

Volumen 2 - Número 1 - Enero/Marzo 2015

REVISTA INCLUSIONES

REVISTA DE HUMANIDADES
Y CIENCIAS SOCIALES

ISSN 0719-4706

Homenaje a

Adalberto
Santana

MIEMBRO DE HONOR COMITÉ INTERNACIONAL
REVISTA INCLUSIONES

Portada: Kevin Andrés Gamboa Cáceres



UNIVERSIDAD DE LOS LAGOS
CAMPUS SANTIAGO

CUERPO DIRECTIVO

Directora

Mg. Viviana Vrsalovic Henríquez
Universidad de Los Lagos, Chile

Subdirectora

Lic. Débora Gálvez Fuentes
Universidad de Los Lagos, Chile

Editor

Drdo. Juan Guillermo Estay Sepúlveda
Universidad de Los Lagos, Chile

Secretario Ejecutivo y Enlace Investigativo

Héctor Garate Wamparo
Universidad de Los Lagos, Chile

Cuerpo Asistente

Traductora: Inglés – Francés

Lic. Ilia Zamora Peña
Asesorías 221 B, Chile

Traductora: Portugués

Lic. Elaine Cristina Pereira Menegón
Asesorías 221 B, Chile

Diagramación / Documentación

Lic. Carolina Cabezas Cáceres
Asesorías 221 B, Chile

Portada

Sr. Kevin Andrés Gamboa Cáceres
Asesorías 221 B, Chile

COMITÉ EDITORIAL

Mg. Carolina Aroca Toloza

*Pontificia Universidad Católica de Valparaíso,
Chile*

Dr. Jaime Bassa Mercado

Universidad de Valparaíso, Chile

Dra. Heloísa Bellotto

Universidad de San Pablo, Brasil

Dra. Nidia Burgos

Universidad Nacional del Sur, Argentina

Mg. María Eugenia Campos

*Universidad Nacional Autónoma de México,
México*

Dr. Lancelot Cowie

Universidad West Indies, Trinidad y Tobago

Lic. Juan Donayre Córdova

Universidad Alas Peruanas, Perú

Dr. Gerardo Echeita Sarrionandia

Universidad Autónoma de Madrid, España

Mg. Keri González

*Universidad Autónoma de la Ciudad de
México, México*

Dr. Pablo Guadarrama González

Universidad Central de Las Villas, Cuba

Mg. Amelia Herrera Lavanchy

Universidad de La Serena, Chile

Mg. Aleksandar Ivanov Katrandzhiev

Universidad Suroeste Neofit Rilski, Bulgaria

Mg. Cecilia Jofré Muñoz

Universidad San Sebastián, Chile

Mg. Mario Lagomarsino Montoya

Universidad de Valparaíso, Chile

Dr. Claudio Llanos Reyes

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile

Dr. Werner Mackenbach

*Universidad de Potsdam, Alemania
Universidad de Costa Rica, Costa Rica*

Ph. D. Natalia Milanesio

Universidad de Houston, Estados Unidos

Dra. Patricia Virginia Moggia Münchmeyer

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile

Ph. D. Maritza Montero

Universidad Central de Venezuela, Venezuela

Mg. Julieta Ogaz Sotomayor

Universidad de Los Andes, Chile

Mg. Liliana Patiño

Archiveros Red Social, Argentina

Dra. Rosa María Regueiro Ferreira

Universidad de La Coruña, España

Mg. David Ruete Zúñiga

Universidad Nacional Andrés Bello, Chile

Dr. Efraín Sánchez Cabra

Academia Colombiana de Historia, Colombia

Dra. Mirka Seitz

Universidad del Salvador, Argentina

Lic. Rebeca Yáñez Fuentes

Universidad de la Santísima Concepción, Chile

COMITÉ CIENTÍFICO INTERNACIONAL

Comité Científico Internacional de Honor

Dr. Carlos Antonio Aguirre Rojas

Universidad Nacional Autónoma de México, México

Dra. Patricia Brogna

*Universidad Nacional Autónoma de México,
México*

Dr. Horacio Capel Sáez

Universidad de Barcelona, España

Dra. Isabel Cruz Ovalle de Amenabar

Universidad de Los Andes, Chile

Dr. Adolfo Omar Cueto

Universidad Nacional de Cuyo, Argentina

Dra. Patricia Galeana

*Universidad Nacional Autónoma de México,
México*

Dr. Carlo Ginzburg Ginzburg

*Scuola Normale Superiore de Pisa, Italia
Universidad de California Los Ángeles, Estados
Unidos*

