



Aviso Legal

Artículo de divulgación

Título de la obra: Las relaciones racionales como problema de comprensión y comunicación intercultural. Hipótesis provisionales para una interpretación filosófica

Autor: Fonet-Betancourt, Raúl

Forma sugerida de citar: Fonet-Betancourt, R. (1989). Las relaciones racionales como problema de comprensión y comunicación intercultural. Hipótesis provisionales para una interpretación filosófica. Cuadernos Americanos, 6(18) 108-119.

Publicado en la revista: *Cuadernos Americanos*

Datos de la revista:

ISSN: 0185-156X

Nueva Época, Año III, Núm. 18, (noviembre-diciembre de 1989).

Los derechos patrimoniales del artículo pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto dónde se indique lo contrario, éste artículo en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Sin derivados. 4.0 Internacional (CC BY - NC - ND 4.0 Internacional). <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>



D.R. © 2021 Universidad Nacional Autónoma de México. Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C. P. 04510, México, Ciudad de México.

Centro de Investigación sobre América Latina y el Caribe Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, C.P. 04510, Ciudad de México. <https://cialc.unam.mx/>
Correo electrónico: betan@unam.mx

Con la licencia:



Usted es libre de:

- ✓ Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.

Bajo los siguientes términos:

- ✓ Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- ✓ No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- ✓ Sin derivados: si remezcla, transforma o crea a partir del material, no podrá distribuir el material modificado.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

LAS RELACIONES RACIALES COMO PROBLEMA DE COMPRENSION Y COMUNICACION INTERCULTURAL. HIPOTESIS PROVISIONALES PARA UNA INTERPRETACION FILOSOFICA

Por *Raúl* FORNET-BETANCOURT
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFIA,
AACHEN, ALEMANIA FEDERAL

1. Explicando el título de la contribución

EN CUANTO QUE todo título suele por lo general implicar o avanzar incluso una cierta toma de posición frente al tema tratado, queremos introducir nuestras reflexiones con algunas indicaciones aclaratorias de las decisiones fundamentales que configuran la posición ya aludida en la formulación del título de la presente contribución.

La primera decisión implícita que debemos aclarar es, naturalmente, la reflejada en la manera en que hemos planteado el problema, a saber, la decisión de enfocar las llamadas relaciones raciales como problema de comprensión y de comunicación intercultural. Esta decisión corresponde por su parte a una posición que se define desde la conciencia de relativizar o cuestionar la legitimidad de la perspectiva racial para designar el punto de vista orientador del estudio de los problemas con que nos confronta el encuentro de grupos humanos distintos. Queremos decir con ello que, para nosotros, las relaciones raciales son relaciones que, en cuanto tales, no se dan propiamente, porque están siempre mediadas por determinaciones históricas de orden social, político, económico, religioso, cultural, etcétera. Lo problemático en las llamadas relaciones raciales no es tanto la diferencia racial como la distinción contextual y cultural por la que el género humano se diversifica en una

pluralidad de identidades con sistemas referenciales propios de auto-comprensión. De aquí por tanto que, sin pretender por ello identificar raza y cultura, hayamos preferido explorar el tema en cuestión desde la perspectiva del enfrentamiento o encuentro de culturas distintas, que es en el fondo la óptica que presenta el problema de las relaciones "raciales" como un problema de relación o rechazo, de comunicación o aislamiento, es decir, de capacidad o incapacidad para reencontrarse como propio en un campo o espacio que, por ser ya de entrada intercultural, no es nunca exclusivamente propio.

