Stephen Strasser (*The Idea of Dialogical Phenomenology*, 1969; del mismo autor: *Bouwstenen voor een filosofische anthropologie*, 1965). Según Strasser, una parte de la corriente fenomenológica ha errado al insistir en la egología y en la constitución egológica trascendental de la conciencia. La conciencia se constituye, al entender de Strasser, intersubjetivamente, o interindividualmente» (Ferrater Mora, 1994: 878).

En síntesis

Evidenciada la importancia y la centralidad del Diálogo para explicar lo real y el sentido de lo real, es que lo proponemos como categoría eje para la formulación de una teoría acerca de cómo deben ser las relaciones interculturales dignas. En el próximo acápite veremos la proposición de lo Intercultural como Diálogo.

4. Lo Intercultural como Diálogo

Habiendo visto la importancia y la vigencia del Diálogo, proponemos al mismo como la sustancia de **la comunicación intercultural**:

«Así pues, es claro que el signo de estos tiempos habrá de ser el diálogo global o su declive debido a los integristas de diverso cuño» (Reding Blase, 2006: 30).

Y proponemos el Diálogo, porque aun cuando la comunicación intercultural siempre ha existido, en la mayoría de las ocasiones se ha caracterizado por la imposición monológica:

«El fenómeno no es nuevo: las culturas han entrado en contacto y en ocasiones se han fusionado, aunque los mestizos surgidos del trato intercultural no

siempre han tenido como herencia una cultura que sea el producto del diálogo entre las diversas matrices culturales que les dieron vida» (Reding Blase, 2006: 30).

Este Diálogo estará tensado por la diversidad escalar, especialmente por sus puntos extremos:

«La comunicación intercultural debe encaminarse a la solución de los problemas globales, pero atendiendo al hecho de la diversidad. Así, la dinámica que hay que proteger oscila entre lo local y lo global» (Reding Blase, 2006: 32).

El **Diálogo Intercultural** permitirá descubrir las tendencias centrífugas y centrípetas de cada cultura específica y lo que en ella anida de común a la humanidad:

«De hecho, Villoro postula que una cultura particular no sólo comprende los valores vigentes consensuales (moral positiva), sino también la proyección de valores disruptivos de la moral vigente (moral crítica), y por consiguiente el diálogo intercultural supone el reconocimiento de valores propios de cada cultura, pero también de valores transculturales, es decir, reconocidos y realizados en diferentes culturas» (Reding Blase, 2006: 33).

La Comunicación Intercultural nos permitirá explicitar nuestras dudas sobre las actitudes, sentimientos, creencias, valores y conductas de los Otros, por lo que tomaremos conciencia de estar incapacitados para prever la reacción del Extranjero, lo que estimulará nuestra prudencia en los juicios:

«Aparte de los problemas de orden epistemológico, hay que considerar que la comunicación intercultural comporta frecuentemente un cierto grado de incertidumbre, de duda, de inseguridad. La incertidumbre se presenta con relación a las actitudes, sentimientos, creencias, valores y conductas de los otros. Es decir, hay cierta duda cuando se tiene que predecir el desarrollo de la interacción comunicativa con un extranjero» (Reding Blase, 2006: 33).

Pero a la vez, las relaciones interculturales dialogadas facilitarán –gracias a la empatía– la incorporación de elementos extraños, de los Otros:

«Las relaciones interculturales permiten la incorporación de elementos extraños, pero por los cuales se siente cierta empatía, a pesar de la incertidumbre o el conflicto entre los grupos en contacto» (Reding Blase, 2006: 33).

Como en toda acción de reflexión sobre lo social, el Diálogo Intercultural no deberá sustraerse a la vigilancia epistemológica necesaria, para solventar los problemas epistemológicos presentes:

«Debido a los marcos conceptuales “pueden permitirse o impedir la formulación de ciertos problemas, el reconocimiento de ciertos hechos como relevantes para determinados problemas y también permiten o impiden que se construyan o que se acepten teorías y concepciones acerca del mundo”» (Reding Blase, 2006: 33).

La comunicación intercultural vista desde el Diálogo, nos presenta de momento tres áreas que requieren una reflexión especial: la relación con el Relativismo, sus productos finales y su Método.

