

Dossier Filosofía de la Liberación

**HOMENAJE AL MAESTRO ENRIQUE DUSSEL:
UNA FILOSOFÍA QUE NACIÓ EN EL SUR**

USI-, UNCo, CURZA. Viedma, 2022.



 INSTITUTO DE ESTUDIOS
JUAN CARLOS SCANNONE
UNIVERSIDAD DE SAN ISIDRO

 USI
UNIVERSIDAD
DE SAN ISIDRO
DR. PLACIDO MARIN

 UNIVERSIDAD NACIONAL DEL SUR
1935



DOSSIER

Prólogo

Enrique Del Precio 7

Artículo Inédito de Enrique Dussel

*Conferencias de Viedma del 72: el manifiesto de la Filosofía de la Liberación.
Conferencia de apertura del 4º Congreso Filosofía de la Liberación
USI, CEFyL, CURZA, UNCo.* 9

Filosofía de la Liberación en diálogo y nuevos debates

Cordero, Santiago
Carlos Astrada como antecedente de la Filosofía de la Liberación 23

Bustos, Nora Andrea
*Un diálogo imaginario entre Kusch y Quijano: colonialidad, capitalismo,
cultura andina y liberación.* 31

Roda, Héctor Federico
Postmodernidad y transmodernidad. Entre Vattimo y Dussel. 39

Sánchez, Esteban Gabriel
Aportes para la descolonización de la teología 48

Arias, Analía V.
“Mujeres” y la Ética dusseliana. 56

Gallastegui, Amelia Leonor.
Feminismo y filosofía: Una mirada desde la Erótica de la liberación 66

López, Silvia S.
*Animarse a construir “nuevas vejeces” de la mano de la Filosofía de la Liberación.
Anotaciones de una praxis.* 73

Morales Macarena
*Desafíos, oportunidades y preguntas desde Latinoamérica
ante la pandemia del COVID-19* 83

Ponce, Gisela
*Pensar desde el Sur: Diálogo entre la Bioética de Intervención y la Salud
Internacional Sur Sur* 92

Derecho y Política de la Liberación

Habib Gómez Zaki <i>Política de la liberación en el siglo XXI</i>	104
Landivar, Francisco <i>Desafíos actuales para América Latina en un contexto de transición hegemónica, desde la Filosofía de la Liberación y las teorías decoloniales.</i>	118
Lautaro Rivara <i>Apuntes para una geopolítica de la liberación a partir de la obra de Enrique Dussel</i>	136
Julián Bilmes, Olmo Masini, Jonathan Prueger <i>Encrucijada civilizatoria y desafíos actuales para la liberación: apuntes sobre transiciones, monstruos, subjetividad y comunidad.</i>	149
Liaudat, Santiago <i>Ni leyenda negra, ni leyenda rosa: la posición nacional latinoamericana</i>	163
Perez Wrubel, Federico <i>Comunidad Organizada o Fascismo. La fraternidad en disputa.</i>	172
Reyes López Jorge Alberto <i>La formación política. Analéctica entre movimiento popular (comunidad) e instituciones políticas (Estado) para la transformación y la liberación</i>	181
Henry Forero-Medina, Jose Daniel Fonseca-Sandoval y Herwin Corzo Laverde <i>Justicias analécticas (esbozo de una cartografía situada): Primera aproximación y mapeo de la iusdiversidad intercultural realmente existente</i>	190
Reyes Negrete Jorge <i>Derecho, derechos humanos y filosofía de la liberación</i>	206
Epistemologías de Liberación Latinoamericana	
Mejía Huamán, Mario <i>Hacia una Filosofía Andina</i>	221
Yanina Belén Gómez y Juan Carlos R. Aguiar <i>Las quemadas de los humedales y la cosmovisión guaraní.</i>	234
Miguel Angel Ahumada <i>Nuestros hermanos del Gran Chaco</i>	245
Temis Barrutia, Piuque <i>Miradas Epistémicas Otras: El caso de las hierbas medicinales de la comunidad Indígena de Amaicha del Valle desde el paradigma liberacionista</i>	253

Schwarz, Rosa María
Tejiendo pueblo. Entramando conceptos de la Filosofía de la Liberación en la urdimbre de las tradiciones religiosas. 265

Pedagogías y Estéticas de Liberación

Fariás, Oscar
De la Pedagógica de la liberación a una pedagogía liberada. El caso del colegio Amanecer Argentino (Moreno, PBA, Arg.) 278

Salina Sofía
Igualdad educativa en disputa: un estado de discusiones desde la Filosofía de la Liberación y el posestructuralismo en educación. 287

Heredia Nadia
Política y Educación en Latinoamérica: la liberación como desafío histórico. 295

García Santiago & Pareta Mariela
La pedagógica de la Liberación y la potencia descolonizadora de la educación popular de base. 309

Quezada Figueroa Alan
La proxémica amorosa como gesto liberador 318

Blanco Juan Carlos
La poesía del nuevo cancionero folclórico argentino y su analogía con la tercera constelación de la nueva Estética de Dussel 332

Bustos Claudia Celeste
Una experiencia estética utópica 340

Pogonza Walter
Raúl Danzaterapia y Filosofía de la Liberación 344

Patricio Fabián Lobos
“Movimientos urbanos y filosofía de la liberación”. Pedagogía de las “recuperaciones” territoriales en Viedma. 351

Artistas

Portada: Miguel Ahumada, Santa Fe, Argentina.

Separadores de sección: Florencia Perotti, Buenos Aires, Argentina.

DOSSIER

HOMENAJE AL MAESTRO ENRIQUE DUSSEL: UNA FILOSOFÍA QUE NACIÓ EN EL SUR

Coordinación

Nadia Heredia, Universidad Nacional del Comahue Universidad (UNCo).
Nacional de las Artes (UNA). CEFyL Argentina.

Federico Roda, Universidad Nacional de Jujuy (UNJu). CEFyL Argentina.

Prólogo

Sensaciones encontradas: por un lado, la tristeza por la partida de nuestro querido amigo y maestro Enrique Dussel; imposible prologar estas páginas sin el recuerdo de su participación virtual en las jornadas de Viedma: nos dijo entonces que ya se había ido su gran amigo, cómplice y colega Juan Carlos Scannone y que ahora le tocaba el turno a él. A la vez, la profunda alegría de ver cómo, a cincuenta años del nacimiento de la filosofía de la liberación, sus aportes tienen una vigencia plena hasta el punto de nutrir todas las áreas del pensamiento filosófico e, incluso, devenir un auténtico paradigma pregnante de ideas y propuestas en campos como las ciencias sociales, el derecho, la historia, la economía, el arte o la salud.

Es interesante destacar que, al contrario de lo que ocurre con otras corrientes, es claramente mayoritaria la contribución a este paradigma de gente nacida después de 1971, momento ya legendario en que aquellos jóvenes pioneros entre los que destacaba Enrique se reconocieron en el Congreso Nacional de Filosofía en Córdoba, Argentina. Lo notable es que durante décadas la filosofía de la liberación fue ignorada, cuando no salvajemente perseguida, tanto en las aulas universitarias como en las calles de buena parte de nuestra América. De hecho, la Revista de Filosofía Latinoamericana, en donde se publicó por primera vez el Manifiesto escrito por Dussel y firmado por todo el grupo, debió ser editada y distribuida en forma clandestina durante la última dictadura militar que padeció la Argentina. Pero más allá de la represión formal por parte del terrorismo estatal, aún en democracia se trató de ocultar por todos los medios la potencia del paradigma de la liberación. Es que la matriz eurocéntrica que impregna los claustros académicos no soporta el aire fresco ni la energía vital que aportan estas ideas. Ideas que no son diseñadas en un escritorio por un grupo esclarecido, sino que toman su savia de los saberes que circulan por nuestros pueblos, resultado de múltiples aportes que van desde los ancestrales que provienen de los primeros pobladores de la tierra hasta los que llegan con los más recientes migrantes. Quizá sea esto último lo que explique que, a pesar de todo, el paradigma de la liberación adquiere cada vez renovado vigor.

De ese aire fresco, de esa energía vital, de esos saberes, da cuenta este dossier. Quienes tuvimos la fortuna de compartir aquellas jornadas de Viedma podemos dar fe de que estos aportes reflejan cabalmente ese espíritu. La pluralidad de procedencias a pesar de la dificultad de llegar hasta la Patagonia, la diversidad de temas abordados, la multiplicidad de puntos de vista y, sobre todo, la capacidad de no agotar el encuentro en meras exposiciones

teóricas, de salir de la jaula iluminista que piensa al ser humano como mero raciocinio sin cuerpo ni sentir. Algo de esos cantos y de esos bailes, algo de ese compartir la comida y la bebida, algo de ese modo de hacer comunidad entre nosotros, con nuestros ancestros, con la Pachamama, algo de ese dar gracias está presente en cada una de las intervenciones que acá se plasman en letras de molde. ¡Jallalla!

Enrique Del Percio

ARTÍCULO INÉDITO

Conferencias de Viedma del 72: el manifiesto de la Filosofía de la Liberación.

Conferencia de apertura del 4º Congreso Filosofía de la Liberación.

USI, CEFyL CURZA¹, UNCo.

Enrique Dussel

(1934-2023)

Estoy muy emocionado de poder hablar y realmente me traslado a aquel lugar tan hermoso donde estaban los lobos marinos que me llamaron tanto la atención cuando estuve. Tengo en mano la segunda edición de la Introducción a una Filosofía de la Liberación Latinoamericana (1979), hay un río de fondo, pero en fin. Esta comunicación ha tenido muchos problemas, pero estoy muy contento que aunque haya problemas la hemos logrado hacer porque hoy justamente, 2 de noviembre de 2022 se cumplen 50 años de las Conferencias del 21 al 24 de noviembre de 1972. Y tengo en mano la segunda edición de esas Conferencias de Viedma y leyendo el texto muchas veces me refiero aquí a Viedma, de tal manera que si ustedes releen ese librito, que es verde en la edición mexicana de mi página², pueden ver las continuas referencias que hago a Viedma, porque fue la primera vez que pude dar un curso sobre la lógica de la Filosofía de la Liberación, no sólo sobre la ética.

Y fue entonces como el prólogo o el inicio de después el librito de la Filosofía de la Liberación que va a ser publicado en el Fondo Cultura Económica ahora, después de muchas ediciones, y que la escribí al llegar a mi exilio en México. Pero Viedma fue el punto de partida, fue la primera exposición como yo digo de la Filosofía de la Liberación. Y entonces

¹ <https://www.youtube.com/watch?v=1v1bfLS5exI>

² https://enriquedussel.com/txt/Textos_Libros/28.Introduccion_filosofia_liberacion_latinoamericana.pdf

leyéndola ahora me ha producido mucha emoción ver aquella primera visión en tiempos tan críticos de Argentina. Era la época del retorno de Perón y después va a ser la muerte, y después va a ser el reinado de López Rega por las AAA (Alianza Anticomunista Argentina) donde me pondrán la bomba el año siguiente de dar las conferencias de Viedma. Yo creo que esas conferencias tuvieron relación a la bomba porque fue el comienzo de la propagación en la izquierda peronista de una visión distinta de la realidad.

Ahora me ha tocado en México el ser nada menos que Secretario Nacional del Comité Ejecutivo Nacional de MORENA (Movimiento de Regeneración Nacional), en el Secretariado de Formación Política que acabo de renunciar porque se han cambiado los estatutos. Esto me ha llevado tres años a estar comprometido también prácticamente en la política mexicana al nivel Nacional con AMLO, Andrés Manuel López Obrador, como el líder de este proceso, que ahora gracias a la elección el domingo pasado donde Lula ganó, puedo decir que estamos en una etapa soñada en la época de Viedma 50 años. Por lo tanto es una buena oportunidad de recordar aquellos años difíciles. Bueno, difíciles han seguido siendo todos los años, porque la historia de América Latina ha seguido con idas y vueltas, y con la vigencia del neoliberalismo y de gobiernos de extrema derecha como le tocó Argentina y a Brasil, y del cual se han librado ahora, pero no definitivamente.

Y la historia sigue en curso pero lo interesante es la articulación del pensamiento filosófico con el devenir de la historia latinoamericana. Y por eso el recuerdo de esos 50 años es oportuno y voy a hacer alguna reflexión con respecto a aquellas Conferencias que di en noviembre de 1972 y que Susana García, que la acabo de ver por suerte en el llamado de teléfono, tuvo la amabilidad y la generosidad de desgravar. Y se publicó después en México en el 77 en la primera edición de esta Introducción a la Filosofía de la Liberación (1977b) que yo ahora estoy leyendo en la segunda edición, y sería quizás interesante volverla a publicar, porque leerla supone entender que ya en el 72 se expusieron las tesis fundamentales de la Filosofía de la Liberación tal como lo hago hoy, 50 años después. Y al releer entonces estas clases, estas conferencias que di de viva voz en Viedma pues, me hace recapacitar el largo proceso de la Filosofía de la Liberación hasta llegar en este momento a una publicación de casi mil páginas de Filosofía de la Liberación, pero con una antología de 32 textos que acaba de salir en Akal. De paso también ha reeditado otro libro sobre Filosofía Desde el Sur (Dussel, 2014) en el proceso de la descolonización.

Quien lea esas Conferencias en el año 72 puede entender la prehistoria del tema de la descolonización. Porque yo partía desde América Latina, pero no solo de América Latina, sino de los más despreciados y a su vez oprimidos de América Latina, que eran los pueblos

originarios. Y por eso que cuando comencé esas conferencias de Viedma empecé diciendo que ese discurso que yo iba a proponer en las charlas decía así:

El discurso entiéndase por dis-curso es el sentido del curso que se atraviesa que les propongo no va a partir de la filosofía para interpretar la cotidianidad, sino que va a partir de la cotidianidad en dirección a la filosofía, porque va a ser una interpretación al pensar metódico radical.

Querría leerles en primer término un texto casi enigmático; conviene que ustedes lo escuchen tal como suena. Quizá hacia el fin de las seis conferencias podamos interpretarlo mejor. Fue escrito en 1542 y editado en 1552. Lo he explicado ya en otras ocasiones. (Dussel, 1977, p. 13)

El texto es el siguiente, y lo voy a releer ahora porque fue como empecé la Conferencias en Viedma, en 1972:

“Dos maneras generales y principales han tenido los que allá han pasado en extirpar y raer de la haz de la tierra aquellas miserandas naciones. Las unas por injustas, crueles, sangrientas y tiránicas guerras. La otra, después que han muerto todos los que podían anhelar o suspirar o pensar en libertad o en salir de los tormentos que padecen, como son los señores naturales y los hombres varones (que comúnmente no dejan en las guerras a vida sino los mozos y las mujeres) oprimiéndoles con la más dura, horrible y áspera servidumbre en que jamás hombres ni bestias pudieron ser puestos. La causa porque han muerto y destruido tantas, tales y tan infinito número de ánimas ha sido solamente por tener por fin último el oro y el henchirse de riquezas en muy breves días, por la insaciable codicia y ambición que han tenido, a las cuales no han tenido más respeto ni de ellas han hecho más cuenta ni estima, no digo que de bestias, pero como y menos que del estiércol de las plazas.” (Dussel, 1977, p. 13)

Así habla Bartolomé de las Casas de los pueblos originarios que hoy siguen siendo maltratados y tenidos por no humanos en América Latina América Latina. Esa intuición de Bartolomé de las Casas fue el comienzo del descubrimiento que después, durante 50 años, desarrollado en partes, pero en el fondo siempre desde la misma visión, que fue una guerra a muerte contra los indígenas de la Europa que se expandía en el sur. Comenzaba a extenderse en el sur. Comenzaba entonces la modernidad, comenzaba el colonialismo y comenzaba el capitalismo al mismo tiempo. El oro y la plata eran el proyecto de enriquecimiento de los europeos, en este caso de los españoles y portugueses, contra la primera gran cultura del Sur que enfrentaron que fueron los indígenas. Después se llevarán por delante el África y el Asia y se constituirán en Europa central metropolitana, que explotará desde el norte al sur en el

colonialismo moderno capitalista, machista, como se ve muy bien indicado por Bartolomé de las Casas. En este texto está todo el proyecto a la Filosofía de la Liberación. La conquista mató a los hombres varones interesantes que para Bartolomé de las Casas los hombres eran los seres humanos, pero los hombres varones eran los machos. Eran los adultos masculinos indígenas que mataron mientras querían vivir en libertad. Y a los que no mataron porque se aguantaron la dominación, pasaron a ser peor tratados que el estiércol de las plazas. Porque al estiércol de las plazas se lo recoge para ponerlo en el campo, pero los indios muertos, que se recojan ellos. Nadie los recogía, estaban peor tratados que el estiércol.

Esta visión habla de los varones, habla de los mozos y las mujeres. Mozos eran los niños, la juventud y las mujeres. Era justamente la visión de Bartolomé de las Casas que entendió que los varones fueron oprimidos o matados. Las mujeres fueron perdonadas, pero como amancebadas en manos de los españoles. En este texto yo descubrí las tres dimensiones de la opresión: la opresión del hijo que le llama mozos jóvenes, en la opresión pedagógica y cultural. La opresión de las mujeres, que aquí se habla de que se perdonaban, pero pasan a ser amancebada de los españoles. Y a los varones, como en la dialéctica del señor y el esclavo, los que no son muertos porque quieren ser libres, se los deja en la más horrible servidumbre. Tenemos ya un programa completo con Bartolomé de las Casas de lo que va ser la Filosofía de la Liberación hasta hoy, en el proceso que llamamos la descolonización epistemológica o la descolonización filosófica, que piensa desde Europa las colonias como habitadas por seres humanos que son de segunda.

Esa visión sigue hasta el presente. En la guerra de Irak murieron quince aviadores norteamericanos que tiraban bombas y murieron 150.000 iraquíes. Y después un millón por la desorganización, la hambruna, el terror que han presentado los norteamericanos en Irak, en Siria, en Líbano, en Afganistán y organizando su OEA y su OTAN. En este momento con la Guerra de Ucrania sigue el mismo proyecto. Los rusos tampoco son humanos, como sí lo son los norteamericanos. Y los chinos, que ahora empiezan a manifestar en pleno Siglo XXI una capacidad de producción gigantesca en la tecnología, no se acepta. Los norteamericanos quieren una guerra para destruir a Rusia y a China y así poder seguir reinando después de la decadencia que están ahora viviendo. Estos 50 años son justamente los 50 años de crecimiento de Estados Unidos, de la Unión Europea y su decadencia actual. Europa está en decadencia y también está en decadencia Estados Unidos y la violencia que vemos en una guerra innecesaria desde que la Unión Soviética desapareció gracias

Gorbachov pensó en una reintegración de Rusia al mundo y una época de paz. No, los norteamericanos cuando vieron que la Unión Soviética desapareció dijeron: “ahora es la

nuestra”. Es decir, no una paz americana para todo el mundo, sino el dominio norteamericano. Y por eso emprendieron la guerra contra Irak para apropiarse del petróleo. Lo que se vislumbraba en los textos de Bartolomé de las Casas ha crecido estos 50 años y ha cambiado, en parte, la visión de las cosas. Porque ahora estamos viendo un momento ya muy distinto al de hace 50 años. Repito, es el momento de la decadencia en Estados Unidos. Pero el tigre herido se vuelve más feroz que nunca y por eso lanza una guerra orquestada por EEUU en Ucrania. Porque la OTAN hackea a Rusia para que reaccione, y entonces reaccionando Rusia ahora impone por primera vez a los europeos el petróleo y el gas norteamericano que se había dejado de lado, porque el gas ruso era mucho más barato.

Entonces los norteamericanos estaban quedando fuera del juego del capitalismo con la entrada de China como súper productora, que vuelve a su larga historia y que hay que conocer. Desde el 400 hasta 1800 China produjo las grandes mercancías del capital mundial con la vestimenta, la seda, la porcelana y los condimentos de la comida sumamente caros. Los españoles y portugueses no fueron nunca productores con la plata que sacaban de América. Pero un obispo de Chuquisaca dijo: “para terminar de perderse esta tierra, los españoles descubrieron una mina que contiene a su Dios, que es el oro y se llama Potosí”.

Del Potosí los españoles sacaron 20.000 toneladas de plata que fueron de España, a los Países Bajos y al norte de Europa y de ahí terminó comprando bienes en China y en la India. Ahí se depositó la plata americana. Y Europa era, en la etapa mercantil, quien pasaba por sus manos la riqueza americana que iba a acumularse en China. Nació así el colonialismo y eso está presagiado en estas conferencias. Hay que leerlas despacio para darse cuenta hasta qué punto parece profético lo que se decía.

Hay que leer también el libro que viene después de las conferencias del Viedma que va a ser la Filosofía de la Liberación (1977), donde ya sentado y con una máquina adelante, pude escribir el texto que se inspiraba en las conferencias que dí en Viedma y que se explicaban más. Yo pensaba de manera muy simple, pero salió un poco más difícil de lo que hubiera querido, porque parece que es un libro fácil, pero están todas las categorías de Levinas que después se van a ir acumulando con las de Marx y con la de Apple de la escuela de Frankfurt, y que va a dar en 1998 la Ética de la Liberación, que ya es la culminación de la visión que se tenía muy clara en Viedma.

Al leer ahora de nuevo para esta charla esas conferencias, me ha llamado la atención cómo ya hasta en los aspectos secundarios, estaba yo en la visión del camino recorrido en estos 50 años. Ahí ya estaba el manifiesto de la Filosofía de la Liberación, en aquellas

Conferencias que son seis. Y entonces vale la pena de volver a leerlas porque ahí se ve el pensamiento ya explícito de la Filosofía de la Liberación, explicado.

Nunca hubiera pensado que al año siguiente, en octubre del 73, iba a poner la derecha peronista una bomba en mi casa y me explotaría toda la biblioteca. Entonces ya empecé a desarraigarme de Argentina, porque mi mujer y mis hijos me exigían pensar en ellos y no solamente en un proyecto filosófico. Y por eso, desde ese momento, yo pensaba ya salir de Argentina. Cuando las cosas se pusieron más duras me incluyeron en una lista de gente asesinar las tres AAA y tiraron unos tiros al primero de la lista que era Ezequiel Ander-Egg. Quedó rengo toda su vida y después partió a España. Yo dije “va en serio”. Y entonces me tuve que exilar.

Había dado en México unas conferencias y justamente se estaba fundando una nueva universidad, a la cual he pertenecido los últimos cincuenta años desde el 45, que se llama la Universidad Metropolitana. Es una Universidad Pública para descentrar a la UNAM, que tenía 350.000 estudiantes y eran demasiado. Entonces se creó una nueva universidad en la cual yo empecé como un profesor fundador de la Universidad Autónoma Metropolitana, en un barrio que se llamaba Azcapotzalco.

Enseñaba Filosofía del diseño y me dedicaba un poco a la estética que yo había cultivado en Mendoza, mi lugar de origen, desde los seis y ocho años. Los domingos pasaba un tranvía por la avenida San Martín y los maestros de Bellas Artes recogían a niños en ese tranvía. Íbamos al Parque San Martín a dibujar. A mí me encantaba la acuarela y hacía acuarelas todos los domingos pintando. Pensaba ser un pintor cuando era niño, aunque después elegí un bachillerato técnico agrícola para ser técnico en vinos en Mendoza, que es tierra del vino. Al mismo tiempo que estudiaba en ese bachillerato iba a la escuela de Bellas Artes, y entonces ahí empecé a descubrir la historia mundial desde la historia del arte, entonces viví el arte chino, indú, egipcio. Me acuerdo que había un viejito que era un excelente profesor de historia del arte y entonces una vez dijo “vamos a recorrer el Nilo desde la primera catarata, hasta su desembocadura”.

Por *slide*³ nos mostraba las grandes obras que los egipcios habían hecho junto al Nilo. Yo era un joven de 13, 14, 15 años, y viví el viaje por los *slide* desde la primera catarata, hasta su desembocadura en el mediterráneo, donde estaba la ciudad de Sais que fundó Atenas como una colonia egipcia. Porque había colonizado la región de la Ática, en donde los egipcios fundaron Atenas y pusieron como la diosa de Atenas a Palas Atenea, que era la diosa

³ Diapositiva

de Sais, ciudad egipcia. Entonces que no me digan a mí que la historia de la filosofía empezó en Grecia, empezó 5000 años antes en el pensamiento mesopotámico, egipcio y semita. Entonces Egipto *Ra* es el gran Dios de los egipcios relacionado al sol. Y *Ra* tenía dos aspectos: su lengua, que era la sabiduría y su corazón *Horus*, que era la voluntad o el amor. Y esta fue la filosofía de Memphis, mucho anterior a los griegos. Esto me llevó a tener una visión de la filosofía no en Mendoza, sino que saliendo ya de Mendoza y ganando una beca para ir a España franquista, que sin embargo soporté porque era demócrata cristiano. Digo yo “pecados de juventud”, pero al menos era demócrata y no monárquico como algunos profesores que yo tenía en Mendoza, que eran de extrema derecha. Aprendí de ellos lo que pude, pero también marqué mi diferencia.

Después de terminada mi licenciatura en Mendoza salí a España e hice un Doctorado en Filosofía en la Complutense. Pero de inmediato, por los ahorros que había podido hacer, me fui dos años a Israel a pensar el pensamiento semita y no el griego indoeuropeo. Empecé a tener una visión de la historia mundial desde el medio oriente y no desde Europa, París, Londres, Berlín, sino desde Jerusalén. Desde ahí empecé a interpretar la historia de otra manera, la filosofía de otra manera, junto a obreros en Israel siendo carpintero en una pequeña ciudad de Israel que se llama Nazareth. Hubo también un carpintero en Nazareth hace XX siglos, era un Mesías Yeshúa que era un Mesías que se llamaba Jesús y sus partidarios se llamaban *cristianoid* en griego, eran los mesiánicos. Ese cristianismo mesiánico que era una secta judía 100%, con todos los fundadores judíos, se separaron de la sinagoga al comienzo del siglo segundo y fueron vistos como lo que nosotros llamamos los cristianos.

Entonces toda mi vida se relaciona también con mis experiencias en Mendoza, en Viedma y en Argentina, que me llevó a Europa con un proyecto ya distinto. En mi ida hacia Europa en barco, que pasé cuatro veces el Atlántico, llegué a Montevideo y descubrí Uruguay, nunca me habían hablado. Llegué a Santos, culturas negras que tampoco me habían hablado mis maestros. Llegué a Río de Janeiro, una ciudad esplendorosa y después Arrecife. Y de ahí el barco partió hacia el este y había descubierto América Latina. Nunca había pensado en ella desde mi provincianismo mendocino y argentino. Pensaba en Argentina y Europa, París, Berlín y Londres, los lugares donde se hacía filosofía.

Pero de América Latina nunca había pensado en nada. pero en el viaje de ida descubrí que había un Uruguay, un Brasil, una América Latina afro, negra. Y cruzando el Atlántico, ocho días en barco, llegué a Senegal, a Dakar, vi el mundo africano y dije: “no sé nada del África”. Y a los dos días siguientes llegamos a Casablanca, las mezquitas, los árabes, los camellos y yo no sabía nada del Asia, ni de la filosofía del Asia. Cuando llegué a Portugal, 24

días en el último subsuelo del banco porque era el más barato, en un camarote para 24 camas, estuve con la gente pobre que iba a Europa en barco, me hizo también contactos muy interesantes. Llegué a Portugal y me dije “yo no soy europeo”. Y aunque iba a Europa y la tenía idolatrada a Europa, me di cuenta que no era europeo. Y entonces pasé dos años en Barcelona y en Madrid, hice mi doctorado en la Complutense en Filosofía sobre el bien común, un tema de filosofía política. Después me fui a Israel dos años como obrero carpintero en Nazareth. Proyectos de un joven latinoamericano que había descubierto la historia mundial desde otro horizonte.

Y de ahí recién volví. Cuatro años en Francia, París y ahí fui alumno de Paul Ricoeur que conocía ya en su casa, en el movimiento Esprit, artículos en la Revista Esprit. Por contactos con obreros también y el gran diálogo entre marxistas y cristianos en la metrópolis de París, un teatro donde hubo miles de personas. Diálogos de cristianos y marxistas, me tocó ver esto.

Luego dos años en Alemania, donde estando en Maguncia y en Münster, conocí a mi señora Johana que ha sufrido mi vida de peregrino, de perseguido, de bombas y de exilios. Ella me ha acompañado, y no solamente acompañado, sin ella no sería lo que yo soy. Porque sacrificó su proyecto de joven alemana de 22 años por un latinoamericano medio vagabundo. Me deje la barba justamente desde aquella época como signo de no olvidarme de ser crítico de la visión tradicional de la historia y la filosofía.

Luego volví a América Latina y fue la primera experiencia de profesor, en Resistencia, Chaco. Una Universidad que alguien dirá de segunda, pero donde ya escribí la obra que va a ser publicada mucho tiempo después, que fue el primer curso que dicté en la Universidad: Hipótesis Para el Estudio de Latinoamérica en la Historia Universal (Dussel, 1966). Este libro que tiene 380 páginas fue el texto que escribí a máquina en Resistencia, de mi primer Curso de Historia de la Cultura. Y entonces situaba a América Latina en la historia universal.

América Latina es el extremo Oriente del extremo Oriente, por los indígenas. Y el extremo Occidente del Occidente, por Portugal y España. El choque cultural más grande de la historia donde los europeos asesinaron, mataron, victimaron a las culturas indígenas. Por eso, mi tesis posterior en la Sorbona, después de mi tesis en Filosofía en Madrid, va a ser sobre Obispos Defensores de Indios 1504- 1620. Cuestión que trabajé en el Archivo de Indias de Sevilla, y entonces entendí el siglo XVI como el gran choque cultural entre el extremo Oriente, con el extremo occidente. Donde como dice Bartolomé de las Casas, los españoles, miembros de la cristiandad, y la cristiandad siendo la inversión del cristianismo mesiánico en los tres primeros siglos, que como Constantino y después Teodosio, se transforma en una

cultura de la cristiandad. Y distingo yo claramente en las discusiones con Juan Luis II en París entre cristianismo y cristiandad. Y la cristiandad llegó a América Latina, no el cristianismo, avasalló a los indígenas y los trató peor que el estiércol de las plazas.

Y de esa colonización es la que tenemos que partir para pensar filosóficamente desde la exterioridad del sistema. Ustedes entenderán Entonces por qué cuando ya después de diez años en España, en Israel, en Francia y Alemania, recorriendo de paso toda Europa, me hice un europeo en distintos congresos y reuniones.

Volví a América, a Resistencia, y dije “ahora estoy en el lugar del enunciado”, el lugar desde donde debo enunciar la filosofía y ya no usar los autores europeos para partir de ellos. Parto del hecho latinoamericano visto en la sociología, en la historia en la economía, en la política para pensar filosóficamente gracias al método que los filósofos europeos me pueden dar. Pero rápidamente debo reformular sus categorías porque ya no me sirven.