La segunda decisión fundamental que nos parece conveniente explicar en forma expresa es la que se enuncia en el subtítulo. Pues aunque la formulación empleada ("Hipótesis provisionales para una interpretación filosófica") es inequívoca, en cuanto que deja clara la caracterización científica de nuestra contribución como una contribución que se ubica conscientemente en el campo de la filosofía, es oportuno sin embargo llamar la atención sobre el aspecto de que la presente investigación se inscribe, por así decirlo, de una manera doble en la filosofía. Por una parte intentamos examinar el problema planteado desde una perspectiva filosófica, entendiendo por ello aquí la perspectiva que brota de aquella actitud que, por armonizar en sí las dimensiones del saber de . . . (teoría) y del saber para . . . (praxis), busca el esclarecimiento teórico de lo que hay desde el fondo, esto es, inquiriendo por las condiciones bajo las cuales puede acontecer algo así como lo que aceptamos como dado o real de suyo, pero sin olvidar su enjuiciamiento crítico en vistas a su puesta a punto para la transformación. En el caso del presente trabajo esta perspectiva filosófica se concretiza en el esfuerzo por indagar las condiciones posibilitadoras del fenómeno de la comprensión y comunicación intercultural. ¿Cómo es posible la comprensión de lo culturalmente extraño o ajeno? ¿Cómo es posible la comunicación entre seres humanos que nacen y mueren, trabajan y aman, se alegran y padecen, etcétera, desde distintos horizontes culturales? Tales son las preguntas que sirven de hilo conductor a la perspectiva filosófica en el tratamiento del tema en cuestión.

Pero el presente estudio no es sólo filosófico por su perspectiva o modo de acceso al problema. Pues por otra parte intenta también ofrecer una interpretación filosófica del problema. Y si bien es cierto que ésta será propuesta en la forma elemental de algunas hipótesis generales fundamentales, no por ello deja de ser menos

importante para el carácter de la argumentación, en cuanto que es justamente aquélla la que hace que ésta no se limite a mostrar el acceso filosófico al problema en estudio, sino que se oriente además a esbozar lo que podría ser una contribución filosófica al esclarecimiento de los problemas que nos plantea hoy el desafío de la comunicación humana en cuanto que fenómeno intercultural.

2. *Determinando la experiencia histórica del discurso*

TODO discurso filosófico, por abstracto que se pretenda, se articula en confrontación con la realidad o, más exactamente, con los problemas y necesidades que viven los hombres de un tiempo determinado como su realidad. Para la filosofía vale también, en efecto, la sabiduría de aquel aserto que nos recuerda que "la realidad da qué pensar". El pensar filosófico piensa y comprende tanto en cuanto que se flexiona sobre la realidad y asume sus urgencias y necesidades como sus tareas reflexivas más propias.

Historicidad y situacionalidad son así dimensiones inherentes a la reflexión filosófica, y es por ello que queremos explicitar en este segundo punto la experiencia histórica de la que parte y forma parte nuestra consideración filosófica sobre las relaciones "raciales" como problema de comprensión intercultural.

La experiencia que marca la referencia situativa y reflexiva de nuestro discurso filosófico aquí, es aquélla para la cual el sabio cubano Fernando Ortiz (1881-1969) en su genial obra intitulada *Contrapunteo cubano del Tabaco y del Azúcar* acuñó por primera vez el concepto de "transculturación", y que nombra el proceso de cambios culturales que, en creciente complejidad con claros momentos conflictivos, cuaja en esa cultura mestiza que caracteriza la identidad cultural de Cuba y de otros pueblos del área del Caribe y de la América Latina en general. Se ve pues que la "transculturación", más que designar una experiencia histórico-cultural aislada, mienta un proceso experiencial tan complejo que abarca en el fondo la historia de la formación de un pueblo en cuanto que punto de cristalización de las más diversas influencias.

Ortiz ilustra este complejo contenido de su término "transculturación" en apretada síntesis representativa del caso del pueblo cubano:

Hemos escogido el vocablo *transculturación* para expresar los variadísimos fenómenos que se originan en Cuba por las complejÍsimas transmutaciones de culturas que aquí se verifican, sin conocer las cuales es imposible entender la evolución, así en lo económico como en lo institucional, jurídico, ético, religioso, artístico, lingüístico, psicológico, sexual y en los demás aspectos de su vida.