Dra. Antonia Heredia Herrera

Universidad Internacional de Andalucía, España

Dra. Zardel Jacob Cupich

Universidad Nacional Autónoma de México, México

Dr. Miguel León-Portilla

Universidad Nacional Autónoma de México, México

Dr. Miguel Rojas Mix

*Coordinador de la Cumbre de Rectores de
Universidades Estatales de América Latina y el
Caribe*

Dr. Luis Alberto Romero

CONICET / Universidad de Buenos Aires, Argentina

Dr. Adalberto Santana Hernández

*Universidad Nacional Autónoma de México,
México
Director Revista Cuadernos Americanos, México*

Dr. Juan Antonio Seda
Universidad de Buenos Aires, Argentina

Dr. Miguel Ángel Verdugo Alonso
Universidad de Salamanca, España

Dr. Eugenio Raúl Zaffaroni
Universidad de Buenos Aires, Argentina

Comité Científico Internacional

Ph. D. María José Aguilar Idañez
Universidad Castilla-La Mancha, España

Dr. Luiz Alberto David Araujo
Universidad Católica de San Pablo, Brasil

Mg. Elian Araujo
Universidad de Mackenzie, Brasil

Dr. Miguel Ángel Barrios
*Instituto de Servicio Exterior Ministerio
Relaciones Exteriores, Argentina*

Dra. Ana Bénard da Costa
*Instituto Universitario de Lisboa, Portugal
Centro de Estudios Africanos, Portugal*

Dra. Noemí Brenta
Universidad de Buenos Aires, Argentina

Ph. D. Juan R. Coca
Universidad de Valladolid, España

Dr. Antonio Colomer Vialdel
Universidad Politécnica de Valencia, España

Dr. Christian Daniel Cwik
Universidad de Colonia, Alemania

Dr. Carlos Tulio da Silva Medeiros
Universidad Federal de Pelotas, Brasil

Dr. Miguel Ángel de Marco
*Universidad de Buenos Aires, Argentina
Universidad del Salvador, Argentina*

Dr. Andrés Di Masso Tarditti
Universidad de Barcelona, España

Ph. D. Mauricio Dimant
Universidad Hebrea de Jerusalén, Israel

Dr. Jorge Enrique Elías Caro
Universidad de Magdalena, Colombia

Dra. Claudia Lorena Fonseca
Universidad Federal de Pelotas, Brasil

Mg. Francisco Luis Giraldo Gutiérrez
*Instituto Tecnológico Metropolitano,
Colombia*

Dra. Andrea Minte Münzenmayer
Universidad de Bio Bio, Chile

Mg. Luis Oporto Ordóñez
Universidad Mayor San Andrés, Bolivia

Dra. María Laura Salinas
Universidad Nacional del Nordeste, Argentina

Dra. Jaqueline Vassallo
Universidad Nacional de Córdoba, Argentina

Dr. Evandro Viera Ouriques
Universidad Federal de Río de Janeiro, Brasil

Dra. Maja Zawierzeniec
Universidad de Varsovia, Polonia

Asesoría Ciencia Aplicada y Tecnológica:
CEPU – ICAT
Centro de Estudios y Perfeccionamiento
Universitario en Investigación
de Ciencia Aplicada y Tecnológica
Santiago – Chile

Indización

Revista Inclusiones, se encuentra indizada en:



Information Matrix for the Analysis of Journals



EXPRESIÓN HÍBRIDA. EL SUJETO INTERCULTURAL Y LA COMUNIDAD

Dr. Stefano Santasilia
Università della Calabria, Italia
santasilia@gmail.com

Fecha de Recepción: 30 de diciembre de 2014 – **Fecha de Aceptación:** 15 de enero de 2015

Introducción

Hablar del sujeto, en el ámbito de la reflexión contemporánea, no resulta ser cosa sencilla, sobre todo si se toma en consideración el hecho de que ya no hay posibilidad de encerrarse en la mera perspectiva filosófica. El primer concepto problemático que se nos pone de frente es el de cultura, elaborados por las ciencias sociales. Efectivamente, consideradas como dato fundamental e ineludible la variedad de las culturas y la necesidad de encontrar un plan dialógico que no se configure sólo como posibilidad de convivencia, sino sobre todo como punto de encuentro que, por esto, puede ser definido como intercultural. La posibilidad de lo intercultural, en realidad no se puede dar si no se encuentra el plan común dentro del cual las diferencias se cruzan resaltando los momentos compartidos, el *día* que desde siempre funda el *logos*. Siguiendo este discurso podemos comprender como la cuestión del sujeto no puede desprenderse de la misma dimensión cultural, cuya expresión evidente y máxima es la comunidad. Lo cultural no puede ser considerado como un accidente relativo al sujeto sino como una producción fundamental de éste último, sobre todo porque, a través de las categorías culturales, el hombre elabora y transmite la idea de sí mismo¹. Esta idea se configura como modificable y puede cambiar en el tiempo, como ya hemos visto a lo largo de la historia. Desde este asunto se puede deducir como la cultura, producción de sentido a través de la cual el hombre dona forma a su vida, en su forma auténtica tiene que revelarse como posibilidad de realización humana, pero en su forma degenerada puede volverse “cárcel” e instrumento de opresión. El hombre tiene que ser reconocido como forjador de cultura y, por lo tanto, capaz de modificar su misma creación que, mientras dona sentido a su vida, puede también condicionarlo. La condición del hombre cual de *animal symbolicum*², implica una actitud crítica fundamental capaz de colocar el momento de la “creación cultural” en una posición paradójica que, mientras ya está ubicada en un contexto cultural, a la vez puede desprenderse de este en nombre de su posibilidad creativa.

