

Comunicación intercultural y ciencias humanas: una forma especial de *encuentro*

Intercultural Communications and human sciences: a special way of *encountering*

Solange Cárcamo Landero*

Recepción: Diciembre - 2008

Aprobación: Abril - 2009

Resumen:

La comunicación intercultural, considerada como vivencia y experiencia auténtica de apertura hacia los Otros, es proyecto y método para la búsqueda de lo intercultural. Ella permite situar nuestras prácticas epistemológicas y metodológicas en el horizonte de una ciencia de la conversación profunda; cuyo desarrollo nos exige una redescrición holista de nuestras experiencias científicas para hacerlas menos etnocentristas. En este sentido, aquí ofrecemos una reflexión que conjuga el pensamiento de autores diversos (Panikkar, 2002; Taylor, 2005; Jaspers, 1980; Freire, 2003; Recasens, 2007; entre otros), para llegar a establecer como hipótesis transitoria que: la apertura intercultural de las ciencias humanas requiere de una epistemología de la concordia coherente con una metodología de la conversación a profundidad; que aquí concebimos como necesariamente intercultural.

PALABRAS CLAVE: Comunicación intercultural, ciencias humanas, epistemología de la concordia, conversación a profundidad.

Abstract:

Intercultural communication, considered as authentic experience of opening oneself to Others, is the project and the method for the seek of the intercultural. This allows placing our epistemological and methodological practices having as horizon a science of the deep conversation; its development demands a holistic re-description of our scientific experiences to make them less ethnocentric. In this sense, we offer a reflection that conjugates the beliefs of diverse authors (Panikkar, 2002; Taylor, 2005; Jaspers, 1980; Freire, 2003; Recasens, 2007; among others), in order to establish as a transitory hypothesis that: the intercultural opening of human sciences requires of a 'agreement epistemology', coherent with a methodology of deep conversation, which is conceived here as necessarily intercultural.

KEY WORDS: Intercultural communications, human sciences, 'agreement epistemology', "deep conversation".

* Trabajadora Social, Magister en Ciencias Sociales Aplicadas por la Universidad de La Frontera, Dra. © en Filosofía, Lógica y Estética por la Universidad de Salamanca. Académica de la Escuela de Trabajo Social, Universidad Católica de Temuco. Correo: scarcamo@uct.cl

Introducción:

En este artículo reflexionaremos acerca de la comunicación intercultural como posibilidad de apertura no etnocentrista de las ciencias humanas contemporáneas. En este sentido, la comunicación intercultural no es considerada un *objeto* de estudio ni tampoco un mero *supuesto* ético-epistemológico, genérico y común a todas las ciencias humanas y sus investigaciones, sino un camino concreto y peculiar que cada investigador necesita construir por sí mismo para avanzar hacia una comprensión más plena de la alteridad. De este modo, nos referimos a la comunicación intercultural no solo como una *experiencia* de apertura hacia los Otros, sino como una *vivencia* o, más aún, como una *con-vivencia*; cuya configuración nos permitiría ampliar nuestro mundo intersubjetivo de cultura, a partir de la aprehensión de los modos de ser de *los Otros*.

De este modo, en estas páginas proponemos una forma especial de *encuentro*¹ entre comunicación intercultural y ciencias humanas. En este *encuentro*, el Otro se transforma en un *prójimo* con quien construyo, de manera consciente y libre, *un nosotros*. Es decir, un hogar "en el cual se comparte una común búsqueda del bien, de la verdad y de la belleza..." (Campana, 2007:7). Así, proponemos que la comunicación intercultural es, simultáneamente, método y proyecto, *camino hacia* y *finalidad* de este encuentro. En esta perspectiva, el Otro olvidado y silenciado por la tiranía metodologicista se nos manifiesta como un agente autointerpretante (Taylor, 2005) que *nos permite* compartir sus autointerpretaciones. Con ello, tomamos conciencia de que el *mundo de la vida* (*de los Otros*), el mundo de la cotidianidad, es más relevante y complejo de lo que estamos dispuestos a asu-

mir; dado "nuestro analfabetismo intercultural" (Fornet-Betancourt, 2005:159)².

Así, en la primera parte de esta reflexión haremos referencia a la vivencia de lo comunicativo como posibilidad de apertura existencial auténtica (Jaspers, 1980; Panikkar, 2002) que nos sitúa en el horizonte de un diálogo intercultural no etnocentrista. Luego, en la segunda parte, hablaremos de la necesidad de asumir, en el campo de las ciencias humanas, una concepción expresivo-constitutiva del lenguaje humano (Taylor, 2005) para llegar a redescibir holísticamente nuestras experiencias científicas. Finalmente, en la tercera y cuarta parte de este ensayo, nos arriesgamos a plantear cierta hipótesis *transitoria*: si operacionalizamos una *epistemología de la concordia* (Pannikar, 2002), o del *diálogo* como *encuentro amoroso* (Freire, P. Citado por Rodríguez, 2003), a través de una metodología de la *conversación a profundidad* (Recasens, 2007); podríamos ampliar nuestra comprensión de *lo comunicativo* y con ello alcanzar la apertura intercultural de las ciencias humanas.