La verdadera historia de Cuba es la historia de sus intrincadísimas transculturaciones. Primero la transculturación del indio paleolítico al neolítico y la desaparición de éste por no acomodarse al impacto de la nueva cultura castellana.

Después, la transculturación de una corriente incesante de inmigrantes blancos. Españoles, pero de distintas culturas y ya ellos mismos *desgarrados*, como entonces se decía, de las sociedades ibéricas peninsulares y transplantados a un Nuevo Mundo, que para ellos fue todo nuevo de naturaleza y de humanidad, donde tenían a su vez que reajustarse a un nuevo sincretismo de culturas. Al mismo tiempo la transculturación de una continua chorrera humana de negros africanos, de razas y culturas diversas . . . Todos ellos arrancados de sus núcleos sociales originarios y con culturas destrozadas, oprimidas bajo el peso de las culturas aquí imperantes . . . Y todavía más culturas inmigratorias, en oleadas esporádicas o en manaderos continuos, siempre fluyentes e influyentes y de las más variadas oriúndeces: indios continentales, judíos, lusitanos, anglosajones, franceses, norteamericanos y hasta amarillos mongoloides de Macao . . . Y cada inmigrante como un desarraigado de su tierra nativa en doble trance de desajuste y de reajuste, de *desculturación* o *exculturación* y de *aculturación* o *inculturación*, y al fin de síntesis, de *transculturación*.¹

A la luz de este pasaje se comprende que la "transculturación" implica experiencias diversas que, en el caso de Cuba, conforman un proceso complejo que va desde la desculturación o exculturación, como el momento de desintegración del propio ámbito cultural producido por el choque con otra cultura, hasta el momento afirmativo del intercambio cultural, que marca el punto culminante de la "transculturación", pasando naturalmente por la etapa de la reubicación o reinstalación cultural indicada por el término de "inculturación". Con lo cual se ve además que, al elegir la "transculturación" como marco histórico referencial para nuestro discurso, estamos recurriendo a un concepto que refleja y resume un intrincado proceso de experiencias históricas que se extiende hasta los mo-

¹ Fernando Ortiz, *Contrapunteo cubano del Tabaco y del Azúcar* Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1978, p. 93.

mentos iniciales de la conquista del Caribe. La complejidad teórica del concepto "transculturación" es, en verdad, complejidad histórica, por cuanto cada una de sus dimensiones conceptuales corresponde a una determinada etapa histórica de la vida de los pueblos del Caribe y, concretamente, del pueblo cubano.

Se entiende, en efecto, que el fenómeno implicado de la desculturación o exculturación quiere resumir la dolorosa experiencia de la primera fase de la expansión colonialista europea en la que el indio es víctima de una invasión cultural que destruye su orden sociocultural y que provoca, por consiguiente, un desajuste de tal envergadura en la organización de sus formas de vida, que el indio se ve obligado a vivir como un desarraigado en su propio contorno natural. En este primer momento el indio, desajustado, "queda en el aire". Es decir, la desculturación o exculturación impuesta por el comienzo del colonialismo cultural europeo en América no es otra cosa que radical desarraigo. Y quizá por ello, permítasenos anotar de pasada, haya podido Martí calificar la conquista, en severo juicio, como "una desdicha histórica".²

Por otra parte, es justamente esta experiencia de "desdicha histórica", que caracteriza la desculturación como desarraigo en la propia tierra, la que constituye la condición básica para que la "inculturación", concepto con el que se significa la experiencia histórica de la segunda fase de la dominación colonialista, que es la fase de la colonización y consolidación de las formas europeas en América, no se desarrolle en el sentido de un movimiento regresivo de arraigo en lo propio sino más bien en la dirección de un movimiento de re-ubicación cultural desde los patrones de la cultura conquistadora. "Inculturación" mienta así el fenómeno unilateral de la conflictiva incorporación del indio y del negro en la cultura europea dominante en la América colonizada. El indio y el negro, ambos desarraigados, se ven condenados a someterse al orden cultural conquistador y a buscar desde él una nueva reinstalación de sus formas de vida.

