

Cómo citar el artículo

Ávila Martínez, A. (2016). La filosofía intercultural y la identidad diversa y mestiza latinoamericana. *Revista Virtual Universidad Católica del Norte*, 47, 100-112 Recuperado de <http://revistavirtual.ucn.edu.co/index.php/RevistaUCN/article/view/744/1270>

La filosofía intercultural y la identidad diversa y mestiza latinoamericana

The Intercultural Philosophy and the Diverse and *Mestiza* Latin-American Identity

La philosophie interculturelle et l'identité diverse et métisse latino-américaine

Alexander Ávila Martínez

Filósofo

Magíster en Filosofía Latinoamericana

Doctor (c) en Filosofía

Profesor de la Facultad de Ciencias Humanas y Artes de la Universidad del Tolima

Miembro del grupo de investigación Ibanasca

aavilam@ut.edu.com

Recibido: 6 de abril de 2015

Evaluado: 3 de noviembre de 2015

Aprobado: 14 de diciembre de 2015

Tipo de artículo: Investigación científica y tecnológica

Resumen

El presente artículo tiene como objetivo abordar el tema de la identidad latinoamericana, indicando que su consecución debe partir del reconocimiento del mestizaje como elemento fundamental para la adquisición del rango esencial del ser latinoamericano y la comprensión total de nuestro propio *ethos*. La propuesta se realiza mediante un recorrido por la historia y los conceptos del pensamiento filosófico latinoamericano en el que se evidencia la negación del mestizaje. Se culmina el artículo con unas consideraciones finales en las que se sostiene que la filosofía intercultural es una herramienta que permite la construcción de la identidad latinoamericana.

Palabras clave

Filosofía intercultural, Identidad, Mestizaje, Pensamiento filosófico latinoamericano, Reconocimiento.

Abstract

The objective of this article is to deal with the subject of Latin American identity, by showing that its achievement must be based on the acknowledgement of the miscegenation (*mestizaje*) as a main element for acquiring the essential status of Latin-American being and the total comprehension of our own *ethos*. This proposal is performed by means of a review of the history and the concepts of Latin-American

philosophical thinking in which become evident the denial of mestizaje. The article ends with some final considerations which state that intercultural philosophy is a tool that allows the construction of Latin-American identity.

Keywords

Intercultural philosophy, Identity, Mestizaje, Latin-American philosophical thinking, Acknowledgement.

Résumé

L'objectif de cet article est d'aborder le sujet de l'identité latino-américaine, en indiquant que sa réussite doit être basée sur la reconnaissance du métissage comme un élément fondamental pour l'acquisition du rang essentiel de l'être latino-américain et la compréhension total de notre propre *ethos*. Cette proposition a été réalisée à partir d'un parcours à travers de l'histoire et à travers des concepts de la pensée philosophique latino-américaine dans lequel devienne évident la négation du métissage. Comme considérations finales on déclare que la philosophie interculturelle est un outil qui permet de construire l'identité latino-américaine.

Mots-clés

Philosophie interculturel, identité, Métissage, Pensée philosophique latino-américaine, Reconnaissance.

Introducción

Una de las preocupaciones más intensas del pensamiento latinoamericano ha sido su propia identidad y la relación de esta con la filosofía. El presente artículo quiere mostrar que en la búsqueda de la identidad propia de lo latinoamericano se ha tenido una dificultad mayor, al no entender que solo a partir del reconocimiento del otro y del reconocimiento de la diversidad cultural propia de nuestro mestizaje, se puede tener una comprensión sobre la identidad latinoamericana. Para lograr tal objetivo, el artículo utiliza como método a la hermenéutica, pues esta, en la presentación de Gadamer, al poner de relieve que no existen hechos sino interpretaciones, brinda la posibilidad de devolverles a las comprensiones su verdadero estatus, de igual forma permite comprender que los datos hablan y tienen una profunda historia que contar, la de sus complejas relaciones.

El artículo, siguiendo las indicaciones de la hermenéutica gadameriana, se compone de tres partes que se relacionan entre sí. Se inicia interpretando algunas características históricas de la filosofía latinoamericana, mostrando cómo el pensamiento que se produce en América Latina ha sido una búsqueda constante de identidad y de transformación. Luego se presenta un horizonte de comprensión sobre la forma en que se negó al otro, específicamente al indígena, al afrodescendiente y al proceso de mestizaje, en los distintos períodos del pensamiento latinoamericano. Se culmina el artículo con una aplicación desde los estudios de la cultura que permitan identificar que el reconocimiento del mestizaje y de la diversidad multicultural son elementos fundamentales para la consecución de la identidad latinoamericana. En las consideraciones finales, el artículo muestra cómo el horizonte de comprensión hermenéutico identifica en la filosofía intercultural una posibilidad de diálogo entre las distintas tradiciones que conviven en el subcontinente, permitiendo superar los procesos de invisibilización generados en Latinoamérica y la consecución de una identidad que se produce del mestizaje y la diversidad cultural.