Pero Levinas si me servía, porque como un latinoamericano un judío era también alguien excluido de la sociedad. Levinas que vivió más de 50 años en París, de su origen de los países del Báltico judío, no pudo ser profesor de la Sorbona. Tenía que viajar a Friburgo horas de tren para dar una cátedra de fenomenología donde nunca explicó su pensamiento, sino Husserl y los otros fenomenólogos. Fue discriminado y no pudo ser profesor en la Sorbona. Esa discriminación del judío me venía bien, el latinoamericano era también un excluido del pensamiento europeo y de la filosofía, ni digamos.

Los latinoamericanistas como el maestro Leopoldo Zea estudiaron el pensamiento latinoamericano, leyendo a los autores latinoamericanos, pero no hicieron una filosofía distinta partiendo de América Latina. Ese era justamente el proyecto de la Filosofía de la Liberación, ser parte de América Latina prácticamente, históricamente, económicamente y usar la filosofía europea para inspirarse en ella y reformularla desde América Latina, como una filosofía latinoamericana.

Quizás la única filosofía latinoamericana es la Filosofía de la Liberación, las otras son o marxistas, o fenomenólogos, o esto, o aquello, repitiendo a los maestros europeos, comentándolos a gran nivel en algunos casos, a bajo nivel otros, pero no partiendo de la diferencia, de la distinción propia del latinoamericano. Y justamente eso se ve en las conferencias de las conferencias de Viedma. Yo digo al comienzo de las clases:

Así como habla Bartolomé de las Casas de la conquista de América en la destrucción de las Indias, así debemos nosotros partir del nosotros. Y por eso digo, la cotidianidad vigente significa el mundo de la vida cotidiana, ese mundo concreto, ahora y aquí en Viedma en un día de 1972. Ese es el punto de partida del pensar filosófico. Si ese pensar filosófico partiera

de cualquier otro punto, no sería latinoamericano. La cuestión es justamente saber partir desde la propia cotidianidad. Es decir, vivimos en un mundo el mundo, el mundo de una ciudad: Viedma.

Y desde Viedma partí todas las categorías. Es partir de América Latina para entender todo el mundo: el otro.

Voy ya avanzando en el tiempo y esto claro podría durar 50 años, porque desde aquellos años de 1969, 70 escribí El humanismo helénico (Dussel, 1975) y El Humanismo Semita (Dussel,) y El Dualismo en la Antropología de la Cristiandad (Dussel,) donde reinterpretar la historia de Europa. Y terminé los cinco tomos de Para una Ética de la Liberación Latinoamericana (Dussel, 1973) y también las Hipótesis de una destrucción de la historia de la ética mundial (Dussel, 1973) y también el método de la filosofía de la liberación, que le llamé analéctica, que era la analogía que discutimos con Juan Carlos Scannone, que me propuso el tema de la analogía. Pero que yo ya había anticipado en Salamanca en España en contacto con el llamado padre Ramírez, un dominico de Salamanca, gran clásico, escribió tres tomos sobre la analogía. De tal manera que era un tema que yo conocía. Pero en el 74, antes de mi partida, ya había escrito un grupo de obras, la más importante Método para una filosofía de la liberación (Dussel, 1974) donde voy a mostrar qué significa el tema de la analéctica. Sobre esto he retornado últimamente en unas conferencias que dí en Polonia en un Congreso Mundial de la Analogía. Es un largo proceso de años, que me ha hecho estar en todos los países prácticamente del grupo occidental. En todos los países de América Latina, hasta las islas del Caribe, Martinica o las más pequeñas del Caribe. Claro que por supuesto de Centroamérica y de Sudamérica muchas veces en Brasil, en Perú, en Bolivia. Menos Chile o en Uruguay. Pero también y casi todos los países europeos y de unos 30 estados en Estados Unidos.

En mi juventud me moví mucho hablando de la Filosofía de la Liberación en distintos panoramas, en un inglés que le llamaba *spanGLISH* y también en francés mucho mejor y también otros idiomas. El hebreo, sobre todo, me dio posibilidad de leer en lengua semita una filosofía distinta a la griega y desde otro horizonte Del pensamiento semita extraigo la categoría de exterioridad, en la cual me situó como americano en la exterioridad del eurocentrismo y del americanocentrismo.

Y ya entonces empieza a haber toda una nomenclatura un uso de categorías nuestras. Que ell que no las estudia no lee es suficiente el conocer las europeas, porque hemos hecho juntos redefinición categorías de la filosofía contemporánea Europea.

Y esto es un proyecto que se inicia. Ahora estoy terminando recién una Estética que me da mucha alegría proponerla, porque asegura una visión de una Filosofía de la Liberación pero también de la vida. En una etapa de la historia humana antiecológica, feroz, en donde realmente si no cambian las cosas, compadezco a las generaciones que vienen y que van a vivir etapas angustiosas por la sobrevivencia de la vida vegetal, animal y humana. Por eso mi estética es también una estética que se anticipa en el modo de crecimiento y de vida vegetal, pero explícitamente el animal, y que cobra su gran sentido en la estética humana pero relegada a todos los vivientes. No hay belleza sin sujeto viviente. Ante un mundo inorgánico no hay belleza, solo hay para un espectador vivo. Y eso cierra de alguna manera un círculo no, sino una espiral

La Filosofía de la liberación de Viedma, ahora ha hecho una vuelta completa. Pero como la espiral queda abierta a continuar otra vuelta futura, que la harán los jóvenes, los nuevos pensadores de la Filosofía de la liberación latinoamericana. Ahora, ya en fraterna colaboración con la filosofía africana y con la filosofía china, islámica y bantú. Y entonces sí, con los norteamericanos y los europeos de igual a igual. Fue mi propuesta de la Filosofía del futuro, en el Congreso Mundial de Seúl, en Corea del Sur, hace ya seis años. Cuatro mil personas en que dí esa ponencia. Y la gente, digo yo, los filósofos que eran el mayor cuenta asiáticos, se pusieron de pie y aplaudieron esa pequeña conferencia sobre la filosofía del futuro, que ya no es griega europea, sino es una filosofía mundial que respeta la existencia de la filosofía en todas las culturas de la tierra y que entra un diálogo mutuamente fecundante.

En esa tarea es la que estamos ahora, cada vez más entusiasmados, porque debemos comprender que la Filosofía de la Liberación ha cumplido sus primeros cincuenta años. Claro que como exposición, porque surge en el 69, 70, en las Semanas Académicas que con Juan Carlos Scannone organizamos en el Colegio Maximo, donde era responsable de esa casa jesuita en Buenos Aires el actual papa Francisco I. Y el nombre Francisco es fruto de una Filosofía y una Teología de la Liberación latinoamericana. Por eso mi Estética se la dedico entre otros al *hippie* de la Edad Media que murió joven a los 44 años cantando al hermano sol y la hermana luna, que se llamaba Francisco de Asís.

Yo he sido visitante más de una vez, pero el único lugar donde no tuve nadie que me recibieron anoche y con mi mochila de animista Mendocino y me sacó de dormida no pude ser acogido por ningún convento para poder dormir aunque sea arriba de una mesa en ping pong. Esa vez estaba yo desolado, sin posibilidad de dormir en algún lado y me acosté en el suelo en las puertas de la gran Basílica de Francisco de Asís, en el suelo. Y es la única vez que he dormido a la intemperie en mi vida, en Asís. ¡Presagio! era el lugar adecuado para

recordar a Francisco de Asís. Y en medio del sueño después llegó la aurora y de pronto sentí algo en mi nariz y era un perro que me estaba olfateando. El hermano perro, diría yo con Francisco. Y me levanté ese día en Asís. Porque en mi vagabundeo juvenil iba a ir hacia Tierra Santa, es decir Israel, en 1960, en las primeras vacaciones de la Universidad Complutense.

Esto podría ser infinito porque el pensar en Viedma me ha hecho volver sobre el pasado y tengo el gusto de haber dado un pequeño testimonio en Viedma, el lugar originario de una exposición primera, completa, de la Filosofía de la Liberación. Digo completa, no, inicialmente completa porque se fue completando con el tiempo y en el fondo las próximas generaciones de la escuela de la Filosofía de la Liberación continuarán elaborando una filosofía en espiral latinoamericana.

Yo ya creo, cumplí. Y debo pasar la estafeta a la nueva generación. Lo que haga ya no va a tener tanta importancia porque es el final del recorrido. Mi amigo Juan Carlos Scannone se ha ido hace poco y estaba en mucho mejor salud que yo mismo. Fue una desgracia que nos dejara, pero en mi generación empieza a pasar. Juan Luis segundo ya pasó ese tiempo y otros irán pasando en el futuro de los que iniciamos esta gran aventura de una filosofía pensada desde América Latina.

Los cincuenta minutos que he usado, como ustedes ven, son un testimonio, sin preparación y tampoco orden. Las ideas han llamado a las ideas y las he expuesto con mucha emoción en este Viedma originario.

Referencias

Dussel E. (2014). *Filosofía del Sur y descolonización*. Docencia.

Dussel, E. (1977). *Filosofía de la Liberación*. Edicol.

Dussel, E. (1977b). *Introducción a una Filosofía de la Liberación Latinoamericana*.

Extemporáneos.

Dussel, E. (1969). *El humanismo semita*. EUDEBA

Dussel, E. (1966). *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal:*

(investigación del mundo donde se constituyen y evolucionan las weltanschauungen).

Editor.

Dussel, E. (1975). *El humanismo helénico*. EUDEBA

Dussel, E. (1974). *Método para una filosofía de la liberación*. Sígueme.

Dussel, E. (1973). *Para una Ética de la Liberación Latinoamericana*. Siglo XXI.

Dussel, E., (1973 b). *Hipótesis para una destrucción de la Historia de la Ética*. Ser y Tiempo.

Filosofía de la Liberación en diálogo y nuevos debates



Carlos Astrada como antecedente de la Filosofía de la Liberación

Santiago Cordero
Universidad Nacional del Sur
santi.cs03@gmail.com

Resumen

El siguiente escrito pretende abordar ciertos aspectos del pensamiento de Carlos Astrada (1894-1970) a la luz de las primeras producciones de la Filosofía de la Liberación. En una primera instancia, retomaremos la hipótesis expuesta por Gerardo Oviedo quien afirma que la obra de Astrada se presenta no sólo como un antecedente de esta producción intelectual emergente, sino como una forma posible de ella. Luego de explicitar las posibles causas del olvido de la obra astradiana, propondremos una revisión de su filosofía desde lo que Arturo Roig considera como “nuevas lecturas” que parten del impulso programático de una nueva filosofía, latinoamericana y *transmoderna*. En un segundo momento, tras considerar este retorno a los textos fundamentales de la tradición del pensamiento filosófico argentino y latinoamericano, releeremos los aportes que esta generación irruptora retoma de los fundadores del saber ontológico nacional, en el que predomina la figura del filósofo cordobés. Para finalizar, releeremos la segunda edición de *El mito gaucho* (1964) como una escritura *inspirada* en la ontología nacional pero con las mismas denuncias ético-políticas que la Filosofía de la Liberación enuncia en los años setenta en adelante.

Palabras clave: Astrada – relectura – ontología – dialéctica – liberación

Introducción

En 1969, Carlos Astrada (1894-1970) escribe una carta en respuesta a la solicitud de su amigo y discípulo Rodolfo Kusch para ser considerado en el Segundo Congreso Nacional de Filosofía, que finalmente se llevó a cabo en 1971 en la ciudad de Córdoba. En su respuesta, Astrada expresa lo siguiente:

Preséntese al Congreso de Filosofía de Córdoba (...) El comité del Congreso quiso incorporarme a una junta de honor (como profesor jubilado, o sea: muerto civil y

robado por la Caja); pero yo no acepté, por no figurar entre unos tales y cuales, de allí y de aquí, que desprecio. (...) Usted debe saber que mantengo una disidencia con Córdoba desde el momento mismo de su fundación, aunque la historia no consigne que yo me hice presente diciendo: “me opongo”⁴.

Esta referencia epistolar, meramente anecdótica en términos historiográficos, explicita la posibilidad de que Astrada haya podido participar en aquel congreso de 1971, en un contexto político de intervención militar y de producción filosófica en tensión, ya que se produce un encuentro renovador entre la generación irruptora y los padres de la normalización filosófica nacional. Como comprende Marcelo González y Luciano Maddoni (2018), el Segundo Congreso Nacional de Filosofía, junto con los encuentros del “Grupo Calamuchita” y las *Segundas Jornadas Académicas* organizadas por la Facultad de Filosofía y Teología de San Miguel, representan la tríada de acontecimientos que determinarían la subsiguiente producción filosófica latinoamericana desde fines de 1960 hasta nuestros días⁵.

Desde estas motivaciones, hemos decidido llevar a cabo una relectura de la filosofía de Carlos Astrada, que implica volver a examinar los textos esenciales de la tradición del pensamiento filosófico argentino y latinoamericano, influenciados por las fluctuaciones de “los ideales nacional-populistas y las izquierdas revolucionarias del siglo XX en Argentina y América Latina” (Oviedo, 2015, 19). A lo largo de su vida, Astrada transitó desde una posición anarquista y vitalista en su juventud hacia un nacionalismo revolucionario, seguido de su adhesión al movimiento justicialista. Sin embargo, siempre mantuvo su respaldo a la perspectiva emancipadora que se gestaba en tierras eslavas y, a partir de la década de los años sesenta, mostró un gran interés en la línea filo-maoísta de la República Popular China, sin perder de vista los acontecimientos predominantes en nuestro continente.

Este periplo ideológico exige una reubicación de su filosofía en un punto intermedio entre la tradición filosófica europea, que influyó en todo su pensamiento, y las tradiciones literarias argentinas (romanticismo, gauchesca y ensayismo) y latinoamericanas (*Chilam Balam* y *Popol Vuh*). Situado en este marco, pretendo recuperar la hipótesis principal de la tesis doctoral de Gerardo Oviedo que afirma que la filosofía que se corresponde con la última etapa de producción filosófica de Astrada representa no un mero “antecedente” de la Filosofía de la Liberación Latinoamericana, sino una forma de filosofía posible de esta corriente

⁴ Astrada, C. (2022). *Epistolario: 1947-1970*. Compilación de Martín Prestía, Biblioteca Nacional, Buenos Aires, p.666-7.

⁵ González, M. Maddoni, L. (2018). *El Segundo Congreso Nacional de Filosofía (1971) como espacio de encuentro y despunte del “polo argentino” de la Filosofía de la Liberación*, Cuadernos del CEL, Vol. III, N° 5 Págs. 72-109.

emergente en los años setenta⁶. Su pensamiento prefiguraría una forma filosófica concomitante con los postulados de la Filosofía de la Liberación, al “proponer una teoría dialéctica de la historia, emancipatoriamente orientada a la formación de una voluntad *revolucionaria*” (Oviedo, 2015, 38).

Sin embargo, concebir la filosofía de Astrada como una forma posible de la Filosofía de la Liberación no pretende restarle autonomía a su pensamiento, sino situar su producción intelectual como un bastión fundamental que estableció tópicos de reflexión ineludibles para la generación irruptora. En este sentido, creemos que la deuda que los jóvenes interlocutores de esta corriente de pensamiento emergente tienen para con la filosofía de Astrada debe ser considerada a la luz de un diálogo que espeje las posiciones.

La diferencia entre la última etapa de producción filosófica de Astrada y los primeros postulados de la Filosofía de la Liberación estriba en una disidencia, según Oviedo, de índole “intelectual-político” más que conceptual. Su humanismo dialéctico de la libertad, concepción astradiana que excede la mera reflexión sobre la teoría marxista, inscribe sus teorizaciones desde las demandas ejercidas por aquellos movimientos subalternos emergentes a partir de los años cincuenta y sesenta. En este sentido, Astrada tendrá muy presente en la fundamentación de su filosofía de corte hegelo-marxista las demandas nacionales y las insurgencias internacionales que clarificaron el resquebrajamiento económico y político de la estructura eurocéntrica de la Modernidad.

Olvido compartido

La intervención estatal comandada por la dictadura militar, seguida por la prevalencia posterior en las universidades nacionales de enfoques científicistas, analíticos y, posteriormente, posmodernos después de la restauración de la democracia en 1983, determinó el menosprecio y el consecuente olvido de la obra intelectual de Astrada. Sus teorizaciones filosóficas fueron descartadas mediante un proceso ideológico y cultural excluyente que se basaba en la creencia generalizada de que los textos en los que sus afiliaciones políticas se hacían explícitas carecían de objetividad o neutralidad. Esta tendencia no pretendía más que neutralizar la vitalidad de su pensamiento.

De igual modo, esta omisión poco inocente se filtró sobre la generación sucesora de los maestros “fundadores” de la tradición filosófica argentina, especialmente en aquellos representantes de la Filosofía de la Liberación; olvido generalizado que no hizo distinciones

⁶ Oviedo, G.; *Libertad, existencia y telurismo en el humanismo dialéctico de Carlos Astrada*, Tesis Doctoral, Universidad Nacional de Córdoba, Facultad de Filosofía y Humanidades, Córdoba, 2015.

entre las diversas modulaciones filosóficas de este movimiento, ya sean existencialistas, marxistas, indigenistas, teológicas o populistas. La vida y obra de Astrada, entonces, padeció el mismo destino que aquellos jóvenes pensadores, por el simple hecho de emprender un proyecto filosófico desde una adopción ideológico-política comprometida con las demandas de los movimientos sociales y las clases subalternas. Como bien entiende Oviedo,

el “olvido” de la obra de Carlos Astrada en el último cuarto del siglo XX, debe comprenderse, en todo caso, a la luz del “olvido” mayor cernido sobre la filosofía crítica argentina, en general, y sobre el “olvido” de la irrupción de la autodenominada Filosofía de la Liberación, en particular (Oviedo, 2015, 28).

De todos modos, desde el fin del siglo pasado hasta nuestros días, la recuperación y el abordaje de la obra de Carlos Astrada (1894-1970) se ha renovado íntegramente. En *Restos pampeanos* (1999), Horacio González promueve una lectura de la transfiguración ideológica del filósofo argentino en consonancia con sus interrogaciones sobre la identidad nacional y su progresivo pasaje hacia la matriz revolucionaria. En *Carlos Astrada. La filosofía argentina* (2004), Guillermo David escribe una suerte de biografía intelectual donde contrapuntea la producción filosófica de Astrada con documentos ignorados por la crítica –cartas, conferencias, entrevistas– que resitúan históricamente los vaivenes ideológicos desde los que el filósofo cordobés edifica su obra.

Martín Prestía, por su parte, ha reeditado, con estudios preliminares de valioso rigor crítico, una gran sección de la obra astradiana, dándole continuidad a la búsqueda de fuentes esquivas del autor, aspecto que favorece el abordaje de las distintas instancias de su producción intelectual y restituye la vitalidad de sus aportes (Prestía, 2021). Independientemente de estos acercamientos críticos, aún no se advierte, excepto en el puntapié inicial de Gerardo Oviedo, una aproximación a la filosofía de Astrada desde el armazón historiográfico y epistemológico que la filosofía latinoamericana comenzaba a producir en los años setenta, con especial mención de los integrantes de la Filosofía de la Liberación.

Relectura de un pensar protestatario

La relectura de la obra de Astrada implica entonces un “retorno a los textos fundamentales de la tradición del pensamiento filosófico argentino, y latinoamericano”, que se encuentran inscriptos en el vaivén trágico de “los idearios nacional-populistas y de las izquierdas revolucionarias del siglo XX en Argentina y América Latina” (Oviedo, 2015, 19). En este caso, la lectura por parte de Astrada de esta tradición no es meramente receptiva, sino

que recrea y reformula la “ontología existencial” de su maestro, Martin Heidegger, para luego virar progresivamente hacia una dialéctica hegelomarxista, mediada por su telurismo amerindio desde donde cuestiona críticamente las alternativas a la estructura económica capitalista y los modelos ideológicos del imperialismo.

Entonces, en la filosofía astradiana opera un “saqueo antropofágico del adversario” al arrancar los “motivos conservadores y aristocratizantes” de la “señorial metafísica del ser” heideggeriana, desfondando también el elitismo nacionalista de la tradición gauchesca presente en la obra de Lugones, para “pensar las posibilidades conceptualmente emancipatorias de un destino argentino y americano de *liberación popular*” (Oviedo, 2015, 83). Astrada, configura así un pensar “protestatario”, contra-hegemónico, que Oviedo categoriza como un “filosofar ensayístico del sur”, inscripto en un pensar *en y desde* la periferia, como bien aclamaba Enrique Dussel.

Por lo tanto, su propuesta filosófica, que va desde la configuración de una ontología nacional hacia la praxis liberacionista como proyecto emancipador revolucionario, tiene como destino prospectivo lo que Dussel exigía de las producciones filosóficas de *Nuestra-América*: una reconstrucción de la identidad cultural de los pueblos dominados de la periferia mundial (Dussel, 2001, 384), operación que Astrada consolidaría en su reescritura de *El mito gaucha* en 1964.

Esto esclarece la necesidad de “releer con la nueva mirada a aquellos fundadores del saber ontológico que dieron nacimiento a la filosofía contemporánea argentina” (Roig, 1973, 203) entre los que se destaca la figura de Carlos Astrada. Cerutti Guldberg, por su parte, repensando el discurso populista, también entiende que sería necesario rastrear el punto de partida de las modulaciones sociales del “populismo”, retomando, como alternativa consolidada, los enfoques ya explicitados por Astrada, quien interrogó la identidad nacional “más allá” de la metafísica heideggeriana (Guldberg, 2006, 400). Si bien la remisión a estos autores puede resultar insuficiente para justificar la recuperación de la obra astradiana como un antecedente o modulación posible de la Filosofía de la Liberación, considero estos aportes críticos como elementos fundamentales para inscribir su vida y obra en un contexto de producción análogo al surgimiento de esta corriente latinoamericana emergente.

Ontologías nacionales

En *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (1981), Roig interpreta la ontología de Astrada, desarrollada en *El mito gaucha* (1948), como una modulación positiva y efectiva de la tradición telúrica irracionalista, que tenía como figura más representativa a Ezequiel Martínez Estrada, entre otros escritores de la escena nacional. Roig considera

esencial un *nuevo rescate* de este tipo de ontologías, en especial la de Astrada, pero no como una formulación filosófica entre otras sino por su valioso aporte “en el proceso de destrucción de las totalidades objetivas que frenan o desvirtúan aquel proceso de emergencia” (Roig, 1981, 87) de las nuevas transfiguraciones de la lucha emancipatoria latinoamericana.

Si bien la filosofía astradiana, siguiendo a Roig, habla en palabras consagradas por el impacto que tuvo en su formación la filosofía europea, su revalorización crítica permite reconocer el camino de la transmutación de valores, indispensable para sumarse a toda transformación en el orden social. Modulación que, a su vez, opera en el interior de la obra de Astrada tras su desencanto con la filosofía heideggeriana, y con la ideología peronista, que lo llevarán a adoptar y discutir, como hemos mencionado, la dialéctica hegel-marxista –ya abordada de manera provisoria en escritos tempranos de su producción intelectual, como es el caso de su publicación titulada *Heidegger y Marx* (1933)–.

En los años sesenta, la producción filosófica de Astrada era efectivamente un pensamiento marxista revolucionario, un punto claro de referencia en las discusiones globales sobre el capitalismo y las luchas revolucionarias nacionales y latinoamericanas. Este mismo pasaje sería emprendido por Enrique Dussel en los años setenta, y continúa, desde distintas operaciones de armazón filosófico, hasta el día de hoy. En este sentido, Dussel suscita y acompaña, aunque sea de manera parcial, este proceso de olvido u ocultamiento de la obra astradiana, al considerar su periodo existencialista como un mero eslabón metafísico a ser superado por las nuevas teorizaciones de la Filosofía de la Liberación. Estos principios son reducidos a una simple recepción de la metafísica de Heidegger, extraño posicionamiento que parece opacar la influencia que este tipo de lecturas ejercieron en su producción filosófica de juventud, en el que configura un pensamiento de tintes próximos al heideggeriano.

Entonces, si en Carlos Astrada es la “ontología existencial” lo que está en la base de su humanismo dialéctico de la libertad, mientras que en las propuestas de la nueva generación se reflexiona sobre la superación, o bien el pasaje progresivo de la ontología de la protesta existencial del ente americano hacia una praxis de la liberación latinoamericana, “¿por qué no se dio una apropiación crítica plena y abierta de ese legado inmediato, en vez de reducirlo a mera fase preparatoria de la ‘nueva’ filosofía, contribuyendo así –indelibéramente- a su casi ‘olvido’?”(Oviedo, 2015, 36).

El mito gaucho como manifiesto de Liberación

Dussel, retomando una periodización que realizó en 1975, valora que el “nacionalismo ontológico” de Astrada representa una postulación “del ser situado desde la realidad latinoamericana afirmada como positividad” (Dussel, 2005, 77). En esos pasajes, remite la

validez de *El mito gaucha*, reafirmando así su filiación temprana a las “ontologías nacionales” o “caracterologías telúricas” de la tradición ensayística argentina, como suele denominarlas. Entonces, este nexo inscribe al filósofo mendocino en una tradición nacional de producción filosófica que se ejemplifica en su conferencia de juventud denominada “Cultura, cultura latinoamericana y cultura nacional” (Dussel, 1967). En este escrito, Oviedo ve el punto de contacto, el nexo entre la Filosofía de la Liberación naciente, en las primeras aproximaciones del pensar dusseliano, y el ensayismo ontológico argentino y latinoamericano en el que se inscribe Astrada.

En esta última etapa de producción filosófica de Astrada podemos rastrear tres grandes variaciones ideológicas predominantes en la reescritura de *El mito gaucha* de 1964. Por un lado, el desencanto con el peronismo como ideología que proyecta la liberación en el campo popular. Por otro lado, su mirada crítica a la URSS como alternativa posible frente al avance imperialista norteamericano. Por último, su experiencia en China, tras su entrevista con Mao Tse Tung y su visita a las comunas populares, que reafirma la preponderancia dialéctica en su filosofía, situada en el vaivén de los avatares históricos de Latinoamérica. De todos modos, a pesar de este desplazamiento ideológico, la pretensión inicial de esta obra no merma en su reescritura: la liberación de los pueblos periféricos, ahora, se reactualiza desde su humanismo dialéctico de la libertad, en línea con la posición que la generación irruptora de la Filosofía de la Liberación trazaría a comienzos de la década de los años setenta.

Astrada reedita *El mito gaucha* desde una nueva óptica, que lo sitúa en su interrogación de las ontologías nacionales, aquel amplio territorio de disputa de la literatura nacional, pero desde una vertiente hegel-marxista revolucionaria, de corte maoísta. A diferencia de las obras de esta tradición ensayística nacional, su lectura interpretativa del *Martín Fierro* de José Hernández, parte de la necesidad de configurar un ideario político de tono revolucionario que haga efectiva la visibilización de las penurias de los sectores subalternos, investidos en la clase proletaria de la periferia. Oviedo ve en esta obra astradiana una “escritura ‘inspirada’ en la ‘ontología’ de los débiles y oprimidos del Sur de la modernidad-mundo antes de la lengua postcolonial, con sus mismas denuncias ético-políticas y más allá de sus restricciones localistas” (Oviedo, 2015, 75). Esto concuerda con el deseo dusseliano, en particular, y de la Filosofía de la Liberación en general, de reconstruir las identidades de los pueblos dominados de la periferia mundial.

En esta reversión de Astrada, “el término ‘liberación’ se transforma en léxico de la voluntad de transformación radical orientada en clave antiimperialista, anticolonial, agrarioinsurgente, nacional-comunista y democrático-popular” (Oviedo, 2015, 239). Por esto,

el autor sugiere rastrear, en la renovación de este campo semántico desplegado en la reedición de *El mito gaucho*, “las consignas rebeldes” de una faceta de la Filosofía de la Liberación emergente, que llama a la insurrección de las masas, y que, en última instancia consolida un “manifiesto” argentino y latinoamericano de Liberación a ser “revisitado”, tanto por su potencial emancipatorio como por su filiación con la filosofía latinoamericana que comienza a gestarse por aquellos años.

Referencias bibliográficas consultadas

- Astrada, C. (1948 y 1964). *El mito gaucho*, Cruz del Sur, Buenos Aires.
- Astrada, C. (2022). *Epistolario: 1947-1970*. Compilación de Martín Prestía, Biblioteca Nacional, Buenos Aires.
- Cerutti Guldberg, H. (2006). *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, FCE.
- David, G. (2004). *Carlos Astrada. La filosofía argentina*, El cielo por asalto, Buenos Aires.
- Dussel, E. (1967). *Cultura, cultura latinoamericana y cultura nacional*, Conferencia inaugural dictada como inicio del *I Curso de Temporada* de la Universidad Nacional del Nordeste, Mendoza.
- Dussel, E. (2001). “La globalización y las víctimas de la exclusión: desde la perspectiva de la ética de la liberación” (1998), en *Hacia una filosofía política crítica*, Desclée de Brouwer, Bilbao.
- Dussel, E. (2005). *Ética del discurso y ética de la liberación*, Madrid, Trotta.
- González, M. Maddonni, L. (2018). *El Segundo Congreso Nacional de Filosofía (1971) como espacio de encuentro y despunte del “polo argentino” de la Filosofía de la Liberación*, Cuadernos del CEL, Vol. III, N° 5 Págs. 72-109.
- Oviedo, G. (2015). *Libertad, existencia y telurismo en el humanismo dialéctico de Carlos Astrada*, Tesis Doctoral, Universidad Nacional de Córdoba, Facultad de Filosofía y Humanidades, Córdoba.
- Prestía, M. (2021). *Carlos Astrada: escritos escogidos. T.I. 1916-1943: artículos, manifiestos, textos polémicos*. Caterva Editorial; Meridión; UniRío Editora.
- Roig, A. (1973). “El problema de la ‘alteridad’ en la ontología de Nimio de Anquín”, en *Nuevo Mundo*, San Antonio de Padua, Tomo III, N° 1.
- Roig, A. A. (1981). *Teoría y crítica del pensamiento americano*, Tierra Firme, F.C.E., México.

Un diálogo imaginario entre Kusch y Quijano: colonialidad, capitalismo, cultura andina y liberación.

Nora Andrea Bustos
Universidad Nacional de Mar del Plata

bustosnoraandrea@gmail.com

Resumen

Nos proponemos trazar algunas líneas de conexión que podrían haber surgido entre Gunter Rodolfo Kusch y Aníbal Quijano si hubieran tenido una conversación que a partir de ahora comenzamos a imaginar. Dos pensadores que han nutrido a Nuestra América de grandes líneas, propuestas y esbozos para reflexionar sobre nuestros problemas propios. Fieles hijos de su época, cada uno desde su situación existencial, ha podido ofrecer lo que los maestros anteriores habían dejado como legado: un lenguaje propio, un pensar situado que proponga liberarnos de todo tipo de opresión, no solamente material sino ideológicamente.