En esta fase es pues el fenómeno de la inculturación, como se acaba de indicar, un proceso unilateral, no recíproco, porque el indio y el negro son quienes asumen la cultura traída por Europa, mientras que el europeo menosprecia y destruye las culturas nativas. Con todo, es en esta fase de recepción unilateral de lo europeo

² José Martí, "El hombre antiguo de América", en *Obras Completas*, La Habana, 1975, t. 8, p. 335.

donde se forja paradójicamente la sustancia mestiza que se condensará luego en una cultura con rasgos propios, es decir, en una cultura nueva y consciente de ser fruto de la transculturación de diversos grupos humanos. Pero si tal fenómeno de transmutación cultural va a ser posible, más aún, si va a caracterizar una tercera etapa histórica en la que los pueblos de América y del Caribe asumen con creciente madurez su sello transcultural distintivo, es porque la fase de la inculturación, a pesar de la unilateralidad que la atraviesa, es un periodo conflictivo en el que la prepotencia opresora de la cultura europea se ve contestada una y otra vez por núcleos vivientes de resistencia.

No hay que olvidar, en efecto, que el indio y el negro, los vencidos y oprimidos, son en su propio cuerpo, con su mera presencia física, un foco de resistencia y de imprevisible amenaza de rebelión, y que se someten para sobrevivir "a su manera" y "al margen" del orden impuesto al que se les incorpora. Ciertamente que en la incorporación o sometimiento del indio y del negro al orden cultural de conquista hay mucho de sumisión, pero cierto es también que en ese sometimiento hay igualmente mucho de astucia vital, de la astucia de aquel que, sabiendo su vida en peligro de muerte, intenta sobrevivir dejándose someter, en opresión y esclavitud, al sistema de los opresores para hacer de su vida oprimida y/o esclava un testimonio, un instrumento de resistencia. El indio oprimido, el negro esclavizado se doblegan ante el sistema colonial, pero su sometimiento no debe confundirse con la sumisión servil desconocedora del conflicto latente en su situación de opresión. Al contrario, el indio y el negro saben que su sometimiento es conflictivo, que su situación se define por un conflicto interno todavía no ventilado; y por eso su historia de opresión es también la historia de sus permanentes revueltas.

Tal es la tesis sostenida por Arturo Uslar Pietri cuando escribe:

La insurgencia, visible o soterrada, es el reverso constante de la sociedad colonial. El esclavo que se fuga, el indio que se vuelve al monte, el cuatrero, el alzado, el bandido popular, las células de la antisociedad, como los "cumbes" negros se formaban en la soledad de los bosques impenetrables, los pasquines anónimos, el carácter de conmoción social, de algunos incidentes, como los del cambio de un gobernador, los de la promoción de un pardo, los de las disposiciones de un obispo, revelan claramente que en el seno de aquella sociedad, que a primera

vista parece quieta y conforme, había posiciones tomadas y divergencias activas.³

Por esta actitud de resistencia y de insurgencia ponen los vencidos de manifiesto que su incorporación al orden social y el subsiguiente proceso de su unilateral inculturación en la cultura de los vencedores, se efectúan en el marco de una dialéctica de tensiones y contradicciones entre lo-propio-perdido y lo-ajeno-todavía-no-poseído, que no anula pero que sí relativiza fuertemente la homogeneidad y coherencia internas de la unilateralidad de la inculturación en cuanto que lo ajeno se asume en el cuadro de una estrategia de supervivencia que, por buscar la reinstalación salvadora de una vida a la que le duelen todavía las raíces mutiladas, no excluye la invención de astucias que permitan rescatar elementos de lo propio perdido. Hay unilateralidad porque son el indio y el negro los que se reinstalan en la cultura de conquista. Con todo esa unilateralidad se ve quebrada en su homogeneidad porque la reinstalación del indio y del negro, su reubicación cultural, se opera desde una resistencia atenta que sabe recuperar elementos propios y transportarlos al nuevo orden cultural. En la reinstalación del indio y del negro en el orden cultural europeo se ve minada la pureza y homogeneidad de la cultura de los europeos por el constante contrabando de formas culturales propias.