La búsqueda de la identidad histórica del pensamiento filosófico latinoamericano, un compromiso con la transformación del subcontinente

102

Entre otras, una labor insoslayable del pensamiento filosófico latinoamericano es elaborar nuevas lecturas sobre la realidad histórica y social que constituye su contexto, y colaborar en la conformación de una identidad que permita la aprehensión, el análisis y la transformación de la manera como el hombre latinoamericano construye su mundo y se relaciona con él. Al respecto Cerutti mostró que la pregunta por la identidad es una pregunta que remite, en último término, al ser de los seres humanos, a la realidad histórica y social en la que la cultura se desarrolla. Al respecto Cerutti afirma:

Un enfoque filosófico parece indispensable para hacer historia de la filosofía, lo que no parece tan claro es la relación contraria. ¿Es menester la historia de la filosofía para ejercer la filosofía, para filosofar? Todo depende de lo que se entienda por filosofía. Si la pensamos como un proceder metódico que tiene que enfrentar los problemas desde un cierto horizonte cultural e histórico, pareciera ser menester esta necesaria referencia a su propia historia. Quizá no en todo momento histórico la filosofía necesita volverse sobre su pasado, pero sí en situaciones de subordinación o marginación cultural como las que nos ocupan, situaciones en las cuales la memoria propia ha tendido a ser borrada y no se sabe a ciencia cierta dónde se está. (Cerutti, 2000, p. 28)

La propuesta de Cerutti es ubicar como centro del quehacer filosófico latinoamericano el pensar la realidad para transformarla, teniendo como punto

de partida una noción de identidad histórica, que permita reconocer que el pensamiento filosófico que se produce en Latinoamérica intenta poner en perspectiva las diferentes situaciones que configuran nuestra manera de ser en el mundo, en medio de un férreo y decidido compromiso por su transformación. Sin embargo, al afirmar que la preocupación del pensamiento filosófico latinoamericano debe ser el transformar y no el comprender, se hace necesario revisar el fundamento teórico de nuestra forma de hacer filosofía. Castro-Gómez, en *América Latina más allá de la historia*, muestra cómo el filósofo español José Luis Gómez-Martínez resalta la incidencia de la filosofía de Ortega y Gasset en el pensamiento latinoamericano del siglo XX. Castro lo afirma en los siguientes términos:

Dos fueron, en opinión de Gómez-Martínez, las tesis de Ortega y Gasset que se convirtieron en baluartes fundamentales para la reflexión latinoamericana: en primer lugar el *circunstancialismo* o teoría de las circunstancias, que postulaba la necesidad de asumir el propio contexto socio-cultural como problema filosófico; y en segundo lugar el *generacionalismo* o teoría de las generaciones, que pretendía ofrecer un modelo de análisis para explicar la evolución histórica. Estas dos tesis fueron sometidas a un desarrollo creador por sus discípulos José Gaos y Leopoldo Zea, quienes a través de una reinterpretación del pasado filosófico hispanoamericano colocarían las bases sobre las que se construiría el actual pensamiento de la liberación. (Castro, 1996, p. 22)

103

Siguiendo los elementos presentados por Castro-Gómez, se podría afirmar que un grupo de pensadores realizaron una "latinoamericanización" de la filosofía de Ortega, en especial la tesis de que los cambios históricos obedecen a la manera como, en un momento dado, se percibe intelectualmente la realidad circundante. Esto abría las puertas al entendimiento de la filosofía como "filosofía de las circunstancias", y consecuentemente, a la postulación de una filosofía auténticamente latinoamericana. Sin embargo, la expresión filosofía latinoamericana alude a cierta geografía de la filosofía y esta regionalización parece no sufrir tantos reveses hasta que se encuentra con Latinoamérica. La existencia de una filosofía germana, o anglosajona, o francesa no posee mayor grado de discusión. Es posible debatir las particularidades implícitas en tal clasificación, pero no se duda de su existencia y, por tanto, de su identidad. Es preciso aclarar que la pretensión del pensamiento latinoamericano no es cerrarse a una visión geográfica de la filosofía, sino que, por el contrario, tiene que ver con un anhelo de construcción filosófica.