Autenticidad y ciencias humanas: la vivencia de lo comunicativo

El desafío de estudiar la problemática de la comunicación intercultural, requiere desarrollar una labor inicial de *redescrición*³ de una variedad de conceptos que han estado sistemáticamente relacionados con aquello que entendemos por comunicación humana. Así, desde una perspectiva *hermenéutica* en diálogo con un enfoque *existencial* y *fenomenológico*, apreciamos la necesidad de referirnos a la autenticidad en el plano comunicativo y desde allí pensar en la posibilidad de afrontar la tarea ineludible de recrear conceptos tales como: experiencia, comprensión, diálogo, alteridad, encuentro; entre otros muchos que

¹ Con ello, estamos aludiendo al pensamiento de Laín Entralgo que, en *Teoría y realidad del Otro* (1961), nos habla de una forma superior de encuentro que se configura como una donación desinteresada y gratuita.

² Al respecto, asumimos con Fornet-Betancourt (2004) que la interculturalidad es: "... una actitud que abre al ser humano y lo impulsa a un proceso de reaprendizaje y de reubicación cultural y contextual. Es una actitud que, por sacarnos de nuestras seguridades teóricas y prácticas, nos permite percibir el analfabetismo cultural del que nos hacemos culpables cuando creemos que basta una cultura, la «propia», para leer e interpretar el mundo (...) es la experiencia de que nuestras prácticas culturales deben ser también prácticas de traducción". (Fornet-Betancourt, 14-15).

³ Asumimos este concepto desde la perspectiva hermenéutica de Ricoeur (2001), para quien la "redescrición" sería un tipo de articulación expresiva que amplía nuestra comprensión de un fenómeno, recreando de manera más plena su sentido y constituyéndolo como una nueva realidad. Al respecto, véase: Maillard, 2004:357

espontáneamente asociamos con el de *comunicación auténtica*⁴. No obstante, esta recreación no es suficiente si queremos que la labor de redescrición del fenómeno comunicativo nos acerque a una definición de comunicación intercultural en términos de etnocentrista. Para ello necesitamos, además, incluir múltiples expresiones de “lo comunicativo” provenientes de tradiciones culturales di-versas; especialmente, aquellas que han estado marginadas del ámbito de la producción de conocimiento científico occidental

Desde esta perspectiva, el fenómeno de la comunicación auténtica estaría en el núcleo de la vivencia de lo intercultural, es decir, sería su condición de posibilidad. De hecho, según Panikkar (2002), sería *metodológicamente incorrecto e injusto* llevar a cabo una discusión intercultural y, en este caso, una discusión acerca de la comunicación *intercultural*, exclusivamente en el lenguaje de una cultura particular; por muy abierto y rico que sea ese lenguaje a nuestros oídos. En este sentido, cabe enfatizar que: “La interculturalidad no es una cuestión de traducción, sino de comunicación y posible fecundación mutua” (Panikkar, 2002:41). Con ello, entendemos que el ejercicio de traducción literal es importante, un punto de apoyo inicial, pero insuficiente para la búsqueda de lo intercultural; y que, por el contrario, esta sería necesariamente una “búsqueda compartida que tiene que llevarse a cabo hablando y cada uno hablando su propio lenguaje...” (Panikkar, 2002:39).

Obviamente, aquí no estamos hablando del lenguaje solo en un sentido lingüístico; sino también, fenomenológico-existencial⁵. Justamente, esta es la perspectiva que nos permite enfatizar que la falta de *comunicación auténtica* no resulta una cuestión tan irrelevante, sino necesaria de explicitar, porque descansamos en la creencia de que basta con entender, intelectualmente, lo que el otro me dice para acceder a su mundo intersubjetivo de cultura y comprender, así, su modo de ser⁶.

Entonces, aunque parezca paradójico, tratar de dialogar acerca de la comunicación intercultural requiere que nos comuniquemos interculturalmente, aunque sea de manera insatisfactoria, pero asumiendo nuestro analfabetismo al respecto. Ello significa iniciar nuestros diálogos exponiendo nuestras definiciones de lo que entendemos por comunicarnos, pero asumiendo que estas definiciones son solo unas *hipótesis transitorias*⁷. Ello implica aceptar que nuestras definiciones de la comunicación humana son el producto de nuestras experiencias comunicativas dentro de una tradición dada y que, por lo tanto, necesitamos de *unas nuevas vivencias/experiencias de lo comunicativo* para poder redescibir dichas definiciones en términos más plenos, más interculturales.