Varios son los temas en los que se cruzan sus aportes, desde la consideración de la colonia como sustento indispensable para el desarrollo del capitalismo, hasta la profundización de las diferencias de género luego de la conquista. También pudimos vislumbrar la crítica a la lógica binaria capitalista, la cual supone la supresión, dominación y/o aniquilación de los contrarios y el rescate del concepto de dualidad andino, que significa reciprocidad, cooperación y solidaridad. Estos cruces corresponden a los orígenes de dónde surgen estos pensares. Uno, de la Teoría de la Dependencia desde el Perú ancestral, y el otro de la Filosofía de la Liberación, centrando la mayor parte de sus análisis desde la Maimará jujeña.

Palabras clave: diálogo Kusch- Quijano, colonialidad, capitalismo, liberación.

Introducción

Nos proponemos trazar algunas líneas de conexión que podrían haber surgido entre Gunter Rodolfo Kusch y Aníbal Quijano si hubieran tenido una conversación que a partir de ahora comenzamos a imaginar. Dos pensadores que han nutrido a Nuestra América de grandes líneas, propuestas y esbozos para reflexionar sobre nuestros problemas propios. Fieles hijos de su época, cada uno desde su situación existencial, ha podido ofrecer lo que los maestros anteriores habían dejado como legado: un lenguaje propio, un pensar situado que proponga liberarnos de todo tipo de opresión, no solamente material sino ideológicamente.

Varios son los temas en los que se cruzan sus aportes, desde la consideración de la colonia como sustento indispensable para el desarrollo del capitalismo, hasta la profundización de las diferencias de género luego de la conquista. También pudimos vislumbrar la crítica a la lógica binaria capitalista, la cual supone la supresión, dominación y/o aniquilación de los contrarios y el rescate del concepto de dualidad andino, que significa reciprocidad, cooperación y solidaridad. Estos cruces corresponden a los orígenes de dónde surgen estos pensares. Uno, de la Teoría de la Dependencia desde el Perú ancestral, y el otro de la Filosofía de la Liberación, centrandó la mayor parte de sus análisis desde la Maimará jujeña.

Y en cuanto a los marcos teóricos, es posible trazar una línea de conexión entre las filosofías telúricas de Ezequiel Martínez Estrada y Carlos Astrada en el caso de Kusch y el análisis de la realidad peruana llevado a cabo por José Carlos Mariátegui en Quijano. Esas tradiciones filosóficas han señalado el camino que ambos pensadores retomaron desde perspectivas teóricas que hoy se hermanan tanto en la filosofía de la liberación como en los estudios interculturales y el giro decolonial.

El colonialismo como condición necesaria del capitalismo

Contrariamente a cómo ha sido contada la historia oficial, Quijano plantea en sus trabajos que no es la superioridad natural de Europa la que hizo que se erigiera como centro del mundo, sino su capacidad de violencia y crueldad en la conquista y la tremenda explotación que llevó a cabo sobre el resto de los habitantes del planeta lo que le permitió desarrollar una economía de imposible competencia con pueblos que tuvieran otro tipo de organización. En este sentido afirma que éste es el primer sistema de explotación global de la historia. “América, España, Europa, el capitalismo, la modernidad, el negro, el blanco y el indio nacen el mismo día.” (Quijano, 1991). La globalización constituye el último coletazo de la colonia. América es lo que permite a Europa erigirse como centro del mundo y constituir a partir de ese imaginario todo su poderío mundial. Por medio de la institución del discurso

racista, el cual surge precisamente con el descubrimiento de América por parte de los europeos, se establecerá todo un sistema de privilegios de los hombres blancos en detrimento de todos los demás seres que habitan el planeta.

Kusch definirá este proceso como la “entrada en el patio de los objetos” en relación al eje central del capitalismo que es el consumo. Un sistema que tiene como objetivo principal huir de la situación existencial de cada uno, de la angustia, de la muerte, del abismo del destino, tapando todo ello con objetos, negando de ese modo lo más hondo de la existencia, conduce a una negación de lo más profundo que habita en cada ser humano. En contraposición a esto, Kusch presenta una filosofía andina que plantea el lugar del hombre, lejos de dueño y dominador de la naturaleza, como un habitante más. Frente a la idea de perfección de la cultura occidental que niega el abismo en el que el hombre se encuentra, la filosofía andina expresa ese abismo, donde no hay un lugar de amparo de esa realidad sino que el bien y el mal conviven necesariamente. De allí que la relación del hombre tanto con la naturaleza como con todos los seres que habitan en ella, sea más bien de cooperación y solidaridad y no de dominación.

Esta idea había sido señalada por la Filosofía de la liberación, movimiento al que Kusch perteneció, tomando la Teoría de la dependencia como una de sus bases claves. Como dijimos, Quijano tuvo un importante rol en ese debate, principalmente en torno al concepto de “marginalidad”. Ante autores reconocidos mundialmente que planteaban a la marginalidad como una consecuencia de problemas intrínsecos a los propios marginados, el peruano fue vehementemente crítico a estas posturas proponiendo incluso hablar de “marginalización” más que de “marginados”. Lo que afirma Quijano al respecto es que es el mismo sistema capitalista el que genera procesos de marginalización promoviendo migraciones y luego dejando a las personas a su suerte.⁷

Siguiendo con la inversión de términos, los dos plantean la necesidad de un reordenamiento de la historia, puesto que es América la que inventa a Europa y no al revés. La modernidad surge como un período en donde el futuro es ahora lo que importa y no el pasado. La Ilustración arrasa con las tradiciones de todos los pueblos. Pero Kusch plantea que el arte americano subvierte a la historia, porque muestra todo lo que se quiso ocultar. A pesar de todos los intentos de imponer esta modernidad a histórica los pueblos pudieron resistir a través de sus tradiciones y su arte. Por su parte Quijano destaca la labor de Dussel en la propuesta del término “transmodernidad” entendiendo que no hay una única modernidad,

⁷ Véase Quijano, A. (1967). *Dependencia, Cambio Social y Urbanización en Latinoamérica*. Santiago, Chile: CEPAL.

como nos quisieron imponer desde Europa, sino que se podría hablar de múltiples modernidades o incluso otros tipos de periodización ya que la historia que se considera “universal” es el relato que desde una Europa, surgida hace muy poco tiempo y gracias a la colonización de la mayoría de los pueblos del mundo, impuso como verdadera.

En esa línea, ambos autores se presentan como asistemáticos. Mientras Quijano habla de “perspectiva” Kusch utiliza el término “esbozo” en sus planteos. No pretenden hacer un sistema filosófico, como el eurocéntrico. Ni reemplazar un orden por otro, sino ir proponiendo miradas y arriesgando ideas respecto a cómo podemos salir del proceso colonial. Si bien Kusch asume que su búsqueda es sin pretensión de hallazgo, Quijano emprende más bien una búsqueda interior, en su ascendencia quechua.

La lógica binaria frente a la idea de reciprocidad

Hay otro tema para rastrear en los dos pensadores que es la idea de dualidad en contraposición a la lógica binaria. En Kusch está presente explícitamente en su idea de reciprocidad. Mientras la lógica binaria occidental implica la supresión o sometimiento del otro para la afirmación del yo, que es lo que descubre la Teoría de la Dependencia, la dualidad americana implica una reciprocidad, un complemento de los contrarios que colaboran para ser. Kusch realiza al respecto una hermosa interpretación del significado de la zamba, como representación de esta dualidad. El arte así se erige siempre como resistencia al invertir las reglas de juego que impone la cultura occidental. De hecho hablar de la zamba en la ciudad parece en principio una pérdida de tiempo. Un tiempo que vale dinero en la ciudad, que nada tiene que ver con la temporalidad originaria. Sumado a esto, la zamba viene del Norte, que es concebido como símbolo del atraso y la pobreza. La zamba simboliza todo lo contrario a la ciudad. Si aquí rige el “sálvese quien pueda” la zamba representa la cooperación y armonía de los contrarios. Si la cultura occidental pretende dominar y controlar la hostilidad de la naturaleza, la zamba simboliza la reciprocidad, el ying y el yang de la cultura china que, así como nuestras culturas arcaicas, tampoco pretendía torcer el rumbo natural. Representa por ello un mundo en donde somos parte, en donde se reconoce la inferioridad del hombre respecto a la naturaleza, donde “el Dios y el Diablo se hermanan” (Kusch, 1994)

Por su parte Quijano plantea que luego de la colonización de América toda la diversidad cultural de los pueblos originarios fue acallada y la cantidad de comunidades reducidas bajo el mote de “indios”. Otro tanto sucedió con aquellos distintos pueblos que cayeron dentro del grupo “negros”. Estos grupos sociales fueron inferiorizados de tal modo,

considerándolos “el pasado”. Kusch plantea algo muy similar cuando se refiere al arte americano y todas las tradiciones autóctonas, las cuales quedaron en una especie de “prehistoria” tanto para ajenos como para propios.

Quijano afirma que, si bien los europeos se percibieron como producto de sí mismos, no hubiera sido posible Europa sin América. El gratuito trabajo de estos pueblos diezmados fue lo que le permitió a Europa erigirse como centro del mundo. Desde allí se establecerá un dualismo: primitivo-civilizado que constituirá la vara para medir todas las sociedades –de hecho el mismo Sarmiento lo fundamenta así en su *Facundo*- admitiendo que los europeos son naturalmente superiores por haber podido conquistar al resto del planeta.⁸ Respecto a la modernidad Quijano habla de un “nuevo dualismo” ya que con Descartes, se acentúa la diferencia entre el alma y el cuerpo, adjudicándole a la primera nada menos que la “racionalidad”. De esta manera el cuerpo solo queda del lado de la “naturaleza” pudiendo ser torturado, explotado y masacrado. Las ideas no podrán matarse pero el cuerpo si.

Este dualismo ya había sido expresado por la religión católica, la cual ponía todo el énfasis en la pureza del alma despreciando al cuerpo. Un dios alejado del mundo y de lo humano, perfecto, que todo lo puede. La conquista impuso primero ese dios, en contraposición con la Pachamama, la cual es tierra, está viva, por lo que requiere una relación de alteridad con los seres. Una relación ética ya que supone un cuidado para su conservación. Así fue primero la imposición de un dios totalmente alejado de los hombres y luego, de un idealismo filosófico el proceso ideológico que permitió alejar a los americanos de sus raíces existenciales. Es por ello que Kusch plantea que ese hombre que habita las ciudades anda perdido con una falta irremediable, que tapa con objetos.

El dualismo occidental implica la aniquilación del otro, su supresión o encubrimiento. Esta relación surge de la misma necesidad del otro que el opresor no quiere asumir. Varios son los pensadores latinoamericanos que han trabajado este tema desde Freire con su “Pedagogía del oprimido” hasta Dussel con su obra “El encubrimiento del otro”. En cambio, para la filosofía americana el dos de la dualidad es diferente que el dos del binarismo. En el mundo dual hay reciprocidad, mientras que en el binario no. En la reciprocidad el dos es el otro del uno. Se admite esa relación indispensable. Ambos tienen plenitud ontológica. Aunque haya jerarquías no hay centro.⁹

⁸ La relación entre la extrema violencia de la conquista y la ética kantiana como fundamento de la modernidad es algo que solo puede establecer una mente enferma y colonizada

⁹ Es importante destacar aquí la influencia de Emmanuel Lévinas en la Filosofía de la Liberación quien dio la hipótesis fundamental para pensar este binarismo con su concepto de “alteridad”.

El estar del habitante americano

El habitante americano está acostumbrado a soportar la inconsistencia. Las contradicciones son parte de la historia, como se plasma en el *Martín Fierro*. En el mundo indígena es posible creer en Dios y en la Pachamama. Por eso Kusch opone el concepto de “cosmovisión” al de “cosmogonía”, el cual implica una confrontación con el destino sabiendo que en el fondo hay una fuerza que no se va a vencer. El hombre americano es consciente de ese abismo que lo separa del significado de la existencia. Asume esa distancia entre él y el universo y no pretende controlar lo incontrolable. Es por ello que el estado moderno, con su idea de orden y perfección, nunca llega a convencer a este habitante. Kusch ofrece el concepto de “fagocitación” que implica una lucha, en la que se termina aceptando el relato hegemónico pero sin creerlo

Quijano hace una especial referencia a lo que él denomina las “sociedades sin estado”. Son aquellas que más les costó a los europeos dominar puesto que resolvían sus problemas de un modo paraestatal. Incluso algunas permanecen hasta hoy. Lo que parecía una fragilidad terminó siendo una fortaleza, ya que la capacidad de dispersión y diseminación permitió en muchos casos la supervivencia. Segato plantea que la mayoría del tiempo vivimos en sociedades sin estado, resolviendo nuestros problemas por la cooperación de los vecinos o de la familia. Kusch rescata esto en su *Esbozo para una antropología filosófica en América*, cuando comparte el relato de la señora que le da su testimonio a cambio de algo. Así describe la posición de Ceferina:

Se diría que los objetos mismos, jubilación, bienes, chapas, etc., están instalados en su existencia pero no pertenecen a su horizonte vital. En el fondo constituyen elementos heterogéneos que representan un horizonte cultural diferente. Evidentemente, los requerimientos del así llamado pobre apuntan al usufructo de bienes que le son impuestos, pero que su necesidad en el fondo no exige. (Kusch, 1978: 52)

Por otra parte, Quijano plantea que para las grandes masas el Estado es la policía. Y no solamente en su forma armada sino la escuela, el servicio social, el hospital cumplen ese rol de control y disciplinamiento que el poblador vive con la hostilidad de un aparato para el cual siempre está bajo sospecha. En este punto también encontramos una posibilidad de diálogo con el pensamiento de Kusch puesto que ambos autores nos ayudan a pensar otro tipo de instituciones, donde las culturas originarias ya no sean una amenaza, sino una buena nueva para incrementar el conocimiento. Con estos aportes, se promueve a que en las mismas se abra el espacio para escuchar todas las voces y las historias por contar. Esta crítica, como

dijimos, está ya presente en el *Martin Fierro*, pieza central en el pensamiento de Kusch, en donde el gaucho relata cuán hostil es el Estado para con él. Cómo lo usa y lo obliga a pelear contra el indio y luego lo deja desamparado a su suerte.

Fieles a esta tradición, en ambos hay una resistencia que no pretende hacerse con el poder. Porque el poder es europeo. Ya en las bases de la Filosofía de la liberación estaba planteada la idea de superar la idea de dominación y reemplazarla por las de cooperación y solidaridad. Quijano por su parte propondrá restablecer el mundo comunitario, frente al mundo de dueños. Desde allí Segato encontrará un interesante punto de partida para comenzar a desarticular el patriarcado.

Es importante señalar que ambos autores advierten también una lógica binaria varón-mujer. Kusch había marcado una diferencia seminal entre lo femenino y lo masculino. La historia de América antes de la conquista era femenina. La Pachamama es una mujer. Luego todo se invierte. Por su parte Quijano afirmará que esta lógica si no se instala con la conquista, se acentúa con ella, puesto que, si hay un estrato más bajo de subordinación en la jerarquía racial, está destinado a las mujeres.

Palabras finales

Hasta aquí hemos podido ofrecer posibles acercamientos entre estos dos autores elementales para la construcción de un pensamiento situado, que se posicione frente a nuestros propios problemas sin visos de eurocentrismo y que pretenda realmente un nuevo comienzo en el pensar de América Latina. Seguramente este es un primer esbozo dentro de un vasto universo conceptual en que estos dos pensadores habrían podido encontrarse.

Someramente hemos establecido relaciones en cuanto a la consideración del colonialismo como eje central para el desarrollo del capitalismo y hemos advertido en ambos autores la denuncia de que la globalización pretende seguir profundizando el saqueo de nuestros recursos con una fundamentación ideológica instalada en todas las partes de la sociedad considerada “civilizada” que viene desde los principios filosóficos y sociológicos con los que nos enseñan desde la escuela primaria hasta las universidades.

La convivencia con la cultura andina también les ha permitido a ambos encontrar otra cosmovisión que, lejos de pretender dominar y controlar el mundo de los objetos, propone una nueva forma de vida, en la que la naturaleza o en términos más específicos, la Pachamama está por encima del hombre y no para someterlo sino para cuidarlo y darle todo lo que necesita. En ese marco la relación de todos los seres es ética, puesto que implica una alteridad y un cuidado.

De este modo ambos autores abogan por un mundo en el que ya no sea la dominación el común denominador de las relaciones entre pueblos, personas y seres, sino la solidaridad y la cooperación, en un mundo que cada vez más reclama un paro total de un sistema depredador para augurar un futuro en el que todos seamos parte.

Bibliografía

- Kusch, R. (1955) Anotaciones para una estética de lo americano, Comentario, N° 9.
- Kusch, R. (1962), (2000) América profunda, Rosario: Editorial Fundación Ross.
- Kusch, R. (1966), (1994) Indios, porteños y dioses, Buenos Aires: Biblos.
- Kusch, R. (1978) Esbozo de una antropología filosófica americana, Buenos Aires, Castañeda.
- Quijano, A. (1967). Dependencia, Cambio Social y Urbanización en Latinoamérica. Santiago, Chile: CEPAL.
- Quijano, A. (1991) «La modernidad, el capital y América Latina nacen el mismo día», entrevista con Nora Velarde, en ILLA - Revista del Centro de Educación y Cultura, Lima, No. 10, enero, pp. 42-57.
- Quijano, A. (2003) “Colonialidad del poder; eurocentrismo y América Latina” en Lander, E. (comp.) La colonialidad del saber: eurocentrismo y Ciencias Sociales, Buenos Aires: Clacso.
- Quijano, A. (2021). Don Quijote y los molinos de viento en América Latina. En AAVV, Carta (s). Un movimiento sísmico (pp. 2-30). España, Museo Nacional Reina Sofía.
- Segato, R. (2021). Anibal Quijano y el protagonismo de la comunidad en la historia. En AAVV, Carta (s). Un movimiento sísmico (pp.61-80). España, Museo Nacional Reina Sofía.
- Segato, R. (2021). El legado de Anibal Quijano en algunos de sus dichos y textos. En AAVV, Carta (s). Un movimiento sísmico (pp.45-60). España, Museo Nacional Reina Sofía.
- Tasat, José A. y Federico Gerónimo (2020). Acerca de Kusch. En: AAVV, Rodolfo Kusch: Geocultura de un hombre americano (pp.15-30). Chile, Universidad de la Serena-CRESUR

Postmodernidad y transmodernidad. Entre Vattimo y Dussel

Roda, Héctor Federico
Universidad Nacional de Jujuy/ CEFyL Argentina

hectorfedericoroda@gmail.com

Resumen

Gran parte de la ocupación de filósofos y científicos sociales de nuestros tiempos ha orbitado en torno a la Modernidad. El trabajo y las discusiones han sido de las más variadas y desde los más diversos puntos de vistas. Este trabajo se moverá dentro de la perspectiva del “Giro Decolonial” como un tipo particular de crítica a la Modernidad colonial considerando los aportes de Enrique Dussel, pero en su diálogo con la perspectiva postmoderna de Vattimo. Nos interesa plantear la relación posmodernidad y transmodernidad como dos categorías polisémicas que sintonizan en la crítica a la modernidad europea, pero que se distancian en el nivel de la crítica planteada.

Esbozaremos algunas categorías vertidas en “el fin de la modernidad” (Vattimo, 1987) para comprender desde la perspectiva estrictamente filosófica la noción de posmodernidad. Seguidamente trataremos de sistematizar la propuesta dusseliana de Transmodernidad como categoría superadora de la propuesta postmoderna. En este último apartado, nos interesa plantear en qué sentidos puede interpretarse la noción de “superación” a la que Dussel se refiere cuando entiende que su propuesta teórica es superadora respecto de las críticas posmodernas a la modernidad. El interés particular sobre esta cuestión viene dado por las críticas que ha recibido el filósofo argentino-mexicano en postular que su propuesta de la Filosofía de la Liberación es “superadora” de otras perspectivas críticas eurocéntricas.

Palabras clave: Modernidad, Transmodernidad, Posmodernidad, Superación.

Introducción

Gran parte de la ocupación de filósofos y científicos sociales de nuestros tiempos ha orbitado en torno a la Modernidad. El trabajo y las discusiones han sido de las más variadas y desde los más diversos puntos de vista. Específicamente en el campo filosófico la tarea lleva

más de cuatro siglos, si tomamos como hito fundante la publicación cartesiana “el Discurso del Método científico” (1637) dada la emergencia de la concepción del Sujeto moderno y de un nuevo universo de relaciones intersubjetivas (Quijano, 2020). Esbozando en grandes trazos históricos, puede considerarse que tras la legitimación epistemológica y la consecuente afirmación ético-política de la primacía del sujeto individual y el desarrollo del capitalismo como sistema hegemónico de relaciones de producción; los fenómenos y procesos acaecidos con posterioridad a la segunda mitad de Siglo XX, han provocado un punto de inflexión en dichas reflexiones. Como la Tinaja de Pandora, la Modernidad guarda en sí el poder de desatar males y desgracias inevitables para el conjunto de la vida humana y no-humana. Este despertar del sueño de las promesas modernas ha desatado profundas críticas teóricas y prácticas al sistema vigente.

Este trabajo se moverá dentro de la perspectiva del “Giro Decolonial” como un tipo particular de crítica a la Modernidad colonial considerando la crítica del filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel y en relación a la perspectiva postmoderna de Vattimo. Nos interesa plantear la relación posmodernidad y transmodernidad como dos categorías polisémicas que sintonizan en la crítica a la modernidad europea, pero que se distancian en el nivel de la crítica planteada.

Esbozaremos algunas categorías vertidas en “el fin de la modernidad” (Vattimo, 1987) para comprender desde la perspectiva estrictamente filosófica la noción de posmodernidad. Seguidamente trataremos de sistematizar la propuesta dusseliana de Transmodernidad como categoría *superadora* de la propuesta postmoderna. En este último apartado, nos interesa plantear en qué sentidos puede interpretarse la noción de “superación” a la que Dussel se refiere cuando entiende que su propuesta teórica es superadora respecto de las críticas posmodernas a la modernidad. El interés particular sobre esta cuestión viene dado por las críticas que ha recibido el filósofo argentino-mexicano en postular que su propuesta de la Filosofía de la Liberación es “superadora” de otras perspectivas críticas eurocéntricas.

Desarrollo

Las denominaciones “decolonialidad” o “giro decolonial” se conciben como categorías teóricas que dan cuenta de la permanencia de la relación de dominación global por parte de los centros hegemónicos del poder sobre las periferias. El giro decolonial pretende confrontar aquellas posiciones teóricas y políticas que entienden que tras la conformación de los Estados modernos en las viejas colonias europeas asistimos a un proceso histórico descolonizado y post-colonial (Castro-Gómez, Grosfoguel, 2007). La crítica propuesta por los autores decoloniales es realizada con el fin de complementar los estudios pos-coloniales y los

análisis del *Word-System* y de poner de relevancia que la lógica de dominación epistémica, racial, y de género propia de las estructuras institucionales modernas conformadas en las colonias europeas desde el Siglo XVI, siguen estando presente en la actualidad. Por ende, los teóricos decoloniales plantean una crítica a la Modernidad desde la exterioridad y lo negado por ella, y por ello mismo conciben tal crítica como *dis-tinta* a las críticas post-modernas.

Uno de los teóricos que con mayor solidez ha pensado filosóficamente la modernidad y postulado críticas en una definición explícitamente post-moderna es el filósofo italiano Gianni Vattimo (1987), de quien me interesa particularmente su posición por dos razones. Por un lado, al tomar las críticas de Nietzsche y Heidegger a la modernidad, piensa su propia crítica como un intento de “despedida” de la modernidad y de la idea de superación *-verwindung-* con la cual se auto-legitimaba la construcción de la historia de occidente. Por otro lado, al poner el énfasis en las *chances* que trae consigo el pensamiento post-moderno y debilitar el fundamento del ser parmenídeo inalterable, derriba una concepción de la historia como una estructura estable y la abre a un campo de posibilidades inagotables.

Si bien la obra de Vattimo es sumamente amplia desde sus investigaciones en torno al “hacer” de Aristóteles interpretado desde la hermenéutica heideggeriana, hasta los estudios sobre Nietzsche, es posible observar, como bien señala Dussel (1999), un pensamiento coherente y evolutivo en términos de desarrollo y complejidad en torno a pensar filosóficamente en qué momentos de la historia nos encontramos. Pregunta de radical importancia para comprender nuestra condición humana y nuestra situación actual.

La capacidad de triangular la crítica heideggeriana, la crítica nietzscheana y la sociedad de masas, lleva a Vattimo a una posición post-moderna en la que el crepúsculo en el que se encuentra la modernidad despierta un inagotable océano de oportunidades al tener que enfrentar la “decadencia” provocada por la técnica deshumanizante.

En ella no todo se acepta como camino de promoción de lo humano, sino que la capacidad de discernir y elegir entre las posibilidades que la condición postmoderna nos ofrece se construye únicamente sobre la base de un análisis de la posmodernidad que la tome en sus características propias, que la reconozca como campo de posibilidades y no la conciba sólo como el infierno de la negación de lo humano. (Vattimo, 1989, pág. 19).

Explicitar la pregunta por la historia permite pensarla en términos post-metafísicos como una ruptura radical de los fundamentos del ser inalterable. Para Vattimo, en cierto sentido, la modernidad ha concluido (1989) y ello despierta un nuevo sentido de vivir la historia concebida desde la *eventualidad* del ser. La edad post-moderna es el tiempo del ser

eventual, que se encuentra en las antípodas del tiempo fuerte, de progreso y desarrollo. Vivimos en la época de debilidad del ser, caracterizado por un nihilismo ya consumado que es la única posibilidad de libertad. La historia concebida en términos modernos, se centra en una “historia del progreso” y se construye como una fábula narrativa o un relato unitario dotado de coherencia y racionalidad sostenida como verdad por los vencedores y legitimada como una historia unitaria portadora de una esencia humana también única e inalterable. Sin embargo, esta fábula del progreso no puede obliterar las actuales amenazas que la técnica representa para la vida y que ha despertado un conjunto de posiciones críticas. Desde Nietzsche y Heidegger, a quienes Vattimo reconoce cierto carácter profético por haber anticipado las críticas postmodernas de finales de Siglo XX, es posible construir argumentos teóricos para pasar de una descripción negativa de la modernidad a otra positiva en la que el hombre es llamado a recobrase del humanismo, y a vivir radicalmente desde el centelleo del evento *-areignis*. La postmodernidad es una chance precisamente en sentido político como “desrealización” del mundo, dirigido hacia la movilidad de lo simbólico, pero también será una chance siempre y cuando sepamos vivirla individual y colectivamente.

Mientras el hombre y el ser sean pensados metafísicamente, platónicamente, según las estructuras estables que imponen al pensamiento y a la existencia la tarea de fundarse, de establecerse en el dominio de lo que no evoluciona... al pensamiento no le será posible vivir de manera positiva esa verdad y la propia edad postmetafísica de la postmodernidad. (pág. 19)

Vattimo advierte que la crisis del humanismo, interpretada en asociación con la “muerte de Dios”, está fundamentalmente atada a la crisis de la metafísica. De manera tal que para comprender la crisis del humanismo hay que hacerlo desde aquello que en apariencia se vincula tal crisis, esto es, el progreso de la técnica.

Siguiendo a Heidegger en “carta del humanismo”, Vattimo advierte que la técnica no es enemiga del humanismo, sino su último grado de desarrollo y por eso mismo el máximo despliegue de la metafísica. Por ende, el proceso de desarrollo de la metafísica, del humanismo y de la técnica es homogéneo y nunca ésta última puede ser entendida como enemiga o adversaria del humanismo.

También la técnica es fábula, es saga, mensaje transmitido, verla en esta relación la despoja de sus pretensiones (imaginarias) de constituirse en una realidad “fuerte” que se pueda aceptar como evidente o glorificar como el *ontos on* platónico. El mito de la técnica deshumanizante y también la realidad de este mito en las sociedades de la

organización total son entumecimientos metafísicos que continúan interpretando la fábula como verdad. (pág. 32)

Por eso hay que indagar a fondo y preguntarse cuál es la esencia de la técnica dado que esto permitirá superar la aparente relación conflictiva con el humanismo y descubrir que es el máximo despliegue de la metafísica.

De allí que comprender la crisis del humanismo es como una superación *-verwindung-* puesto que se presenta como la toma de conciencia de una enfermedad y la admisión de la responsabilidad del sujeto. ¿Qué sujeto? ¿el mismo sujeto moderno construido desde el relato metafísico? Evidentemente que no. Para salir del humanismo metafísico -podríamos decir esencialista- debe provocarse un “adelgazamiento del sujeto” (pág. 44) que permita escuchar la exhortación del ser que no se da en el plano del fundamento ontológico, sino que “se disuelve su presencia-ausencia en las redes de una sociedad transformada cada vez más en un sensible organismo de comunicación” (pág. 45).

En discusión con Vattimo, Enrique Dussel propone la noción de Transmodernidad como categoría “superadora” a la modernidad y a las críticas post-modernas que son entendidas por como crítica eurocéntrica a la modernidad europea.

Antes de desarrollar la noción de transmodernidad considero conveniente destacar en qué aspectos Dussel está de acuerdo con las críticas post-modernas de Vattimo y en qué sentido debe “ir más allá” o inclusive confrontarlas.

En primer lugar, Dussel entiende que las críticas de Vattimo y las de los filósofos europeos en general son insuficientes en tanto que no tienen conciencia de que los fenómenos que critican emergen de una modernidad tardía que se da en un centro hegemónico ya constituido por las narrativas modernas y de las cuales no pueden desprenderse. Es decir, la limitación de las críticas se debe a que las opiniones vertidas parten de la centralidad europea en una historia mundial cuyo centro es la Europa moderna que desconoce la relación dialéctica centro-periferia que es creadora -yo preferiría a lo sumo decir co-creadora- de la modernidad. Las periferias coloniales son la otra cara de la modernidad. A partir de esta relación dialéctica entiende que no hay civilización sin barbarie, ni modernidad sin colonialidad. Y si bien Vattimo reconoce la violencia de la razón instrumental moderna no llega a ver más allá de las propias limitaciones eurocéntricas con lo cual quedan fuera de la crítica, las violencias perpetradas contra las culturas no-europeas.

Sin embargo, Vattimo no se opone a que sus críticas a la modernidad tardía puedan ser desplegadas con un sentido mundial. Por ello la postmodernidad, como crepúsculo de la

modernidad europea, llega a la afirmación de una razón débil que prepara el camino para un deslizamiento hacia lo simbólico y la expresión estética en la que no tienen cabida las categorías de progreso y retroceso típicos del lenguaje de las ciencias y la técnica.

En segundo lugar, Dussel acuerda con Vattimo en que estamos en una época postmetafísica. No obstante, el filósofo argentino-mexicano redirecciona la cuestión postmetafísica a partir de Levinas planteando trascender la ontología hacia una “meta-física” “trans-ontológica”. Esto significa tomar distancia de Vattimo en tanto concibe a la estética como superación de la metafísica. Para sostener esto, Dussel entiende que la “ontología” y la “Totalidad” levinasiana son lo mismo y que por ello, la metafísica y la ontología no son lo mismo para Levinas. Es decir, para el filósofo lituano y la ética de la liberación no hay solo dos dimensiones de la crítica, sino tres: la metafísica, la ontología y la trans-ontología. ¿Qué aporta a la crítica postmoderna esta dimensión trans-ontológica? Dussel sostiene que esta nueva dimensión de la crítica abre la posibilidad del ser del otro negado por la razón dominadora.