El filósofo uruguayo Arturo Ardao considera que una adecuada visión de la *latinoamericanidad* precisa distinguir dos ideologías opuestas: la panamericana y la latinoamericana. Ardao presenta el panamericanismo en los siguientes términos: "El advenimiento del 'panamericanismo' introdujo la novedad de un 'panismo' de fundamentación geográfica a escala continental, como iban a serlo en nuestro siglo el "paneuropeísmo, el "panasiatismo" y el "panafricanismo".

Aquel primer panismo geográfico continental, tenía una intención netamente política" (Ardao, 1986, p. 158). Para Ardao el término Panamérica tiene que ver eminentemente con lo geográfico, con una propuesta de imposición cultural que sustenta el expansionismo estadounidense por toda América Latina, con el fin de garantizar las relaciones comerciales con los mercados del sur del continente. En tanto que el término Latinoamérica tiene que ver con la resistencia cultural de algunos habitantes del subcontinente ante la imposición norteamericana, es decir, el grado de conexión de la latinoamericanidad no es de orden geográfico, sino que, por el contrario, tiene que ver con el anhelo de construcción filosófica, política, económica y cultural. Según Ardao, el término Latinoamérica surgió como una reacción intelectual del espiritualismo del sur contra el utilitarismo del norte. Otro elemento que debe reseñarse dentro de la búsqueda de la identidad histórica del pensamiento filosófico latinoamericano, tiene que ver con la pregunta por la existencia de una *filosofía latinoamericana*. Salazar Bondy abre la posibilidad de la existencia de la filosofía hispanoamericana, pero haciendo hincapié en que esa tendencia filosófica carece de originalidad. Salazar Bondy, en *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, afirma al respecto:

El problema de nuestra filosofía es la inautenticidad. La inautenticidad se enraíza en nuestra condición histórica de países subdesarrollados y dominados. La superación de la filosofía está así íntimamente ligada a la superación del subdesarrollo y la dominación, de tal manera que si puede haber una filosofía auténtica ella ha de ser fruto de este cambio histórico trascendental. (Salazar, 1968, p. 125)

De esta manera, la posibilidad de desarrollo de una filosofía auténticamente latinoamericana se encuentra supeditada al éxito histórico de la emancipación política, económica y cultural real de América Latina, lo que supone que la tarea fundamental del filósofo no es tanto la de construir una filosofía latinoamericana sino la de construir Latinoamérica. Otra perspectiva sobre el pensamiento filosófico latinoamericano es abierta por Leopoldo Zea, quien muestra cómo, por asimilación, los neófitos pensadores latinoamericanos asumían actitudes y reflexiones similares a las de los autores europeos. Zea (1969), en *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más*, no entiende la filosofía Europea como una filosofía extranjera para el pensamiento latinoamericano, por el contrario, siguiendo a Gaos, ve a la filosofía como una tendencia universalista que se puede realizar incluso desde la misma Latinoamérica. De esta manera, muestra que aunque el pensamiento filosófico gestado en Latinoamérica tiene una inautenticidad inicial, por tomar filosofías extranjeras, el mismo pensamiento latinoamericano ha tomado casi a préstamo dicha filosofía para dar solución a las realidades culturales evidenciadas en este contexto histórico y geográfico. Esta comprensión de la influencia de la filosofía europea en América Latina estuvo enmarcada en la primera mitad del siglo XX por la disputa entre universalistas y regionalistas. Javier Sasso identifica la discusión en los siguientes términos:

La actividad filosófica en América Latina parece haber estado signada por un sentimiento de escisión, de ruptura entre dos premisas fundamentales del *ser* y del *deber ser* de la filosofía: por un lado, la que postula que la filosofía no puede tener otra pretensión que la de constituir un saber en sí mismo que aspira a lo universal, y por el otro, la que dirige su actividad filosófica hacia una orientación reflexiva sobre la propia realidad latinoamericana. (Sasso, 1998, p. 58)

Sasso muestra que la discusión sobre la existencia de la filosofía latinoamericana es una discusión que perdió vigencia hacia las décadas de los ochenta y noventa, momento en el que se gesta un cambio en el escenario filosófico latinoamericano con la adopción de otras formas de comprensión histórica que apuestan por la recuperación y la sistematización de lo que ha sido el devenir de la filosofía latinoamericana. Es decir, las grandes cuestiones sobre la *posibilidad y existencia de la filosofía latinoamericana* hoy están solucionadas. La solución es tajante: sí es posible y sí existe un pensamiento filosófico latinoamericano.