En otras palabras, necesitamos comenzar contrastando nuestras experiencias comunicativas con las experiencias comunicativas de los Otros. Aquí, la búsqueda de lo

⁴ Cabe destacar que para Jaspers (1980) la comunicación auténtica es comunicación existencial, única e irreplicable, que se da entre seres que son “sí mismos” y no representan a otros. Este sí-mismo existe para el otro sí mismo en mutua creación. Así, nos dice: “Una comunicación que no se limite a ser de intelecto a intelecto, de espíritu a espíritu, sino que llegue a ser de existencia a existencia (...) Justificaciones y ataques son entonces medios, no para lograr poder, sino para acercarse. La lucha es una lucha amorosa en la que cada cual entrega al otro todas las armas. La certeza de ser propiamente solo se da en esa comunicación en que la libertad está con la libertad en franco enfrentamiento en plena solidaridad, todo trato con el prójimo es solo preliminar, pero en el momento decisivo se exige mutuamente todo, se hacen preguntas radicales. Únicamente en la comunicación se realiza cualquier otra verdad; en ella solo soy yo mismo no limitándome a vivir, sino henchido de plenitud la vida” (Jaspers, 1980: 22).

⁵ Recordemos que Panikkar (2002) insiste en que: “... nuestro punto de partida es simplemente el encuentro existencial en un intento genuino de diálogo”(45). Luego, continúa diciendo: “La interculturalidad surge del encuentro existencial de diversas visiones de mundo. Y estas en realidad se encuentran cuando no rehúyen el hecho existencial del encuentro genuino, de la apertura del núcleo íntimo de las respectivas culturas” (75).

⁶ En este sentido, Panikkar (2002) nos recuerda que: “Por el hecho de carecer de una conciencia intercultural despierta, todavía somos demasiado víctimas, aunque inconscientemente a menudo, del «pensamiento único» (...) o tantas otras actitudes totalizantes tanto más peligrosas cuanto más son guiadas por buenas intenciones”(40).

⁷ Cuando hablamos de hipótesis transitorias queremos dar a entender que nuestras definiciones deben ser asumidas siempre como hipótesis que están culturalmente situadas y que, por lo tanto, requieren ser contrastadas de manera no etnocentrista con otras definiciones (hipótesis situadas en otras culturas), en cuanto a sus respectivas significaciones implícitas.

intercultural comienza, justamente, con la apertura a una *nueva* vivencia comunicativa, entendida como nueva vivencia y experiencia de *lo Otro*⁸. Hablamos de una nueva vivencia comunicativa, en el sentido de percibirnos a *nos-otros* mismos y a los *Otros* como *siendo-en-la-comunicación*; es decir, como *siendo-en-la-apertura* hacia los otros (pero también hacia nos-otros mismos) para redescubrir *desde allí* lo comunicativo y lo comunicativo intercultural.

Lenguaje expresivo y apertura intercultural de las ciencias humanas

Desde el mundo de las ciencias humanas, intentar una interpretación más esclarecedora de lo que implica actuar para la búsqueda de la comunicación intercultural significa revisar la concepción de lenguaje que ha primado y prevalece en las ciencias sociales contemporáneas. Con más precisión, necesitamos centrarnos en el uso que hacemos del lenguaje humano y en la forma en que este se ha constituido en el fundamento de nuestras prácticas científico-sociales; especialmente, de nuestra práctica de definir “científicamente” la comunicación humana de cierta manera y no de otra. Al respecto, cabe hacer la distinción entre dos maneras de entender el lenguaje humano. Por una parte, podemos encontrar una *concepción instrumental-designativa* del lenguaje y, por otra, una *concepción expresivo-constitutiva* del habla humana (Taylor, 2005). Según la primera, el lenguaje es solo un instrumento que sirve para nombrar las cosas del mundo o para nombrar lo previamente pensado. Por lo tanto, aquí separamos el len-

guaje del pensamiento; quedando reducido el primero a una capacidad humana meramente instrumental. En cambio, en la segunda, el lenguaje aparece como una articulación creativa que constituye nuestro mundo y a nosotros mismos como *seres-en-el-mundo*.

En la concepción expresivo-constitutiva del lenguaje humano, no cabe la separación entre lenguaje y pensamiento, antes señalada; lo cual es clave para comprender en *términos interculturales* la idea ampliamente difundida de que *el lenguaje construye realidades*. Comprender el lenguaje humano como un binomio indisoluble entre pensamiento y discurso, nos ayuda a centrar nuestra atención en los alcances y límites que tienen nuestros *actos de habla* y en cómo estos alcances y límites participan en el proceso de construcción de lo real. En otras palabras, desde una perspectiva intercultural, si asumimos que *el lenguaje construye realidades*, tendríamos que repensar, simultáneamente, la idea wittgensteiniana según la cual “los límites del lenguaje definen también los límites de mi mundo” (Fabris, 2001:14); a partir de lo cual queda claro que ya no se trata de la construcción de realidades similares, sino di-versas; entre ellas, “la mía propia”. Entonces, en términos interculturales, si deseo ampliar “los límites de mi mundo” necesito “ampliar los límites de mi lenguaje”; lo cual solo es posible participando del lenguaje expresivo de los otros; del lenguaje con el cual *ellos* construyen su realidad. Solo a través del uso expresivo-constitutivo de nuestro lenguaje podemos abrirnos al mundo de los otros para construir una realidad intercultural más plena.⁹