El Otro, el pobre, está más allá de la ontología, y exige el fin o la ateización de la divinización ontológica del sistema (no sólo del Dios ente supremo de Nietzsche, sino de la Divinidad del Ser de Heidegger). (Dussel, 1999, pág. 50)

Finalmente cabe explicitar las críticas por las cuales Dussel confronta con las posiciones de Vattimo. Éstas parten del lugar de enunciación del cual Dussel formula las críticas decoloniales a la modernidad: “partimos no de la sociedad opulenta posmoderna, sino de la misera de las sociedades dominadas y explotadas por Europa (y hoy Estados Unidos) desde hace justamente cinco siglos, desde 1492, el *inicio de la modernidad* (pág. 53). Habiendo explicitado este punto de partida, señala tres límites de la crítica eurocéntrica postmoderna de Vattimo, que por una limitación de extensión nos contentaremos con enunciar muy brevemente:

- Límites del síndrome ideológico helenocéntrico: el helenocentrismo es una narrativa fantástica creada por los románticos alemanes que diseñaron un programa de formación científica a la medida de la autocomprensión heroica prusiana con la cual se funda el eje “Grecia-Germanidad Prusiana” y que se continúa hasta el actual dominio de Estados Unidos. Por lo tanto, Dussel plantea “¿podrá trascender la reflexión filosófica hacia un más allá del originario horizonte griego? (pág. 57). El camino sugerido es “liberar” a la filosofía de su helenocentrismo del cual los teóricos posmodernos aún no se lo han planteado.

- Límites de una ontología hermenéutica prepragmática: las categorías ontológicas heideggerianas – *Dasein, Ge-Stell, el An-denken*- son pre personales, pre éticas, neutras. Por ello se explica que Vattimo no haya desarrollado su crítica hacia una ética, dado que lo que él denomina “Ética de la interpretación” no llega a ser más que una estética lingüística, hermenéutica del *ethos* moderno o posmoderno. Será la irrupción del otro, del que está “afuera” que se puede abrir la hermenéutica solipsista ontológica hacia una hermenéutica analógica que permita desde el diálogo un aprendizaje mutuo. Por su parte, la Ética de la Liberación va más allá de la ética del discurso pragmática dado que parte del Otro excluido de la comunidad de comunicación hegemónica

-Límites de una ontología hermenéutica pre-económica: sin la base material, es decir sin una económica, a hermenéutica es meramente formal y por ende vacía de contenido. No enunciar el punto de partida material es precisamente la evidencia de que las críticas postmodernas de Vattimo las supone porque emergen del mismo sistema o Totalidad.

Finalmente, este diálogo provocado con un filósofo del Norte global en el que encontramos puntos de encuentro y de confrontaciones que he intentado resumir escuetamente, nos permite describir la noción de “transmodernidad” con la cual Dussel pretende “ir más allá” de las críticas posmodernas.

Si asistimos al “fin de la modernidad” y la propuesta posmoderna es aprovechar las chances aprendiendo a vivir individual y colectivamente desde una nueva subjetividad caracterizada por la eventualidad del suceder, un sujeto posmoderno dispuesto a vivir de manera radical la crisis del humanismo. El ocaso de Occidente como condición de la vida y de la cultura actual que es acompañada como posibilidad de catástrofe atómica, es la oportunidad para lograr una síntesis dialéctica con aquellas dimensiones negadas por la modernidad positiva, el arte, las pasiones sin abandonarse ciegamente a las leyes de la civilización técnica.

Por su parte, la noción de transmodernidad dusseliana surge también desde una relación dialéctica cuyos polos o momentos no serían la modernidad y postmodernidad, sino la modernidad eurocéntrica hegemónica y la colonialidad periférica dominada. Desde esta perspectiva, la transmodernidad es una categoría que Dussel no la entiende como anti-moderna sino como proyecto teórico y político de la Ética de la Liberación:

Es necesario saber discernir lo positivo de la crítica de los posmodernos, lo positivo de la modernidad, y a afirmación de lo valioso de la exterioridad del mundo de la vida del Sur, para imaginar un proyecto de liberación, alternativo, ético y necesario para la

mayoría de la humanidad, y las mediaciones institucionales de su efectiva realización. (Dussel, 1999, pág. 63).

Si la filosofía europea produjo planteos críticos respecto de las miserias de la modernidad, fundamentalmente a partir de las experiencias de sistemas totalitarios, estos planteos no se han corrido del lugar de enunciación del centro hegemónico. Por ello, hoy la filosofía, a partir de los aportes decoloniales provoca una nueva edad caracterizada por la posibilidad de un diálogo como un momento ana-dialéctico. En tal sentido, la transmodernidad es una categoría que si bien puede describirse en sus momentos ético, político, económico, pedagógico y estético, aún está en construcción. La transmodernidad es un proyecto que no niega ni la modernidad, ni la posmodernidad, pero que la “supera”. Y es aquí donde quisiera cerrar este trabajo.

La noción de “superación” -*verwindung*- en Dussel hay que interpretarla en el contexto integral de su epistemología y proyecto filosófico. Por eso mismo, sostener que la filosofía de la liberación y la transmodernidad es superadora en sentido de “mejor” es desconocer su profundo conocimiento de la dialéctica de Marx. *Verwindung* es una síntesis que provoca el surgir de un “más allá” de lo dado como momento afirmativo del sistema que ha provocado su momento negativo que en movimiento dialéctico permite un nuevo momento afirmativo, pero ya no de la totalidad vigente, sino de una nueva situación. Por eso Dussel señala que los logros de la modernidad son fruto de una dialéctica centro-periferia y por ello la periferia debe entrar en la descripción de su crisis final en tanto que es su otra cara. Esta relación dialéctica no ha sido advertida por los teóricos postmodernos, sin embargo el proyecto filosófico de Vattimo no la excluye.

Bibliografía

- Adorno, T. (1986). Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento. Planeta-Agostini.
- Bautista Segales, J.J. (2015). ¿Qué significa pensar desde América Latina?. Akal.
- Beorlegui, C. (2010). Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad. (3ª Edic.). Deusto.
- Castro-Gómez, S. (2005). La hybris del punto cero: ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada
- Castro Gómez, S., Grosfoguel R., (Edit.). (2007). El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Edit. El Siglo del Hombre.
- Dussel, E. (1966). Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal. Resistencia.

- (1973). Para una ética de la Liberación Latinoamericana. T. I y II. Siglo XXI.
- (1983). Praxis Latinoamericana y filosofía de la liberación. Nueva América.
- (1992). 1492 el encubrimiento del otro. Hacia el origen del “mito de la modernidad”. Plural Editores.
- (1993). Apel, Ricoeur, Rorty y la Filosofía de la Liberación con respuestas de Karl-Otto Apel y Paul Ricoeur. Universidad de Guadalajara.
- (1995). Introducción a la Filosofía de la Liberación Latinoamericana (5ª Edic). Nueva América
- (1999). Posmodernidad y transmodernidad. Diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo. Lupus Inquisidor.
- (2011). Filosofía de la Liberación (1ª edic en el FCE). FCE
- (2015). Filosofía de la cultura y transmodernidad. UACM.
- (2016). Filosofías del Sur. Descolonización y transmodernidad. Akal.
- (2020). Siete ensayos de Filosofía de la Liberación. Hacia una fundamentación del giro decolonial. Trotta.
- Dussel, E., Guillot M., (1975). Liberación Latinoamericana y Emanuel Levinas. Enfoques Latinoamericanos N° 3. Edit. Bonum.
- Follari, R. (2007). Epistemología y Sociedad. Acerca del debate contemporáneo. Ediciones Homo Sapiens.
- Gandarilla, J. (2016). La crítica en el margen. Hacia una cartografía conceptual para rediscutir la modernidad. Akal.
- Lander, E. (comp.). (2020). La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. (2ª reimp. 2ª Edic.) Ciccus/Clacso.

Aportes para la descolonización de la teología

Esteban Gabriel Sánchez
CEINA, UNS/CONICET. CEFyL
estebangsanchez88@gmail.com

Resumen

El presente trabajo consiste en reflexionar acerca de la ética comunitaria entendida como una teología de la liberación latinoamericana. Nuestra indagación analiza la obra *Ética comunitaria* del filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel en dos dimensiones. La primera versa en analizar la facticidad social latinoamericana a través de las categorías de pobre, trabajo y dependencia. En la segunda examinamos algunos aspectos de los fundamentos teológicos de la comunidad como el cara a cara con el prójimo. Asimismo, la instauración del pecado constituye una ruptura del lazo comunitario entre los hombres, de este modo la categoría de pobre resulta clave para entender la relación de dominio instituida como desposesión o robo del prójimo. Por último, nos interesa recuperar la propuesta de Silvana Rabinovich con respecto a la descolonización de la teología dado que sus aportes contribuyen al diálogo intercultural e interreligioso.

Palabras clave: pobre, teología, economía, descolonización.

Analizar y transformar la realidad desde *sub pauperum lumine*

Una teología del trabajo es el comienzo de la perspectiva material-corporal de una ética comunitaria. En su reflexión sobre el trabajo, Dussel sostiene que la vida es una actividad que se dirige a la satisfacción de necesidades para la reproducción de su vida inmediata. En ese sentido, el trabajo consiste en la transformación de la naturaleza a través del cual el objeto producido resulta de la objetivación de la vida humana en un determinado producto. Dicha objetivación es denominada como “productualidad”, la cual es la sangre, la vida del sujeto trabajador. En general, el producto del trabajo humano consiste en una cantidad de vida humana objetivada en el valor de lo producido. Según el teólogo argentino, esta concepción de la materialidad de la Teología de la Liberación se encuentra en concordancia con la doctrina semita. afirma que el sujeto trabajador es la fuente generadora del valor. Asimismo, Dussel concibe la noción de naturaleza como carente de valor, puesto

que, en cuanto tal, la materia no tiene valor, porque el valor deviene de la actividad productiva humana que transforma la naturaleza para satisfacer sus necesidades de producción y reproducción de la vida humana. La vida humana establece así una relación vital con la naturaleza, puesto que la persona como ser vivo tiene una necesidad constitutiva de satisfacer sus necesidades vitales a fin de perseverar en la existencia y reproducir su vida. Dicha necesidad se logra satisfacer a través de la producción y el consumo de la vida objetivada en los productos que otras personas han efectuado.

Ahora bien, según la teología de la liberación latinoamericana propuesta por Dussel, la denuncia y crítica del orden vigente debe comenzar por la corporalidad viviente del pobre. En otras palabras, la categoría de pobre constituye el lugar de enunciación ético de la teología de la liberación. La misma parte por denunciar la pobreza y la exclusión de grandes mayorías como resultado fáctico de la modernidad capitalista actual. De este modo, el pobre (*pauper*) se manifiesta bajo dos modalidades complementarias. La primera hace referencia a la positividad de la corporalidad viviente necesitada del pobre que requiere trabajar para garantizar su subsistencia y se enfrenta al poseedor de dinero como otro sujeto que lo domina. La segunda consiste en la dimensión negativa, a partir de la cual el pobre sólo posee su propia corporalidad como pobreza absoluta.

En su aspecto *negativo*, el pobre como anterioridad al sistema vigente, está enfrentado al capital puesto que su propia existencia se encuentra en la absoluta pobreza (E.C: 12.2). Ambos aspectos se encuentran relacionados dado que el pobre sólo posee su propia corporalidad, con el propósito de reproducir su vida y no perecer debe venderla en el mercado (Dussel, 2016). Dussel denomina la dimensión de la *negatividad* del pobre como *Pauper ante festum*, que es el pobre antes de ingresar la explotación orgiástica del capital. Por ello, el filósofo mendocino recupera el sentido bíblico semita del ‘pecado original’ entendido como la institucionalización del dominio social de una persona sobre otra. En palabras del autor:

Cuando un hombre domina a su hermano «entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte» (Rom. 5, 12) (...) Para la Biblia, la «sangre» es donde reside la vida (...) Si le quito la sangre a un viviente, lo mato. Sacar la «sangre» al pobre es asesinarlo. Es el tipo de «muerte» que sufre el pobre como fruto del pecado del pecador, del «rico»: «Malditos vosotros los ricos, porque ya tenéis consuelo» (Lc. 6,24). El «rico», el dominador, el pecador a causa de que arrebató al pobre su producto, porque lo «mata» (Dussel, 2016, p. 28).

En definitiva, el pecado consiste en la negación y el dominio del Otro por medio del robo de su sangre, su vida. La praxis del pecador, dominador genera las condiciones de

emergencia del *Pauper ante festum*, como desposesión absoluta. El rico aliena a la exterioridad mediante el robo de su vida, puesto que la instrumentalización del Otro se convierte una relación social histórica. Una vez que el reino de *este mundo* se instaure como el dominio de un hermano sobre otro, el pecado deviene ley de los vínculos humanos. Por esta razón, el pecado en cuanto tal no distingue entre su dimensión política, económica o religiosa, dado que es una relación social. Es decir, en la perspectiva dusseliana el mundo se manifiesta como la totalidad práctica que sostiene y permite el orden moral vigente (E.C: 3.3.). Si el pecado es el fundamento de la totalidad vigente resulta indispensable construir una crítica ético-teológica de las relaciones sociales de producción y reproducción de la vida humana: “la teología o ética de la liberación interpreta la realidad *sub pauperum lumine* (desde el pobre) (Dussel, 2016, p. 147)”.

La mencionada crítica-ética hacia el sistema-mundo muestra la injusticia del pecado estructural en el trabajo capitalista. En el sentido bíblico, el pobre como *explotado* desde su *positividad* se encuentra obligado a vender su corporalidad para reproducir su vida. Esto es, el trabajador asalariado se subsume a la dinámica del capital puesto que recibe menos dinero que el objetivado en los productos de su trabajo (E.C: 12.5). De este modo, el proceso de trabajo capitalista como relación social pecaminosa aparece como proceso de acumulación de la vida ajena por parte del capital.

Según Dussel, el *Pauper* como fuente creadora de valor objetiva su vida humana en un producto desde la intemperie de su existencia fáctica. En la totalidad vigente el *trabajo vivo* sólo posee su propia corporalidad necesitada y se encuentra obligado a venderse en el mercado para reproducir su vida. Es decir, el pecado instituido como relación social consiste en una oposición originaria entre el poseedor del dinero (pecador) y el poseedor del trabajo (pobre). Una vez que, el pobre *positivamente* ingresa al proceso productivo objetiva su vida en lo producido para otro y no lo recupera con su salario, puesto que el fruto de su trabajo es apropiado, robado por el poseedor de dinero, “el salario con su pretensión de pagar equitativamente el trabajo encubre una des-apropiación, un robo. No es solo una cuestión económica, sino ética” (Dussel, 2014, p. 79). El robo de la sangre ajena deviene ley en el sistema moral, oculta el pecado que supone dominar al prójimo. En este aspecto, el filósofo mendocino sostiene que, tanto en la TL como en el pensamiento marxiano, el lugar de enunciación se inicia con el *trabajo vivo* dado que,

[Según] la doctrina de la creación hebreo-cristiana (...) el sujeto de trabajo, la persona humana, es la única «fuente creadora de valor». Por «creación de valor» entendemos que desde la nada (*ex nihilo*) de la materia (y en su momento de la nada del capital, en

sentido estricto) el hombre es el que pone la existencia de lo que denominamos «valor» (Dussel, 2016, p. 131).

En síntesis, en la explotación capitalista el pobre está constreñido a incorporarse al proceso productivo a fin de subsistir. El sujeto trabajador genera más valor en el proceso de trabajo que es acumulado por el poseer de dinero. La vida acumulada es el plusvalor obtenido en el proceso productivo del trabajo. Por eso, en la producción capitalista el proceso de productivo se subsume como proceso de valorización, es decir, la vida del trabajador es apropiada por el capital cada vez que *trabajo vivo* objetiva su vida en el proceso laboral. En primer lugar, el poseedor de dinero acrecienta el pecado al explotar a su hermano y le paga un salario a cambio de su tiempo de vida. En segundo lugar, el trabajador obtiene menos vida que la que fue objetivada ya que su salario sólo cubre las necesidades reproductivas elementales para evitar su muerte. Dussel insiste en la dimensión ético-antropológica de la tradición semita presente del pensamiento del Karl Marx:

La «sangre» para la Biblia: «Quien no paga el justo salario derrama sangre» (Eclo. 34,22). La «sangre» es el lugar de la «vida» (2.8); sin sangre muere el viviente; el trabajador objetiva su vida en el producto, en el valor del producto (11.3). Luego la muerte del trabajador –ya que la vida objetivada no volvió al productor: en vez de ser un «círculo de vida» (11.2) se transforma en un «círculo de muerte» (2.8)– es la vida del capital (Dussel, 2016, p. 147).

En otras palabras, la apropiación del trabajo ajeno como robo, pecado sólo adquiere su sentido ético negado a partir de la dialéctica de vida/muerte de la producción capitalista. Consideremos que el capital para acrecentar su valor debe instalar un reino de muerte permanente, dado que el *trabajo vivo* es la única sustancia creadora de valor, el capital fagocita las vidas de los pobres como una determinación más de su dialéctica mortífera. En suma, la tasa de ganancia de capital consiste en la tasa de explotación del trabajo vivo. En este sentido, el trabajador sólo puede aumentar el plusvalor por medio de dos modalidades: por el incremento del tiempo de trabajo la jornada laboral, es decir, por el aumento del *plusvalor absoluto*. Asimismo, se puede acrecentar la productividad del trabajo mismo, debido al incremento el *plusvalor relativo* con las mejoras tecnológicas. Por lo tanto, el capital en cuanto tal es el sujeto de todo el movimiento de la valorización del valor. Es decir, el capital se fetichiza puesto que niega al pobre y *aparece* como auto-generador de la ganancia,

Una vez absolutizado, idolatrizado o fetichizado el capital, se le inmola el mismo trabajador, ya que se le extrae vida (al no pagársele en el salario toda la vida que

objetiva en el valor del producto) y es ofrecida a los dioses: Mammón o Moloch, a quienes se les inmolaban hombres vivos –lo que, en realidad, permite la sobre-vida de la clase dominante la vida acumulada por el capital (Dussel, 2016, p. 149)..

Como dijimos, la esencia del capital se funda en la lógica sacrificial del pecado como relación social. Según Dussel, debemos partir de una perspectiva *anti fetichista* para poder negar el ídolo, lo cual consiste en ser ateos del sistema vigente que niega y destruye las vidas humanas. En el siguiente apartado se efectúa una exposición acerca del Reino de Dios y el pecado desde la perspectiva de la Teología de la Liberación.

El reino de Dios desde la Teología de la Liberación

Ahora bien, en este momento emprendemos un análisis del pecado en su dimensión teológica. Luego, esbozamos desde dicha perspectiva su relación con la noción del Reino de Dios. Según la Teología de la Liberación el pecado consiste en “la destitución del otro como persona, la alienación de alguien en algo: cosificación, instrumentalización” (Dussel, 2016: p.23). La instauración del pecado como relación social deviene en una “ofensa contra Dios” (Dussel, 2016: p.23) porque el acto de dominación contra el otro, su prójimo.

Desde esta perspectiva teológica liberacionista, el pecador comete dicho acto contra su propio hermano. Todos los seres humanos son considerados hijos de Dios. Por esta razón, la ofensa contra el hermano es también hacia Dios mismo. En otras palabras, “Dios es el Otro absoluto; se le ofende cuando dominamos de alguna manera al otro prójimo, (...) lo que hacemos al hermano lo hacemos con Dios” (Dussel, 2016: p.23). Asimismo, por medio del pecado se rompe el cara-a-cara, la proximidad que constituye al otro como mi prójimo y, al mismo tiempo, quiebra el entramado comunitario. La ruptura de la comunidad convierte al hermano en pobre y causa la división social. Es decir, se sedimentan las desigualdades sociales en la búsqueda por mantener el dominio. Como contrapartida, Dussel postula que el Reino de Dios es la “lucha contra el pecado para borrar las diferencias de las clases, para igualar en la justicia; es el amor que lucha y que distribuye según las necesidades «de cada uno»” (Dussel, 2016: p.193).

Según Dussel, el Reino de Dios “ya” ha comenzado a través de la presencia de Cristo entre los hombres, aunque se trata, al mismo tiempo, de un proyecto que aún no ha acontecido sino que se encuentra en proceso de realización, como un “no-todavía”. Ahora bien, para el filósofo mendocino resulta fundamental aceptar la tensión entre el “ya” y el “no-todavía” frente a la realidad material del *pauper*, justamente porque es su misma miseria lo que

permite descubrir el “no-todavía” del Reino de Dios y, al mismo tiempo, impide la fetichización del “ya”. De este modo, se produce un movimiento dialéctico con la fe, el amor y la esperanza dado que aún se efectivizaron en el mundo.

Asimismo, Dussel plantea que, de no haber exterioridad, no podría realizarse el proyecto del Reino de Dios, por ello insiste con esta problemática: “no es que no haya pobres, sino que se los ha ocultado, exportado o asesinado, pero no por ello dejará de haberlos” (Dussel, 2018, p. 217). Por tal motivo, es importante no caer en, lo que el autor llama, una “pretensión idolátrica” de realizar el Reino de Dios en la tierra, dado que la misma tiene como base una pretensión histórica de sociedad sin pobres donde los mismos permanecen ocultos, pero no así inexistentes. Dussel afirma que “El pobre, en su pobreza visible, material, inocultable, muestra claramente dónde el sistema no puede compartir sus bienes; es decir, quienes sufren la dominación. El pobre en su realidad es la esencia del pecado del sistema” (Dussel, 2018: p.229). En este punto, Dussel define al pobre como exterioridad del sistema vigente que, aunque no tenga conciencia o bien no haya escuchado hablar de la vida y obra de Cristo, está “ya” en el Reino por medio de la *praxis*. Aquí entra en juego la religión, que para Dussel no debe reducirse a una ideología que justifique el sistema, por el contrario, implica una *praxis* que conlleve la destrucción del sistema vigente del pecado y, al mismo tiempo, la construcción de un nuevo orden futuro. La construcción del Reino de Dios, que no es más que una adoración al “pobre, [puesto que] (...) es la mediación necesaria del acto de adoración al infinito. El pobre, epifanía del Dios crucificado que exige ayuda, es al mismo tiempo camino necesario de salvación” (ITI, p. 231).

Para Dussel, el Reino consiste, entonces, en una realización plena del hombre frente a la negatividad actual, se presenta como una positividad absoluta e infinita donde el ser humano obtendrá bienes, siendo el mayor de todos ellos “estar persona a persona ante otras personas, y esencialmente ante Dios mismo” (Dussel, 2019: p.194). Y si bien para el filósofo esta comunidad de Dios nunca logrará realizarse del fácticamente (porque siempre emerge la alteridad), es importante dar cuenta que el Reino comienza de manera permanente y constante, *i.e.*, “cuando dos personas constituyen comunidad en su nombre o cuando alguna desigualdad es borrada en nombre de la justicia” (Dussel, 2019: p.194). Ahora esbozamos una breve conclusión de nuestro trabajo.

Aportes a una perspectiva transmoderna

Finalmente, nos interesa recuperar la propuesta de Silvana Rabinovich acerca de la necesidad de la descolonizar de la teología. La autora argentina retoma el planteo dusseliano con respecto a descolonizar el “cristianismo invertido” a partir de la crítica marxiana, dado que es preciso señalar la fetichización del capital dentro del Estado secular: “Marx realiza, en sentido estricto, una crítica religiosa de la economía política, es decir, descubre los mecanismos de la dominación del capitalismo, como estructuras fetichistas, demoníacas, satánicas, idolátricas. El ‘carácter fetichista’ del capital es, justamente, su estatuto religioso estricto” (Dussel, 1993 en Rabinovich, 2021). En este sentido, Rabinovich destaca que “*Las metáforas teológicas* de Marx es una obra que —como acto filosófico descolonizador— enseña a los cristianos algo de su intimidad con Marx; a la vez que (...) abre grietas en el marxismo tradicional, invitando a vislumbrar su dimensión profética” (TPD, p. 228). Lo cual nos permite conjugar la crítica al capitalismo con un imprescindible diálogo interreligioso, con el objeto de desprendernos de los discursos y prácticas antisemitas e islamofóbicas actuales. Desde una praxis descolonizadora de la teología Rabinovich nos invita a “aguzar el oído” en torno a los pueblos originarios al afirmar que:

Nuestra civilización sedentaria y aceleradamente tecnificada va deshabilitándonos en esos saberes que los pueblos originarios defienden y revitalizan (resistiendo ante los embates de un progreso que no admite obstáculos). La falta de humildad en este aspecto (nótese la presencia del humus que habita también en el nombre humanidad) produjo una ciencia que ignora (...) el lazo que nos une a la tierra. (p. 62)

Como sostiene la autora, las comunidades originarias advierten no sólo sobre los genocidios que padecen sus miembros, sino también de ecocidios como consecuencia de la búsqueda del “progreso”, manifestando que “la teología-política del Estado dispone de la “naturaleza” como si administrara un Edén inagotable” (p. 197). De este modo, Rabinovich destaca la urgencia de la praxis descolonial como resistencia frente a la violencia moderno/colonial y, al mismo tiempo, como un punto de inflexión ético hacia el otro que clama por justicia.

Por ello, la Teología de la Liberación y la Filosofía de la Liberación expuestas por Dussel retoman la crítica marxiana al capital como insumo ético del pensar transmoderno. Nuestro autor insiste no sólo en rescatar la experiencia de victimación desde la conquista y colonización de América sino también en proyectar axiológicamente otro orden posible: la *transmodernidad*.

La perspectiva transmoderna supera la colonialidad al denunciar su violencia irracional sobre la exterioridad, el trabajo vivo, el excluido, el *pauper*. Conjuntamente, niega el ocultamiento y la naturalización de la violencia sacrificial sobre el Otro, entendiéndolos como elementos constitutivos de la modernidad capitalista. La Transmodernidad como superación efectiva de la modernidad parte de una doble negación en tanto que niega la inocencia del proceso de modernización como paso inicial para afirmar la exterioridad negada. La Transmodernidad conlleva el atravesamiento definitivo de la modernidad y el capitalismo como modelo civilizatorio y nos invita a construir interculturalmente principios normativos que afirmen la vida humana en comunidad. Incluso el desafío transmoderno requiere descolonizar la teología, por eso afirma el maestro Dussel:

será necesario rehacer toda la teología. En la Edad Transmoderna que se acerca (...) será necesaria igualmente una transteología más allá de la Cristiandad latino-germánica, eurocéntrica y metropolitana, que ignoró el mundo colonial, y en especial a las Cristiandades coloniales (de América Latina y, en parte, del África, y de las minorías cristianas en Asia), que deben superar la colonialidad y la modernidad capitalista *invirtiendo* la Cristiandad para retornar a un cristianismo *mesiánico* profundamente renovado (Dussel, 2017, p. 275).

Ahora debemos emprender los nuevos caminos de la Liberación...

Referencias Bibliográficas

(Dussel, 2016a, 2016b, 2017, 2018; Rabinovich, 2021)

Dussel, E. (2016a). Crítica ética del capital. In *Ética comunitaria* (pp. 139–149). Editorial El perro y la rana.

https://enriquedussel.com/txt/Textos_Libros/42.E.digital_Etica_comunitaria.pdf

Dussel, E. (2016b). *Ética comunitaria*. Editorial El perro y la rana.

https://enriquedussel.com/txt/Textos_Libros/42.E.digital_Etica_comunitaria.pdf

Dussel, E. (2017). *Las metáforas teológicas de Marx*. Siglo XXI editores.

Dussel, E. (2018). *Itinerario de un militante. Historia de la teología de la liberación.*

Docencia.

[https://enriquedussel.com/txt/Textos_Obras_Selectas/\(H-T\)1.Itinerario_militante-Historia_a_teologia.pdf](https://enriquedussel.com/txt/Textos_Obras_Selectas/(H-T)1.Itinerario_militante-Historia_a_teologia.pdf)

Rabinovich, S. (2021). *Trazos para una teología política descolonial*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas.

“Mujeres” y la Ética dusseliana.

Analía V. Arias.
CEFyL Argentina- ISFDN°8 JM .

anavice2011@gmail.com

Resumen

El escrito que compartimos reúne lecturas de diversas obras del filósofo Argentino-Mexicano Enrique Dussel, que abonan la hipótesis de pensar “las mujeres” como nuevo lugar epistémico. De manera que, y sin agotar el análisis, en este escrito nos proponemos una reflexión en relación a la presencia de “las mujeres” como “nuevo sujeto socio- histórico”, nuevo lugar de enunciación que claramente es explicitado en y desde la Ética Dusseliana.

En este sentido presentamos a la Ética Dusseliana como una “Ética nueva”, que interpela desde un locus de enunciación o materialidad antropológica que denomina “víctima, las mujeres violentadas” por ejemplo, y que en su análisis no se reduce a una reflexión filosófico-crítica de una moralidad sino que, se trata de una “crítica” a la “forma de vida u ontología” gestada por un sistema económico: el capitalismo. O en otro términos se la podemos conceptualizar como “crítica” de todo proceso de totalización u ontologización. Por lo antes indicado creemos que, el feminismo como perspectiva que avanza desde un un locus enuntiationis “distinto” juega un rol clave como “crítica” a la totalización que genera el patriarcado.

El escrito se compone de dos sendas imbricadas: la primera consiste en dilucidar el trabajo hermenéutico en el “rearme categorial” de las categorías en cuestión como fundamento de la “Ética nueva”. La segunda consiste en mostrar cómo desde la “Ética nueva: latinoamericana y de liberación”, podemos fundamentar que “la mujer” como “sujetx de enunciación distintx”; como categoría ético -política y epistemológica se va constituyendo como un nuevo organizador de la *epísteme* del siglo XX y principios del XXI.

Palabras clave: ética, crítica, mujeres, sujeto, liberación.

Introducción

En Argentina, Enrique Dussel es considerado uno de los principales referentes del movimiento filosófico denominado Filosofía de la Liberación. Se trata de un filosofar nuevo, sumamente creativo, nacido en un contexto histórico-económico y político complejo de los años 70' en la Argentina, encontrando prontamente ecos en otras voces de América Latina; un filosofar cuyo conjunto de ideas no fue homogéneo, sino mas bien conformado por diversas perspectivas, diferentes maneras de leer la historia del pensamiento filosófico occidental desde la historia singular de América Latina.

El filosofar Dusseliano lo podríamos caracterizar como un ejercicio de “desobediencia epistémica”, ya que buscó desde su génesis un “otro camino” para pensar, sentir y vivir que no esté atado necesariamente a la civilización europea, aunque no la podamos evitar pero ya no tomándola como guía. Esta “desobediencia” busca salir de la uni-versalidad como proyecto para pensar lo propio desde las memorias, voces, cuerpos desgajados, oprimidos, excluidos y, entrar en el dominio de la “Exterioridad” como lugar epistémico que propiciará nuevos y diversos análisis.