La negación del otro y la negación del mestizaje, obstáculos para la consecución de la identidad latinoamericana

Una revisión del proceso histórico latinoamericano muestra de manera sistemática un no reconocimiento del otro. Hopenhayn (2002) identifica que la negación del otro se remonta al período del descubrimiento, conquista, colonización, y recorre la relación entre la metrópoli (España y Portugal) y la periferia (América Latina y el Caribe). Pero no acaba allí, sino que se transfigura a lo largo de nuestra historia republicana y sus procesos de integración social y cultural.

El denominado descubrimiento de América produjo un encuentro de dos mundos: el mundo europeo y el mundo de los nativos habitantes del actual territorio latinoamericano, a quienes se les denominó indios. Leopoldo Zea, en *"Indio": Mito, profecía, prisión*, muestra cómo la idea de "indio" que tiene vigencia desde el descubrimiento hasta nuestros días y que se originó en un error lingüístico que "[...] designó un concepto equivocado y empobrecido a los 'indios' y a las sociedades latinoamericanas, se encargaron de convertir a los pobladores originales de sus países en eso, en 'indios'. Error que es mito, que es profecía, que es prisión" (Leopoldo Zea, 2000, p. 341). El "indio" con características culturales distintas a las del europeo fue aislado del proceso de construcción de Latinoamérica, y es el primer grupo en el que se evidencia una clara manifestación de exclusión y de desconocimiento de su otredad. El europeo no quiso reconocer en el indígena al hombre. La excepción a ese proceso de desconocimiento de la humanidad del indígena se denota en la vida y la obra de Fray Bartolomé de las Casas. En *Brevísima relación de la destrucción de indias*, Las Casas centra su análisis en un contexto netamente antropológico, en el que se resalta que los nativos americanos además de ser seres humanos son libres

por naturaleza¹. Nelson Martínez Díaz en el estudio preliminar de *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1986) indica:

Sus primeros alegatos a favor de los indios tienen lugar en 1514, para ganar intensidad cuando la explotación de mano de obra indígena, estimulada por el «ciclo del oro» en las Antillas, comienza a producir bajas alarmantes en la población sometida a las *encomiendas* y estimula otras prácticas, como las incursiones para capturar esclavos con destino al trabajo en las arenas auríferas, en las *estancias* o el cultivo de la tierra. La defensa de la libertad y los derechos de los indios se convierte en el núcleo central de su actividad, y testimonio de ello son sus cartas, memoriales, propuestas de reforma, planes de colonización, e intervención en el desarrollo de las *Leyes Nuevas* de 1542; una vigorosa labor polémica e intelectual continuada hasta su muerte en 1566. (De las Casas, 1986, p. 3)

El advenimiento del siglo XIX abre un nuevo escenario² en el que el centro de discusión es el mestizaje. Muchos autores critican el mestizaje desarrollado en América Latina y lo consideran la causa de la problemática latinoamericana. Juan Bautista Alberdi, en su libro *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*, señala una distinción clara entre indígenas y europeos nacidos en América: "En América, todo lo que no es europeo es bárbaro y en la región no hay más división que el indígena, es decir, el salvaje, y el europeo, es decir, nosotros, los que hemos nacido en América" (Alberdi, 1998, p. 90). Una visión similar se encuentra en el también argentino Domingo Faustino Sarmiento, quien cree que el mestizaje entre sujetos de origen europeo, indígena y africano, representa una anomalía racial, que se evidencia en un retroceso industrial enclavado en la sociedad moderna. Sarmiento lo identifica en los siguientes términos:

Por lo demás la fusión de estas tres familias ha resultado un todo homogéneo, que se distingue por su ociosidad e incapacidad industrial, cuando la educación y las exigencias de una posición social no vienen a ponerle espuelas y a sacarla de su paso habitual. Mucho debe haber contribuido a producir este resultado desgraciado la incorporación de indígenas que hizo la colonización. Las razas americanas viven en la ociosidad, y se muestran incapaces, aun por medio de la compulsión para dedicarse a un trabajo duro y seguido. Esto sugirió la idea de introducir negros en América, que tan fatales resultados ha producido. (Sarmiento, 1945, p. 23)