La resistencia cultural del indio y del negro asegura de este modo que el rostro de América no sea exclusivamente europeo. Es decir que va provocando la creación de un tejido cultural mixto que, como acabamos de indicar, es la sustancia que caracteriza la tercera etapa histórica del llamado mestizaje cultural, y donde la transculturación se da propiamente en el sentido de un intercambio mutuo. Este proceso de mestizaje cultural es a su vez de tal intensidad que la mutación cultural producida en él desemboca incluso en ese fenómeno para el que Ortiz reservó el concepto de "neoculturación", para indicar con él en forma expresa la novedad cultural a la que impulsa la dialéctica de la transculturación.

3. *Hipótesis provisionales para una interpretación filosófica*

ERA importante explicitar el concepto de transculturación en su complejo contenido histórico porque es justamente la experiencia

³ Arturo Uslar Pietri, *La otra América*, Madrid, 1974, pp. 47-48.

histórica implicada en el proceso de transculturación la que determina el marco referencial general de nuestro discurso filosófico sobre este fenómeno. Nuestras hipótesis de interpretación filosófica se plantean entonces desde la base histórica que nos ofrecen las distintas fases comprendidas en el proceso de transculturación, en cuanto que vemos en ellas representaciones concretas de formas posibles de comprensión o incomprensión de lo ajeno o extraño.

Por su innegable importancia central para el esclarecimiento de las cuestiones que aquí nos preocupan, vamos a centrarnos en la experiencia correspondiente al fenómeno de la desculturación o ex-culturación, es decir, a la experiencia de la primera fase histórica. Ya dijimos que en esta fase, como consecuencia de la expansión colonialista europea, el indio sufre una perturbación de tal magnitud en su orden propio que queda desarraigado. Es un desterrado en su propia tierra. Pues bien, esta experiencia es clave para la interpretación filosófica del encuentro cultural entre el conquistador y el conquistado porque nos permite ver con claridad ejemplar cómo nos hallamos ante un "encuentro cultural" cuya peculiaridad reside en el hecho de que, de entrada, una cultura se autoproclama tan superior que se arroga la capacidad de definir desde sí misma los límites entre cultura e incultura y de negar dignidad cultural a todo lo a ella desconocido. Por eso en este "encuentro" entre europeos e indios a los indios no se les reconoce terreno cultural propio. Más aún, su ambiente cultural es invalidado de golpe, porque el conquistador europeo no "encuentra" sino que "descubre"; y puesto que descubre desde su horizonte de comprensión y en función además de la ampliación de su horizonte de comprensión, su descubrimiento equivale a un juicio en el que la distinción cultural del "descubierto" resulta encubierta. El descubrimiento es encubrimiento porque lo desconocido es definido por el descubridor desde sus categorías, sin correr el riesgo de ponerlas en cuestión preguntándose si el mundo categorial de su cultura, que define lo conocido y familiar para él, es suficiente para trazar los límites de lo desconocido, de lo ajeno. Es por tanto no sólo el juicio del descubridor sobre el descubierto, sino además la seguridad cultural con la que este juicio se emite, la que hace patente que la experiencia histórica del destierro en propia tierra, considerada filosóficamente, es la experiencia del ser humano que se ve aniquilado en su subjetividad, reducido a un objeto incapaz de hacer valer su propio orden. En ese momento del llamado primer encuentro cultural entre europeos y aborígenes americanos la función de sujeto recae con