¹ Véase Eduardo Nicol, *La idea del hombre* (México: FCE, 1977); Giuseppe Cacciatore, Giuseppe D’Anna (a cura di), *Interculturalità. Tra etica e politica* (Roma: Carocci, 2010).

² Véase Ernst Cassirer, *An Essay on Man* (Yale: University Press, 1944).

Por esta razón, al principio de nuestro itinerario intentaremos hacer dialogar dos autores en particular, Boaventura de Sousa Santos y Néstor García Canclini, para reflexionar sobre la posibilidad misma de una condición híbrida, entendida como posibilidad de la creación cultural. Después de haber desarrollado esta cuestión se podrá proceder hasta la cuestión de la misma fundación de la subjetividad. A la luz de cuanto dicho, nuestro recorrido será dividido en tres etapas fundamentales: condición híbrida, cultura, comunidad.

Condición híbrida

Un condición híbrida es tal porque condición de crisis. El estatus de híbrido, o sea la posibilidad de no pertenecer completamente ni a una ni a otra dimensión pero, a la vez, de mantener una condición que puede remitir a ambas, implica la posibilidad de una crítica de las dos. Aquí crítica no lleva sentido negativo sino sólo indica la capacidad de distinguir y distinguirse. Una posición híbrida, entonces, es una posición crítica y, como tal, necesita de una teoría crítica para ser bien entendida. Aún pueda parecer paradójico, la misma condición híbrida se manifiesta como la imposibilidad de reducción de la realidad a lo que previamente existía, porque encarna la nueva posibilidad y prelude a otras nuevas posibilidades. Si, como afirma Boaventura de Sousa Santos, por teoría crítica de la razón hay que entender «toda la teoría que no reduce la “realidad” a lo que existe»³, entonces el híbrido se va configurando como lo que existiendo recuerda en cada momento el abanico de posibilidades que todavía no están realizadas:

«la realidad, cualquiera que sea el modo en que la concibamos, es considerada por la teoría crítica como un campo de posibilidades y la tarea de la teoría consiste precisamente en definir y valorar la naturaleza y el ámbito de las alternativas a lo que está empíricamente dado»⁴.

El presupuesto de así concebida teoría es que lo existente nunca puede agotar el campo de posibilidades futuras y que, por esta misma condición, se puede dar una crítica de lo existente, crítica que ya queda involucrada en la misma definición de híbrido en cuanto mestizo⁵. Desde ahí Sousa Santos nos recuerda que, como ya afirmaba, Horkheimer, si lo que empuja a la crítica es sobre todo la incomodidad generada por una condición determinada, que se expresa a través de una cultura determinada, no habrá posibilidad de aceptar las definiciones de aquella cultura que nos resulta incómoda. Es decir que no se pueden aceptar, sobre todo, las definiciones de “bueno” y “malo”, con referencia a sujetos y a sus acciones, elaboradas dentro de la cultura hacia la cual hemos tomado actitud crítica. Esto no significa obligatoriamente que pueda resultar necesario actuar de manera contraria a la idea de bien hasta ahora utilizada, sino seguramente que la misma idea necesita de una revisión a la luz de la hipótesis relativa a la realización de otras posibilidades, también contrarias. De tal manera que, retomando otra vez las afirmaciones del pensador alemán, Sousa Santos nos indica como una auténtica aceptación crítica de las categorías que regulan la vida incluiría simultáneamente su condena⁶. La condición híbrida pensada como estamos haciendo, o sea desde un punto de vista meramente teórico, resultaría como el

³ Boaventura de Sousa Santos, *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*, (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000), 23.

⁴ Boaventura de Sousa Santos, *Crítica de la razón indolente...*

⁵ Véase Salvatore Veca, *Dizionario minimo. Le parole della filosofia per una convivenza democratica*, (Milano: Frassinelli, 2009).