¹ Bartolomé de las Casas es enfático al reconocer la humanidad de los nativos habitantes de Latinoamérica. Sin embargo, ese reconocimiento dado por Las Casas será negado entre otros por Ginés de Sepúlveda, quien tiene una visión en la que considera que el proceso de colonización tuvo como principal objetivo convertir salvajes en civilizados. La influencia Lascasiana se notará en un marco normativo que recibe el nombre de Derecho Indiano. Dentro del marco normativo del denominado Derecho Indiano sobresalen entre otras: *Leyes de Burgos* (1512); La Bula Papal: Bula *Sublimis Deus* de Paulo III (1537); *De los indios y derecho a la guerra y a la paz*, de Francisco de Vitoria (1539) y *Leyes Nuevas* (1542)

² El siglo XIX fue para la cultura de América un período de diversos acontecimientos históricos, todos ellos supremamente relevantes, que permitieron se diera un viraje en la visión que los habitantes del subcontinente tenían acerca del mundo. En el siglo XIX se dejó de ser la América española y apareció el concepto América Latina, de igual forma se inició el proceso de emancipación y de organización de los Estados y los gobiernos.

En ese mismo orden de ideas se encuentra al escritor boliviano Alcides Arguedas, quien ve en el mestizaje un obstáculo a la pujanza europea en América Latina. En su ensayo *Pueblo enfermo* (1959), describe a los mestizos latinoamericanos como inferiores desde el punto de vista racial, perezosos e indolentes, e incapacitados para elevarse a las esferas de la alta especulación o siquiera de la alta cultura. En el proceso de construcción de Estados y formas de gobierno de la Latinoamérica del siglo XIX, se sigue notando un no reconocimiento al mestizaje, un ejemplo claro es el proyecto político de Bolívar. Para el libertador la función principal de la construcción de la América transnacional debe recaer sobre el criollo. Bolívar lo presenta de la siguiente manera: “nosotros, [...] no somos indios ni europeos, sino una especie media [...]” (Bolívar, 1995, p. 6). La pregunta por la identidad, la pregunta por ¿qué somos?, en Bolívar se responde de manera categórica, la identidad latinoamericana está ligada al advenimiento del poder político de los criollos. Rastrear en la historia política de los pueblos latinoamericanos demuestra cómo durante el siglo XIX el no reconocimiento del mestizaje y del otro imposibilitaron la consecución de una identidad latinoamericana.

El siglo XX trajo consigo una mirada crítica y reflexiva acerca del concepto nación, sin embargo, la postulación de alguna manera es distinta, se empezaron a tener en cuenta elementos que se habían descartado antes como la tierra y la raza. Roberto José Salazar y Germán Marquínez, en *Antipositivismo, metafísica y ontologías* (2011), muestran cómo un gran número de pensadores latinoamericanos de inicios del siglo XX³ revisarán elementos relacionados con lo negro, lo mestizo y lo indígena⁴, teniendo como pretensión una verdadera identificación de Latinoamérica con su tradición y cultura. Otras perspectivas de pensamiento filosófico latinoamericano que se dan en el siglo XX intentan reflexionar sobre la situación de opresión, injusticia y dominación que se evidenciaba en el subcontinente, situación que, según Dussel, se fundamenta en un espiral de subdesarrollo, en el que Latinoamérica, África y Asia se configuran como modernidades periféricas, alternativas y subalternas. Dussel (1995) lo presenta así:

La miseria, la pobreza, la explotación de los oprimidos, de la periferia mundial [...] la juventud explotada y envidiada, a las culturas populares y nacionales silenciadas [...], a todos los “condenados de la tierra” como expresaba Franz Fanón que esperan y luchan por su liberación. (Dussel, 1995, p. 162)

Esa visión de *filosofía de la liberación* enmarca varias décadas de la segunda mitad del siglo XX. Dussel manifiesta que en América Latina se da una dialéctica explícita donde existen un señor y un esclavo, que manifiesta una relación de

³ Entre otros Salazar y Marquínez (2011) resaltan a F. Tamayo, F. Díaz de Medina, R. Prudencio, G. Francovich, E. Martínez. Y a los colombianos F. Gonzáles, B. Sanín Caro y L. López de Mesa.

⁴ La pretensión de reivindicar la cultura negra e indígena se ve reflejada en la aparición de obras como *Radiografía de la pampa* (1932), *La casa-grande y sensala* (1933), *El perfil del hombre y la cultura en México* (1934). Estas obras muestran que la metafísica de la tierra debe quedar atrás y el análisis debe ceñirse a la reflexión sobre la sociedad y la cultura.