⁸ Aquí acogemos los planteamientos de Fabris (2001) con respecto a la posibilidad de concebir el lenguaje, (y, para nuestro caso, la comunicación) como experiencia de alteridad, es decir, como apertura originaria que remite constantemente a lo otro. Al respecto, nos dice: “...«experiencia» no quiere decir solo comprensión y asimilación de aquello que se presenta a nuestra mirada, ni indica únicamente la disponibilidad a situarse en el horizonte trazado por las estructuras de la lengua que hablamos. «Experiencia» significa sobre todo [...] capacidad de admiración, posibilidad de sorprenderse por lo de antemano imprevisible, y continua remisión a algo que escapa inicialmente a todo vínculo de reciprocidad” (52). Este autor continúa señalando que, en esta perspectiva: “El lenguaje tiene más bien la función de dar expresión a esa constante remisión a lo otro que, en la experiencia entendida originariamente, encuentra su propia estructuración” (52).

⁹ No obstante, en nuestra tradición occidental nos han educado para pensar que el lenguaje es designativo, que solo es un vehículo o instrumento del pensamiento, incluso que es un instrumento muy peligroso y por ello hay que elegir de manera escrupulosa y lo más “objetivamente” posible las palabras que usamos para designar las cosas tal y como son. Esta es la postura objetivista de las ciencias humanas, que nos ha llevado a una obsesión por las definiciones, las categorías o las clasificaciones para fijarlas de un modo esencialista en nuestras prácticas. Asimismo, se nos ha educado para pensar que el lenguaje expresivo es propio del arte, por ejemplo, de la literatura. Entonces, nos hemos educado en la creencia de que éste es un lenguaje más libre que puede permitirse “confusiones”; ya que, se supone, nos hablaría de ficciones y no de realidades “objetivas”.

Siguiendo a Taylor (2005), podemos comprender que esta separación, entre pensamiento y lenguaje, es un reduccionismo que empobrece y *deshumaniza* a las ciencias *humanas*. En este sentido, en el campo de nuestras ciencias, sería adecuado comenzar a hablar desde un lenguaje expresivo-constitutivo que, si bien nos permite hablar *sobre* las cosas y redefinirlas, simultáneamente, nos permite constituir diferentes emociones e interacciones humanas; ya que en cada acto de habla está inscrita la posibilidad del diálogo y de la comunidad discursiva. Llevar estos planteamientos al ámbito de la comunicación intercultural implica asumir que el problema del lenguaje para la búsqueda de lo intercultural es el problema de la falta de comprensión de las significaciones, es decir, la ausencia de significaciones comunes. En este sentido, Taylor (2005) habla de la necesidad de un “lenguaje de contrastes sutiles” (211), que no es otra cosa que el contraste entre “significaciones experienciales” (159). Es decir, *situar* nuestro lenguaje en el contexto de los actos de habla de los otros y *desde allí* construir un lenguaje nuevo, un lenguaje que no es *tu* lenguaje ni *mi* lenguaje, sino *nuestro* lenguaje¹⁰.

En el caso de la comunicación intercultural, este contraste tendría que encaminarnos hacia la construcción de significaciones compartidas, es decir, hacia el contraste del sentido y del valor que las experiencias comunicativas de los otros tienen para ellos mismos; pero reconocer, a la vez, cómo dichos sentidos y valores pueden enriquecernos al esclarecer nuestras definiciones sobre lo comunicativo. Este *ejercicio de contrastes sutiles* solo es posible en la medida en que cada uno de nosotros sea capaz de conversar, hablar y escuchar con autenticidad. Es decir, en la medida en que seamos capaces de dialogar acerca de los sentidos y valores di-versos que están implicados en nuestras prácticas cotidianas más autodefinitorias¹¹.

Una hipótesis transitoria: la comunicación intercultural como *epistemología de la concordia*, creativa y liberadora

Optar por una *concepción expresivo-constitutiva del lenguaje* nos permitiría considerar las ciencias humanas como una *práctica cultural autodefinitoria* (Taylor, 2005). A su vez, esta perspectiva nos permitiría poner entre paréntesis el discurso habitual de las ciencias humanas y, con ello, *redescribir* lo que consideramos como nuestro conocimiento científico acerca de los Otros. En un sentido intercultural, es justamente esta *redescripción* la que *necesita* del aporte crítico de *los Otros*. Solo a partir de la crítica de los *Otros* nos podemos acercar a una autocrítica intercultural (redescripción no etnocentrista) del mundo científico social.

Así, planteamos como hipótesis que la búsqueda de lo intercultural desde el mundo de las ciencias humanas requiere de un diálogo auténtico gestado y alimentado en el seno de una con-vivencia concreta; con-vivencia *reconocida* como condición de posibilidad para la existencia de un *sí mismo* que, para ser tal, necesita incluir a un *Otro* concreto y di-verso. Ese *Otro*, compañero de conversaciones, de preguntas y respuestas, sería un ser constituyente de mi identidad personal y, también, de mi identidad como investigador/a. En este sentido, siguiendo con nuestra hipótesis, planteamos que la posibilidad de tal aproximación a lo intercultural, significa reconocer que nuestra práctica de *conocer científicamente* es una más entre otras muchas posibles.