⁶ Boaventura de Sousa Santos, *Crítica de la razón indolente...* 24.

momento máximo de la actitud crítica y, por esto, podría ser comprendida correctamente sólo a través de tal teoría. Además, el hecho de que ejemplos de incomodidad hacia las condiciones concretas de existencia tendría que generar no sólo crisis, en la cual evidentemente ya vivimos, sino también la capacidad de reconocer la necesidad de una postura crítica que nos permita replantear las categorías de manera tal que no haya más faltas de reconocimiento. Ya sabemos que no pasa esto y, más, que cualquiera condición híbrida, o sea que no se puede categorizar a través de una “captura” conceptual bien definida y cerrada, está marginada porque de difícil inclusión en el “sistema mundo”⁷.

La razón por la cual no se logra más realizar una correcta teoría crítica, falta desde la cual se genera, según nosotros, la incompreensión de la condición híbrida, sería la imposibilidad de elaborar una teoría común basada en un único principio de transformación social:

«no hay agentes históricos únicos ni una forma única de dominación. Son múltiples las caras de la dominación y de la opresión [...] Siendo múltiples las caras de la dominación, son múltiples las resistencias y los agentes que las protagonizan. En la ausencia de un principio único, no es posible reunir todas las resistencias y agencias bajo el amparo de una gran teoría común. Más que de una teoría común, lo que necesitamos es una *teoría de la traducción* que haga mutuamente inteligible las luchas y permita a los actores colectivos “conversar” sobre las opresiones a las que resisten y las aspiraciones que los animan»⁸.

Queda evidente que una teoría de la traducción implica un *tra-ducere* o sea un movimiento desde una posición hacia otra que necesita de alguien que lo conduzca. Una teoría de la traducción, en el sentido que a esta reconoce Sousa Santos, constituiría entonces el conjunto de reglas para “conducir bien”. Pero traduce, y en este caso “bien conduce”, él que bien conoce el *infra* encarnado por el “tra”. Mejor dicho, él que aún se coloque en una de las dos posiciones conoce el pasaje y, en alguna manera, que sea por nacimiento o por adquisición sucesiva, lo habita. De hecho, cada traductor se vuelve en alguna manera mestizo, híbrido, a causa de su capacidad de moverse con fluidez entre categorías correspondientes pero nunca “superponibles”. Su condición híbrida se manifiesta en su nueva capacidad de re-plantear las cuestiones desde el *infra* y, a la vez, su imposibilidad de regresar definitivamente a la posición previa. Ya la condición híbrida prevaleció engendrando otra forma de expresión y revelando el momento de la creación como condición de cada visión del mundo. Por esta razón, cada discurso que quiera regresar a la cuestión de la generación de la cultura y a la posibilidad de un encuentro entre culturas tiene que considerar la condición híbrida ya no sólo como un posible resultado sino cómo el momento originario del mismo fenómeno cultural.

Pero antes de dedicarnos directamente al análisis del fenómeno cultural, conviene considerar el mismo ocurrir de la hibridación según la perspectiva que nos indica Néstor García Canclini. Por este autor

«el concepto de hibridación es útil en algunas investigaciones para abarcar conjuntamente contactos interculturales que suelen llevar nombres diferentes: las fusiones raciales o étnicas denominadas *mestizaje*, el

⁷ Usamos la definición “sistema mundo” en el mismo sentido con el cual la utiliza Enrique Dussel en su *Ética de la liberación*, véase Enrique Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* (Madrid: Trotta, 1998) 11.

⁸ Boaventura de Sousa Santos, *Crítica de la razón indolente...* 28.

sincretismo de creencias y también otras mezclas modernas entre lo artesana y lo industrial, lo culto y lo popular, lo escrito y lo visual en los mensajes mediáticos»⁹.

Según este autor hay una evidente necesidad de considerar la condición híbrida como diferente de la mestiza. Por esta razón seguimos considerando que la postura de Sousa Santos vaya integrada, por lo menos en este caso, con la de García Canclini. De hecho, si es verdad que «una teoría no ingenua de la hibridación es inseparable de una conciencia crítica de sus límites, de lo que no se deja o no quiere o no puede ser hibridado»¹⁰, lo es porque el concepto mismo de mestizaje «es insuficiente para nombrar y explicar las formas más modernas de interculturalidad»¹¹. Esto pasa porque cada vez que hay un acercamiento a la condición híbrida se realiza un tipo de pasaje “problemático” que más asume la forma de un salto. Cada momento de hibridación remite a un punto originario donde se da el momento “cero” del proceso. Así, una vez más, la condición híbrida se presenta como el momento fundamental para entender el fenómeno cultural. Pero este momento sigue siendo problemático porque muestra un “abismo” que no puede ser llenado y que nos obliga a una forma de re-comprensión:

«la primera condición para distinguir las oportunidades y los límites de la hibridaciones no volver al arte y la cultura recursos para el realismo mágico de la comprensión universal. Se trata, más bien, de colocarlos en el capo inestable, conflictivo, de la traducción y la “traición”. Las búsquedas artísticas son claves en esta tarea si logran a la vez ser lenguaje y ser vértigo»¹².