dominio que necesita ser revisada, cuestionada y superada. Otra perspectiva del pensamiento filosófico latinoamericano del siglo XX está ligada a la forma en que autores y pensadores hicieron críticas muy serias a los procesos de eurocentrismo, modernidad y postmodernidad que se gestaron durante varios siglos en Europa y Norteamérica; bajo esos procesos América Latina se entendió como un lugar no propicio para el desarrollo del marco epistemológico del pensamiento occidental. Según Mignolo (2003), la idea de "hemisferio occidental" dio lugar a un cambio radical en el imaginario y en las estructuras de poder del mundo moderno/colonial. Ese imaginario tiene una tendencia de carácter geopolítico con una perspectiva interna (europea) y otra externa (judíos, moros, amerindios, esclavos, chinos). La perspectiva interna con una función de enseñar-colonizar y la perspectiva externa con una función de ser receptores-colonizados. Mignolo (2003), fundamentándose en Aníbal Quijano, presenta una visión muy clara de esa tendencia en los siguientes términos:

El hecho de que los europeos occidentales imaginaran ser la culminación de una trayectoria civilizatoria desde un estado de naturaleza, les llevó también a pensarse como los modernos de la humanidad y de su historia, esto es, como lo nuevo y al mismo tiempo lo más avanzado de la especie. Pero puesto que al mismo tiempo atribuían al resto de la especie la pertenencia a una categoría, por naturaleza, inferior y por eso anterior, esto es, el pasado en el proceso de la especie, los europeos imaginaron también ser no solamente los portadores exclusivos de tal modernidad, sino igualmente sus exclusivos creadores y protagonistas. Lo notable de eso no es que los europeos se imaginaran y pensarán a sí mismos y al resto de la especie de ese modo -eso no es un privilegio de los europeos- sino el hecho de que fueran capaces de difundir y de establecer esa perspectiva histórica como hegemónica dentro del nuevo universo intersubjetivo del patrón mundial de poder. (Mignolo, 2003, p. 127)

Según Mignolo, en el mundo moderno-colonial la función civilizadora la ejercen los europeos occidentales. La raza entonces se convierte en una nueva categoría mental después del descubrimiento de América que continúa haciendo presente el desconocimiento del otro.

El reconocimiento de la diversidad cultural, elemento fundamental para la construcción de la identidad latinoamericana

Reflexionar sobre la identidad latinoamericana requiere de manera contundente un reconocimiento de la diversidad presente en el subcontinente. Evidentemente, América Latina es el resultado de un mestizaje no solo físico, sino también cultural, en donde se encuentran características europeas, indígenas y negras. Martín Hopenhayn lo muestra de la siguiente manera:

La identidad latinoamericana debe entenderse a partir de la combinación de elementos culturales provenientes de las sociedades amerindias, europeas, africanas y otras. El escritor mexicano Carlos Fuentes señala que tiene, para América Latina, una denominación muy complicada, difícil de pronunciar pero comprensiva por lo pronto, que es llamarnos indo-afro-iberoamérica; creo que incluye todas las tradiciones, todos los elementos que realmente componen nuestra cultura, nuestra raza, nuestra personalidad. (Hopenhayn, 2002, p. 9)

Ese encuentro de culturas, estipula García Canclini (1989) en *Culturas híbridas*, es el resultado de la sedimentación, yuxtaposición y entrecruzamientos de tradiciones culturales, que dieron como resultado una síntesis a la que se le denomina Latinoamérica. Sin embargo, referirse a la cultura latinoamericana requiere un análisis del término cultura. García Canclini, en *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*, muestra cómo se hace necesario tener una visión de cultura que abarque el conjunto de procesos de significación, que permita la superación de la visión semiótica de la cultura y procure la aparición de una perspectiva sociosemiótica. García Canclini (2004) lo presenta en los siguientes términos:

Al prestar atención a los desplazamientos de función y significado de los objetos, en el tránsito de una cultura a otra, llegamos a la necesidad de contar con una definición *sociosemiótica* de la cultura que abarque procesos de producción, circulación y consumo de significación en la vida social. (García Canclini, 2004, p. 34)

Después de revisar el concepto cultura, se hace necesario realizar un escrutinio a la forma en que, en el siglo XX, se ha entendido a la categoría identidad. El autor vasco M. Castells, en su libro *La era de la información*, propone que una definición de identidad debe remitirse a una construcción de sentido. Castells (2000) se refiere a ello de la siguiente manera:

Por identidad, en lo referente a los actores sociales, entiendo el proceso de construcción del sentido atendiendo a un atributo cultural o un conjunto relacionado de atributos culturales al que se le da prioridad, sobre el resto de las fuentes de sentido. [...]. La identidad ha de distinguirse de lo que tradicionalmente los sociólogos denominamos roles y conjunto de roles. (Castells, 2000, p. 30)

En ese orden de ideas, identidad es igual al sentimiento de *estar en casa* con otras personas con quienes se comparte la misma identidad, es como se anotaba con antelación: *una construcción del sentido* con la que se identifican y se arraigan los seres humanos. Existen distintos tipos de identidad, Castells incluso propone a la *religión, el territorio y la etnicidad* como identidades primarias. Estas identidades primarias permiten un proceso de construcción personal que ayuda

a la construcción de una identidad colectiva. La identidad en Castells se muestra como elemento esencial para la comprensión de la cultura actual.