De esta manera, lograr una comunicación intercultural entre el mundo científico social y otros mundos (mapuche, por ejemplo) implica, justamente, abrir dichas ciencias a las *prácticas culturales autodefinitorias* (saberes) provenientes de diversas tradiciones. Al respecto, podemos avanzar *desde* una *epistemología creativa* que nos permita *conjugar* los

¹⁰ Al respecto cabe señalar que la explicación de las significaciones (comprensión) solo podemos alcanzarla: "... situando el idioma en la matriz de nuestras preocupaciones, prácticas y actividades, en suma, relacionándolo con nuestra forma de vida". (Taylor, 1983: 307-8).

¹¹ Este es un ejercicio complejo que exige, necesariamente, una lucha continua por el reconocimiento mutuo, pero a partir de una lucha, también continua, con nuestras formas habituales de pensar y de decir. En suma, este ejercicio se vive, necesariamente, asumiendo que toda nuestra conflictividad humana, interior y exterior, se expresa cotidianamente en nuestros actos de habla, especialmente a través de aquellos que desarrollamos con nuestros otros significativos.

saberes locales con los aportes provenientes de la fenomenológica-existencial y de la hermenéutica. Estas perspectivas occidentales pueden ayudarnos a redescubrir de manera más auténtica nuestras percepciones del mundo al situar las vivencias y las experiencias humanas en el inicio del conocimiento y no al revés. Una articulación creativa de estos enfoques liberaría a las ciencias humanas de un conocer centrado en un otro descontextualizado o generalizado, para dedicarse a un conocer la experiencia de comprender a un Otro que es di-verso y que siempre está situado en la trama de una Otra forma de vida.

Si como científicos sociales estuviésemos plenamente conscientes de que nuestra ciencia es una *práctica cultural autodefinitoria* que requiere de una *epistemología creativa*, entonces podríamos acercarnos al ideal de unas prácticas investigativas no etnocentristas; ya que nos abriríamos a la autocrítica, a través de la crítica de los *Otros*. Así, nos estaríamos encaminando hacia unas prácticas investigativas que buscan la *interpelación intercultural*, lo cual implica pasar desde una *epistemología del cazador* (Panikkar, 2002:37) (basada en una racionalidad instrumental) a una *epistemología de la concordia* (centrada en la comunicación auténtica), en donde la verdad es pluralista y, por lo tanto, requiere de una fenomenología y de una hermenéutica de los sentimientos. Se trata de una epistemología que se ocupa en desentrañar la función del amor como fuente de conocimiento (Panikkar, 2002).

En este sentido, pero desde una tradición diferente, Paulo Freire nos dice que el diálogo necesariamente se configura a partir del sentimiento amoroso entre los seres humanos y que "sin diálogo no puede haber comunicación..." (Rodríguez, 2003:39)¹². Así, cabe enfatizar que: "El diálogo es el encuentro amoroso de los hombres que, mediatizados por el mundo, lo 'pronuncian', esto es,

lo transforman y, transformándolo, lo humanizan, para la humanización de todos" (Freire, citado por Rodríguez, 2003:39). Gracias al encuentro amoroso nos pronunciamos y nos transformamos para acrecentar nuestra humanidad. Ello es posible porque, según Paulo Freire, el diálogo estaría constituido por seis componentes sin los cuales no podría darse. Estos son: el amor, la humildad, la fe en los hombres, la confianza, la esperanza y el pensar crítico (Rodríguez, 2003).

Al parecer, Paulo Freire nos estaría indicando aquí que necesitamos avanzar *desde* el sentir (amor) *hacia* el conocer (pensar crítico). El pensar crítico solo sería el resultado final que se desencadena a partir de un largo proceso que articula una serie de sentimientos y emociones relacionados con el amor. La esperanza, la confianza, la fe en los hombres y la humildad serían los conceptos o las *palabras-sentidas* necesarias de incluir en nuestras definiciones/experiencias de lo comunicativo intercultural; aspectos que las ciencias humanas contemporáneas, obviamente, dejan fuera al estar inspiradas en una *epistemología del cazador*.

Desde una *epistemología de la concordia*, estas expresiones constituyentes del diálogo freiriano no solo serían un marco conceptual previamente incorporado por un investigador en su fase de formación humanística, sino que serían parte constitutiva de su praxis científica cotidiana. Es decir, con estas *palabras-sentidas* (esperanza, confianza, fe, humildad y amor) un/a investigador/a con vocación intercultural iría configurando una metodología de trabajo en donde el diálogo (auténtico, intercultural) no es un objeto de estudio, ni tampoco el supuesto ético-epistemológico generalizado de toda investigación, sino más bien la posibilidad única (existencial) de vivenciar la apertura intercultural e incorporarla como una *experiencia* que enriquece su práctica investigativa¹³.

¹² Al respecto, cabe señalar que, según Martín-Barbero (2005):

"...la redefinición de la práctica educativa en Freire (...) se hace en base a la comprensión fenomenológica de los procesos constitutivos de la relación social. Desde ella P. Freire descubre y tematiza las dimensiones comunicativas de una pedagogía liberadora: La educación como diálogo y el aprendizaje como actividad de apropiación del universo cultural que es tejido en el lenguaje" (1007-1008).