unilateralidad excluyente en el descubridor europeo, quien ordena lo descubierto desde su perspectiva. No se da pues un encuentro entre sujetos sino más bien un enfrentamiento entre un sujeto que centra lo descubierto y un objeto que, aunque percibido como extraño, no es entendido desde la alteridad de su propio mundo, sino desde el proyecto de integración subsumidora en el mundo del conquistador. La reducción o degradación del hombre aborígen a objeto es la condición para la posibilidad histórica del desarraigo o destierro en propia tierra, porque es su ser-objeto lo que permite verlo como formando parte del mundo que el europeo constituye como nuevo por el acto del descubrimiento. Con lo cual se dice también que el indio no es un punto de referencia ni una perspectiva para comprender su mundo, sino que de entrada queda situado dentro de la perspectiva del descubridor. El acto europeo del descubrimiento es en este "encuentro" el acto fundante del todo que se llamará "Nuevo Mundo", del todo en el que el indio es percibido en su no entendida alteridad.

Y es claro que en esa totalidad constituida por la voluntad europea de expansión el indio es un excluido, un marginado, un desposeído. La construcción europea de un nuevo mundo es la destrucción del mundo propio del aborígen americano; en ese mundo nuevo el indio no tiene raíces, no es su mundo. Y la tragedia consiste en que se le define justamente como parte de ese mundo construido, descubierto. En este sentido el descubrimiento es un desconocimiento de la alteridad del otro que lleva necesariamente a la trágica consecuencia de la desestructuración global del mundo propio del otro, cuyos momentos más dolorosos sean quizá la descolocación de la palabra y la dis-locación simbólico-cultural, es decir, los momentos por los que el nativo morador de América experimenta la pérdida de las referencias que le permiten vivir el sentido de su mundo. Visto desde este trasfondo el desarraigo en tierra propia es la experiencia del desconcierto radical del mundo en el que se ha vivido siempre. El indio desarraigado es el hombre desconcertado, el hombre que sufre la perturbación violenta de su orden y que es obligado a reubicarse desde los patrones de un orden desconocedor de la dignidad de su alteridad.

La desculturación o exculturación responde indudablemente a esta experiencia del desconcierto desvalorizador del mundo propio. Pero por ello mismo esta etapa del proceso de transculturación nos confirma que no hubo encuentro entre iguales sino

enfrentamiento⁴ entre dos mundos culturales en cuyo choque uno de ellos —el americano— queda constituido en objeto-a-definir, porque el descubridor lo descubre dentro del horizonte de sus planes de expansión. La idea anteriormente expresada del descubrimiento como desconocimiento de la alteridad se puede complementar entonces señalando que el descubrimiento es el emplazamiento del mundo americano como factor subsumible y, por consiguiente, también calculable dentro de la empresa de expansión y dominación por la que Europa se autodetermina en ese momento.

Desde la perspectiva de interpretación esbozada resulta entonces claro que el fenómeno de exculturación o desculturación indica la actitud reactiva del sujeto que se sabe desconocido o rechazado por el otro en su subjetividad. En la exculturación del indio se patentiza así su rechazo como interlocutor válido por y para la cultura europea. La exculturación es justamente el proceso subsecuente en el que se manifiesta el hecho de que la totalidad cultural europea, al menos en este primer momento, enfrentó el mundo cultural de indio desde una postura de seguridad y superioridad tales que reprimió la posibilidad de la interpelación desde el otro. Dicho más concretamente: la exculturación es el proceso al que se ve condenado el indio porque su alteridad no es comprendida ni respetada.

Como consecuencia de la incompreensión de la alteridad —concepto con el que aquí designamos no únicamente la distinta humanidad del indio, sino también y sobre todo el marco práctico-simbólico global desde el cual el aborigen americano comprende su mundo y se comprende a sí mismo, porque ese marco constituye para él su mundo de sentido— la exculturación nos enseña el des-centramiento radical del indio a causa de la necesidad de re-centramiento cultural que le impone la invasión europea. O sea que es la consecuencia de una forma negativa de “encuentro” con el otro, en cuanto que ese “encuentro” acontece en la forma de una intrusión que atropella y margina al otro en su propio ámbito.⁵

El fenómeno de la exculturación del indio es así un indicador

⁴ Sobre este tema puede verse Enrique Dussel, “Del descubrimiento al desencubrimiento”, en *Concordia, Internationale Zeitschrift für Philosophie* 10 (1986), pp. 109-116.