4.1. Diálogo Intercultural y Relativismo

Uno de los problemas presentes en el Diálogo Intercultural es extremar la idea de la relatividad de las culturas, hasta llegar al punto de proponer la imposibilidad de sostener criterios y parámetros universales, que permitan establecer juicios afirmativos o negativos acerca de algunos elementos de las culturas involucradas. De ahí la importancia de abordar la idea de lo relativo en las culturas. Nos parece adecuado comenzar por el concepto de **Relativismo Antropológico**, acuñado por Sahlins:

«Relatividad es la suspensión provisional de nuestros propios juicios con el objeto de ubicar las prácticas en cuestión en el orden histórico y cultural que las hicieron posibles. No es de ninguna manera un asunto de convicciones». (Reding Blase, 2006: 34).

El Relativismo Antropológico es sólo una proposición metodológica, no un argumento Moral:

«También es útil recordar que, como señala Sahlins: “Visto desde cualquier punto de vista, el relativismo cultural es un procedimiento antropológico

interpretativo –es decir, metodológico–. No se trata del argumento moral de que cualquier cultura o tradición es tan buena como otra, si no que es mejor. El relativismo es el simple precepto de que, a fin de volverse inteligibles, los ideales y las prácticas de otros pueblos deben situarse en su propio contexto histórico: y deben ser entendidas en tanto que valores en el ámbito de sus propias relaciones culturales en lugar de ser valorados mediante juicios categóricos y morales de nuestra propia hechura”» (Reding Blase, 2006: 33-34).

Partiendo de esta definición de Relativismo Antropológico podemos enfrentar adecuadamente los peligros de dos posiciones antagónicas e inadecuadas que obstaculizarían cualquier posibilidad de Diálogo Intercultural, las cuales son el Relativismo extremo y el Etnocentrismo extremo:

«Mientras que algunos teóricos asumen posiciones marcadamente relativistas, otros optan por un etnocentrismo extremo que les priva del conocimiento de los otros. En este tipo de situaciones, en las que a veces se vislumbra la dejadez o la franca intolerancia, resulta imposible la comunicación» (Reding Blase, 2006: 32).

El Relativismo extremo conduce a la primacía absoluta de lo particular en detrimento de lo común compartido, mientras el Universalismo extremo, privilegia lo común compartido, a costa de lo particular:

«Por un lado, hay que valerse de cierto relativismo para dar cabida a la diversidad; pero, por otra parte, hay que poder pensar en particularidades compartidas. Sin embargo, bien es cierto que el universalismo tajante resulta en parálisis que impide pensar de manera multidimensional; aunque también es verdad que un relativismo extremo no permite una interpretación que conduzca a encontrar ciertas similitudes entre fenómenos o hechos particulares. En pocas palabras, en estos gestos Univocistas o Equivocistas, sobresale el exceso sobre la medida» (Reding Blase, 2006: 32).

Otro problema al que conduce el Relativismo extremo es a la «idolización» de la cultura, a su sacralización paralizante, conservadora y enemiga de los cambios, se convierte en un Relativismo Normativo, a espaldas de la definición antropológica del mismo, tal como esbozaba Sahlins:

«El relativismo *normativo* sacraliza la cultura y la convierte en absoluto. Más todavía, “esta sacralización tiende a acompañarse además con el conservadurismo; al definirse la cultura por lo que *es* y lo que *es*, lo que se propone, como lo que *debe ser*, toda propuesta de cambio debe ser necesariamente vista como infidelidad”» (Reding Blase, 2006: 33).

Y finalmente el Relativismo extremo conduce a tal grado la supremacía de lo particular, que impide la gestación de juicios universales, transculturales, acotándose a lo intracultural:

«Los juicios de valor se darían solo intraculturalmente, empantanando un diálogo intercultural sobre principios éticos universales mínimos y sobre la propia crítica a las culturas» (Reding Blase, 2006: 33).