¹³ En este sentido, podemos enfatizar que para Panikkar (2002): "La relación entre el conocimiento y el amor no es dualista. No existe el uno sin el otro - y, sin embargo, no son lo mismo. El amor no es sólo una condición previa para el conocimiento. Esto debería ser obvio, pero no es suficiente. El conocimiento no es la sola condición previa para el amor (...) Su relación es intrínseca y constitutiva. (72)

Sin embargo, debemos enfatizar que, a pesar de la coexistencia fáctica de las culturas, la comunicación intercultural entendida como *diálogo intercultural* sigue siendo un *proyecto*. No obstante, ella también es un *método* para aprender a *relativizar* las tradiciones y para lograr un mejor conocimiento de los Otros y de nosotros mismos (Fornet-Betancourt, 1999). Si repensamos la comunicación intercultural como proyecto y como método, a la vez, entonces podemos abrirnos a la posibilidad de articular las perspectivas epistemológica y ético-política de manera crítica y creativa. En este sentido, podemos imaginar una *epistemología liberadora* que, siendo creativa y cordial como ya hemos planteado, también estuviese conscientemente comprometida con la responsabilidad infinita de pensarlo todo *desde la palabra interpelante del Otro*. Se trataría de una epistemología-ética que surge como respuesta a la pregunta interpelante de los Otros; de aquellos que sistemáticamente han sido considerados como *seres descartados* y, en este caso, como seres cognoscente, epistemológicamente insignificantes¹⁴.

El arte de conversar: la comunicación intercultural como metodología de trabajo

En esta búsqueda de una epistemología coherente con el proyecto intercultural, cabe destacar la práctica de la *conversación a profundidad* como una propuesta metodológica alternativa a una serie de procedimientos

y técnicas de investigación que reproducen situaciones asimétricas y utilitarias (por ejemplo, la práctica de la encuesta e, incluso, de la entrevista "en profundidad") (Recasens, 2007). Dicha propuesta surge desde una perspectiva fenomenológica que se basa en la búsqueda o *vivencia de una comprensión más plena de los otros y de lo otro*¹⁵, cuyo núcleo constitutivo está configurado por la práctica de *un observar y un escuchar plenos*. Por esta vía, la *conversación a profundidad* aparece como un *proceso unitario* (Recasens, 2007:13), superador del dualismo sujeto-objeto. Ella surge cuando logramos estar absortos y encantados con algo; en este caso, con una forma de vida cultural diferente a la nuestra¹⁶.

Desde esta perspectiva, lo central es considerar que la *conversación a profundidad* consiste en la búsqueda de "la experiencia primordial del prójimo" (Schwartzmann, F. Citado en Recasens, 2007:2) que podemos entender como la experiencia "en donde emergen aquellos sentimientos y emociones que aglutinan a las personas en torno a (...) *relaciones íntimas*" (Faris, E. Citado en Recasens, 2007:2). Se trataría, entonces, de una práctica metodológica acorde con una epistemología que hunde sus raíces en una *antropología de la con-vivencia* (Recasens, 2007) y que resulta coherente con nuestros planteamientos acerca de una *epistemología de la concordia*, que aquí podríamos redefinir como una *epistemo-*

¹⁴ Aquí, cabe señalar que, según Fornet-Betancourt (1999), el diálogo intercultural asume el proyecto ético-político de la filosofía de la liberación que tiene como horizonte al otro que habitualmente es considerado un ser descartado. Fornet-Betancourt (1999) se apoya en Panikkar para explicar que el conocimiento que se postula a través del diálogo intercultural (como método) no es un "tomar nota" ni un "darse por enterado", sino un proceso entre sujetos que nacen juntos a una nueva existencia.

¹⁵ Estos planteamientos son articulados por Recasens (2007) desde los aportes de pensadores tan diversos, como por ejemplo: M. Merleau-Ponty, F. Jacob, F. Schwartzmann, F. Varela y J. Krishnamurti, entre otros. Esta articulación di-versa le permite configurar un camino fenomenológico ordenador y abierto en el ámbito de la etnografía. Acudimos a su propuesta para insistir en que la comunicación intercultural puede concebirse también como una práctica metodológica consistente en conversar profundamente con los Otros acerca de su alteridad. Así, establecemos un vínculo indisoluble entre esta propuesta y nuestra búsqueda de lo intercultural; asumiéndola en el sentido que hemos dado hasta aquí a nuestro concepto de interculturalidad, es decir, como dialogicidad auténtica que es método y proyecto, simultáneamente.