⁵ *Ibid.*, p. 111.

del hecho de que al inicio del "encuentro" entre americanos y europeos no se dio comunicación intercultural, sino dominación de una cultura por otra. En este juicio recogemos ya las hipótesis que guían nuestra interpretación y que queremos enumerar a continuación articulándolas de forma que expresen al mismo tiempo el contenido fundamental de lo que nosotros consideramos condiciones elementales para la comprensión de lo culturalmente extraño. En este sentido, pues, la formulación de las hipótesis que siguen complementará la fundamentación de nuestro juicio sobre el descubrimiento de América como fallido encuentro entre culturas. En resumen se trata de las siguientes:

1. Comprender lo ajeno no es ni subsumirlo ni reducirlo ni definirlo desde el horizonte constituido por lo que nos es culturalmente familiar. De donde se sigue:
2. Disposición a des-centrar la propia cultura y a relativizar su horizonte de comprensión como punto de referencia absoluto para la comprensión del mundo. Esto implica como complemento:
3. Explicitación crítica de las limitaciones de la propia cultura. Se trata aquí de cuestionar la propia cultura desde su interior mismo para tomar conciencia de sus posibles deficiencias, es decir, del déficit experiencial que puede arrojar su posición cuando se la interroga desde la radicalidad de aquellas preguntas fundamentales que ella permite plantear, pero sin ofrecer la posibilidad de responderlas satisfactoriamente desde ella. Como la experiencia de los límites de la propia cultura puede conducir a una instrumentalización del otro, en el sentido de que en el encuentro con el otro éste puede ser utilizado para llenar vacíos éticos, estéticos o de sentido en la propia cultura,⁶ es necesario insistir en este contexto en la inserción de esta experiencia en la disposición a relativizar la propia cultura, pues sólo como momento del des-centramiento relativizante de la propia cultura puede el conocimiento de sus límites marcar el momento en que una cultura se abre a otra no para subsumirla o ponerla en función de sus finalidades, sino para poner en juego su posi-

⁶ Cf. Munasu Duala-M'bedy, *Xenologie. Die Wissenschaft vom Fremden und die Verdrängung der Humanität in der Anthropologie*, Freiburg-München, 1977, p. 325.

ción alumbrándola desde el horizonte que le abre la cultura ajena. De aquí además que la relativización de la propia posición cultural suponga:

4. Reconocimiento de que el encuentro con el otro significa la entrada en ámbitos que, por no ser demarcables ni definibles desde la posición propia, exigen aceptar el riesgo de dejar al otro in-definido. La in-definición del otro no es así resultado de la indiferencia, sino expresión del respeto a su alteridad, de esa alteridad que sólo el otro me puede comunicar porque sólo él la puede de-finir.

Observación final

A la luz de las hipótesis esbozadas se ve que el planteamiento del tema de las relaciones raciales como problema de comprensión y de comunicación intercultural significa en el fondo preguntar por la posibilidad de una nueva forma de comunicación humana basada en la disposición de cada cultura a des-centrarse, que connota a su vez la renuncia de toda cultura a imponer la dictadura de sus formas de vivir y de pensar. Por esto esta forma de comunicación intercultural —que hablando en sentido estricto es inter-trans-cultural, ya que se da en un espacio que es siempre traspaso recíproco de sí hacia lo extraño— no representa un desafío únicamente para la cultura europea, sino también para cualquier otra cultura, en cuanto que no se trata sólo de superar el eurocentrismo. El desafío consiste más bien en aprender a leer la propia cultura como un fragmento que no nos instala con seguridad en el mundo, sino que por el contrario debe ser instalado en la irreductible diversidad cultural por la que el género humano siempre se ha distinguido. Aceptemos pues el reto, pongamos nuestra fragmentaria seguridad cultural en juego y vivamos nuestra cultura como tarea de permanente trans-culturación.