4.2. Resultados de la comunicación Intercultural: la Universalidad unívoca (choque de civilizaciones), la Universalidad equívoca (culturas híbridas) y la Universalidad reabsorbida (culturas mestizas)

Los principales resultados de la comunicación intercultural estarán signados por la profundidad del diálogo presente y se expresará en la siguiente tipología: la Universalidad unívoca, la Universalidad equívoca y la Universalidad reabsorbida. Las dos primeras se expresarán en las categorías de **Civilizaciones excluyentes** (que inevitablemente conducen al choque) y de **Culturas Híbridas**:

«(...) las posturas teóricas que se ofrecen para explicar la Multiculturalidad oscilan entre el denominado *choque de civilizaciones* y el surgimiento de las llamadas *culturas híbridas*, aunque (...) estas categorías no son siempre las más convenientes toda vez que son explicaciones que caen, respectivamente en la univocidad o en la equivocidad» (Reding Blase, 2006: 34).

La hibridez se logra debido a la metodología utilizada de la búsqueda forzada de homologías: «De cara a la aspiración por encontrar homologías y entregarse a la univocidad, el híbrido apuesta por mostrarse equívoco» (Reding Blase, 2006: 35).

El tercer tipo, la Universalidad reabsorbida, se alcanza –a nuestro modo de ver– por el rechazo al método de la búsqueda forzada de homologías y la recurrencia explicativa de la analogía, dando origen a la **Cultura Mestiza**:

«El mestizo, en cambio, es un sujeto habituado a hacer distinciones y conjunciones, y en ese sentido, debe ser capaz de asombrarse. Pero además de hablar del orden de la estética, también tiene una militancia clara en el campo de la ética. Aunque se diga del mestizo que no es de ningún lado, o que su perplejidad ante la mezcla es sólo para producir textos efímeros, prefiero pensar que esa, es más bien la situación en que está el híbrido. La circunstancia propia del mestizo es transitar de un espacio a otro, y por eso es posible sostener que su actitud es de cierto relativismo (...). La pluralidad del Mundo asombra y conmueve al mestizo. Pero es también ocasión para un compromiso con los otros» (Reding Blase, 2006: 35).

Y es acerca de este tercer tipo, de Cultura Mestiza y el método adecuado para lograrlo, que hablaremos en el acápite próximo y final.

5. EL MÉTODO DE LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA DESARROLLA EL DIÁLOGO INTERCULTURAL HASTA PRODUCIR LA CULTURA MESTIZA

Pensamos con Reding Blase (2006), que el Método de la Hermenéutica se muestra especialmente adecuado para la realización de un Diálogo Intercultural caracterizado por el respeto a la dignidad de los sujetos involucrados. Queremos enfocar el tema respondiendo a las preguntas de ¿qué es la Analogía? ¿Cómo funciona el Método de la Hermenéutica Analógica? ¿Para qué sirve? ¿Tiene alguna relación especial con la Ética?

5.1. ¿Qué es la Analogía?

Siendo el Método el de la Hermenéutica Analógica, luce necesario puntualizar lo que debemos entender por Analogía. La recuperación de la capacidad de conocimiento presente en el lenguaje analógico, viene siendo una preocupación conciente y constante de lo más esclarecido del pensamiento científico social, humanístico y teológico, bastaría señalar al

Sociólogo Maffesoli¹⁰, al filósofo y hermenauta Durand¹¹, al filósofo y teólogo Luciani Rivero¹² y a toda la corriente disciplinar encarnada en los estudios bíblicos modernos¹³. En todos ha existido una preocupación por denunciar las limitaciones de los lenguajes lineales y homológicos de las ciencias naturales y la necesidad de rescatar el uso del lenguaje analógico y simbólico¹⁴.

Utilizaremos la definición de Analogía según Beuchot, citado por Reding Blase (2006).

«Nuestro autor define la analogía como “pro-porción, admisión de proporciones conjuntadas o armonizadas, no desligadas ni caóticas. Es un respeto de proporciones, que son diferentes y divergentes, pero con unidad proporcional. La analogía es una tensión, distensión y protensión, casi dialéctica, entre lo particular y lo universal. Respeto lo particular y diferente, sin negar lo alcanzable de universalidad y semejanza”» (Reding Blase, 2006: 34).

Y dentro de las Analogías distinguiremos dos tipos: uno de proporcionalidad impropia (Metáfora) y otro de proporcionalidad propia.

«La analogía de proporcionalidad impropia, lo que llamamos metáfora, sin duda es útil, pero no permite el trabajo de la ciencia. Es en particular la analogía de proporcionalidad propia la que permite que los marcos conceptuales

¹⁰ Maffesoli, Michel. *El conocimiento ordinario. Compendio de sociología*. México. FCE. 1ra edición en francés 1985, 1ra. edición en español 1993, 216 p.