¹⁶ En esta dirección debemos recordar que Panikkar (2002) nos habla del "diálogo dialogal" como "método" de la filosofía intercultural (34). Este "método" consiste en un "duólogo dialogal" (38), ya que siempre el punto de partida es concreto: el encuentro genuino entre dos culturas, entre dos seres humanos. Este "duólogo dialogal" no busca convencer al otro, sino que parte de: "... una confianza mutua en una aventura común hacia lo desconocido, ya que no podemos establecer a priori que vayamos a entendernos el uno al otro..." (36) Al respecto, Panikkar (2002) insiste en que: "No podemos entender una cultura a menos que no la amemos." (45)

logía con-vivencial. Así, cabe enfatizar que: "... es la *conversación a profundidad* la que le abre (al investigador) el camino hacia el porqué y para qué. Se trata de alcanzar una mirada nueva" (Recasens, 2007:2). En este sentido, Andrés Recasens sitúa su propuesta metodológica en el horizonte de una "*ciencia nocturna*"¹⁷; en donde ser científico es ser "*un artista*" capaz de percibir el "... *penetrante sentido del mundo viviente*" (2007:3) para desarrollar el ejercicio de la ciencia.

Al respecto, Recasens (2007) acoge la perspectiva de François Jacob para insistir en que el procedimiento científico no se inicia con la práctica de observar y acumular datos empíricos para elaborar a partir de ellos una teoría, sino que comienza con "*la invención de un mundo posible (...) para irlo confrontando, a través de la experimentación, con el mundo exterior*" (Jacob, F., citado por Recasens, 2007:3). En este sentido, una metodología para la búsqueda de lo intercultural requiere del trasfondo de una ciencia que se configure desde un diálogo infinito entre imaginación y experimentación, es decir, desde el arte de imaginar mundos (interculturales) posibles. Ello implica desarrollar una perspectiva holista para centrar nuestra percepción, de manera no excluyente, en aquellas *señales o indicios* que en principio puedan parecer lógicamente irrelevantes, pero que *intuitivamente* nos van abriendo el camino hacia ámbitos insospechados de la existencia humana y su diversidad.

En este contexto, la *conversación a profundidad* metodológicamente se centra en el arte de hacer preguntas originadoras de un diálogo abierto, más que en el arte de hacer preguntas perspicaces. No obstante, en esta metodología lo relevante es saber *escuchar*, más que saber hablar y preguntar inteligentemente. Así, Recasens (2007) nos dice que ne-

cesitamos del *silencio*¹⁸ para llegar a saber qué es lo que las palabras nos quieren decir, pero también para saber qué es lo que nos quieren decir las cosas y *desde allí* reconstruir un relato que sea "*un retorno al mundo tal como es experimentado en su inmediatez sentida*" (Varela, F. Citado por Recasens, 2007:6-7).

Para rescatar el valor del silencio y traerlo a las ciencias humanas, Recasens (2007) articula la filosofía indú de Jiddu Krihnamurti que nos habla de la actitud de *escuchar y observar plenamente* para llegar a una *atención plena*, con la aplicación de la *reducción fenomenológica*; articulación que nos llevaría a una comprensión inmediata e intuitiva del *Otro y de su otredad*. Lo relevante aquí es desarrollar un observar y un escuchar exentos de *comparaciones* con lo ya conocido, ya que estas comparaciones nos llevarían a *evaluar* a los otros y sus discursos, no permitiéndonos escuchar plenamente lo que nos quieren decir. Además, en esta perspectiva, los actos de observar y de escuchar no son actos que busquen experimentar algo activamente, sino más bien, *vivenciar*.

De este modo, desde esta perspectiva indú, alejada de nuestra práctica occidental del comprender, podemos apreciar de manera más esclarecedora los aspectos implicados en la *epojé* fenomenológica: "Cuando alcanzamos la *comprensión* de algo, dice Krishnamurti, en ella se encuentran implicados nuestro cuerpo, nuestra mente, nuestras emociones, en fin, todo nuestro ser" (Recasens, 2007:13)¹⁹. Entendida así, la *epojé* fenomenológica sería un *proceso unitario* que Andrés Recasens describe como una especie de encantamiento con el Otro, y su Otredad que nos llevaría a vivenciar la unidad con el Todo. La apuesta es que esta vivencia comunicativa nos permitiría redescubrirnos a nosotros mismos y a nuestro mundo,

¹⁷ De hecho, este autor se refiere a la perspectiva de François Jacob, quien nos habla de una "ciencia nocturna" en estos términos: "esta ciencia duda, tropieza, retrocede, se sobresalta. Todo lo cuestiona y corrige, busca e interroga sin parar. Las hipótesis son vagos presentimientos, sensaciones brumosas; y los fenómenos, acontecimientos sueltos sin ligazón alguna" (Jacob, F. Citado por Recasens, 2007:3).

¹⁸ En este sentido, Recasens (2007) insiste en que una conversación a profundidad incluye al silencio como una "particular forma de enlace" para "liberar mundos acrecentando el mundo de la otredad del Otro, y el mundo de la propia humanidad. (7).

¹⁹ Al respecto, cabe enfatizar: "En este estado de atención plena no hay una entidad que observa o que escucha, no un observador separado del acto de observar ni hay un oyente separado del acto de escuchar" (Recasens, 2007:13).

pero desde la mirada del Otro; conllevando, así, a un reencantamiento mutuo o, en otros términos, a un mutuo reconocimiento.