En este sentido, a través de diversas lecturas de las distintas obras de Enrique Dussel, hemos podido encontrar aportes que abonan la hipótesis de “las mujeres” como nuevo lugar epistémico y su relación con la Ética. De manera que, y sin agotar el análisis, en este escrito nos proponemos una reflexión en relación a la presencia de “las mujeres” como “nuevo sujeto socio- histórico”, nuevo lugar de enunciación que es claramente explícito desde la Ética Dusseliana.

Cabe aclarar que la Ética Dusseliana, a diferencia de otras éticas, gana su complejidad por constituirse como una obra multifundacional donde nuestro filósofo propone tres principios co-determinantes: el principio material, formal y de factibilidad. Estos principios, que no serán desarrollados en este breve escrito, podrán encontrarlos en Ética de la liberación en la era de globalización y la exclusión, 1998; como también en 14 TESIS DE ÉTICA, 2016; por señalar dos obras importantes.

De manera concomitante, en el derrotero de lecturas de la obra Dusseliana, hemos descubierto dos conferencias sumamente reveladoras: una es la conferencia pronunciada en el Goethe Institut de Mendoza, el 2 de setiembre de 1971 titulada METAFÍSICA DE LA FEMINEIDAD. LA MUJER: SER OPRIMIDO. Esta conferencia la pueden encontrar como sección del libro América Latina dependencia y liberación del año 1973. La otra conferencia, es la que presentó Dussel en el “II Encuentro de diálogo entre ética del discurso y ética de la liberación” en 1996 México, titulada, Ética Material, Formal y Crítica.

Estas lecturas nos permitieron encontrar diversos argumentos en favor de por qué la Ética Dusseliana es una “Ética nueva: Latinoamericana y de liberación”. Como sabemos hay otras éticas como la Kantiana, Aristotélica, la de Apel- la del discurso-, que parten de un único principio; mientras que la Dusseliana gana su complejidad, como señalamos, por constituirse como multifundacional: “material”, “formal” y de “factibilidad” no siendo esta última desarrollada en la ponencia indicada porque como Dussel aclara, “Se trata de como un resumen de algunas posiciones” (Dussel, 1996, p. 7); sin embargo, nuestro filósofo al incorporar la categoría de “crítica” nos permite comprender su novedad, a la vez que posibilita pensar la relación de “las mujeres” como nuevo lugar de enunciación y la “ética” como disciplina que la hospeda.

Es por ello que a través de este recorrido teórico, además, pudimos articular la idea en relación a que Dussel no sólo estaba configurando un nuevo posicionamiento ético, sino también político y epistemológico; ya que al re-significar y enlazar estas tres categorías y en particular de la crítica habilitó:

- a) “nuevos sujetos socio-históricos” o lugares de enunciación, nuevos campos de análisis, ampliar objetos o como indica nuestro filósofo, “nuevos observables”.
 - b) proponer un método geopolíticamente situado: ana-dialéctica, para la búsqueda de la justicia social y de liberación (tomar la palabra por parte de los sujetos oprimidos).
- Y en este sentido, proponer c) nuevos “temas” en el horizonte de la investigación, de la producción filosófica.

La ética dusseliana, “Ética nueva”, que interpela desde un locus de enunciación o materialidad antropológica que denomina “víctima: las mujeres violentadas”, no se reduce a una reflexión filosófico-crítica de una moralidad sino que, se trata de una “crítica” a la “forma de vida u ontología” gestada por un sistema económico: el capitalismo; más aún la podemos conceptualizar como “crítica” de todo proceso de totalización u ontologización; En este sentido, encontramos concordancia con las críticas lanzadas desde las perspectivas feministas como locus enuntiationis “distinto”, como “crítica” a la totalización que genera el patriarcado.

Luego de esta breve introducción, sólo indicar que el escrito se compone de dos sendas imbricadas: la primera consiste en dilucidar el trabajo hermenéutico en el “rearme categorial” de las categorías en cuestión como fundamento de la “Ética nueva”. En la segunda senda pretendemos mostrar cómo desde la “Ética nueva: latinoamericana y de liberación”, y poniendo en diálogo este aporte filosófico de liberación, sumado a las voces de otras autoras, podemos fundamentar que “las mujeres” como “sujetx de enunciación distintx”; como

categoría ético -política y epistemológica se ha ido constituyendo como un nuevo organizador de la *epísteme* del siglo XX y principios del XXI.

Primera senda. Sobre el rearme categorial: la materialidad, la formalidad y la crítica.

Nuestro filósofo, ha criticando las éticas “clásicas” y en particular la ética del discurso de Apel- Habermas por haber perdido la dimensión “material”, quedando en lo meramente formal, siendo su función moral procedimental vacía y por tanto imposibilitada de tratar los problemas en concreto; nuestro pensador revela en este mismo movimiento argumentativo, su posicionamiento: el de una “Ética Crítica Material” reconstruida universal y racionalmente.

La “materialidad” que recupera Dussel es la de la primera Escuela de Frankfurt, “materialidad antropológica” en el sentido de la corporalidad viviente, vulnerable, que tiene deseos, que necesita comer, vestirse (Cfr. Dussel 2015). La “vida” de cada sujeto humano es la cuestión fundamental y universal de verdad práctica de la ética material dusseliana, pero la vida no en el sentido “vitalista o naturalista” (Dussel, 1996, p. 18) sino, “la vida humana en comunidad”. Esta es la novedad y la fuerza filosófica de la Ética de contenido Dusseliana, la comunidad de vida: la vinculación, la presencia necesaria del Otro; siguiendo los pasos de Lévinas el “cara a cara”, es el origen mismo de la ética; la materialidad como presencia del Otro rompe la unidireccionalidad del sujeto de las éticas clásicas haciéndolo estallar al desplazarlo de su solipsismo. “La vida” es un principio universal y condición de posibilidad de la comunidad de comunicación pues, cualquier interpretante antes de la comunicación tiene que estar vivo.

La ética de contenido presupone una comunidad “de vida”; la pragmática una comunidad “de comunicación” (ésta última es una dimensión relevante que se despliega desde su condición absoluta: la vida del sujeto hablante; un sujeto muerto no habla; y además el hablar es una mediación de la vida) (Dussel, 1996, p. 17)

El criterio material, del cual se desprende el principio de la ética que versa más o menos en las siguientes palabras: “el que actúa éticamente debe reproducir y desarrollar autoresponsablemente la vida de cada sujeto humano teniendo (...) como referencia última a toda la humanidad (...) (Dussel, 1996, p.19-20), resulta ser necesario pero no suficiente. Por lo tanto, la materialidad que no puede dejarse de lado nunca, es el punto de partida necesario pero, no suficiente; ya que para lograr la validez, facticidad y crítica se debe echar mano de otros principios de co-determinación.

El principio “formal” o la manera como se decide el crecimiento de la vida y en especial de la vida de la víctima para liberarla, es el aspecto novedoso de la Ética Dusseliana;

pues, suponiendo los aportes de la ética del discurso, la subsume obteniendo nuevas conclusiones. En este sentido Dussel reconoce como lo ganado en el debate con Apel, “que el criterio de aplicación del principio material o de validez de todo enunciado normativo, etc. no puede ser sino el resultado de una argumentación en la comunidad de comunicación. El consenso de lo a obrar debe ser el fruto de la intersubjetividad lingüístico discursiva” (Dussel, 1996, p. 22)

Pero Dussel va más allá, habiendo deslindado para un mejor análisis los niveles de lo material que refiere al contenido: la verdad, del de la validez que alude a lo formal: intersubjetividad, buscó armonizar la teoría de la verdad con la teoría de la validez; mostrando el valor decisivo de este último. En este sentido señala:

Toda actualización de lo real (verdad) es ya siempre intersubjetiva; y toda subjetividad (validez) dice “referencia” a un presupuesto veritativo. Pero son formalmente diferentes. La verdad es el fruto del proceso monológico (o comunitario) de “referirse” a lo real desde la intersubjetividad (el enunciado tiene así pretensión de verdad); validez es el fruto del proceso de intentar llegar a que sea aceptado intersubjetivamente lo tenido monológicamente (o comunitariamente) por verdadero (el enunciado tiene así pretensión de validez) (Dussel, 1996, p. 24)

En consecuencia el principio formal que se desprende es, el de la participación comunitaria y simétrica de los sujetos que se reconocen como iguales en lo afectado y en lo que se discute o decide, constituyéndose éste como el modo de aplicar el criterio que reproduce y desarrolla la vida de cada sujeto ético en concreto.

En esta ética, la participación en lo que se decide, el argumentar es un acto humano ético y moral como ejercicio del derecho del afectado en la participación. El argumentar de los sujetos en esta perspectiva es, un deber. En consecuencia la situación de intersubjetividad está entrañada en el principio de validez, que queda expresado de la siguiente manera:

El que argumenta con pretensión de validez práctica acepta las exigencias morales formales del estar en una comunidad de comunicación, en la que todos los afectados acerca de lo que se argumenta (...) deben participar en la discusión, debiendo ser reconocidos como sujetos morales recíprocamente iguales dispuestos a llegar a acuerdos sin otra coacción que la del mejor argumento... (Dussel, 1996, p. 28)

Pasamos ahora a la última categoría: la de “crítica”. El sentido de esta categoría como lo vengo anticipando tiene que ver con la cuestión fundamental de la ética material

dusseliana, es la “crítica” en un sentido ético. Se trata del estado de miseria de las víctimas- la materialidad negativa- en el que se encuentra gran parte de la humanidad presente. Para Dussel, la condición de posibilidad de la ética crítica se encuentra por un lado, en la “víctima” del sistema (ontología o totalidad) que ha de ser des-cubierta y afirmada en su materialidad – corporalidad – y negatividad para posteriormente juzgar, enjuiciar con un “no” al sistema que la causa y transformarlo; y por otro, en ponerse “de parte” afectiva y prácticamente “junto” a la víctima entrando como, el co-militante, en su horizonte práctico.

El principio ético de la crítica negativa, se transforma positivamente en el “Principio de Liberación”, que no es solamente exigencia ético-deontológica de mera emancipación teórica, sino también práctica (...) y transformación material de las estructuras, hasta construir un nuevo sistema donde las víctimas de ayer puedan ser sujetos participantes (...) de las nuevas instituciones creadas por la praxis de liberación. (Dussel, 1996, p. 32)

En Dussel este des-cubrimiento epistémico – la víctima- es el hontanar de un nuevo lugar de enunciación, lo descubre como otro discurso, otro punto de partida que piensa otros temas, problemas, métodos y que problematiza y desafía al sistema fluyente vigente. Y con esto ya estamos en la segunda senda de este breve trabajo.

Segunda Senda. La irrupción de “Las mujeres”: el nuevo lugar de enunciación ético, ontológico, político y epistemológico en gestación.

Asumiendo esta perspectiva ética y filosófica que venimos desarrollando, Dussel en METAFÍSICA DE LA FEMINIDAD, conferencia que indicamos, nos pone ante una diversidad de mujeres: la mujer griega y moderna, la mujer en América Latina. Diversidad que nos permite hablar de en términos de “las mujeres”, todas en tanto “víctimas” de la totalidad fluyente; y que se han ido gestando en este momento de la historia de la humanidad como el “nuevo sujeto-histórico de enunciación”; como “el” lugar de relevancia epistémica, ética y políticamente para encarar las críticas de la totalidad del “Ser” desarrollada como “la” historia que se ha contado desde “el hombre” varón-blanco.

Esta irrupción epistémico-epistemológica, este “nuevo lugar de enunciación”, desde la subalternidad, de lo silenciado, de lo “no”, desde la “finitud, condicionado, relativamente determinado por el mundo cotidiano (...) articulado necesariamente a un sujeto histórico, a una clase social” (Dussel, 1993, p.26-27), ha estallado al ego moderno considerado como absoluto - solipsista y, ha habilitado nuevos ámbitos no explorados, nuevos observables, nuevos modos de encarar las críticas a los sistemas éticos, políticos etc. vigentes. Cabe aclarar que, la noción de “lugar de enunciación” alude a lugares desde donde se articula pensamiento,

saberes. Estos lugares de historia, de memoria, de dolor, de lenguas y saberes diversos son lugares de pensamiento, donde se genera pensamiento. Además este lugar no es Uno (universal) sino varios que a su vez se diversifican en las variadas historias locales. Dussel en su *Ética de la Liberación* (1998/2011) en el capítulo nº5 titulado “La validez antihegemónica de la comunidad de las víctimas”, expone parte del relato, dramáticas palabras de Rigoberta Menchú, un Ser- víctima dominada y excluida del mundo y que ha decidido salir en busca de la liberación propia y en consecuencia la de todas las víctimas como lo era ella.

Yo no soy dueña de mi vida, he decidido ofrecerla a una causa. Me pueden matar. en cualquier momento pero que sea en una tarea donde yo sé que mi sangre no será algo vano sino que sera un ejemplo más para los compañeros. El mundo en que vivo es tan criminal, tan sanguinario, que de un momento al otro me la quita. Por eso, como única alternativa, lo que me queda es la lucha [...] Y yo sé y tengo confianza que el pueblo es el único capaz, las masas son las únicas capaces de transformar la sociedad. Y no es una teoría nada más. (Dussel, 1998/2011, p. 412-413)

Este nuevo “sujetx” en estado de gestación, que se visibiliza desde la *Ética dusseliana* o “nueva ética” como la estamos planteando aquí, que recoge la voz de las comunidades de víctimas -excluidxs, mujeres, pobres, sujetxs con derechos logrados recientemente en algunos países de Latinoamérica como Argentina, sujetxs articuladxs a un mundo de la vida a una subjetividad histórica y que la Totalidad fluyente niega-, no sólo constituye un posicionamiento ético, ni se reduce a él. Pues, siendo una perspectiva capaz de abordar la totalidad vigente- fluyente y lo invisibilizado por ella posee una función epistémica heurística que permite configurar horizontes otros de inteligibilidad desde dónde construir nuevos objetos de conocimiento, nuevas formas de pensar, nuevos “caminos” de legitimación y validación de saberes. En este sentido Dussel indica:

... la condición de posibilidad de la constitución de la objetividad del objeto pende del proyecto fundamental práctico de una sociedad, de un grupo, del mismo individuo articulado en ellos. El interés abre el horizonte de la posible constitución de los objetos de conocimiento. (Dussel, 1983, p. 313)

“Las mujeres” como sujetxs Otrxs visibilizándose desde la subalternidad y destronando al sujeto *autopoietico* moderno presenta ahora a un nuevo sujetx: “sujeto que no es ni absoluto ni tiene libertad absoluta, sino que se trata de un sujeto social en interacción con otros sujetos, en parte intrínsecamente libre, en parte socialmente construido y limitado” (Femenías, 2000, p. 17); y desde este reacomodamiento pro-voca incomodando al sistema -en

tanto proyecto social o totalidad opresora- en busca de su liberación. Pero, ¿cómo lo hace, cuál es su praxis?

“Las mujeres” han venido visibilizándose de diversas maneras. Pro-vocan desde la protesta y se han visibilizado en tanto “no -sujeto” como transgresora de los códigos establecido socialmente. Al respecto Dussel señala:

El otro, el pobre en su extrema exterioridad del sistema, provoca a la justicia; es decir, llama (-vocar) desde delante (pro-). Para el sistema de injusticia “el otro es el infierno” (si por infierno se entiende el fin del sistema, el caos agónico). Por el contrario, para el justo el otro es el orden utópico sin contradicciones; es el comienzo del advenimiento de un mundo nuevo, distinto, más justo.” (Dussel, 1977, p. 59)

En este sentido, la resistencia ha oficiado como el elemento clave en la constitución del “sujeto -mujer”; pero, con la distinción de constituirse como un “nuevo lugar colectivo”. “La mujer” gana territorialidad por su acción colectiva integrada; a través de acciones concretas va en busca de la apropiación discursiva, de la toma de palabra; va creando posibilidades de “sujeto-mujer” en acciones como las marchas del 8 de marzo, los congresos, creaciones de refugios para mujeres en situación de calle o violencia, etc. Estamos ante un acto creador originario, pues, al “Ser” de este “nuevo sujeto-mujer” le corresponde no sólo una ética, política u ontología sino también una epistemología de la relación. Frente a la tesis de la “muerte del sujeto” absoluto -autopoiético, contrapongo la génesis de un “sujeto relacional”. Entonces, de acuerdo con esta posición y concepción epistemológica que hemos asumiendo, y solo haciendo notar un tema para la discusión debido a lo acotado que debe ser este trabajo, “el conocimiento” ético, político no será producido como un acto individual al estilo tradicional de la relación Sujeto – Objeto, sino que será mas bien un “yo” (situado: singular o colectivo) que conoce parcialmente y desde una relación dinámica y compleja entre sujetos habitantes de una comunidad de vida y comunicación que interactúan y, en la cual entran en la acción, la reflexión, la experiencia y la atribución de sentidos desde lo social y lo singular/personal. Esta parcialidad hermenéutico-gnoselógica se convierte en fortaleza, ya que “...está siempre construido y remendado de manera imperfecta y, por lo tanto, es capaz de unirse a otro, de ver junto al otro sin pretender ser el otro.” (Haraway Donna, p. 332) La parcialidad atravesada por relaciones de poder, va creando una subjetivación, como lo podemos ver en la cita con Rigoberta Menchú, que ya no solo involucra a “la mujer” sino que al ser relacional involucra a un otrx: comunidad, pueblo, varón, trans, etc., habilitándonos como señala Femenías el, “pensar los diversos modos en que se entiende la noción de

“sujetx”, por ejemplo, desde el discurso jurídico, el psicológico o el filosófico” (Femenías, 2000, p. 79); además, agregamos, siempre en un acontecer ético, político, socio- histórico.

Conclusión

Para cerrar este breve trabajo simplemente decir que desde la Ética crítica Dusseliana podemos analizar críticamente al “sujeto moderno”, ver su desintegración y en consecuencia encontrar las condiciones de posibilidad de un “nuevo sujeto-mujer” a través de la liberación, de lo negado y, avanzar con toda la complejidad que implica hacia nuevas comprensiones de la realidad; pues, la “sujetx- mujer” con sus voces y corporalidades diversas vienen creando, a través de la resistencia a permanecer como objetos en un sistema totalitario y opresor, nuevas posible soluciones a problemáticas que tal vez ya tienen sus años y no han sido resueltas. Proponer a “la mujer” como sujeto, como categoría epistemológica me ha llevado a pensar en la necesidad urgente de crear un nuevo sistema simbólico, una nueva Ética.

Las críticas a pensar un “sujetx- mujer” ético y político, y que involucra además lo epistemológico serán diversas, variadas y complejas de explorar, mas no pretendió agotarlas en este escrito que es mas que nada la expresión de una proyección y búsqueda. Sin embargo, creemos que vale la pena indagar acerca de los modos del poder- discurso vigentes que crean subjetividades que se definen por la exclusión tal como se ha construido el sujeto moderno y que hoy podemos analizar críticamente y mostrar: dar voz, cuerpo y visibilidad al menos a un actor que se venía excluyendo: “las mujeres”, como su contracara. Por último decir que esta es una mirada positiva respecto de la “desintegración del sujeto moderno”, ya que consideramos que ha abierto un espacio fructífero para “las mujeres”. Ha permitido la apertura de nuevos lugares de enunciaciones y en particular el de “las mujeres” como sujeto con voz propia.

Mientras escribimos estas últimas palabras tomamos conciencia que asumimos un posicionamiento de resistencia a abandonar el lugar prohibido: el del sujeto, justo ahora que se devalúa. En este sentido junto a María Femenías también nos preguntamos, ¿es pura casualidad que en el mismo instante en que la mujer se constituye o aspira a ser sujeto, éste se devalúa? Tampoco creemos en las casualidades. Lo que sí creemos, es que siguiendo la propuesta Dusseliana el camino será fructuoso ya que proporciona potentes herramientas teóricas que generan la posibilidad de asumir al unísono distintos puntos de partida: ético, ontológico, político y epistemológico. Ético, por partir de “la vida” como principio que es negado por la totalidad vigente. Ontológico, porque reformula la relación entre el “ser” y el “no-ser” otorgando veracidad y realidad al no-ser (lo negado). Político, porque la afirmación

de lo negado (la vida) otorga materialidad a los futuros posibles. Finalmente, epistemológico, porque asumir los puntos anteriores instaura condiciones de producción de conocimiento inédito e invisibilizado por la racionalidad dominante. Es evidente que estamos transitando el contexto de descubrimientos.

Bibliografía

- Arpini A. (2005) *Ética Social*. En Ricardo Salas Astráin (Coord.) *Pensamiento crítico Latinoamericano. Conceptos fundamentales* . (pp. 327-338) Chile: UCSH
- Dussel, E. (1973) *América Latina Dependencia y Liberación*.
- (1980) *Filosofía de la Liberación*. Bogotá: Ed. nueva américa
- (1995) *Superación de la Ontología: La metafísica*. En *Introducción a la Filosofía de la Liberación* (p. 233-234). Bogotá: Ed. nueva américa.
- (1996) “Ética material, formal y crítica”. En *Filosofazer*, año V, n°8, pp. 7 a 33.
- (1998) *ÉTICA DE LA LIBERACIÓN EN EL EDAD DE LA GLOBALIZACIÓN Y DE LA EXCLUSIÓN*. Madrid: Ed. Trotta.
- (2001) *Hacia una Filosofía Política crítica caps IV y XIV*. Bilbao: DESCLÉE DE BROUWER
- (2015) *Filosofías del Sur descolonización y transmodernidad*. México: AKAL
- (2016) *14 TESIS DE ÉTICA. HACIA LA ESENCIA DEL PENSAMIENTO CRÍTICO*.
- Femenías María L. (2000). *El problema del sujeto*. En *Sujeto y género. Lecturas feministas desde Beauvoir a Butler* (pp. 13- 99). Bs As: Catálogos.
- Haraway Donna (1995). *Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial*. En *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. (pp. 313- 330). Madrid: de cátedra.

Feminismo y filosofía: Una mirada desde la Erótica de la liberación

Mg. Gallastegui, Amelia Leonor.
Prof. Altamirano, Nahir María Julieta
Filósofas del Sur-ISFD N° 22 Olavarría, Buenos Aires

ameliagallastegui49@gmail.com

Resumen

Los párrafos que comprende este trabajo, se inician siguiendo las lecturas de la Ética de la liberación con la que Enrique Dussel tematiza la erótica como novedad epocal en el campo de la filosofía, en la misma propone reflexionar acerca de la relación sexual cara a cara, cuerpo a cuerpo a la manera de un diálogo carnal en la que el rostro como epifanía revela las instancias de deseo, gozo, placer. Es decir, del acto erótico que se concreta “en el cara a cara, beso a beso, sexo a sexo, transformándose en mundo, pareja, casa, hogar” (Dussel 1974, p. 124). En el contexto presente, acercarnos a la erótica y a sus diversas expresiones como praxis humanas de inasible definición, provoca un halo de incertidumbre acerca de los sentidos que la atraviesan, del carácter subjetivo e intersubjetivo de estas experiencias. De allí que, entamar erótica, proximidad y desnudez con las nuevas miradas dan muestras de la pertinencia de estas reflexiones porque abrieron el camino a otras posibilidades expresivas. Marco de referencia que nos permite abordar comprensivamente la erótica que los feminismos contemporáneos exponen con gran fuerza contestataria en los feminismos latinoamericanos. Contexto en el que, las diversidades de filiaciones trazan analogía entre subjetividades e identidades nómades en el marco de las interacciones eróticas cotidianas. Ello configura un mapa diverso acerca de la erótica, la proximidad y la desnudez que atraviesan las lecturas del tercer milenio donde, “el horizonte nómade es una subjetividad situada más allá del género” (Braidotti 2004) o de las diferencias al decir de María Luisa Femenías.

Palabra clave: Erótica, Liberación, Feminismo y Filosofía

Introducción

Antes de emprender la tarea de análisis y reflexión sobre este tema, es importante acercarnos al significado de la palabra erótica: definida como atracción placentera que una

circunstancia o fenómeno ejercen sobre una persona y ponerla en diálogo con la erótica de la liberación. Lejos de emprender una crítica destructiva a la erótica de la liberación consideramos que la misma en su tiempo provocó un cambio radical en la comprensión erótica de la alteridad, el otro ser encarnado en el cuerpo de la mujer puesto en el plano sexual desde una perspectiva heterosexual. En esta, su autor pone en juego una erótica que exige una relación entre iguales sin dominación o menoscabo. De allí que “la erótica antropológica, meta-física y éticamente es destituida por una dominación que atraviesa toda nuestra historia y que aún hoy en muchos aspectos sigue vigente” (Dussel 1973, p. 50).

Estamos exponiendo aquí un concepto de erótica con el que se puede concordar o disentir, pero que nos parece relevante para retomar aquella concepción marco de la erótica de la liberación poniendo en diálogo sus argumentos y criterios con las expresiones y demandas de las sexualidades del presente. Contexto en el que, el carácter crítico de aquellas expresiones pone el acento en la concepción androcéntrica de la mujer que no considera importante las necesidades de experiencias y placer orgásmico propias de cada cuerpo sexuado en el marco de las relaciones sexuales. En estas aparece enunciado que “sólo la afirmación de distinción de la alteridad de la Otra/Otro, afirmación de la mujer como pareja clitoriana vaginal ante un falo” (Dussel 2012, p.45). Si bien estas expresiones hoy parecen reduccionistas, cabe mencionar que, este enfoque conceptual-contextual-ético-político para la época asume caracteres revolucionarios en el marco ético de una filosofía incipiente. Ello responde al hecho de que, en la época 1973, el erotismo negativamente es definido como una exacerbación del deseo sexual, influido por la imaginación, la fantasía y/o la estimulación sensorial.

Cuerpo del trabajo

Para nosotras, desde este marco crítico feminista la erótica forma parte del juego relacional de seducción como un fenómeno propiamente humano en el que los seres se aparean por placer y no sólo con fines reproductivos. Puesto que, partimos de considerar al juego erótico como una experiencia placentera que ha de ser recíproca que comporta tanto dimensiones fácticas como simbólicas del placer sexual. Ello demanda, la lectura de los gestos, de los ritmos, de los roces sin piel hecho de sensualidad y fantasía recuperando imágenes y sensaciones sin demandar necesariamente su consumación en el acto sexual, aunque no lo excluye.

La reflexión filosófica, ética, política que involucra de por sí la magnética atracción de los cuerpos sentido y consentidos exige comprender que, la sexualidad puesta en el plano de lo erótico constituye un campo de expresión-acción multidimensional conformado por un

universo simbólico, afectivo y psicológico además del netamente sexual, punto en que adherimos al hecho de que el mismo se concrete en un plano de igualdad. Abordar la opresión erótica del otro ser implica, sacarse la máscara con la que se ha ocultado históricamente la dominación sexual de la mujer. Ésta está atravesada por la construcción semántica de la dinámica sexual que articula desnudez y oscuridad como parte de un ritual con el que construye otra idea o forma de proximidad.

En este sentido, aproximarse es acortar distancia, es acercarse no sólo en la intimidad sino en las prácticas sociales, sexuales y también políticas. El enfoque propuesto problematiza el sentido de la proximidad en interrelación con la erótica y la desnudez en sus aspectos positivos como una construcción intersubjetiva humana o subjetividad social. En este contexto cobra un sentido profundo aquello de que “aproximarse es acortar distancias es hacer contacto, pero ninguno tan íntimo como el sexo a sexo en la justicia y la belleza” (Dussel 1973, p. 76). Precisamente allí es donde las mujeres feministas ponemos el acento para pensar la proximidad erótica en un sentido crítico.

De allí que, no pueda abolirse la necesidad imperiosa de abordar la proximidad de la experiencia de existir en diversos planos relacionales, estos a modo de una constelación que se dialectiza o dispersa ofrecen imágenes de lo real hechas telón de fondo de este escenario interactivo, uno que comprende las prácticas eróticas como ejercicio de la sexualidad siempre inconcluso, diferente. Dado que, estamos refiriendo a la erótica sin hipótesis preliminares intentando llevar al plano de la filosofía aquello que la erótica de la liberación inscribiera en su tiempo y que buscamos actualizar sin redundar en las definiciones marco.

Esta categoría central de la relación entre humanos tan rica y profunda ha de subsumirse y redefinirse en pos de lograr una contextualización temporal de la misma puesta en el plano erótico del tercer milenio. Estamos haciendo referencia, a la exigencia interhumana de comprenderse en la justicia, de actuar construyendo modos de habitar y habitarse en la proximidad como proceso de subjetivación en el que cierto número de variables, edad, sexo, autopercepción, cultura comportan “prácticas materiales (institucionales) y discursivas (simbólicas) cuyo objetivo en tanto positivo da lugar a prácticas de empoderamiento como regulador imponiendo limitaciones” (Braidotti, 2013, p. 141).

En esta instancia, reflexionamos críticamente acerca de las diversas formas de interacción que asume la erótica de este tiempo tomando como referencia aquello de las múltiples posibilidades de integración de la proximidad al mapa reflexivo acerca de las prácticas sexuales del presente. Ello ha de lograrse sin censura, pero integrando la noción de

cuidado y reciprocidad de modo tal que nos permita superar desde una perspectiva abierta al marco de la erótica de este tiempo, los estereotipos binarios encriptados como autodefensa de las nociones más conservadoras. Puesto que, para nosotras el deseo se inscribe en el entorno del actuar humano sin que pueda ser descifrado por el lenguaje racional porque este emerge y se ofrece ante, a la lectura sensible-perceptiva de las miradas, táctiles de la carne evidenciando hambre de reciprocidad sin pretender adscripciones identitarias permanentes.

Estamos haciendo referencia al contexto social de la tercera década del siglo XXI y con ello a la violencia explícita sobre los cuerpos de las mujeres y la crueldad que se ejerce sobre los mismos hasta llegar a la extinción de la vida. Tanto como, al encubrimiento de la maldad que se concreta bajo el signo de la inmediatez en la satisfacción del deseo abyecto, uno que consume el tiempo en el instante en el que se quiebra la proximidad con sentido humano y la violencia destruye al ser. Hacemos mención a la exposición brutal de los cuerpos dañados de las mujeres y de la diversidad de identidades que la rondan como imágenes que configuran un nuevo estatuto de ser y de auto-percibirse mujer es este siglo siendo consciente de los riesgos. Los medios componen mapas interactivos de la crueldad donde, los desgarros de las subjetividades encarnadas en los cuerpos se han constituido en imágenes efímeras que operan a modo de relatos catárticos de la violencia en las redes desapareciendo, consumándose en el mismo instante en el que la saturación perceptiva inhibe la sensibilidad donde se juega la desnudez en sus diversas acepciones.