Pero no se trata solo de colocar sino sobre todo de colocarnos, porque no hay posibilidad de entender la cuestión de la condición híbrida sino hay intento de acercarse al abismo para que, dándole de manera muy particular la palabra a Nietzsche, mirar y, así, dejar que el abismo pueda mirar en nosotros. Este mirar del abismo constituiría el único momento en el cual ya no dominamos conceptualmente el pasaje, la traducción-traición porque cada intento de “captura” categorial de este nos llevaría o hacia la posición inicial o hacia el destino final. La hibridación se da como salto y se puede observar solo por partes, nunca adoptando una mirada que pueda incluir de una vez todo el proceso. Todo esto porque la referencia fundamental sigue siendo un origen desde la cual se origina la misma forma: la génesis del acontecimiento cultural. Por esta razón resulta ahora necesario dedicar nuestro análisis a la cultura misma.

Cultura

Hemos llegado, entonces, al momento en el cual nos resulta necesario pararnos para puntualizar de manera más precisa el concepto mismo de cultura. Se hace necesaria una verdadera fenomenología que reconozca que el “fenómeno cultura” puede ser considerado 1) desde una perspectiva “estática” – «es decir podemos describirlo exponiendo cómo se presentan formalmente los elementos culturales»¹³ –; 2) una perspectiva “genética” (una lectura de clara influencia husserliana) – «considerando la

⁹ Néstor García Canclini, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad* (México: Grijalbo, 1989), X.

¹⁰ Néstor García Canclini, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir...*

¹¹ Néstor García Canclini, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir...* XI.

¹² Néstor García Canclini, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir...* XXIII.

¹³ Javier San Martín Sala, *Teoría de la cultura* (Madrid: Síntesis, 1999), 169.

dinámica, es decir, la génesis y evolución de esos elementos»¹⁴; 3) tomando en cuenta la modalidad con la cual “interpretamos” la realidad y 4) «en lo cultural no sólo interpretamos la realidad sino que la *valoramos*, la realidad no es sólo realidad interpretada sino realidad valorada»¹⁵. Considerando la cultura como la totalidad de los comportamientos humanos que no se transmiten biológicamente, estas cuatro perspectivas nunca se nos dan separadamente, sino siempre en un único acto de conocimiento¹⁶. Si es así, ¿cómo es posible sólo pensar las cuatro perspectivas de manera separada? Esta posibilidad se daría a partir del hecho de que por un mismo elemento cultural (material o espiritual que sea) se pueden dar, prescindiendo o siguiendo la génesis histórica de los sentidos que le pertenecen, diferentes interpretaciones y valoraciones.

La explicación de esto se hace evidente cuando pasamos a considerar la perspectiva genética, entendida como análisis del origen de la cultura misma:

«Efectivamente, lo que caracteriza a lo cultural es la génesis, el hecho de que en la cultura se “cree” algo, *porque ésta es ante todo creación*. El acto específicamente cultural es el acto creador, decía Ortega; el acto específicamente cultural es el acto *creador de sentido*. Precisamente, ésta es la razón que nos obliga a no tomar la génesis en sentido ortodoxo husserliano, porque no es la misma génesis aplicada a la materialidad (...) y la génesis aplicada al sentido. [...] Más aún, lo cultural alude siempre a un comienzo, a una fundación, a una institución, lo que implica que antes no se daba, que no existía en absoluto, y en segundo lugar y en la misma medida, que puede dejar de ser. La cultura no es necesaria; lo cultural no es necesario, es *convencional*»¹⁷.

Así que lo cultural, siempre se manifiesta como lo que no es necesario para la supervivencia sino para la vida, el máximamente convencional pero, a la vez, el máximamente compartido según una previa fundación del sentido:

«Lo cultural, por el contrario, se remite a una instauración nueva de sentido, a una creación no dada en naturaleza. Lo cultural exige ante todo una *instauración de sentido*. Éste es el principio primero de una fenomenología de lo cultural. Lo cultural tiene una génesis, un comienzo en la historia humana, en el que es creado, formulado, comprendido, explicitado por primera vez»¹⁸.