¹¹ Durand, Gilbert (1995). «El hombre religioso y sus símbolos» en: J. Reis (Coordinador). *Tratado de Antropología de lo Sagrado. 1) Los orígenes del homo religiosus*. Madrid, Editorial Trotta, Colección Paradigmas, Biblioteca de Ciencias de las Religiones, n° 6, 1995 (pp. 75-125).

¹² Luciani Rivero, Rafael (1997). *La palabra olvidada. De la significación a la simbolización*, Caracas, Instituto Universitario Salesiano Padre Ojeda (IUSPO).

¹³ Mannuci, Valerio (1997). *La Biblia como palabra de Dios. Introducción general a la Sagrada Escritura*. Bilbao. Desclée De Brouwer. Octava edición, 350 p.

¹⁴ González Ordosgoitti Enrique Alí (2004). *Gilbert Durand y el regreso del símbolo Anthropos*, IUSPO (Instituto Universitario Salesiano Padre Ojeda) (Venezuela, Los Teques) (25) 48-49: 53-78, enero-diciembre (1-2).

resulten menos complicados de entender y se puedan encontrar marcos conceptuales transculturales» (Reding Blase, 2006: 34).

5.2. ¿Cómo funciona el Método Hermenéutico Analógico?

Mauricio Hardie Beuchot Puente insiste en proponer el uso de la Analogía como Método para el análisis intercultural:

«Ahora bien, por analogía, Beuchot entiende además un método, un modo de pensamiento y hasta casi una manera de racionalidad en la que se trata de salvaguardar las diferencias en el margen de cierta unidad» (Reding Blase, 2006: 34).

Y basa su afirmación en que la Analogía es lógica, relacional, ordenada, vinculada a la distinción y dialógica:

«Nos explica Beuchot que es método porque es un instrumento lógico, que ayuda a pensar ordenadamente las cosas en una jerarquía o gradación o, por lo menos, según la relación de proporción que guardan entre sí. La analogía es relacional y ordenada, porque busca estructurar las cosas por semejanzas y diferencias, así como por sus grados, y ayuda a distinguir para poder unir sin forzar las cosas. Por esto, podemos decir que la analogía está vinculada con la distinción, y ésta se logra en la discusión, por lo que la analogía será también dialógica» (Reding Blase, 2006: 34-35).



Para Beuchot, la Analogía es un Método para analizar el Gran Texto que es El Mundo, evitando tanto el objetivismo puro de las homologías científicas como el subjetivismo absoluto acientífico de las Metáforas:

«El interés de la hermenéutica analógica, según Beuchot, es el acercamiento y el distanciamiento respecto de ese gran texto que es el Mundo, lo que permite por un lado evitar pretender un objetivismo puro y, por el otro, caer en un subjetivismo absoluto. Esto es, no se trata de caer en homologías científicas, como tampoco en la acientificidad de la metáfora» (Reding Blase, 2006: 35).

5.3. ¿Para qué sirve el Método Hermenéutico Analógico?

El Método Hermenéutico Analógico es un valioso instrumento para la interpretación de las culturas debido a su capacidad para captar simultáneamente lo semejante y lo distinto:

«La interpretación de otras culturas podría hacerse mediante el uso de la analogía (...). Adiestrarse en su uso, significa poder tender puentes utilizando la analogía como una herramienta que permite captar lo semejante sin menoscabo de las particularidades» (Reding Blase, 2006: 34).

Y por esa simultaneidad demuestra que las diferencias que nos separan no pueden opacar las similitudes que nos acercan al Otro:

«La analogía permite transitar por las culturas y considerarlas básicamente distintas aunque, en cierto modo, iguales. Es decir, por la analogía se descubren similitudes e igualdades, pero se pone el acento en revelar diferencias y desigualdades... Como puede apreciarse, el uso de la analogía tiene, entre otras ventajas., la posibilidad de interpretar con menos autoritarismo a las diversas culturas, así como la creación de espacios interculturales sobre la base de una concepción más democrática del espacio público» (Reding Blase, 2006: 35).