La identidad en este horizonte de comprensión centra su atención en el discurso como elemento que organiza toda la vida social. En ese orden de ideas la identidad se construye dentro del discurso y se conecta directamente con una perspectiva de poder. Sin embargo, la percepción de Hall (1996), en *¿Quién necesita identidad?*, muestra cómo la identidad solo puede construirse a través de la relación con el otro a partir de un claro proceso de interacción. La identidad, entonces, es resultado de interacciones negociadas en las cuales se pone en juego el reconocimiento. Taylor (1993) hace énfasis en esa política del reconocimiento que procura salvaguardar el derecho a la diferencia, en contra de los postulados de la igualdad universal.

Tener una visión de la cultura y de identidad, que abarque el conjunto de procesos de significación en un contexto como el latinoamericano, exige comprender y complejizar el estudio desigual entre culturas, su consumo, su desarrollo y su consecuente reconversión y reconocimiento del "otro". Ese reconocimiento del otro conecta de manera directa a un reconocimiento de la diversidad cultural. El politólogo indio Bhikhu Parekh, en *Repensando el multiculturalismo*, presenta la diversidad cultural en los siguientes términos:

110

En las últimas cuatro décadas del siglo XX se ha asistido al reconocimiento de todo un conglomerado de movimientos políticos e intelectuales liderados por grupos tan distintos como pueblos indígenas, minorías nacionales, naciones etnoculturales, inmigrantes, [...]. Representan prácticas, estilos de vida, puntos de vista y modos de vida que difieren de los de la cultura dominante de una sociedad más amplia que desincentiva en diversos grados su aceptación. (Parekh, 2005, p. 13)

La revisión de los postulados de los estudios de la cultura actual señala que estos son claros al mostrar que la identidad solo se puede construir a través de la relación con el otro a partir de un claro proceso de interacción. La identidad del pensamiento filosófico latinoamericano debe entenderse, entonces, como el resultado de interacciones negociadas en las cuales se pone en juego el reconocimiento de las distintas tradiciones que conviven en el subcontinente.

Consideraciones finales

El horizonte hermenéutico ha permitido elucidar tres elementos fundamentales. El primero de ellos tiene que ver con una interpretación de las características históricas de la filosofía latinoamericana, que intentando generar procesos de transformación para la realidad espacio-temporal que pretende impactar, se ha quedado plantada en una discusión epistémica sobre el statu quo del quehacer

filosófico en el subcontinente. El segundo elemento es una comprensión del proceso sistemático de negación del otro, específicamente del indígena y del afrodescendiente que desemboca ineludiblemente en una negación del mestizaje, que se ha desarrollado de manera transversal en la historia de la filosofía latinoamericana. El tercer elemento tiene que vérselas con un proceso de aplicación que, teniendo en cuenta la pretensión de transformación y de reconocimiento del otro y específicamente del mestizaje, genere un nuevo horizonte de comprensión para América Latina. Este momento de aplicación se propone desde los estudios de la cultura y permite, en términos teóricos, la construcción de la identidad latinoamericana.

Una de las propuestas que intenta responder a las necesidades antes mencionadas es la filosofía intercultural, que según Fernet-Betancourt (2010), en *La interculturalidad como alternativa a la violencia*, es un filosofar desde la gente que tiene la pretensión de ser “[...] una convivencia solidaria de todos aquellos que participan en la sociedad” (Fernet-Betancourt, 2010, p. 14). Es característica fundamental de la filosofía intercultural ser una filosofía de contexto, es decir, una filosofía que ha dado el paso de la teoría a las prácticas culturales en las que tienen sus vivencias los seres humanos. Con esta posibilidad de comprensión, la discusión sobre el estatuto epistemológico de la filosofía latinoamericana no deja de ser relevante, pero sí pierde pertinencia, pues, la pretensión de la filosofía intercultural es realizar un ejercicio de acompañamiento a procesos concretos y cotidianos del aquí y el ahora y de lo que se podrá hacer mañana, dicho de otra manera, la pretensión de la filosofía intercultural es similar a la de Cerutti, pues desea transformar la realidad mediante la filosofía.