Queda claro que, para que se pueda legítimamente hablar de cultura, esta instauración necesita de una sedimentación histórica, o sea tiene que ser asumida por los otros hombres:

«Pero esta dimensión del sentido no es sino el requisito para el tercer paso fundamental para la creación cultural, ese sentido debe *ser asumido por los demás*. Los demás deben rehacer el acto creador del sentido, entenderlo, comprenderlo, encuadrarlo en la misma serie de remisiones, de manera que ese sentido pase al acervo de los sentidos de ese grupo»¹⁹.

¹⁴ Javier San Martín Sala, Teoría de la cultura... 169.

¹⁵ Javier San Martín Sala, Teoría de la cultura... 170.

¹⁶ Javier San Martín Sala, Teoría de la cultura... 172.

¹⁷ Javier San Martín Sala, Teoría de la cultura... 177.

¹⁸ Javier San Martín Sala, Teoría de la cultura... 179.

¹⁹ Javier San Martín Sala, Teoría de la cultura... 180.

Este sentido, para que algo se vuelva “cultural” necesita una forma de solidaridad; se trata de una dimensión histórica pero, por el hecho de que necesita de comprensión, también racional²⁰. Así que, a pesar del valor que puede tener el elemento étnico o tradicional, la cultura revela siempre una raíz racional que preside a la creación e instauración de cada sentido (muy interesante, como ejemplo histórico de esta concepción de génesis de la cultura, es la genealogía elaborada por Vico en su *Scienza Nuova*)²¹. Como ya hemos reconocido, cada análisis del fenómeno cultural no podrá prescindir de las realidades en las cuales la misma cultura encuentra su más evidente expresión, la comunidad y el sujeto.

Comunidad y Sujeto Fronterizo

Cuando hablamos de comunidad siempre estamos hablando de *communitas*, término y definición que nos revela dos dimensiones fundamentales que siempre coinciden, y conviven, en las manifestaciones históricas de las diferentes culturas: la idea de un bien común que hay que proteger y cuidar, y la idea de un nudo de relaciones que se establece a partir de este mismo bien y que genera la unidad entre los diferentes, o sea la *comunitas*²². Ya en sí misma la comunidad, que sea pequeña o grande, que sea particular o hasta mundial, se funda en la posibilidad de la relación, o sea del manifestarse de una cultura entendida como posibilidad de acción y de realización del auténtico sujeto.

Queda claro que cada cultura, y por esto cada comunidad, puede degenerar en un estado de cierre que, pero, por lo que hemos dicho hasta ahora, seguramente se constituiría como un directo traicionar la misma génesis del acontecimiento cultural, como generación y re-generación de lo humano, y con esto también traicionar la misma idea de comunidad que, fundada en el sujeto y creada y organizada por los sujetos, no puede cerrarse en el nombre de unas características culturales sino tiene que reconocer la posibilidad de la integración como necesaria dimensión de desarrollo y transformación.

Todo esto remite a la intersubjetividad que, según lo dicho, constituye y permite la misma subjetividad. Este sujeto “intersubjetivo” se presenta, en el fondo, como el verdadero instaurador de sentido, el verdadero forjador de cultura, según una racionalidad crítica que es tal en cuanto sabe moverse en la “frontera”, en el punto del diálogo donde las posiciones pueden de repente cambiar, sin perder nunca la única certeza, o sea que todo continua a tener valor sólo “en” y “a través” del diálogo. Aquí parece, según mi interpretación, que se pueda encontrar un punto de máxima cercanía, aún problemática, entre la cuestión de la condición híbrida como momento en el cual se engendra la cultura y la propuesta de sujeto intercultural elaborada por Raúl Fornet-Betancourt.

²⁰ Véase James Hart, “The Rationality of Culture and the Culture of Rationality” en *Philosophy East and West* (1992) N° 42, 643-664, y Marc Richir, *Phénoménologie et institution symbolique*, Grenoble, Millon, 1988.

²¹ Giovan Battista Vico, *La Scienza Nuova 1730*, Napoli, Guida, 2004; véase también Fulvio Tessitore, *Senso comune, teología della storia e storicismo in Giambattista Vico*, en VV. AA., *Pensar para el nuevo siglo. Giambattista Vico y la cultura europea*, Napoli, La Città del Sole, 2001, pp. 537-570; Giuseppe Cacciatore, *Simbolo e storia tra Vico e Cassirer*, en Jürgen Habermas, *Vico un die Zeichen. Vico e i segni*, Tübingen, Narr, (1995) 257-269.

²² Véase Roberto Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità* (Einaudi: Torino, 2006).