Colocándonos el Método de la Hermenéutica Analógica en una actitud favorable a la comunicación intercultural:

«En este texto se explica el modo en que la hermenéutica analógica favorece el diálogo intercultural, puesto que permite dar cuenta de otras sociedades sin anular la revelación de su alteridad» (Reding Blase, 2006: 29).

Que liberaría a la comunicación intercultural tanto del viejo lastre del eurocentrismo como de la nueva rémora de un relativismo permisivo de todo:

«Así, lo que se propone desde la hermenéutica analógica ofrece grandes ventajas para el diálogo intercultural: implica la deconstrucción de la narrativa eurocéntrica y hace explícito que si bien hay repertorios identitarios compatibles, también los hay que son incompatibles» (Reding Blase, 2006: 34).

5.4. Y de esta manera llegamos a la Ética Transcultural

La Comunicación Intercultural conjuntamente con la Hermenéutica Analógica nos permite aprobar y/o desaprobamos elementos de la cultura del Otro:

«Por otro lado, y es aquí en donde se puede apreciar la utilidad de una hermenéutica analógica, no es posible traducir o entender todo de manera unívoca, pero tampoco podemos tolerarlo todo. En este sentido, a Camps le parece que el miedo a discrepar nos instala en el formalismo menos comprometido porque, al parecer, no hay criterios firmes para descalificar nada» (Reding Blase, 2006: 33).

Y si además definimos la búsqueda de la Justicia como lo principal: entonces se va más allá de la perplejidad, hacia lo que puede ser causa de indignación y compromiso:

«Por el uso de la analogía, cuando se ha definido la justicia como lo principal, es posible ir más allá de la perplejidad y concentrarse también en lo que debe ser causa de indignación y, por tanto, de compromiso» (Reding Blase, 2006: 36).

Por lo que la Hermenéutica Analógica al ser interpretativa, tiene una intención Moral y revela la Alteridad, el campo de lo otro posible, por encima de la historicidad ante la cual se siente enfrentada y distanciada:

«Sin duda, una hermenéutica analógica que permita dar cuenta de otras sociedades, deberá ser interpretativa y tener una intención moral: evitar la anulación de la revelación de la alteridad» (Reding Blase, 2006: 35).

En esa dirección la Hermenéutica Analógica puede compartir caminos con una Antropología Crítica, que en el análisis intercultural, mantenga el común interés por la Libertad Humana y por ende, tienda a la asunción de una postura Ética:

«En ese sentido, como sostiene Ulin “la hermenéutica filosófica y la antropología crítica tienen en común el interés por la libertad, si consideramos que su materia –la apropiación de la diversidad cultural e histórica–, implica la

intención práctica de establecer visiones alternativas de lo que significa el ser humano, y así abrir la posibilidad de una amplia gama de futuros". Si existe la posibilidad de dar cuenta de los otros y de la desigualdad en virtud de la analogía, es entonces imperativo pasar al campo de la ética» (Reding Blase, 2006: 35-36).

Pudiendo de esa manera construir la necesaria Ética transcultural, tan necesitada en el mundo actual:

«Al respecto dice García Canclini que: "Precisamos desarrollar políticas ciudadanas que se basen en una ética transcultural, sostenida por un saber que combine el reconocimiento de diferentes estilos sociales con reglas racionales de convivencia multiétnica y supranacional"» (Reding Blase, 2006: 35).

EN CONCLUSIÓN

Partimos de la condición universal de multiculturalidad presente en la sociedad-mundo y del problema urgente –para las ciencias sociales y las humanidades– de estudiar e investigar para proponer un modelo acerca de cómo deberían ser las relaciones interculturales. Iniciamos nuestra reflexión partiendo de la experiencia de interculturalidad realizada en Venezuela por los antropólogos en la década de los '60 del siglo XX. A los elementos teóricos decantados de la misma, les sumamos los del Diálogo y efectuamos una proposición sobre el Diálogo Intercultural, la manera cómo debe darse a través de la metodología de la Hermenéutica Analógica y terminamos señalando algunos caminos incipientes hacia el logro de una Ética Transcultural.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CIRESE, Alberto M.

(1983) «Cultura popular, cultura obrera y lo "elementalmente humano"». *Revista Comunicación y Cultura* (México) 10:31-58, agosto.