Tratando de establecer un hilo conductor en esta reflexión feminista actual, partimos de considerar en el desarrollo de los párrafos que anteceden una visión de la experiencia erótica que exige abordar la desnudez en el sentido que Enrique Dussel le da en su erótica de la liberación. Entendiendo que la misma es un aspecto relevante en sus reflexiones éticas. En ella alude al encuentro cuerpo a cuerpo en el juego de expresividad, uno que comporta la caricia en la proximidad, la oscuridad, la intimidad, momento del encuentro donde la desnudez implica quitarse la ropa exponiendo la carne. Acción que instituye la maximización de la belleza en la relación amorosa entre humanos. “La belleza antes de toda manifestación artífice de una artista, es la revelación provocadora, interpelante del rostro, de la carnalidad [...] de la belleza sexual, sexuada, la del otro sexo” (Dussel 1973, p. 75).

A partir de ahí, metafísicamente y no solo ontológicamente todo acto erótico en la libertad consensuada busca la carne sensible, real, iniciando el camino propedeúico con la caricia. Puesto que, en el juego de aproximación de la desnudez sentida y presentida se configura como un clandestino avanzar en la impaciencia pulsional del deseo, de encontrarse sin pudor en la exploración de la carne hecha de sensibilidad y rastro táctil. En el encuentro

cuerpo a cuerpo se consuma el deseo experimentado como paroxismo de la materialidad biológica, aunque siempre humana donde la experiencia va más allá del mundo en cumplimiento del deseo propio estando atento a la reciprocidad orgásmica. Es decir, consumir el acto erótico consensuado como acción que exige el reconocimiento del otro ser como un igual en la analogía sin pretenderlo un útil para la autosatisfacción.

En este marco, pensar desde la propia subjetividad reconociéndose como actora en la gestión personal, particular, del deseo implica pensarse en interacción con otro ser en la igualdad y distinción que configura la analogía. Apuntamos tales reflexiones siguiendo de algún modo el mapa categorial de la erótica de la liberación, del criterio real-material de desnudez que menciona su autor buscando seguir nuestro itinerario en pos de incluir una visión actual de desnudez que problematiza el feminismo que exponemos. Este, comprendido desde las prácticas sexuales del tercer milenio exige la subsunción de aquello que la erótica de la liberación expresara en pos de avanzar hacia la realidad social-sexual identitaria. Es decir, considerando de manera crítica al resignificación del concepto de desnudez desde la perspectiva feminista contemporánea. Puesto que, hablamos de una proximidad erótica abierta a las diversas expresiones de ser o de auto-percibirse mujer en el mundo de la vida que acontece como experiencia de habitar una desnudez que excede lo corporal. Que busca tensar las cuerdas del discurso o las palabras con las que los vestidos del tiempo (moda) han cubierto los cuerpos y las comprensiones de lo que es ser o sentirse mujer, bajo la hegemonía masculina-androcéntrica. “Hablamos de los derechos de las mujeres, no sólo a la ciudadanía o a igual salario, sino también a constituirse como sujetos-agentes plenos, propietarias de sus cuerpos” (Femenías 2007, p. 10).

A este respecto se hace necesario, imprescindible diríamos señalar que, estar desnuda, no es simplemente estar sin ropas o carecer de ellas, sino de asumir un acto de rebeldía frente a los juegos del lenguaje con los que han arropado nuestros cuerpos de mujer y de todas aquellas otras expresiones de la sexualidad que se corresponden con la misma. Las resistencias que persisten operan, declarando la heterosexualidad y la maternidad como lo normal y todo lo que sale de este círculo como lo impropio, lo desviado. Yendo al nudo de la cuestión que apuntamos es necesario revertir dichas conformaciones socio-históricas delimitadas por discursos que evidencian hoy su caducidad significativa en el contexto de las presentaciones y representaciones eróticas asignadas a la mujer con las que abiertamente disentimos.

Desnudarse hoy del ropaje conceptual es quitarnos el corsé puesto por los hombres, es estar desnudas en un contexto social en el que estos han hablado por nosotras y no con

nosotras. De allí que el desafío de este tiempo es desarroparse de estas comprensiones y definiciones estereotipadas e ideológicamente dominantes por siempre. Ello implica exponer la vulnerabilidad del cuerpo, mostrarse sin la armadura del lenguaje, es hacer patente la descarnada y hasta violenta percepción de la piel expuesta a la desmesura, a la vorágine de los acontecimientos que inhiben la aparición de otras voces, nuestras voces.

Nos debemos un lenguaje propio escrito en el cuerpo, uno que cobra hoy dimensiones semánticas y simbólicas interpelantes en las argumentaciones críticas que estamos exponiendo y que implica sin duda, un toque de agudeza intelectual, de lucidez y de tomar el riesgo de incluir la sensibilidad a la racionalidad, generando otro juego del lenguaje. Uno abierto a la diversidad de variables expresivas y prácticas eróticas que forman parte de la experiencia existencial de esta época. Se trata entonces, de romper la definición de lo que es ser mujer, de la carga de esencias y atributos impuestos como frontera y de volvernos críticas. Ello es así “porque el lenguaje, en tanto portador de significados, también importa valores que operan como disciplinadores del deseo” (Femenías 2013, p. 69).

En este sentido, queremos señalar que el erotismo y la proximidad en la desnudez hoy rehúyen del estatus clasificatorio y atemporal de las apreciaciones estereotipadas y que, sin embargo, aún están presentes y siguen teniendo fuerte influencia en los discursos y percepciones de lo sexual más conservadoras. La crítica se funda en que, subjetividad, percepción de sí y desnudez desde esta comprensión alienada y alienante ponen en escena un relato externo de la mujer o de sentirse mujer en el contexto de las prácticas sexuales identitarias vinculadas a la misma. Es decir “la historia del conocimiento ha construido un discurso omnicomprendivo del ser de la mujer desde su propio lugar de señorío o dominio” (Gallastegui 2012, p. 18).

Retomando la cuestión puntual que venimos desarrollando, hablar de erótica exige también abrirse a otras dimensiones del discurso incluyendo a la mirada feminista las disidencias que la habitan. Escribir acerca de la erótica desde una mirada feminista implica repensar las prácticas sexuales, los vínculos amorosos desde una mirada comunitaria. No es que se propugna de ahora en más las orgías como prácticas a las que se deberían tender, sino más bien, hacer patente que en el encuentro de un cuerpo con otro, hay otros cuerpos presentes/ausentes. No hay nunca solamente dos. En la desnudez que implican las prácticas sexuales hay sentidos no dichos que nos atraviesan.

La liberación erótica que persiguen los feminismos de este tiempo entiende el erotismo más allá de las prácticas sexuales. Es decir, incluyéndonos, pero no quedándonos encorsetadas en ellas. La erótica como decíamos al principio, es la atracción placentera hacia

una persona o circunstancia. Esta no debe encasillarse sólo en lo que denominamos prácticas sexuales, que además, son diversas, múltiples, disidentes. Desde esta mirada ponemos en discusión la opresión erótica que históricamente se ha ejercido sobre las mujeres y disidencias, ya sea desde obstaculizar a alguien a tomar decisión sobre su cuerpo (por ejemplo, si maternar o no) hasta la violencia ejercida hacia las corporalidades disidentes, que implican una violación a los Derechos Humanos. De más está decir que si esas identidades disidentes, además de optar por una identidad u orientación sexual disidente es una persona empobrecida, no-blanca estas violencias se profundizan. La liberación erótica tendrá lugar cuando el deseo sea posible de vivirse sin vergüenza y sin miedo a la violencia o a la muerte.

Conclusión

En definitiva y aunque parezca una utopía, la noción del cuerpo como territorio y campo de combate discursivo ha de concretarse en la premura del instante mostrando tanto su vulnerabilidad como su fortaleza. Exponerse desnuda nos exige forjar otros modos de aproximarnos a la novedad de una erótica no prescriptiva. Es generar otro lenguaje no ya, como vestido del tiempo (moda) sino como una construcción intelectual, racional-sensible con la que cubrimos de las tempestades que se generan cuando salimos a los escenarios del presente provocando una revulsión argumentativa. Esta es fruto de la irrupción perceptiva, imaginativa y estratégica de ponerle el cuerpo desnudo a las palabras sin sumisiones ni vergüenzas incluyendo en ellas todas aquellas expresiones del ser mujer sin someterse al escrutinio identitario o a la perennidad. La liberación erótica tendrá lugar cuando la elección sea efectiva, no para una persona, sino para la comunidad en resistencia. Si hemos de intentar escribir una erótica de la liberación desde los feminismos contemporáneos hemos de propiciar una ruptura con las estructuras binarias de género, por un lado, y por otro, la idea de que las prácticas amorosas son experiencias donde sólo intervienen dos cuerpos.

Bibliografía

- Braidotti, R (2015). *Feminismo, Diferencia sexual y Subjetividad Nómada*, Gedisa
- Femenías, M, L (2007). *Perfiles del feminismo iberoamericano*, Catálogos
- Femenías, M, L (2013). *Multiculturalismo, Identidad y Violencia*, Prohistoria
- Dussel, E (1973). *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Docencia
- Gallastegui, A. (2012). *Filosofía en los Bordes*, EAE

Animarse a construir “nuevas vejeces” de la mano de la Filosofía de la Liberación -Anotaciones de una praxis-

Silvia S. López¹⁰
CEFYL Argentina

vidaespecialsil@gmail.com

Resumen

Propongo, con este trabajo, introducirnos en el mundo del Adulte Mayor (AM): su problemática, imaginarios sociales que lo habitan, su condición de colonialidad, invisibilización y marginalidad... pero también de la **pedagógica** que encierra, sus posibilidades y esperanzas, a la luz de mis experiencias docentes y las enseñanzas de los “padres” de la Filosofía de la Liberación, cuyo legado lleva más de 50 años de vigencia.

Transito los caminos de la Animación sociocultural (ASC), como modelo pedagógico crítico especializado en Gerontología, desde hace más de 20 años. Mi praxis me lleva a afirmar que desde hace varias décadas, estamos viviendo un momento histórico en el cuál, la problemática de la Tercera edad, ha adquirido una importancia fundamental, en lo relacionado a la política social y un desafío inigualable a la labor de toda clase de educadores.

Sabemos que cada sociedad produce su propio envejecimiento y que cada persona envejece como ha vivido; pero la vejez tiene muchas y diversas connotaciones de acuerdo a los períodos históricos y el contexto cultural a que hagamos referencia. Así es que en la construcción de la vejez, mitos aparte, no hay convergencia de caminos. Vivimos un mundo, cada vez más variado y complejo, que intentamos domesticar a través de la cultura, que no solamente nos ayuda a adaptarnos sino que también es fuente de sueños y utopías - al menos simbólicamente—con que intentamos curarnos y

¹⁰ Maestría en “Educación, Pedagogías Críticas y Problemáticas Socioeducativas”. Abogada / Animadora sociocultural|| Algunos antecedentes laborales: Asesora de la Consultora Internacional ICSA, Docente de la UNaM, Docente de la UBA, Tutora –docente en las Diplomaturas en Filosofía de la Liberación (UNju/USI). Co-coordinadora de NMT-NuevaMente y el Dyan (Del Yo al Nosotros)

vestir nuestras heridas. La subjetividad se hace y re-hace en la cultura. Cultura que se inscribe en la mente y los cuerpos de los sujetos, articulando así, relatos histórico-sociales compartidos, en torno a su propia identidad, sistema de valores y creencias y conformando un entramado a modo de telón de fondo; omnipresente en nuestra vida cotidiana, en la que la geografía no es ajena.

Introducción

“La interrupción, la incoherencia, la sorpresa son las condiciones habituales de nuestra vida. Se han convertido incluso en necesidades reales para muchas personas, cuyas mentes sólo se alimentan (...) de cambios súbitos y de estímulos permanentemente renovados (...) Ya no toleramos nada que dure. Ya no sabemos cómo hacer para lograr que el aburrimiento dé fruto. Entonces, todo el tema se reduce a esta pregunta: ¿la mente humana puede dominar lo que la mente humana ha creado?”

Paul Valery

Sin ahondar en el concepto mismo de “vejez” – lo cual excedería ampliamente este espacio- a los fines de este trabajo utilizaré en forma indistinta, Tercera edad y Adultos Mayores (que es el término que ellos prefieren) para referirme al “colectivo vejez”.

El concepto cotidiano de vejez suele estar relacionado con la “memoria colectiva”: comunidad de recuerdos o representaciones del pasado de los diversos grupos sociales, políticos y culturales ; con que se dotan a sí mismos, para tenerse en pie en el presente y defenderse de los riesgos y acontecimientos futuros, tanto en sentido positivo como negativo. (Carretero, 2007). Dichas representaciones, que se construyen grupalmente a través de discursos y prácticas diferentes, suelen ser antagónicas y en constante proceso de cambio y transformación. Estos principios comunes definen la realidad y validan un saber que encarna en c/u de los integrantes del colectivo, compartiendo esquemas conceptuales, causales y temporales en la producción común de la realidad y la construcción del saber. Existen así, imágenes ya elaboradas y socialmente generalizadas de “cómo deben comportarse los Adultos Mayores”: se los supone dependientes, depresivos, malhumorados, impacientes, solitarios, no creativos y sin capacidad de aprender, entre muchas otras características ...

Estas son las visiones que dan lugar a la creación de mitos y prejuicios, que condicionan la forma de ser, estar y actuar de los Adultos Mayores, configurándose así, en sus primeras limitantes. Para complejizar aún más este tema, nuestros actuales Adultes Mayores fueron concebidos bajo el postulado de la MODERNIDAD, con una clara meta a ser

alcanzada: -Razón y progreso continuo, individual y social- en el convencimiento de que, a través de la razón y la búsqueda de la verdad, se transformarían en “ciudadanos libres”. Convirtiéndose así, en depositarios de pesadas y confusas herencias sociales. El fracaso de este objetivo político como forma de expresión del desarrollo y las características propias de nuestras realidades latinoamericanas, como una articulación compleja de diversas tradiciones y desiguales procesos históricos, sociales y culturales, convirtieron a este colectivo en producto de la fragmentación y heterogeneidad estructural que nos caracteriza ; poniendo de relieve no solamente las causas exógenas del proceso sino también la historia a la que hemos estado sometidos y que los modelos actuales refuerzan y renuevan. (Rigal 2004).

Hacerse “grande”

Si este colectivo, como dijimos, comparte un mismo escenario cultural...comparte a su vez, su idea de “mundo”... ¿Qué provoca la enorme fragmentación que viven? Debemos tener en cuenta que el modo en que cada uno de los sujetos haya transitado las distintas etapas evolutivas de su propia vida, así como las distintas vivencias y expectativas con que se va formando y va valorando los sucesos vividos, moldeará e influenciará todos estos conceptos.

Dentro de este escenario globalizado,” lo periférico (el/la AM) transita por los márgenes económicos y sociales, dónde los costos y los efectos del modelo parecen manifestarse en su forma más genuina, y también más perversa y en el que lo periférico, asume su connotación más dramática convertido en exclusión.” (Rigal 2004 pg.63). Si pensamos al Adulto/a Mayor, así conformado... obtendremos por resultado la imagen metafórica de “espejo trizado” por haber sido descentrados y fragmentados, fruto de relaciones de poder que, al amparo de leyes de supuesta Seguridad Social, deciden quiénes y cómo se jubilarán; en qué momento de sus vidas y con qué requisitos y condiciones.... creando la tajante división entre “tiempo de trabajo” y “jubilación”. Lo que nos lleva casi simultáneamente a asimilar JUBILACIÓN con “muerte lenta”, “fin”, “ocaso”, “final”; con el consiguiente desánimo, falta de actividad, reposo involuntario...”sentarse a esperar la muerte”... La jubilación y su consiguiente disminución de haberes es también causa de pérdida de status, de contactos, modificación de hábitos de consumo. En una sociedad consumista, quién ya no consume o baja notablemente su nivel de consumo, queda auto-excluido, se transforma en material descartable. Más aún, si tomamos en cuenta que en las grandes ciudades la gente consume en muy diversos escenarios y con muy distintas lógicas, y en dónde lo “necesario” cambia históricamente aún dentro de una misma sociedad

dónde “consumir es también intercambiar significados”. Los Adultos Mayores que quedan fuera del consumo, quedan fuera de esta regla.

Si toda práctica está montada sobre un conjunto de imaginarios que, constituyen la concepción o ideología del sector en que emergen... en la práctica con Tercera edad, vemos que la concepción del AM como sujeto social históricamente construido; no se condice con la realidad por ellos/as vivida y menos aún, con la concepción que de ellos tienen las Instituciones Sociales que rodean a la Tercera edad que, dicho sea de paso, parecen haber perdido el rumbo respecto de ese Sujeto (el colectivo vejez), dando lugar así a la construcción de Sujetos pasivos, en una Sociedad injustamente desigual, cada vez más alejados del progreso tecnológico, solitarios, más preocupados por subsistir que por reivindicar.

Estos/as Adultos/as Mayores crecieron junto a la cosificación y mercantilización de las relaciones sociales, en las que el dinero es el “gran vehículo” que nos lleva al placer, la fama y el poder. Dinero a través del cual nos observamos y observamos a los demás. Todas estas estructuras, se encuentran enraizadas en las biografías individuales de los/as Adultos/as Mayores, quiénes perpetúan consciente o inconscientemente, imaginarios sociales culturalmente promovidos y adquiridos. En ellos, persiste aún aquella meta progresista a ser alcanzada. Los rituales sociales y también los medios de comunicación, reconstruyen, representan y reproducen esas imágenes que son parte de nosotros mismos. En el lenguaje oficial, el cuerpo debe ser saludable, limpio, exitoso y consumidor (títere del mercado y cliente fiel) ; en él se resume todo lo que se debe TENER para SER. La cultura contemporánea impulsa el movimiento continuo, de ritmo indetenible y con ansias de triunfador, en una carrera sin fin por modelar nuestro cuerpo a requerimiento del mercado. Lo que nos lleva al terreno de las apariencias, del simulacro, dónde se impone la imagen (hipervalorización de lo estético) y... la imagen del/de la AM (la del cuerpo gastado por el tiempo y el alma rota de ilusiones maltrechas) no es justamente el fuerte de los/as Adultos/as Mayores que, echados/as a la deriva, “flotan”, disueltos/as e invisibles (invisibilizados?) en un mundo de comunicaciones tecnológicas en el que NO se sienten representados. Escépticos respecto de su realidad y nihilistas en tanto al futuro inmediato (el único que conciben ya que quedaron atrapados en la concepción individualista del mundo), son caldo de cultivo de la apatía. Pierden la capacidad de responder positiva y constructivamente a los estímulos sociales que les llegan, ya que el continuo bombardeo de negatividades a la que están expuestos y su inoperatividad consecuente, provoca falta de automotivación para hacer frente a sus problemas reales. Con un profundo desinterés y marcada indiferencia hacia los

acontecimientos de la vida social, se retiran al interior de su propia vida privada, en un exagerado individualismo casi autista.

Efecto Esperanza –o como la Filosofía de la Liberación puede “animar” (dar ánimo)

Pero también, son conscientes intuitivamente, de sus capacidades limitadas *pero existentes*; de la *aisthesis* (como Emoción de la subjetividad viviente; alegría de la vida ante sus realidades *sobrevivientes*) y la Ética que los años les ha enseñado (desde una Ética de la Liberación: dar de comer al hambriento, saciar su necesidad de afecto); una Política de la Liberación (comunidad del bien común que se da en sus encuentros) y una Estética de la Liberación: considerando su “hacer “como origen de la vida que permite dar el salto dónde, la belleza radicaría en la trascendencia al sistema (aludiendo a trascender este sistema opresor de los cuerpos, verdugo de los años y dictador del concepto único de belleza). Obra de arte en que la belleza natural está subsumida y la belleza plena se vive en ese concepto semita originario del cara a cara, que se plasma en una Filosofía del Lenguaje, cuando alguien habla y otre escucha; conformando una bella poesía.(Dussel -2017)

Atesoran en lo más profundo de su corazón y su alma, saberes decantados, a modo de puente infinito entre lo que son y hacen y lo que han sido, hecho, gozado y sufrido. Recuerdo selectivo de fracasos, triunfos, luchas, ¡en fin! de sus pasos por la vida...Así como las pirámides no son sólo tumbas de un culto a la Muerte, los cuerpos de los y las Adultos/as Mayores tampoco lo son; aunque la sociedad que nos tocó vivir los vea y trate como el “fetiche de la antesala de la muerte”. Contrariamente y como sucede con la errónea concepción del Libro de los Muertos, ellos/as pueden ser un canto a la vida. Así, al ubicarse como excluídos (y oprimidos) del sistema “juventud”, su belleza esencial les moviliza como artistas (Estética crítica de la Liberación) que se expresa con belleza que **crea, no repite**.(Dussel- 2017)

Constituyendo – no la realidad como realidad- sino el **sentido** de la realidad en su mundo. Descubren la belleza ya dada en esa realidad vivida como seres vivientes (Dussel, 2017). Descubren la belleza de la “vejez” como realidad misma, constatada en la emoción subjetiva que produce la realidad misma, en tanto origen de la vida. Y comprenden que la fuente que produce su alimento espiritual es la “Fiesta” del encuentro....su posibilidad de futuro.

Se produce entonces en ellos/as, lo que he llamado el “fenómeno de las dos orillas”: son AM que se saben portadores de una sabiduría milenaria que no siempre (o mejor dicho, casi nunca) pueden poner en práctica porque parece no cuajar en el mundo “moderno” del que

también forman parte; y se encuentran oprimidos, encorsetados bajo el yugo de los estereotipos heredados. Tensionados por esas dos realidades, el/la AM enmudece y se recluye...tiene muchos voceros y carece de voz propia.

¿Por qué vivir encerrados en ambos modelos? ¿Por qué se mantienen algunos imaginarios a pesar de que la gerontología desde hace muchos años ya, postula otro modelo de vejez? ¿Quiénes se benefician con esto?

¿Existe alguna estrategia para conciliar ambos?

En este contexto ...aparece la Animación Sociocultural Gerontológica!!!! Hecha de saberes populares y modos de estar, que aparece como una opción, limitada, pero con perspectivas emancipatorias y oportunidades reales para lograr participación activa y real.

¿Cómo?

Intentamos conjurar ese “vacío de sentido”, partiendo de la lectura y puesta en práctica de los postulados de la Filosofía de la Liberación, de la obra de Rodolfo Kusch y Enrique Dussel, que les permite desenterrar su estima, su belleza “dada”, su ética “cara a cara”. Consideramos un desafío netamente pedagógico trabajar con los saberes previos y creencias colectivas con los que los Adultos Mayores concurren a nuestros Talleres, intentando ayudar a su formación ciudadana, a la práctica de la reflexión compartida y el protagonismo en el actuar como *modus operandi*. El “aula” así entendida, será entonces, la sala de un Bar cultural, o de un Centro de Jubilados, o el patio de un colegio, la plaza o la estación del tren cuando queda deshabitada.

Nuestro trabajo, lleno de aristas y objetivos varios, se centra en lograr que los AM no reproduzcan automáticamente imaginarios aprehendidos/heredados, sino que reflexionen sobre sus sentires y vivencias. Partimos de inferir que el aislamiento proviene de la falta de oportunidades que la Sociedad en la que viven, les brinda y creemos que nuestras actividades colaboran a modificar ese sentimiento tan arraigado. Nos gusta pensar en despabilarlos, despertarlos de ese ensoñamiento, de esa pesadumbre y dejadez, para que recuerden que están vivos, que también pueden conocer, opinar, descubrir, ejercer activamente su ciudadanía ¡Igual que otros!

Toda sociedad rotula y estigmatiza a los sujetos que en el imaginario social despiertan la proyección de temores arcaicos, vergüenza y culpa. (Katz M. y Macotinsky G 2002 pg 69)

El modelo biomédico de vejez contribuye a la individualización y ésta, al reduccionismo. Su influencia en la opinión pública lleva a considerar a la vejez como un período de constante e irreversible declinación.

¿En qué medida esto favorece a los poderes de turno?

Si observamos la creciente interpretación privada de los asuntos públicos, dónde la resultante es la carencia absoluta de políticas públicas que subsanen este problema...la concepción deficitaria de la vejez contribuye en mucho con las políticas neoliberales que imperan. En la construcción de esta cotidianeidad, no están exentos los medios, los Mass-media, los transmisores por excelencia de la “realidad social”; con autoridad para determinar los hechos relevantes, influir en las decisiones, maquillar interpretaciones, seleccionar y jerarquizar nuestra actualidad; visibilizando u ocultando distintos aspectos de la realidad, dependiendo en general, de sus propios intereses, publicidades, targets, etc.

Construyendo nuevos modelos

¿Qué saberes pueden poner los/as AM “en juego”? ¿Qué relación puede tener esta nueva construcción colectiva, esta afirmación de saberes/poderes con su inclusión social y productiva?

Estos saberes “informales”, adquiridos en circunstancias de la vida social y económica extraescolar, no contaron ni cuentan con la misma legitimidad que los adquiridos en la escuela. Difícilmente puedan ser reconocidos como tales en el mundo de la cultura letrada, no forman parte de ninguna disciplina, desbordan lo curricularmente enseñable ; revalorizan el “sentido común” y “lo político” en la vida cotidiana, sobre la base de la reconstrucción de valores y tejido social, en un colectivo que fue, no casualmente, inmobilizado física, psíquica y mentalmente.

Saberes que salen a flote en los talleres de ASC y que les permite pensarse, moverse y actuar como verdaderamente *senti-piensen*, sin temor al ridículo, a la censura ajena. Y allí se dá, por ende, un espacio mágico dónde el café que compartimos ya no es una simple “bebida” ni la rayuela un mero juego de niños, sino que se tornan en vehículos mágicos que, cuál escoba de bruja, les transporta a un mundo otro, dónde las cosas pierden su sentido formal y pueden ser utilizadas de infinitas formas (quedan disponibles nos dice Kusch)

Esto por supuesto postula a la ASC como un modelo de intervención sociocultural capaz de impulsar un cambio de actitud y de comportamiento, susceptible de movilizar a los /as Adultos mayores y promover procesos que respondan a las necesidades y demandas de atención y ayuda que ellos /as vienen reclamando y cuya función principal es entrelazar y fortalecer el tejido asociativo, para dar soporte sustentable a la participación.

Estamos hablando de la apropiación de nuestra propia experiencia a la luz de la reflexión colectiva, que sirve a su vez como medio de socialización de saberes (previos y

adquiridos) y auto-fijación de límites y que, como en todo saber... pone en juego valores, prejuicios, conceptos, etc, de camino a ese nuevo “conocer en conjunto” que, a su vez, nos sumerge en forma directa y sin escalas, en la acción transformadora. Acción colectiva de múltiples voces que expresan diferentes miradas acerca de un mismo hecho. Participar como fin y como medio...: sujetos en busca de sí mismos en su relación con otros/as (trabajando desde adentro y hacia afuera). Los procesos que generan estos talleres de ASC entonces, se constituyen en experiencia vital que permite problematizar, comprender y analizar los factores co-existentes (condiciones objetivas y subjetivas) en las que estos AM construyen su subjetividad.

Son dispositivos de educación popular, educación para Adultes Mayores "alternativa y alterativa", con énfasis en “lo social”. Lo que distingue a la ASC y su metodología, no son las tareas específicas que aborda, sino su peculiar modo y actitud de llevarlas a cabo y la Filosofía de base que los sustenta (Filosofía de la Liberación). En los talleres, intentamos dar respuestas concretas a circunstancias, situaciones, problemáticas, cambios sociales... surgidos de nuevas inquietudes y preocupaciones sobre viejos o nuevos temas que hacen a la cotidianidad y que, especialmente, carecen de la atención que los propios AM demandan. Círculos mandálicos que, a través de la ludicidad de la mirada, transforman en símbolo todo lo que el concurrente aporta, tornando sagrados esos encuentros. Superando las contradicciones entre el SER y el ESTAR, para estar siendo, no lo que se espera de los viejos (la vigencia de los estereotipos), sino lo que éstas vejez quieren, liberándoles de viejas ataduras impuestas. Talleres *mediadores de vida* (en palabras de Dussel), es decir una tecnología humana para la producción de sus vidas; como *a priori* material y real de todo quehacer productivo. Sin vida no hay cosmos (entendido como totalidad de cosas reales)- nos dice Dussel. Por eso para ellos, el *a priori* es la continuidad de la vida (no cualquier vida, no una “sobrevida” sino una vida **digna**). Y siguiendo al Maestro, la totalidad del fenómeno de la vida tiene una coherente unidad: la unidad de la sustantividad viviente, que es el fundamento de su crecimiento y sobrevivencia.

Un proceso que vá desde los hétero-condicionamientos que impone una sociedad occidentalizada y occidentalizante...hacia los auto-condicionamientos que nos proporciona el simple ESTAR, **existiendo**. Nuevas existencialidades posibles para nuestros vejez. Un estar que deshecha “papeles que ya no hay que desempeñar” ya que “afirmar lo que otros afirman es colonización”(Kusch-1978) .

Y hacia dónde vamos?

A la formación de espacios educativos más amplios, a la formación de redes, instituciones, contextos educativos diversos...espacios colectivos de reconstrucción de la sociedad, ubicados en el “utópico-viable” freireano. Espacios que expresen la aspiración de la gente de evaluar y controlar el sentido y la dirección de sus biografías educativas, el sentido de sus trayectorias.

Lo más difícil de transformar en un sistema, es lo que no llega a percibirse...si entendemos lo educativo como un sistema, estamos trabajando entonces para que todo aquello que fue anulado, invisibilizado, enterrado...emerja y ¡nos sorprenda! Se nos haga presente para poder trabajar con ello como variable y, en consecuencia, señalar caminos de “aprendizaje-transformación” comunitarios. Esta experiencia nos habilitaría como potentes hacedores de nuestras realidades, situados colectivamente frente al mundo, comprometidamente junto a otros, *universalmente situados*, como nos enseña la Filosofía de la Liberación.

¿Podemos construir entre todos? ¿Podemos generar cultura colectiva? ¿Podemos acercarnos a la realidad de los/as AM?

¿Podemos entre todos, reconstruir sus (y nuestro) proceso vital y proyectar uno nuevo?

Al menos, como dice Rodolfo Kusch...”*Ir buscando la transfiguración antes de esperar que la humanidad se jubile y tenga que llorar su réquiem como lo hace el porteño jubilado..(...) y no podamos escuchar sino como simple ruido al prójimo que se da a través de la pared de mi departamento...*” (Kusch- 1966 pág 314)

Es tarea de la Animación sociocultural, dejar la puerta entreabierta...Y al hacerlo, entramos en un área sagrada, que nos une, sostiene y alimenta: “. *Un pa`mi enorme y a la vez individual, que nos cobija y nos señala, a través del placer compartido, el sendero a recorrer (...)*” *Yo asumo el derecho de vivir y me coloco en el medio del escenario, cuándo dudo sobre las afirmaciones lógicamente construidas, pero logro de este modo, afirmar mi existencia.*” (Kusch -1979 pág 592)

Seguir “andando y haciendo”; “haciendo y andando” mientras nos pensamos, en ese “cara a cara” Dussel (1977) de la primera vez, del encuentro originario.... Sentimiento como principio que nos atempera la realidad como *Temperie*. Sentimiento vidente que vió, dónde seguir a ciegas. Concentramos entonces, en visibilizar ciertos imaginarios sociales instituidos (y legitimados socialmente) en los que subyacen posibilidades de re-significación, de de-construcción y especialmente, la posibilidad de **creación** de nuevos juegos del lenguaje,

nuevas metáforas, nuevos universos simbólicos, de aquellos seres humanos que nos vivenciamos hoy, como viejes.