El filósofo cubano mueve una crítica, que el mismo define como “constructiva”, al pensamiento actual, en particular «a la incoherencia del detenimiento de un proceso cuya dinámica de transformación conduce de por sí a una radical apertura intercultural»²³. La interculturalidad, que puede existir y encuentra su justificación sólo en la intersubjetividad, quedaría, entonces, como una «asignatura pendiente»²⁴. Asignatura fundamental porque no hay otra posibilidad para la filosofía que hacerse intercultural si quiere mantener su carácter de fundamentación de una auténtica política que promueva el desarrollo del hombre en su dimensión integral.

«En este contexto conviene señalar (...) que por interculturalidad no se comprende aquí una posición teórica ni tampoco un diálogo de y/o entre culturas (...) en el que las culturas se toman como entidades espiritualizadas y cerradas; sino que interculturalidad quiere designar más bien aquella *postura* o *disposición* por la que el ser humano se capacita para... y se habitúa a vivir “sus” referencias identitarias *en relación* con los llamados “otros”, es decir, compartiéndolas en convivencia con ellos. (...) En este sentido interculturalidad es experiencia, vivencia, de la impropiedad de los *nombres propios* con que nombramos las cosas. (...) Es decir: interculturalidad es el reconocimiento de la necesidad de que una dimensión fundamental en la práctica de la cultura que tenemos como “propia” debe ser la de la traducción de los “nombres propios” que consolidan su tradición»²⁵.

Necesidad, esta, fundada en el hecho de que ninguna cultura puede resolver en sí misma todo el potencial de humanidad y, por esto, necesita siempre de un diálogo con las otras culturas para profundizar la comprensión de la existencia. En tal paisaje, según Fonet Betancourt no hay posibilidad de fricción entre universalidad y contextualidad, porque se trata de un auténtico “demorar críticamente” en el propio tiempo: una actitud crítica permanente como respeto del abismo generado por la traducción cultural, respeto hacia la hibridación.

Fonet-Betancourt habla de un “recapacitarse” entendido como un pensar a sí mismo de manera diferente y, a la vez, un hacerse capaz de no dejarse dominar por la cultura en la cual se nace,

«entendiendo esta labor en el doble sentido que nos ofrecen los verbos “recapacitar” y “capacitar”. Pues, por una parte, se trata de reconsiderar lo que somos realmente o lo que se ha hecho de nosotros como seres humanos para ver las deformaciones con voluntad de cambiarlas o, si se prefiere, para iniciar el giro antropológico de que hablamos justo en el sentido de una inversión del tipo humano que cultiva la cultura hegemónica. Y por otra parte se trata de adquirir nuevas capacidades humanas para ser precisamente capaces de mejores prácticas humanas. Entendida, pues, en este doble sentido la recapacitación del ser humano es una de las propuestas centrales de la filosofía intercultural; y es lógico que lo sea no sólo debido a la urgencia real de plantear una alternativa antropológica al tipo humano generado por el capitalismo sino también en razón de que la interculturalidad no quiere ni debe ser una perspectiva abstracta para el uso y el entretenimiento teórico de pocos, ya que no se plantea como un

²³ Raúl Fonet Betancourt, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual* (Madrid: Trotta, 2004), 20.

²⁴ Raúl Fonet Betancourt, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana...* 14.

²⁵ Raúl Fonet Betancourt, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana...* 15.

“deporte” o disciplina para profesionales sino, por el contrario, como una práctica humana que debe encarnarse en eso que llamamos, a veces sin mucho respeto, “la gente”»²⁶.

Todo esto es posible solo si se concibe el sujeto como inter-sujeto: la identidad tiene siempre que referirse a la comunidad, pero en una lectura dimensional simultánea. No hay prevalecer de uno sobre la otra, como no hay prevalecer de un sujeto sobre el otro en la dimensión intersubjetiva:

«Lo que quiere decir que tanto la identidad de una persona como la de un grupo requiere el desarrollo de lazos comunitarios. Esta experiencia sería básica, por tanto, para corregir el unilateralismo de una visión individualista de los procesos de constitución de identidad»²⁷.

El problema no es la identidad que, según Fonet-Betancourt se constituye de manera evidente fundándose en la dimensión intersubjetiva, sino las interpretaciones que de la identidad hace el uso político-cultural,

«pero acaso lo verdaderamente fundamental es que la práctica del diálogo intercultural se presenta como el camino en cuyo curso cada identidad se ve confrontada con el desafío de asumir que es perfectible; pues la conciencia de la perfectibilidad de nuestras identidades es la condición de la posibilidad para evitar interpretaciones etnocéntricas o usos fundamentalistas de las mismas. Además, sin conciencia de la perfectibilidad de las identidades es en realidad imposible una verdadera convivencia humana entre personas y comunidades que cultivan la memoria de sus tradiciones. En resumen la interculturalidad propone una concepción de la identidad como proceso abierto de perfectibilidad del ser humano, tanto en lo personal como en lo comunitario, que evita a la vez el peligro del hibridismo inconsistente y del fundamentalismo provinciano. Identidades perfectibles son, pues, identidades con personalidad y pertenencias claras (como, por ejemplo, una religión), pero abiertas a la interacción dialógica y al crecimiento en común hacia una universalidad inclusiva en la que caben todas las diferencias»²⁸.