Conclusión

En estas páginas hemos querido transmitir el mensaje que nos dice que *otro mundo es posible*²⁰ y que las ciencias humanas pueden contribuir a ello solo si se abren a los saberes milenarios de otras culturas. Para ello, es necesario un *encuentro* auténtico con *otros saberes* y aquí nos encontramos con el desafío de redescubrir nuestra capacidad holista para pensar en la comunicación intercultural como metodología y proyecto, como camino y finalidad.

Necesitamos de unas prácticas epistemológicas y metodológicas que se sitúen en el horizonte de *una ciencia de la conversación profunda*. Esta ciencia *imaginada* sería la adecuada para construir un mundo intercultural pleno. Para ello, nuestras ciencias humanas deben abrirse a la crítica de los Otros. No obstante, debemos iniciar esta búsqueda *reconociendo* algo que en el mundo de la literatura y del arte, en general, ya ha sido reconocido hace tiempo: El poder de la intuición, la

imaginación y la creatividad. Así, redescubrir nuestras ciencias humanas en términos de una posible ciencia de la conversación plena, del aprendizaje mutuo, significa aprender a desocultar aquellas zonas marginadas y ocultas. Para ello se necesita de investigaciones rigurosas, pero también intuitivas y, especialmente, de investigaciones que den cuenta del mundo vivido: del espacio y del tiempo, vividos. Se trataría de unas prácticas investigativas capaces de articular dialógicamente un lenguaje nuevo, cuya configuración permita confrontar la imaginación y la reflexión para redescubrir con los *Otros* un nuevo mundo.

El *encuentro* entre comunicación intercultural y ciencias humanas que aquí hemos propuesto significa un acto de humildad científica para reconocer nuestros dogmatismos epistemológicos y metodológicos. Esto es: reconocer los límites que tiene nuestra ciencia occidental convencional para imaginar un mundo intercultural pleno, anhelado. Para todo ello, necesitamos escuchar las *palabras-sentidas*, las palabras encarnadas que nos interpelan; y, al mismo tiempo, abandonar los conceptos muertos, aquellos conceptos abstractos que de tanto repetirlos no nos dejan comprender las palabras de los *Otros*.

²⁰ Hacemos nuestra la frase "Otro mundo es posible", pronunciada por Leonardo Boff en el Forum Social Mundial celebrado en Belem (Brasil) en enero de 2009. Al respecto, Boff nos dice: "Debemos lanzar un nuevo mirar sobre la realidad, adoptar un nuevo paradigma de relacionamiento con todos los seres..." "El desafío del tiempo presente es el de rescatar las utopías olvidadas, reescribir nuestro sueño común..." Disponible en: http://www.cricyt.edu.ar/lahv/arch_transf_tecnol/Forum_Social_Esp.pps

Bibliografía

- CAMPANA, S. (2007). "La "nostridad" como categoría central en la figura *nos-otros*. Aportes desde la antropología de Pedro Laín Entralgo". Ponencia presentada en el *IV Encuentro Nacional de Docentes Católicos*. Santa Fe, Argentina. Disponible en <http://www.educ.org.ar/educ4/trabajos/t132-c44.pdf>
- ORNET-BETANCOURT, R. (2005). "Lo intercultural: El problema de su definición". Disponible en <http://www.aulaintercultural.org/IMG/pdf/betancourt.pdf>
- (2004). *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid, Trotta.
- (1999). "Supuestos filosóficos del diálogo intercultural". *Revista de Filosofía*. Vol. 32, N° 96. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana. Disponible en: <http://www.en-sayistas.org/critica/teoria/fornet>
- FABRIS, A. (2001). *El giro lingüístico: Hermenéutica y análisis del lenguaje*. Madrid: Akal.
- MARTÍN-BARBERO, J. (2005). "Teoría de la comunicación". En Salas, R. (coord.) *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*. Santiago de Chile: Universidad Católica Silva Henríquez.
- RODRÍGUEZ, L. (2003). "Producción y transmisión del conocimiento en Freire". En Gadotti, M; Gómez, M. y Freire, L. (comps.) *Lecciones de Paulo Freire, cruzando fronteras: Experiencias que se completan*. Buenos Aires: CLACSO.
- JASPERS, K. (1980). *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- MAILLARD, CH. (2004). "Metáfora". En Ortiz-Osés, A. y Lanceros, P. (coord.) *Diccionario de Hermenéutica*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- PANIKKAR, R. (2002). "La interpelación intercultural". En González R. Arnaiz, G. (coord.) *El discurso intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- RECASENS, A. (2007). "Aproximación a un enfoque fenomenológico en la etnografía". Ponencia presentada en el VI Congreso Chileno de Antropología. 13-17 de noviembre. Valdivia. *Actas del VI Congreso Chileno de Antropología, 2009* (en prensa).
- TAYLOR, CH. (2005). *La libertad de los modernos*. Buenos Aires: Amorrortu.
- (1983). *Hegel y la Sociedad moderna*. México: Fondo de Cultura Económica.