Luchando por arribar a un campo educativo de concepción amplia, que no reduzca sus prácticas a espacios escolares sino que incluya una multiplicidad de ámbitos, actores sociales y procesos educativos que posibiliten el acto pedagógico y reflejen necesidades humanas muy concretas...como la de aprender a envejecer sin que la sociedad nos margine, debilite, encapsule, invisibilice y desautorice nuestro bagaje.

Vivir, no como un fantasma de lo que fui, sino como lo que soy y estoy siendo...

¡Debemos, en todo, actuar de tal manera que la vida en el planeta Tierra pueda ser una vida perpetua!

Esto es, además, un postulado. Los

bienes no renovables son sagrados, irremplazables, inmensamente escasos.

Es necesario ahorrarlos en extremo para las generaciones futuras. Es quizá la exigencia normativa número uno de la nueva política

(Dussel, 2006, p. 104).

Bibliografía

- Ander Egg, E (2012). *Problemática de la Animación Sociocultural* –San pablo
- Biancotti, C., Katz, M., Macotinsky, G., Malvicini, C., Mingorance, D., Paradelo, C., Vazzano, L. (2001). *Exclusión laboral y reorganización psíquica en el adulto mayor*.- Cuadernos de Gerontología: Asociación Gerontológica de Buenos Aires(AGEBA)
- Carretero, Mario (2007). *Documentos de Identidad -La construcción de la memoria histórica en un mundo global-* Paidós-Dussel, Enrique (1977) *Filosofía de la Liberación* - Editorial Nueva América
- Dussel, Enrique (2017). *Siete hipótesis para una “Estética de la Liberación”* - Cuadernos Filosóficos. Segunda Época, XIV– Rosario, Argentina
- Dussel, Enrique (2006). *20 tesis de Política*. - Ciudad de México: Siglo XXI Editores.
- Dussel, Enrique (2009). *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*. - Trotta
- Freire, Pablo (2010). *Cartas a quién pretende enseñar* – Siglo XXI
- Kusch, Rodolfo (2007). *Obras completas* –Fundación Ross-
- Rigal, Luis (2004). *El sentido de educar*- Miño y Dávila

Desafíos, oportunidades y preguntas desde Latinoamérica ante la pandemia del COVID-19

Macarena Morales
Universidad Nacional de Quilmes
maquimorales@gmail.com

Resumen: En este escrito nos propondremos reflexionar sobre la crisis mundial que ha generado la pandemia de la COVID-19, tomando como eje el diálogo filosófico que Enrique Dussel entabla con Emmanuel Lévinas en torno a las formas de comprender la política. Dussel comparte con Lévinas su concepción de alteridad, la necesidad imperiosa de pensar el mundo desde un cara-a-cara donde el rostro del otro me interpela en su indefensión. Pero propone un abordaje analéctico de esa alteridad, lo que implica tomar como punto de partida la alteridad radical que el otro representa, la voz de los oprimidos, de las víctimas. Parte de Lévinas, pero va más allá al pensar al otro como los pueblos que han surgido y existido incluso antes del mundo moderno, y que con la mundialización del sistema-mundo colonial se han convertido en periféricos. En este sentido, la crisis de esta pandemia tiene implicaciones éticas y políticas y está relacionada con la construcción de la Modernidad capitalista. Dussel y otros pensadores, como Boaventura de Sousa Santos, ven en la pandemia no solo una señal de la destrucción progresiva de la vida en el planeta, sino también el signo del final de una época histórica, de un modo de existencia que se fue imponiendo a nivel mundial desde el siglo XVII y que se sustenta en gran parte en la explotación ilimitada de los recursos naturales y que nos exige volver al principio material de la ética de la liberación: la afirmación de la vida.

Palabras claves: Alteridad, COVID-19, Modernidad, Política de la liberación

Lévinas y su apuesta política

El pensamiento de Lévinas se muestra algo ambiguo en su presentación ante lo político (Castro Serrano, 2014). Su concepción sobre este problema se ha visto modificada a lo largo de su extensa obra, que abarca gran parte del siglo XX, desde la década del 30 y hasta

los 90. Ya en 1934, en *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, piensa a la política como totalidad, antes de que se desate la Segunda Guerra Mundial. Muchos años más tarde, en *Paz y proximidad*, de 1984, se pregunta por la posibilidad de construcción de un Estado desde una base ética que no se constituya como totalitario.

Totalidad e infinito, texto de 1961, es una obra crítica con la política de la Modernidad occidental, pues sostiene que el Estado corre siempre el riesgo de volverse totalitario. Lo político parte del rostro del otro, de una interpelación que es, en primer lugar, ética y por lo tanto no debería reducirse a una mera relación calculadora. En este contexto, vale la pena preguntarnos ¿De qué manera podemos construir una política que sea realmente respetuosa de esa alteridad radical que Lévinas defiende? ¿Cómo traducir este respeto radical en marcos normativos concretos y viables para una comunidad compleja y heterogénea? ¿Y qué riesgos existen de que esa organización social termine convertida en una nueva Totalidad?

Ya desde el prefacio, se define a la política como el arte de prever y ganar la guerra, como opuesta a la relación ética:

El estado de guerra suspende la moral; despoja a las instituciones y obligaciones eternas de su eternidad y, por lo tanto, anula, en lo provisorio, los imperativos incondicionales. Proyecta su sombra por anticipado sobre los actos de los hombres. La guerra no se sitúa solamente como la más grande entre las pruebas que vive la moral. La convierte en irrisoria. El arte de prever y ganar por todos los medios la guerra – la política – se impone, en virtud de ello, como el ejercicio mismo de la razón. La política se opone a la moral, como la filosofía a la ingenuidad (Lévinas, 2012: 47).

Y, sin embargo, más adelante señala:

El rostro cuya epifanía ética consiste en solicitar una respuesta (que la violencia de la guerra y su negación asesina solo pueden intentar reducir al silencio) no se contenta con la “buena voluntad” y la benevolencia platónica. La “buena intención” y la “benevolencia platónica”¹¹ solo son el residuo de una actitud que se toma allí donde se goza de las cosas, allí donde es posible despojarse de ellas y ofrecerlas. A partir de aquí, la independencia del yo y su posición frente a lo absolutamente otro, puede aparecer en una historia y una política (Lévinas, 2012: 238s).

¹¹Expresiones entrecomilladas en el original.

La Totalidad, en el plano político, funciona como dominación y cálculo finalmente totalitarios. *Totalidad e infinito* relaciona la noción ontológica de totalidad con la tradición filosófica occidental y, particularmente, con los horrores del régimen nazi y de la Segunda Guerra Mundial. La filosofía occidental, que ha operado bajo la noción de Totalidad, se corresponde históricamente con una política totalitaria.

La noción de política que aparece en *Totalidad e Infinito* es la que ha quedado tras las guerras mundiales. Pero no es la que propone Lévinas, quien muestra un compromiso con otra forma posible de pensar la política, de pensar la verdadera paz como algo más que la mera detención de la guerra, y por lo tanto, la constante posibilidad de su aparición (Faure, 2015). Con la irrupción del tercero, las relaciones intersubjetivas individuales devienen en relaciones entre ciudadanos, entre sujetos de una comunidad regida por leyes igualitarias. En este sentido, Abensour (2005) reconoce dos posibles nociones de política en Lévinas: la política como totalidad, que sigue el modelo de Hobbes, y que es cuestionada en *Totalidad e Infinito*; y la política como justicia, como responsabilidad, como reconocimiento de cada singularidad. Esta es la apuesta de Lévinas. Desde esta mirada, el Estado no sería una institución autorreferente y cerrada en sí misma, sino que se vería constantemente interpelado, problematizado y limitado por su responsabilidad ante el tercero.

Granados García (2017) sostiene que en *Totalidad e Infinito*, Lévinas apuesta por una política de la pluralidad y de la hospitalidad profundamente ética, que se fundamenta metafísicamente en la idea de Infinito y en una antropología de la fragilidad. Mientras que Heidegger señalaba que la filosofía de la Modernidad occidental había caído en el olvido del Ser, Lévinas le hará notar otro olvido catastrófico: el olvido del Otro, que hace que la política se haya visto convertida en el arte de la guerra. Hay entonces una apuesta por una política de la trascendencia, de la alteridad, que priorice lo Infinito, que dé voz al oprimido, a la víctima del sistema. En palabras del filósofo lituano: a la viuda, al huérfano, al extranjero. Ante este desafío, Jacques Derrida se pregunta, en *Palabra de acogida* (1998) si la ética de Lévinas podría generar una política de la hospitalidad con el otro, o si en realidad esto no es posible, y por lo tanto sería necesario pensar una experiencia política radicalmente diferente. Veamos cómo aborda esta problemática Enrique Dussel desde Latinoamérica.

Dussel y una política de la liberación

El filósofo argentino Enrique Dussel comparte con Lévinas su concepción de alteridad, la necesidad imperiosa de pensar el mundo desde el reconocimiento de la diferencia, desde un cara-a-cara donde el rostro del otro me interpela en su indefensión, en su

no-poder. Dussel propone un abordaje analéctico de la alteridad, que se diferencia de las perspectivas dialécticas que tienden a incluir – y por lo tanto a reducir – a la otredad en una totalidad. La analéctica implica tomar como punto de partida la alteridad radical que el otro representa, la voz de los oprimidos, que él denomina víctimas. Parte de Lévinas, pero va más allá al pensar al otro como los pueblos que han surgido y existido incluso antes del mundo moderno, y que con la mundialización del sistema-mundo colonial se han convertido en periféricos, en víctimas de esa Modernidad. Permanecen, para Dussel, en la exterioridad de la Modernidad, pero no han sido completamente colonizados por ella. Como el filósofo lituano, Dussel construye una filosofía que parte de la crítica a la Totalidad para afirmar la exterioridad, para construir un pensamiento que parta de ese Otro y que se constituya como una filosofía positiva, como una filosofía de la liberación (Dussel, 2006).

En contraposición a la racionalidad instrumental que caracteriza al pensamiento moderno y que también Lévinas había problematizado en *De la existencia al existente*, Dussel afirma la necesidad de una razón liberadora que apunte a visibilizar la condición de conocimientos geopolíticamente situados de los supuestos saberes neutrales y universales con que se presentan las epistemologías occidentales. Se trata de pensar desde lo que llama Transmodernidad. El proyecto transmoderno atiende prioritariamente a las voces de las víctimas de la Modernidad. Dussel relata que el propio Lévinas ha reconocido que nunca pensó que el Otro pudiera ser un indio, un africano, un asiático o un latinoamericano.

Si Lévinas, en tanto pensador judío, había podido encontrar en su experiencia existencial un punto de exterioridad para criticar al pensar europeo en su totalidad (en especial a Husserl, Heidegger y Hegel), sin embargo no había sufrido a Europa en totalidad y su punto de apoyo seguía siendo Europa misma. Mientras que nosotros, Latinoamericanos, Africanos y Asiáticos, el mundo de la periferia, hemos sufrido a Europa y nuestro punto de apoyo es una historia externa al “centro”, positiva en sí misma, aunque el mundo culto lo haya considerado bárbaro, no-ser, in-culto (Dussel, 1975: 8).

Para Dussel, Lévinas no pudo escapar al pensamiento eurocéntrico y colonialista que ha caracterizado históricamente a la filosofía moderna. Se impone aquí pensar el concepto de colonialidad, caracterizado por la filosofía de la liberación como un patrón estructural de poder específico, propio de la Modernidad, y que se origina a partir de la conquista de América, luego de la cual Europa construye una hegemonía política, económica y cultural prácticamente sobre todo el planeta (Quijano, 2014). Catherine Walsh (2012) afirma que la colonialidad se expresa en relaciones específicas de poder, en formas concretas de saber y

conocer, en el ser y la construcción de identidades, y en la explotación de la naturaleza. De aquí que Dussel (2007) apele al concepto de Transmodernidad (distanciándose también de la idea de Posmodernidad), para pensar la superación de este sistema-mundo moderno colonial, capitalista, patriarcal y destructor de la naturaleza. Dice el filósofo argentino:

La solidaridad con las víctimas es el tema de una filosofía transmoderna, crítica, mundial, de liberación. De una filosofía que crece en la oscuridad de los excluidos, que sin embargo luchan en la esperanza de otro mundo, de un *altermundismo* que se desarrolla ante nuestros ojos, que se manifestó en el “¡que se vayan todos!” del 21 de diciembre de 2001 en la Argentina despojada, o en los millones de cientos de ciudades de todo el mundo del 15 de febrero de 2003 ante una guerra injusta, intolerante, falta de toda solidaridad para con los pobres, los condenados de la Tierra¹² (Dussel, 2007: 299s).

Enrique Dussel le pregunta a Lévinas cómo hacer para dar de comer al hambriento, cómo hacer justicia con la viuda, cómo organizar un orden económico para el pobre, cómo pensar un orden social hospitalario con el extranjero. Y estas preguntas se responden desde un lugar político, desde una política de la liberación (Dussel, 2003). Entonces, una ética de la liberación implica necesariamente una política de la liberación. Para el filósofo argentino, su apuesta no llegó a construir una concepción positiva y liberadora de la política.

¿Cómo dejar al hambriento sin comer? (...) para dar de comer al hambriento hay que trabajar la tierra, producir el grano, amasar técnicamente el pan, estructurar políticamente las instituciones económicas de la distribución y el intercambio, hasta llegar a la donación, regalo como limosna o venta del pan al hambriento. (...) Lévinas se queda en la crítica negativa de la política, pero no puede afrontar analíticamente la ambigüedad de la construcción positiva de la nueva Totalidad, acción compleja que yo denomino praxis de liberación” (Dussel, 2003: 127).

Dussel sostiene que sin instituciones, la reproducción de la vida que propone la ética de la liberación es imposible, pero las instituciones, como señaló Lévinas, devienen totalizadoras. Ningún Estado puede suponer que no se totalizará, y por este motivo, debe ser objeto de constante crítica. La política se convierte entonces en servicio al Otro en su desnudez, en su hambre, en su sed. Es necesaria, incluso aunque haya caído siempre en esta ambigüedad.

¹² Se refiere a la invasión de Irak por parte de los Estados Unidos.

La Modernidad capitalista es un proyecto ilustrado que pretende traer progreso, orden y racionalidad a todo el mundo. Pero es también una construcción eurocéntrica, imperial y colonial que ha universalizado una forma particular de organización social basada en la prioridad del mercado, la ciencia y la tecnología. Se trata de una racionalidad que es contraria a la vida, y de ahí que es necesaria la construcción de un nuevo orden social, que trascienda a esta lógica y a esta racionalidad que terminará destruyendo la vida en el planeta. Desde este marco teórico vamos a pensar la irrupción de la crisis de la pandemia de la COVID-19.

Pensar la pandemia

Dussel (2020) cree que la crisis de la pandemia de la COVID-19 tiene implicaciones éticas y políticas y está íntimamente relacionada con la construcción de la Modernidad capitalista. La tradición filosófica occidental moderna, que ya Lévinas había problematizado, ha pensado al ser humano como *res cogitans* y ha convertido al cuerpo en una maquinaria física y a la naturaleza en un objeto explotable y dominado en pos del desarrollo económico, tecnológico y científico. Este filósofo ya nos había recordado que los seres humanos somos parte de esa naturaleza que venimos atacando desde el inicio de este tipo de racionalidad (Dussel, 2006). Estamos destruyendo las condiciones de posibilidad de la reproducción de la vida en la tierra. Entonces, la ética de la liberación defiende, como primer principio, el *principio material*: la afirmación de la vida. Y no de la vida de mi comunidad en particular, o de la vida humana, sino de toda vida en general.

El virus de la COVID-19 es considerado por Dussel y por otros pensadores, como Boaventura de Sousa Santos (2020), no solo como una señal de esa destrucción progresiva sobre la vida, sino también como signo del final de una época histórica, de este modo de existencia que se fue imponiendo a nivel mundial desde el siglo XVII y que tiene como una de sus características fundamentales la explotación ilimitada de los recursos naturales. Estos autores nos convocan a construir una nueva mirada sobre la política, que piense otro tipo de economía, de civilización, que respete primero la vida, que la garantice.

La pandemia ha reforzado la desigualdad geopolítica en el mundo. En América Latina y el Caribe aumentó un 40% la cantidad de multimillonarios durante este tiempo. Y paralelamente aumentaron dramáticamente los índices de pobreza, indigencia y hambre en el planeta¹³.

¹³ Datos del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo. Informe Regional de Desarrollo Humano Atrapados: Alta desigualdad y bajo crecimiento en América Latina y el Caribe. Junio de 2021

Sousa Santos (2020) afirma que esta pandemia ha agravado la crisis que ya venía afectando al mundo, y que por eso es un peligro muy claro para el futuro de la humanidad. Este autor nos habla metafóricamente de tres “unicornios” que desde el siglo XVII han definido relaciones de dominación: el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado. Se trata de sistemas de dominación omnipresentes pero que permanecen desapercibidos, que se han instalado como parte del sentido común con el que explicamos lo real y que tienen complejos vínculos entre ellos que les permiten funcionar y mantenerse en el tiempo. Estos tres sistemas tienen hoy dos consecuencias muy claras: la concentración escandalosa de riqueza que convive con una gran desigualdad social, y la catástrofe ambiental y ecológica.

Sousa Santos (2020) sostiene que la pandemia ha puesto en crisis la idea de que no hay opciones por fuera del capitalismo neoliberal en que vivimos. Nos detendremos aquí en dos lecciones que este autor rescata de esta pandemia. La primera es que nos ha permitido visibilizar la crisis del capitalismo, particularmente en su versión neoliberal.

El capitalismo puede subsistir como uno de los modelos económicos de producción, distribución y consumo, entre otros, pero no como el único, y mucho menos como el modelo que dicta la lógica de acción del Estado y la sociedad. (...) Esta versión del capitalismo sometió a todas las áreas sociales (especialmente a la salud, educación y seguridad social), al modelo de negocio de capital, es decir, las áreas de inversión privada que deben gestionarse para generar el máximo beneficio para los inversores. (...) Y llegamos así al presente con Estados que no tienen la capacidad para responder de manera efectiva a la crisis humanitaria que aqueja a sus ciudadanos. La brecha entre la economía de la salud y la salud pública no podría ser mayor (Sousa Santos, 2020: 67s).

Y la segunda es que el colonialismo y el patriarcado se expresan en la crisis de la COVID-19. La pandemia se convirtió en una problemática significativa recién cuando afectó a la población de los países más ricos del mundo, lo cual no es novedad pues lo mismo ocurrió con el virus del HIV o con enfermedades como la malaria que afectan a los países más pobres, y de las cuales poco se habla. Los cuerpos racializados y sexualizados son mucho más vulnerables en este contexto de pandemia, sobre todo, por las condiciones de vida impuestas por la discriminación racial y/o sexual. Muchas veces se trata de personas que viven en condiciones más favorables para la propagación del virus (asentamientos humildes, falta de atención médica o de servicios básicos, actividades laborales precarias, etc.). Además, para Sousa Santos, las políticas de prevención o contención suelen ser selectivas y priorizar la protección de los cuerpos más valorados socialmente. Estos sucesos nos convocan a pensar,

en términos levinasianos, la responsabilidad ante ese Otro que me interpela en forma absoluta e indiscutible porque está hambriento. Y su hambre, su miseria, son consecuencia de esta forma particular de sociabilidad política, que es precisamente la que debe ser modificada.

Ríos Burga (2020) caracteriza a esta crisis como raigal, pues es compleja, no solo sanitaria, y contiene varias crisis simultáneas en espacios y tiempos de larga, media y corta duración. Una crisis multidimensional que encuentra su origen y desarrollo en la propia génesis del capitalismo como sistema histórico.” (Ríos Burga, J., 2020: 389). Sería entonces expresión de una crisis estructural, del sistema mundo moderno colonial en sus diversos aspectos.

Para finalizar, Bilmes, Dubín y Liaudat (2020) creen que Nuestra América sigue siendo, ante los desafíos que la pandemia nos presenta, y en este contexto global multipolar, el lugar de la esperanza. Señalan que el neoliberalismo y el capitalismo encuentran aquí un cuestionamiento que no se da en otros lugares del mundo, lo que se suma a una historia de movimientos sociales, partidos políticos populares y memoria histórica de luchas y derechos conquistados. En este sentido, hemos intentado aportar herramientas para pensar “un proceso de liberación que será necesariamente nacional, popular y latinoamericano, y un proyecto de transmodernidad como única salida a la crisis civilizatoria” (Bilmes, Dubín y Liaudat, 2020: 104). Pensar la pandemia en este contexto situado y desde el diálogo filosófico que Dussel entabla con Lévinas puede abrirnos una vía de análisis sumamente significativa.

Bibliografía

- Abensour, M. (2005) *La extravagante hipótesis*, Revista de Filosofía Vol. 61, Universidad de Chile
- Bilmes, Julián, Dubin, Mariano y Liaudat, Santiago (2020) *Pandemia o la continuación de la guerra por otros medios en: Bosia e Ivanis (comps.) Sopa de carpincho: ideas a un metro de distancia*, Buenos Aires, Instituto Democracia
- Castro Serrano, B. (2014) *Los momentos políticos de Lévinas: Desde una trama “anti-política” hasta su Estado justo e igualitario*, Transformação Vol. 37 N° 2, pp 31-56, mayo-agosto 2014
- Córdoba, M.E. y Vélez-De la Calle, C. (2015) *La alteridad desde la perspectiva de la transmodernidad de Enrique Dussel*, Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud, vol. 14, N° 2, pp 1001-1015, 2015-2016
- De Sousa Santos, B. (2020) *La cruel pedagogía del virus*, Buenos Aires, CLACSO
- Derrida, J. (1998) *Adiós a Emmanuel Lévinas: Palabra de acogida*, Madrid, Trotta

- Dussel, E. (2003) *Lo político en Lévinas (hacia una filosofía política crítica)*, Signos filosóficos N° 9, enero-junio 2003, pp 111-132, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa
- Dussel, E. (2006) *Filosofía de la liberación*, Cuadernos de ideas N° 6, Santiago de Chile, Universidad Católica Cardenal Raúl Silva Henríquez
- Dussel, E. (2007) *Materiales para una política de la liberación*, Madrid, Plaza y Valdés editores
- Dussel, E. [Aristegui Noticias] (2020, Abril 9) *2020: La pandemia con Enrique Dussel. Ética y política [Video]* Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=ILuu3IYWFAg&t=85s>
- Dussel, E. y Guillot, D. (1975) *Liberación latinoamericana y Emmanuel Lévinas*, Buenos Aires, Bonum
- Faure, N. (2015) *Estado y exterioridad: reflexiones sobre el Estado y la revuelta en el pensamiento político de Emmanuel Lévinas*, Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía, N° 5, diciembre de 2015
- Granados-García, A. (2017) *Lo político en el pensamiento de Emmanuel Lévinas: una lectura de Totalidad e Infinito*, Revista de filosofía y ciencias Prometeica, N° 14, año VI
- Lévinas, E. (2000) *De la existencia al existente*, Madrid, Arena
- Lévinas, E. (2001) *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, Buenos Aires, FCE
- Lévinas, E. (2006) *Paz y proximidad*, Laguna revista de filosofía, N° 18, pp 143-154
- Lévinas, E. (2012) *Totalidad e infinito*, Madrid, Sígueme
- Quijano, A. (2014) *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina en: Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, Buenos Aires, CLACSO
- Ríos Burga, J. (2020) *Covid-19, colonialidad y la crisis raigal*, en: Bringel, Breno y Pleyers, Geoffrey (eds.) *Alerta global. Políticas, movimientos sociales y futuros en disputa en tiempos de pandemia*, Buenos Aires, CLACSO
- Ríos Flores, P. (2014) *Emmanuel Lévinas, un crítico del liberalismo. Reflexiones en torno al "conservadurismo inquieto" y la "razón de guerra" del Estado liberal*, Las torres de Lucca N° 5, Julio-Diciembre 2014
- Walsh, C. (2012) *La matriz de la colonialidad*, Interculturalidad y (de)colonialidad. Perspectivas críticas y políticas. Revista Visao Global, Vol. 15 N° 1 – 2

Pensar desde el Sur: Diálogo entre la Bioética de Intervención y la Salud Internacional Sur Sur

Gisela M. Ponce¹⁴
UNCO/CURZAS

Resumen

El interés de este trabajo es mostrar que la Bioética de Intervención Latinoamericana y el enfoque de Salud Internacional Sur Sur concuerdan en una apuesta política-ético-epistémica para desmitificar la imagen colonizada de la vida en el área de salud y construir espacios de soberanía sanitaria. Es así que en el apartado 'Dispositivos de colonialidad Centro-Periferia en salud: Salud Internacional Panamericana y la Salud Global liberal' se abordará el surgimiento y las características fundamentales de la Salud Internacional Panamericana y la Salud Global Liberal. A su vez, en el apartado 'Diálogos desafiantes desde el Sur' se expondrán las características principales de la Salud internacional Sur Sur y el surgimiento y aspectos nodales de la Bioética de intervención. Luego se concluyen algunas reflexiones sobre afinidades y desafíos.

Palabras clave: Colonialidad, Salud Global, Salud Panamericana, Salud internacional Sur Sur, Salud Colectiva, Bioética de Intervención.

Introducción

Existen diversas formas de entender la Modernidad una de ellas es como lo hicieron Aníbal Quijano (2000) y Enrique Dussel (1994) es decir, develando que el sustento de la modernidad fue la conquista de América y que la misma no puede entenderse sin la lógica colonial. En este sentido, la colonialidad se instaura como una forma de poder y de saber en la que subyace una idea de desarrollo (Norte) que torna inferior todo lo considerado como periferia (Sur).

El Sur es entendido en el sentido de Boaventura de Sousa Santos (2009):

Como metáfora del sufrimiento humano sistemáticamente causado por el

¹⁴ Profesora a cargo de las Asignaturas Filosofía y Aspectos Bioéticos y Legales en Enfermería I y II en el Complejo Universitario Regional Zona Atlántica y Sur-Universidad Nacional del Comahue.

colonialismo y el capitalismo. Es un sur que también existe en el Norte global geográfico, el llamado tercer mundo interior de los países hegemónicos. A su vez el Sur global geográfico contiene en sí mismo, no solo el sufrimiento causado por el colonialismo y por el capitalismo globales sino también las prácticas locales de complicidad con aquellos. Tales practicas constituyen el Sur imperial (p. 12).

La reproducción y complicidad del colonialismo señalada por De Sousa o la Geopolítica de poder del sistema-mundo contemporáneo (Basile, 2018) también se encuentra presente en temas concernientes a la salud a escala local, nacional e internacional. Con respecto a la salud como asunto internacional predominan los dispositivos de poder de la Salud Internacional Panamericana (SIP) y la Salud Global Liberal (SGL). Dichos mecanismos perpetúan la colonialidad de la vida, es decir, pensar que algunas vidas valen más que otras o que tienen que ser explotadas, dominadas para el anhelado desarrollo.

Afortunadamente donde hay poder hay resistencia. La Bioética de Intervención (BI) y el modelo de Salud Internacional Sur Sur (SISS) son teorías que tienen una motivación en común: visibilizar las lógicas de dependencia y colonialidad que se reproducen en el área de la salud.

Dispositivos de Colonialidad Centro-Periferia en Salud: Salud Internacional Panamericana (SIP) y la Salud Global liberal (SGL)

Basile (2018) afirma que la Salud Internacional Panamericana (SIP) desde un punto de vista descolonial, se autodescribe como un mecanismo para lograr la confraternidad latinoamericana aunque el liderazgo es de Estados Unidos. El objetivo principal de las SIP es el de analizar la situación poblacional o de la salud de la región como un todo pero pensado y guiado desde Washington.

Para Ann Emmanuel Birn (2011) la salud como asunto internacional está ligada a la preocupación que comenzaron a tener las potencias coloniales desde el siglo XVIII sobre cómo “cuidar” la salud de sus colonos. En realidad, la preocupación sanitaria principal era que las enfermedades infecciosas del trópico¹⁵ no afectaran los intereses económicos de la metrópoli.

Desde sus inicios tiene entonces un enfoque de control sanitario, contribuye a este control desde 1948 la OMS. En la actualidad el sanitarismo internacional panamericano (Basile, 2018) sigue poniendo el foco en lo que Edmundo Granda define como enfermología

¹⁵ Construcción eurocéntrica.

pública es decir, el control de enfermedades así como también el foco está en la biomedicalización de los problemas de salud internacionales. Los actores principales para ayudar de forma técnica y científica al “desarrollo” son los países centrales que cooperan con los países periféricos y Ministerios de Salud estableciendo de este modo una cooperación vertical Norte -Sur.

Dentro de las bases de la Salud Internacional Panamericana no se considera la participación civil (Basile, 2018, p. 211).

Como continuación y parte del mismo engranaje tal como lo expresa Birn: “Desde mediados de los años noventa, un número cada día mayor de instituciones y particulares han aprovechado la moda de la globalización para rebautizar el campo de la salud internacional con el nombre de “salud global” (2011, p.101). Las reglas impuestas son las de la globalización neoliberal. Las fundaciones filantropocapitalista, los grupos farmacéuticos, el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional, la Organización para la cooperación y el desarrollo Económico, pasarán a ser actores fundamentales de la agenda sanitaria global. Algunas de las consecuencias directas del neoliberalismo en el campo de la salud son la mercantilización de la salud y la vida el rol residual del Estado. También el apogeo del complejo médico industrial farmacéutico financiero que estructura la agenda global en salud.

Para Ugalde y Homedes (2007) la diferencia esencial entre la SIP y la SGL es que en el segundo modelo se utilizan empresas transnacionales para la acumulación de capital en beneficio de la clase capitalista.

El resultado es que la salud se convierte en un bien de mercado que los individuos deben adquirir. Las personas se convierten en consumidores, clientes, usuarios, no hay lugar para pensar en términos de comunidad (Laurell, 1995 en Basile, 2018).

Diálogos Desafiadores desde el Sur

Una pregunta que comenzó en los años setenta desde el pensamiento crítico latinoamericano de la medicina social y salud colectiva y que hoy se enfatiza ante el contexto de salud global liberal es ¿cómo asumir una descolonización de la salud?