Este sujeto “intersubjetivo” es el verdadero instaurador de sentido, el verdadero forjador de cultura, según una racionalidad crítica que es tal en cuanto sabe moverse en la frontera, en el punto del diálogo donde las posiciones pueden de repente cambiar, sin perder nunca la única certeza, o sea que todo continua a tener valor sólo en y a través del diálogo. Se podría concluir, en la manera de una sugestión, describiendo la propuesta intercultural de Fonet Betancourt a través de la idea de razón fronteriza elaborada por Eugenio Trías, si esta última es, como dice el autor, «razón crítica que halla en esa frontera entre ella y sus sombras el lugar mismo de su propia emergencia. (...) Pero sobre todo esa propuesta de razón permite una reflexión sobre nuestra propia condición (humana)»²⁹. Lo

²⁶ Raúl Fonet Betancourt, *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, Aachen, Wissenschaftsverlag Mainz, (2004) 136-137, véase también Raúl Fonet Betancourt, *Transformación intercultural de la filosofía* (Bilbao: Desclee de Brouwer, 2001).

²⁷ Raúl Fonet Betancourt, *Tareas y propuestas de la filosofía intercultural* (Aachen: Mainz Verlag, 2009), 52.

²⁸ Raúl Fonet Betancourt, *Tareas y propuestas de la filosofía intercultural...*53-54.

²⁹ Trías, E., *Ética y condición humana in Id., Creaciones Filosóficas I. Ética y estética* (Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2009), 837-838.

que siempre parece hacerse evidente en cada relativo a las actuales dinámicas culturales es que esta misma condición humana no puede caracterizarse que de una forma, la hibridez.

Bibliografía

- Cacciatore, Giuseppe D'Anna (a cura di), *Interculturalità. Tra etica e política*, Roma, Carocci, 2010.
- Cacciatore, Giuseppe, *Simbolo e storia tra Vico e Cassirer*, en Jürgen Trabant, *Vico un die Zeichen. Vico e i segni*, Tübingen, Narr, 1995, pp. 257-269.
- Dussel, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta, 1998.
- Esposito, Roberto, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 2006.
- Fornet Betancourt, Raúl, *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, Aachen, Wissenschaftsverlag Mainz, 2004.
- Fornet Betancourt, Raúl, *Transformación intercultural de la filosofía*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001.
- Fornet Betancourt, Raúl, *Tareas y propuestas de la filosofía intercultural*, Aachen, Mainz Verlag, 2009.
- Fornet Betancourt, Raúl, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Madrid, Trotta, 2004.
- García Canclini, Néstor, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo, 1989.
- Hart, James, "The Rationality of Culture and the Culture of Rationality" en *Philosophy East and West*, 1992, N° 42, 643-664.
- Nicol, Eduardo, *La idea del hombre*, México, FCE, 1977.
- Richir, Marc, *Phénoménologie et institution symbolique*, Grenoble, Millon, 1988.
- San Martín Sala, Javier, *Teoría de la cultura*, Madrid, Síntesis, 1999.
- Sousa Santos, Boaventura de, *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2000.
- Tessitore, Fulvio, *Senso comune, teología della storia e storicismo in Giambattista Vico*, en VV. AA., *Pensar para el nuevo siglo. Giambattista Vico y la cultura europea*, Napoli, La Città del Sole, 2001, pp. 537-570.

Trías, E., *Ética y condición humana* in *Id., Creaciones Filosóficas I. Ética y estética*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2009.

Veca, Salvatore, *Dizionario minimo. Le parole della filosofia per una convivenza democratica*, Milano, Frassinelli, 2009.

Vico, Giovan Battista, *La Scienza Nuova 1730*, Napoli, Guida, 2004.

Para Citar este Artículo:

Santasilia, Stefano. *Expresión híbrida. El sujeto intercultural y la comunidad*. *Rev. Incl.* Vol. 2. Num. 1. Enero-Marzo (2015), ISSN 0719-4706, pp. 290-299, en <http://www.revistainclusiones.cl/volumen-2/oficial-articulo-dr.-stefano-santasilia.pdf>

Las opiniones, análisis y conclusiones del autor son de su responsabilidad y no necesariamente reflejan el pensamiento de la **Revista Inclusiones**.

La reproducción parcial y/o total de este artículo debe hacerse con permiso de **Revista Inclusiones**.