DURAND, Gilbert

(1995) «El hombre religioso y sus símbolos» en: J. Reis (Coordinador). *Tratado de Antropología de lo Sagrado. 1) Los orígenes del homo religiosus*. Madrid, Editorial

Trotta, Colección Paradigmas, Biblioteca de Ciencias de las Religiones, nº 6, 1995 (pp. 75-125).

FERRATER MORA, José

(1994) «Diálogo» en: *Diccionario de Filosofía, A-D*, Barcelona, Editorial Ariel, S.A., Ariel Referencia.

GARCÍA-GUAL, Carlos

1992) «1. La Visión de los Otros en la Antigüedad Clásica» en: Miguel León-Portilla, Manuel Gutiérrez Estévez, Gary H. Gossen y Jorge Klor de Alva (Editores). *De Palabra y Obra en el Nuevo Mundo. 1) Imágenes Interétnicas*. España, Extremadura Enclave 92, Junta de Extremadura, Siglo XXI de España-México Editores, 535 p. (pp. 7-34)

GONZÁLEZ ÑAÑEZ, Omar

(1970) «La Antropología Aplicada y el desarrollo regional en Venezuela». *Economía y Ciencias Sociales*, FACES de la UCV (Venezuela) 12 (3): 91-103, julio septiembre.

GONZÁLEZ ORDOSGOITTI, Enrique Alí

(2004) *Gilbert Durand y el regreso del símbolo*. Anthropos, IUSPO (Instituto Universitario Salesiano Padre Ojeda) (Venezuela, Los Teques) (25) 48-49: 53-78, enero-diciembre (1-2).

GUITIÁN, Carmen Dina

(1999) *Biografía y Sociedad. Una lectura desde la Sociología del Habitar*. Caracas, UCV, FACES, Tesis Doctoral, Tutor: Dr. Víctor Córdoba, 350 p.

LEÓN-PORTILLA, Miguel

(1992) «2. Imágenes de los Otros en Mesoamérica antes del Encuentro» en: Miguel León-Portilla, Manuel Gutiérrez Estévez, Gary H. Gossen y Jorge Klor de Alva (Editores). *De Palabra y Obra en el Nuevo Mundo. 1. Imágenes Interétnicas*. España, Extremadura Enclave 92, Junta de Extremadura, Siglo XXI de España-México Editores, 535 p. (pp. 35-56)

LUCIANI RIVERO, Rafael

(1997) *La Palabra Olvidada. De la significación a la simbolización*, Caracas, Instituto Universitario Salesiano Padre Ojeda (IUSPO).

MAFFESOLI, Michel

El Conocimiento Ordinario. Compendio de Sociología. México. FCE. 1ra edición en francés 1985, 1ra edición en español 1993, 216 p.

MANNUCI, Valerio

(1997) *La Biblia como palabra de Dios. Introducción general a la Sagrada Escritura*. Bilbao. Desclée De Brouwer. Octava edición, 350 p.

MARZAL, Manuel M.

(1993) *Historia de la Antropología indigenista: México y Perú*. España/México. Editorial Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana, «Autores, Textos y Temas Antropología», nº 29, 512 p.

MOSONYI, Esteban Emilio

(1970) «El concepto de interculturación. Superación de un arraigado dogmatismo dentro de la Antropología Aplicada». *Economía y Ciencias Sociales, FACES de la UCV (Venezuela)* 12 (3): 78-81, julio septiembre.

MOSONYI, Esteban Emilio y GONZÁLEZ ÑAÑEZ, Omar E.

(1970) «El alemán de la Colonia Tovar, Edo. Aragua, Venezuela». *Economía y Ciencias Sociales, FACES de la UCV (Venezuela)* 12 (3): 44-59, julio septiembre.

MOSONYI, Esteban Emilio y LÓPEZ SANZ, Rafael

(1970) «Hacia un nuevo enfoque antropológico de las sociedades minoritarias». *Economía y Ciencias Sociales, FACES de la UCV (Venezuela)* 12 (3): 60-73, julio septiembre.

REDING BLASE, Sofía

(2006) «Hermenéutica analógica y Diálogo Intercultural». *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*. Universidad Santo Tomás, Bogotá (Colombia) 27 (94): 29-36, enero-junio.

SOROKIN, Pitirim A.

(1959) *Social and Cultural Mobility*. London, Free Press Paperback, Primera Edición 1927, 645 p.