La perspectiva abierta por la interculturalidad favorece el encuentro entre la filosofía y la realidad concreta del subcontinente ya que permite la aparición del pensamiento filosófico latinoamericano, no entendido de manera rígida desde la perspectiva filosófica, sino desde un horizonte de comprensión contextual, que tiene en cuenta a la filosofía, la política, los estudios sobre la cultura, la sociología, entre otros, permitiendo un filosofar situado. Tovar considera que la filosofía intercultural de Fernet es toda una refundación de la filosofía latinoamericana que “[...] se edificada a partir del dialogo entre las distintas tradiciones que conviven en el continente, contra el predominio del logos filosófico occidental” (Tovar, 2006, p. 23). Para Tovar, Fernet-Betancourt propende por un desfilosofar el filosofar, a partir de la inserción en la filosofía de las plurales racionalidades culturales presentes en Latinoamérica. Es decir, la filosofía intercultural permite superar los procesos de invisibilización generados en el subcontinente, específicamente con indígenas y afros, pero también permite la posibilidad de aportes de todos aquellos que consideren oportuno generar pensamiento latinoamericano.

Referencias

- Alberdi, J. (1998). *Bases y puntos de partida para La organización política de la República Argentina*. Argentina, Buenos Aires: Ciudad Argentina.
- Ardao, A. (1986). Panamericanismo y Latinoamericanismo. En Zea, L. *América Latina en sus ideas*. México, México D. F: Siglo XXI.
- Arguedas, A. (1959). *Obras completas*. México, México D. F: Editorial Aguilar.
- Bolívar, S. (1995). Carta de Jamaica. Contestación de un americano meridional a un caballero de esta isla (Henry Cullen). En Zea, L. (1995) (Compilador): *Fuentes de la cultura latinoamericana*. México, México D. F: Fondo de Cultura Económica.
- Castells, M. (2000). *La era de la información, volumen III: El poder de la identidad*. España, Barcelona: Editorial Alianza.
- Castro, S. (1996). América Latina más allá de la historia. En *Crítica de la razón latinoamericana*. España, Barcelona: Puvill-Editor.
- Cerutti, H. (2000). *Filosofar desde nuestra américa: Ensayo problematizador de su modus operandi*. México, México D. F: Editorial Miguel Ángel Porrúa.
- De las Casas, B. (1986). *Brevísima relación de la destrucción de las indias. Con estudio preliminar del Prof. Nestor Martínez Díaz*. España, Barcelona: Ediciones Orbis.
- Dussel, E. (1983). *Filosofía de la liberación*. Colombia, Bogotá: Nueva América.
- Fornet-Betancourt, R. (2010). *La interculturalidad como alternativa a la violencia* [En Línea]. Recuperado de <http://www.afyl.org/fornet.pdf>
- García Canclini, N. (1989). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México, México D. F: Editorial Grijalbo.
- García Canclini, N. (2004). *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*. España, Barcelona: Editorial Gedisa.
- Hall, S. (1996). *¿Quién necesita identidad?* En *Cuestiones de identidad cultural*. Argentina, Buenos Aires: Amorrortu.
- Hopenhayn, M. (2002). El reto de las identidades y la multiculturalidad. *Pensar Iberoamérica. Revista de Cultura*. España, Madrid: OEI.
- Mignolo, W. (2003). *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. España, Madrid: Akal.
- Parekh, B. (2005). *Repensando el multiculturalismo*. España, Madrid: Ediciones Itsmo.
- Salazar Bondy, A. (1968). *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México, México D. F: Siglo XXI.
- Salazar, L. & Marquinez, G. (2011). *Antipositivismo, metafísica y ontologías*. En *La Filosofía en América Latina*. Colombia, Bogotá: El Búho.
- Sarmiento, D. (1945). *Facundo*. Argentina, Buenos Aires. Editorial Losada.
- Sasso, J. (1998). *La filosofía latinoamericana y las construcciones de su historia*. Venezuela, Caracas: Monte Ávila.
- Taylor, Ch. (1993). *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*, México, México D. F: FCE.
- Tovar, L. (2006). Las fundaciones de la filosofía latinoamericana. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*. 27 (95). Colombia, Bogotá: Universidad Santo Tomás.
- Zea, L. (1969). *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más*. México, México D. F: Siglo XXI.
- Zea, L. (2000). El indio: mito, profecía, prisión. En: *América Latina en sus ideas*, 3ª ed., México, México D. F: Unesco-Siglo XXI Editores.