En los años setenta la Medicina Social latinoamericana surgió como un campo desafiante ya que es una teoría crítica (Iriart et al., 2002; Granda, 2004) que se distancia de la *Salud Pública funcionalista* o *enfermología pública* (Granda, 2004). Existen diferencias respecto al proceso salud-enfermedad, respecto a la noción de epidemiología y métodos pertinentes, también hay diferencias respecto a la noción de población, función del Estado y el rol de los profesionales de la salud (salubristas). Por ejemplo, en Medicina social el proceso salud-enfermedad es comprendido como un proceso dinámico/complejo que tiene en cuenta

la noción de *determinación social* de la salud (Breilh, 2013). Es decir que “las condiciones sociales tales como la reproducción social, la producción económica, la cultura, la marginalización y la participación política determinan un acceso diferencial a condiciones favorables o protectoras, o a condiciones desfavorables o destructivas, estableciendo la dinámica del proceso salud – enfermedad” (p.131).

En cuanto al paradigma de la salud Pública funcional se define a la enfermedad de una manera relativamente estática (por más que sea un modelo multicausal) donde se concibe un proceso exclusivamente biológico para la enfermedad y no se consideran adecuadamente las condiciones sociales que son determinantes para el desarrollo de la enfermedad (Iriart y al., 2002). Es una explicación simplista.

Ahora bien, si volvemos a la salud como asunto internacional, el gran diálogo desafiador del sur es la emergente Salud Internacional Sur Sur que, tal como expresa Basile se trata de asumir las bases del pensamiento crítico latinoamericano de la medicina social y salud colectiva, las propuesta de las epistemologías del Sur y el feminismo decolonial para un posicionamiento sanitario del Sur geopolítico (2018).

No obstante, la Bioética de Intervención surgida desde América Latina a mediados de los noventa es otro diálogo que desafía la lógica colonial sanitaria y complementa tanto a la Medicina Social como a la matriz conceptual de la SISS. Los siguientes apartados caracterizan ambos enfoques.

Bases Epistémicas de la SISS

Cuando comenzó el apartado sobre diálogos desafiadores desde el Sur la pregunta que se destacó fue ¿cómo asumir la descolonización en salud? Un marco teórico y de acción propicio está basado en lo que se define como salud internacional Sur-Sur . En palabras de Gonzalo Basile:

Redefinir y resignificar una nueva Salud Internacional de coordenadas Sur Sur resulta sustancial ver cómo se analizan los procesos sociales y de salud-enfermedad resultantes de las intersecciones críticas entre las condiciones de vida, las determinaciones socioambientales de la salud con los engranajes de la modernidad, capitalismo, patriarcado y colonialidad y sus consecuencias en cuanto a las desigualdades e inequidades imperantes en la sociedad de la periferia (2018, p. 31).

Pensar en las bases de la SISS implica asumir un enfoque de horizontalidad, interculturalidad, Soberanía sanitaria cuyos actores son los Movimientos sociales sanitarios con participación en debates y decisiones, los organismos de integración regional del sur, los movimientos feministas y decoloniales, las Naciones indígenas -originarias y Afros. El

financiamiento emerge de la Cooperación técnica y Social Sur Sur, las iniciativas de solidaridad entre pueblos, con Asociaciones triangulares con actores contrahegemónicos del Norte Global.

La SISS es una reorientación epistémica que tiene como objetivo la construcción de soberanía sanitaria regional. Es un punto de partida ético que pone foco en la alteridad es decir, en la presencia interpelante del otro negado (la periferia). Se prioriza la dimensión de la interculturalidad y la deconstrucción de la monoculturalidad.

Claro que, romper con la dependencia y construir soberanía implica una alianza entre el sector salud, el sector ciencia, tecnología e innovación y el sector industrial. Desde la SISS se comprende la necesidad de ganar espacios estratégicos para el desarrollo de las fuerzas productivas, para la generación de conocimientos y empleo y lograr una integración regional Sur Sur. Dentro de esta matriz conceptual las personas son y están en comunidad.

Bioética de Intervención, aporte latinoamericano: surgimiento y caracterización

A finales de la década del noventa desde Latinoamérica se iniciaba una etapa de revisión crítica (Garrafa, 2005) al modelo bioético hegemónico anglosajón. Comenzaba de este modo un nuevo giro en la disciplina. En líneas generales se llamó la atención sobre la pertinencia del pensamiento bioético para enfocar los problemas de la salud colectiva. Una de las propuestas desde nuestra región fue la Bioética de Intervención (BI). La misma nace “como una herramienta de denuncia, reflexión y búsqueda de alternativas para la solución de problemas bioéticos, sobre todo los macroproblemas, que surgen en un contexto típico de las desigualdades registradas en el Hemisferio Sur del mundo” (Flor do Nascimento, 2010. p. 24).

Antes de continuar con el desarrollo de las ideas principales de la Bioética de Intervención diremos que la concepción de bioética que se conoció internacionalmente durante la década del ochenta pero principalmente en los años noventa no fue el modelo bioético propuesto por Van Rensselaer Potter (1971), que además de instalar el neologismo ‘Bioética’ pretendía una visión global e integral de la vida que contemplara una perspectiva ética en relación con otros seres humanos así como también con la biosfera en general; si no que el modelo que imperó fue el que instaló el Kennedy Institute of Ethics de la Universidad de Georgetown, EEUU. Si bien André Hellegers, médico fundador del Instituto, apeló al término bioética, lo hizo con un sentido diferente a la concepción potteriana ya que su alcance apuntó al ámbito biomédico principalmente y a los problemas éticos que surgen a partir de los

avances tecnológicos en el campo de la medicina, principalmente en relación a las técnicas de reproducción humana y el mantenimiento artificial de la vida.

Ahora bien, lo que terminó de afianzar la concepción de bioética que se conoció internacionalmente fue la teoría de los cuatro principios norteamericana de Beauchamps y Childress presentada en la obra *Principios de Ética Biomédica (1979)*¹⁶. En la obra citada, los autores desarrollaron un marco teórico para poder identificar, analizar y resolver los problemas morales que surgieran en el ámbito de la salud. La Bioética de los Principios se basa en cuatro principios (principio de autonomía, de no maleficencia, de beneficencia y de justicia) para evaluar la corrección o incorrección de las acciones y decisiones. A diferencia de las teorías éticas clásicas que se manejan con principios absolutos y únicos, Beauchamp y Childress proponen principios *prima facie* que a primera vista obligan a cumplirse, pero pueden ser revisados ya que muchas veces estos principios “chocan” y entran en contradicción por ello se tiene que analizar qué principio se pondera.

Un número considerado de países de América Latina acogieron como propio el modelo Bioético de los Principios adoptando de este modo “los conceptos clave, los valores y la agenda de cuestiones biológicas, médicas y biotecnológicas que caracterizan a la bioética en el mundo anglosajón donde se originó” (Lamm, 2012, p. 104).

Las críticas al modelo bioético hegemónico no tardaron en llegar. La más fuerte radica en que la definición de los principios es heredada de la filosofía política liberal. En este sentido la autonomía es vista como un atributo individualista de la razón y no como una capacidad que se alcanza a través de las relaciones con la comunidad (García Alarcón et al., 2017). Respecto al principio de justicia, actúa como mero cooperante en dicha teoría y en cuanto a los principios de beneficencia, no maleficencia (Taylor (1991) citado en García Alarcón et al., 2017) afirma que subyace una lógica económica ya que se encuadran dentro de un balance costo-beneficio.

El II Congreso Brasileiro de Bioética organizado en Brasilia y el IV Congreso Mundial de Bioética en Tokio que se llevaron a cabo en 1998 significaron espacios nodales para la revisión crítica de las bases conceptuales de la bioética. Garaffa y Osorio (2007) expresan que:

La disciplina agregó nuevos referenciales a su epistemología y pasó a expandir su campo de estudio y acción, incluyendo en los análisis sobre la cuestión de la calidad de la vida humana asuntos que hasta entonces trataba tangencialmente, como la

¹⁶ Su primera edición fue en 1979 y veinte años después se traducía al castellano la cuarta edición.

preservación de la biodiversidad, la finitud de los recursos naturales planetarios, el equilibrio del ecosistema, los alimentos transgénicos, la cuestión de las prioridades en el destino de recursos escasos, el derecho universal al acceso a la salud (p.348).

Comenzaba a pensarse en una bioética social capaz de comprender las inequidades socioeconómicas y sanitarias persistentes en los países pobres del mundo.

En 2002 se llevó a cabo en Brasilia el VI Congreso Mundial de Bioética cuyo tema principal fue Bioética, Poder e injusticia. Luego en 2003 se fundó La Red Latinoamericana y del Caribe de Bioética (Redbioética) y en 2004 en Montevideo emergía el Estatuto Epistemológico de la Bioética. En dicho encuentro se discutieron las bases conceptuales de bioética desde el enfoque latinoamericano. En 2005 salía a la luz la *Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos*¹⁷ aprobada por la Unesco. Ahora bien, la universalidad de la bioética propuesta en la Declaración dista de universalizar una sola perspectiva. Por el contrario, la expresión bioética latinoamericana no excluye que forma parte de una bioética universal/internacional que comprende diferentes grupos, voces y análisis particulares por lo que la bioética latinoamericana, aunque parte de la bioética internacional, debe contextualizarse a su realidad (Lamm, 2012, p.122).

El cambio de paradigma radicó en que la Bioética sea cada vez más politizada, es decir, que deje de ser una disciplina aséptica y neutral enfocada principalmente en problemas individuales y concernientes al uso de altas tecnologías (modelo bioético anglosajón) y que comience a tomar las inequidades y la injusticia como temas propios (Penchazabeh, 2018).). Para algunos autores, la importación a-crítica de teorías bioéticas desde los países centrales a los periféricos lo denomina imperialismo moral (Garrafa, 2008).

Como ya se adelantó, una de las propuestas bioéticas¹⁸ latinoamericanas que emergió fue la Bioética de intervención (BI). Dicho enfoque tiene muy presente la configuración de la lógica colonial que estructura lo real en función de jerarquías, es decir que se naturaliza que hay ciertas vidas que valen y otras que no ('colonialidad de la vida'). Esta propuesta incluye el análisis de diferentes dilemas: autonomía frente a justicia/equidad, beneficios individuales frente a solidaridad, cambios superficiales versus transformaciones concretas, neutralidad frente a los conflictos versus politización de los conflictos. (Garrafa y Porto, 2008). Sus bases

¹⁷ Los artículos 10 a 15, visibilizan en su texto un enfoque social de la bioética. Se amplió sustancialmente el campo de actuación de la disciplina ya que incluye en la agenda cuestiones sanitarias (por ejemplo, acceso a la salud y a los nuevos 7 medicamentos), sociales (exclusión, pobreza, vulnerabilidad y medioambientales (calidad del agua, el respeto por la biodiversidad, el derecho a un medio ambiente no contaminado. Lo que indica un significativo avance tendiente a ampliar el campo asignado a la disciplina con tratamiento de temas sociales y económicos vinculados directamente a la salud.

¹⁸ También surgió la Bioética de protección cuyos autores referentes son Schramm y Kottow.

teóricas son el utilitarismo y el consecuencialismo solidario y crítico. Respecto a sus bases teóricas, la BI ha recibido críticas porque se basa en una propuesta de filosofía anglosajona: el utilitarismo. Volnei Garrafa, referente de la ética de intervención, responde a las críticas diciendo que parten de un utilitarismo descolonizado (Flor do Nascimento y Garrafa, 2010). Algunas preguntas del modelo utilitarista podrían ser: ¿cuáles son las opciones de corto y largo plazo, dado el análisis del problema de salud colectiva y su contexto, y sus dimensiones éticas? ¿Cuáles son los riesgos, daños o preocupaciones en la población? ¿Hay adecuada participación pública, incluyendo a una de las partes afectadas? (Pensachezabeh, 2018).

Un ejemplo para comprender cómo es pensar un problema desde la BI es lo que sucedió en Argentina respecto a la escasez de respiradores artificiales en el contexto de pandemia y quién tenía derecho a un respirador. Cuando se declama un derecho apelando a sujetos universales (los pacientes, la humanidad), no se contempla a las personas concretas con sus especiales situaciones de vida, sino que se engloban diferencias bajo la pantalla de un universal abstracto que distrae de las injusticias de clase, de raza, de género, entre varias otras.

En el discurso bioético, ante el dilema moral de quién tenía derecho a un respirador y ante la urgencia de liberar de tan pesada tarea a quienes se exponían trabajando en las UCI (Unidades de Cuidados Intensivos), la mejor opción para algunos bioeticistas era crear un organismo nacional que estableciera guías éticas generales para profesionales de la salud y para los comités de ética. De este modo se garantizaría el derecho a la salud en condiciones de imparcialidad y equidad.

El problema de base es la escasez de recursos. Pero no se trata de un dato a aceptar como inevitable para, a partir de tal aceptación, decidir quien vive y quien muere creando consejos o comisiones de expertos. No hay organismo o comisión de ética que redima. Entre otras cosas porque la bioética desde la que se intenta intervenir no es la bioética heredada que está en connivencia con el cientificismo epistemológico y la gestión multicéntrica de la investigación financiada por empresas privadas y que ha funcionado como mecanismo de control biopolítico. con anuencia de los sectores académicos. Porque la bioética heredada es también un implacable instrumento de colonización académica. Por el contrario, la bioética que desafía el Norte es una bioética en acto, que lejos de distraer con declamaciones grandilocuentes y estandarizaciones de pautas que legitiman la más perversa injusticia, se pone al frente de una transformación radical de la gestión del saber, del poder y los recursos que garantice la vida de todos.

Lo primero que se logró fue resignificar el modo de abordar la escasez de respiradores y plantearlo como un problema de salud colectiva teniendo en cuenta las determinaciones sociales de la salud.

En palabras de Penchazadeh (2018):

Los grandes dilemas de la salud colectiva estuvieron ausentes del discurso bioético hegemónico, que no se dedicó a analizar los aspectos éticos de las graves desigualdades sociales, las inequidades en la vigencia del derecho a la salud y el acceso a los servicios, la pobreza y la exclusión social y muchos otros” (p.3).

El objetivo principal de la Bioética de Intervención es velar para que no se contribuya a generar o mantener diferencias injustas en salud entre grupos poblacionales.

Reflexiones Finales

Desde una perspectiva filosófica, el planteo Sur Sur, sea SISS como BI, no renuncia a una concepción universal de salud. Pero no es un universal imperial que quiere imponerse como totalidad sino que es afín a la noción de universal situado de la filosofía de la Liberación. La situacionalidad implica asumir la totalidad, más no una totalidad producto de la universalización de un particular, sino una totalidad que asume la diversidad y que conlleva en sí una apertura al otro y a lo otro.

Otro punto en común entre la BI y la SISS es que muestran coherencia y compromiso ante un contexto social de necesaria interculturalidad. Ambas propuestas epistemológicas apuntan a la emancipación de los pueblos.

En ambas subyace el planteo de la Medicina Social o Salud Colectiva. Ambos modelos critican que el Estado reduzca sus acciones para garantizar la salud de la población y priorizan los análisis de los problemas de salud colectiva derivados de las desigualdades en salud.

El interés está puesto en visibilizar las lógicas de dependencia y colonialidad que reproducen los modelos de Salud Internacional Panamericana y la Salud Global Liberal. Principalmente el interés está puesto en desmitificar la colonialidad de la vida.

REFERENCIAS

- Basile, G. (2018a) *Hacia la salud internacional Sur Sur: giro decolonial y epistemológico*, dossier núm. 2, Ediciones GT de Salud Internacional y Soberanía Sanitaria, CLACSO.
- Basile, G. (2020) *La Salud Colonizada por el desarrollo: América Latina y el Caribe entre el panamericanismo y la soberanía sanitaria regional* En *Pensamiento Crítico Latinoamericano. sobre desarrollo*. Ojeda, M y Villarreal, M (eds)., GT de Salud Internacional y Soberanía Sanitaria, CLACSO.

- Birn, A.E (2011) Reconceptualización de la salud internacional: perspectivas alentadoras desde América Latina, *Revista Panam Salud Pública* 30(2).
- Breilh, J. (2013). La determinación social de la salud como herramienta de transformación hacia una nueva salud pública (salud colectiva). *Revista Facultad Nacional de Salud Pública*, 31, 13-27.
- Beauchamp, T. y Childress, J. (1979). *Principles of biomedical ethics*. New York: Oxford University Press.
- Santos, B. (2009) *Una Epistemología del Sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*, México: Siglo XXI: CLACSO.
- Del Percio, E. (2014) *Ineludible Fraternidad. Conflicto, Poder y Deseo*, Ciudad autónoma de Buenos Aires: Fundación CICCUS. DUSSEL, E. (1994) 1492: el encubrimiento del otro. *Hacia el origen del mito de la modernidad*, Plural Editores, UMSA.
- Flor Do Nascimento, W. y Garrafa, V., (2010) Nuevos diálogos desafiantes desde el sur: colonialidad y Bioética de intervención. *Revista Colombiana de Bioética*, vol. 5. Núm. 2, diciembre, pp 23-37.
- García Alarcón, R. y Montagner, M. Â (2017). Epistemología de la bioética: extensión a partir de la perspectiva latinoamericana. *Revista Latinoamericana de Bioética*, 17(2), 107-122.
- Garrafa, V. y Osorio, L. (2007). Epistemología de la bioética: enfoque latinoamericano. *Revista Brasileira de Bioética*, 3(3), 344-359.
- Garrafa, V. y Porto, D. (2008) Verbete: bioética de intervención. En Tealdi, J. C. (Org.) *Diccionario Latinoamericano de Bioética*, (pp. 161-164). Bogotá.
- Granda, E. (2004) A qué llamamos salud colectiva hoy, *Revista Cubana de Salud Pública*, 30, núm 2, Online. IRIART, C. et al (2002). *Medicina social latinoamericana: aportes y desafíos*. *Revista Panamericana de Salud Pública*, 12, 128-136.
- Lamm, E. (2012) El desarrollo de la Bioética en Latinoamérica. Una visión desde Argentina. Cap. 5 en Casado, M. y Luna F. (coords) (2012) *Cuestiones de Bioética en y desde Latinoamérica* ed. Aranzadi Civitas-Thompsons Reuters. PP 469. ISBN 978-84-470-3892-3
- Organización de las Naciones Unidas para la Educación la Ciencia y la Cultura [Unesco] (octubre, 2005). *Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos*. París, octubre 11
- Penchaszadeh, V (2018) Bioética y Salud Pública, *Revista Iberoamericana de Bioética*, nº 07, pp. 01-15. -POTTER, V. (1971). *Bioethics. Bridge to the future*, New Jersey: Prentice-Hall.
- Quijano, A. (2000) Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina En LANDER, E. (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Perspectivas latinoamericanas, Buenos Aires, CLACSO, pp. 201-246-
- Rivas, M. et al (2015) Bioética de Intervención, Interculturalidad y no-colonialidad, *Revista Saude Soc. Sau Pablo*, v. 24, sul 1, pp 141-151.

Ugalde, A. y Homedes, N (2007) América Latina: la acumulación de capital , la salud y el papel de las Instituciones internacionales, Salud Colectiva, Vol. 1 3. Pp. 33-48.

Derecho y Política de la Liberación



Política de la liberación en el siglo XXI

Zaki Habib Gómez
Profesor en la Universidad Camilo José Cela

zakhabib@ucm.es

Resumen

En 1994 se dio en Chiapas, México lo que hoy en día se conoce como la primera revolución del siglo XXI, la revolución zapatista. Parecía que tras la caída del muro de Berlín el socialismo había sido derrotado, cuando en realidad lo que hacía falta era resemantizar lo que significaba ser de izquierdas en el naciente siglo. Para quienes teorizamos desde la óptica decolonial, esto sería un nuevo inicio para los movimientos de izquierda y tendría consecuencias para la teoría política, los derechos humanos y el feminismo, que en nuestro caso tienen la pretensión de ser transmodernas, es decir, que yendo más allá de la modernidad se contempla un mundo de política en el que quepan muchas formas de hacer política (parafraseando el lema zapatista). Pero para poder teorizar en esa dirección, es necesario primero establecer el punto de partida del cual nos queremos descolonizar. En este ensayo, se trata de construir una teoría política que critique y se emancipe de la visión colonial que resta en la teoría política moderna estudiada en nuestras universidades, tanto del Norte Global como del Sur Global.

Palabras clave: Política, Liberación, Filosofía

1. Política de la Liberación

La importancia del pensamiento de Enrique Dussel está precisamente en esa contribución de crítica al eurocentrismo que es intrínseco a la modernidad. Desde su diálogo con Hegel (1994), Dussel demuestra que el romanticismo alemán es el origen de la progresividad lineal que contiene el mito de la modernidad. Pero Dussel (2007) no sólo se quedó con la crítica, sino que también ha hecho una propuesta alternativa de la historia mundial, convirtiéndose en el “Hegel decolonial”.

“Se trata de la destrucción ontológica (Heidegger), de-construcción discursiva (Derrida), re-construcción epistemológica (Habermas) desde los vencidos, desde las víctimas de la Modernidad (ya también víctimas de la de-strucción heideggeriana, desapercibidas en la de-construcción derridiana o ausentes en la re-construcción habermasiana). El partir de dichas víctimas excluidas del proceso de la globalización

exige a nuestro discurso dejar de ser meramente negativo o de-constructivo del macro-relato moderno y fragmentario, que permanece en el escepticismo de la conversación rortyana para impedir a la Modernidad reconstruir su discurso.” (Dussel, pp. 15-16)

En su *Política de la Liberación. Historia mundial y crítica* (2007), Dussel propone un relato que ya no se mueve de Grecia hacia Europa y luego América, sino que empieza desde África, se mueve hacia Grecia y luego al situarse en Asia, se mueve por el pacífico hacia las Américas, situando a Mesoamérica en el “Extremo Oriente” (p. 29). Esto quiere decir, que en su nuevo mapa, el Océano Atlántico ya no está en el centro del mapa, sino que es el Pacífico donde ocurre este relato histórico.

“El discurso crítico de liberación debe por tanto abandonar la fragmentariedad de su relato, y debe comenzar a producir un marco-relato crítico (con pretensión de verdad, es decir, con conciencia de que es inevitablemente falible, pero que no se avanza como falible sino con pretensión de verdad) para que el imaginario de las víctimas, de los dominados, tenga la capacidad de proyectarse en un lugar histórico con sentido, con sentido global (que deberá ser corregido; por tanto el dicho macro-relato es inevitablemente falible). Por múltiples experiencias personales con grupos de base, populares, feministas, ecologistas, luchadores contra el racismo blanco, en América Latina, en África, en Asia en Europa, en los países del Este europeo, en Estados Unidos, puedo decir que esas víctimas piden un *macro-relato positivo* para tener al menos una referencia que pueda evitarles el aceptar sin otra alternativa el relato fundamentalista del mercado, helenocéntrico, eurocéntrico y hoy americano-céntrico.” (Dussel, 2007, p. 16)

Esta propuesta que hace Dussel (ibid) con su obra debe de ser central para la descolonización de los Derechos Humanos. Los Derechos Humanos en la segunda mitad del siglo XX han sido defensores de las víctimas de la modernidad, pero siempre desde un punto de vista eurocéntrico, jurídico-positivista que coloniza las voces de los excluidos y los coloca en un relato negativo que permite que Europa y Estados Unidos sean las figuras mesiánicas que vengán a rescatar a los oprimidos de la tierra. Lo que hace Dussel es construir un relato positivo, crítico, y reivindicativo, en el cual la liberación se plantea *desde* el Sur, ya no desde el Norte.

Y uno de los giros decoloniales más importantes de esta historia que se relata desde el Sur es el de la conquista de las Américas. Para los pensadores que pensamos desde el Sur

Global, la idea de un “descubrimiento” de las Américas en 1492 es una falacia y reproduce el racismo epistémico y estructural que se fundó en el sistema-mundo capitalista en ese año:

“‘Nuestras reglas de la razón’ serán siempre el fundamento de la justificación, y por ello el silogismo será tautológico o autorreferente. El argumento desde Ginés a Locke a Hegel se expresa así: a) nosotros tenemos ‘reglas de la razón’, que son las reglas ‘humanas’ en general (simplemente por ser las ‘nuestras’); b) el Otro es Bárbaro porque no cumple estas ‘reglas de la razón’; sus ‘reglas no son ‘reglas’ racionales; por no tener ‘reglas’ racionales, civilizadas, es un bárbaro; c) por ser bárbaro (no humano en sentido pleno) no tiene derechos; es más es un peligro para la civilización, d) y, como a todo peligro, debe eliminárselo como a un ‘perro rabioso’ (expresión usada posteriormente por Locke), inmovilizarlo o ‘sanarlo’ de su enfermedad; y esto es un bien; es decir, debe negársele por irracional su racionalidad *alterativa*. Lo que se niega no es ‘otra razón’ sino ‘la razón del Otro’. De esta manera, para el pretendido civilizado, la guerra contra la barbarie sería siempre una ‘guerra justa’.” (Dussel, 2007, p. 196)

Lo que Dussel logra con esto que es original, es que demuestra el nexo profundo entre la modernidad temprana y la conquista, pues enlaza el pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda con el de John Locke y de Georg Wilhelm Friedrich Hegel. De hecho, Aquí lo que Dussel está demostrando es que Sepúlveda es “el padre de la filosofía política moderna”, porque incluso, Sepúlveda nos habla de la teoría de la guerra contra el otro, que está siempre justificada, salvo que se trate de personas que sean como nosotros, ahí no se justifica la guerra. Pero Dussel (2007) no se queda con eso solamente, pues también cita a Sepúlveda para enlazar como él y Locke justifican la guerra por el derecho a la propiedad privada:

“Pero mira cuánto se engañan y cuánto disiento yo de semejante opinión viendo al contrario en esas instituciones (*instituta*) una prueba de la barbarie ruda (*ruditatem barbariem*) e innata servidumbre de estos hombres [...] Tienen ciertamente un modo institucional de república (*institutam republicam*), pero nadie posee cosa alguna como propia (*cuique suum*), ni una casa, ni un campo de que pueda disponer ni dejar un testamento a sus herederos [...] sujetos a la voluntad y capricho de sus señores que no a sus libertad (*suae libertati*) [...] Todo esto [...] es señal ciertísima del ánimo de siervos y sumiso de estos bárbaros.” (p. 197)

Queda claro para Sepúlveda que el único remedio es someter a los “indios” y convertirlos al cristianismo y enseñarles a ser occidentales en la mayor medida de lo posible.

Se trata, entonces, del primer discurso racista/moderno de la historia, pues ambos están íntimamente ligados.

“¿Qué cosa pudo suceder a estos bárbaros más conveniente y más saludable que el quedar sometidos al imperio de aquellos cuya prudencia, virtud y religión los han de convertir de bárbaros, tales que apenas merecían el nombre de seres humanos, en hombres civilizados (civiles)?... La virtud, la humanidad y la verdadera religión son más preciosas que el oro y que la plata.” (Dussel, 2007, pp. 197-198)

De tal manera que para occidente queda justificada su expansión moderna/colonial, y esto ha ido evolucionando con el tiempo. Antiguamente el lema era “cristianízate o te mato”, ahora es “democratízate o te mato” en el nombre de los Derechos Humanos y la razón que lleva occidente consigo como paladín de la justicia.

Y para aterrizar en la teoría política, Dussel (2007) también cita a Carl Schmitt para demostrar el origen colonial de la modernidad:

Inmediatamente después del descubrimiento del Nuevo Mundo se inicia así mismo la lucha en torno a la toma de la tierra y la toma del mar en este mundo *nuevo* [...] Corresponde a *la primera fase de la nueva* conciencia planetaria del espacio, y son concebidas, como es natural, en el sentido de que dividen más o menos geoméricamente-*more geométrico*-un espacio de superficie.” (p. 198)

Se evidencia que Schmitt también es eurocéntrico al llamarlo un “descubrimiento” y no reconocer (tal es el síntoma de la modernidad colonial) que lo que hizo occidente en realidad fue invadir, saquear y exterminar a varias civilizaciones enteras que tenían tanto derecho a existir como la tenían los occidentales. Pero, al igual que se predecesores, para Schmitt el “Nuevo Mundo” era *res nullius* (o algo sin dueño), el cual podía ser ocupado por la expansión europea:

“Pero lo esencial y lo decisivo para los siglos posteriores fue el hecho de que el Nuevo Mundo no apareciera como un nuevo enemigo, sino como un *espacio libre*, como un campo libre para la ocupación y expansión europea” (p. 198)

Podemos observar cómo a lo largo de los siglos el discurso moderno se ha ido refinando. Ya no se le puede decir “bárbaros” a los “indios” ni se puede hablar de hacerles la guerra (de hecho hoy en día no se habla de una guerra contra los indígenas, pues el lado colonial de la modernidad ha quedado oculta), pero se sigue justificando de la misma manera la expansión (un eufemismo utilizado por Schmitt) colonial de occidente.

Y para contrastar con la visión colonial de la modernidad, Dussel (2007) nos propone una alternativa que él considera como lo que:

“Se trataría del primer discurso crítico de toda la Modernidad; discurso crítico ‘localizado’, territorializado en América misma desde un ‘fuera’ de Europa en su inicio (en su ‘exterioridad’) y hasta su muerte, cincuenta y dos años después. (p. 199)

Se trata de Bartolomé de las Casas, por su postura en su debate contra Juan Ginés de Sepúlveda en la Controversia de Valladolid de 1552, en el que se debatía si los indígenas tenían alma, y consecuentemente, si se les debía esclavizar o evangelizar. Como ya hemos visto, la postura de Juan Ginés de Sepúlveda era la de hacerles la guerra a los indígenas y esclavizarles para que pudiesen servirle a la corona española. Para Bartolomé de las Casas, los indígenas sí tenían alma, pero tenían la fe equivocada, por lo que se les debería evangelizar. Aquí es donde debo de diferir con Dussel, pues no considero que Bartolomé de las Casas estuviese situado desde América Latina en su discurso, más bien es una visión todavía colonizada de la crítica a la modernidad/colonial.

“Por tanto, esto no terminó con el discurso racista de considerar a los indígenas como «sub-humanos» que solamente se salvarían a través de la conversión al cristianismo. El simple hecho de querer «humanizar» al otro mediante la cristianización es implícitamente cómplice de la perspectiva de crearlos «sub-humanos». Además, aunque Las Casas estuviese en contra de la esclavitud de las y los indígenas, sí estaba a favor de la esclavización de las y los africanos traídos forzosamente a América, aunque después se arrepentiría (Sánchez-Godoy, 2009). Tal como analiza Grosfoguel: «Tanto Las Casas como Sepúlveda representan la inauguración de los dos principales discursos racistas con consecuencias perdurables que serán movilizados por las potencias imperiales occidentales durante los siguientes 400 años: los discursos racistas biológicos y los discursos racistas culturalistas» (2013, p.47). No debería sorprendernos, por lo tanto, que este debate haya llegado hasta nuestros días.” (Habib Gómez, 2021, p. 233)

Una de las contribuciones al pensamiento decolonial que ha hecho Dussel es la de descolonizar la historia mundial, y constitutivamente, ha contribuido enormemente a la descolonización de la modernidad. Sin embargo, la tarea de las nuevas generaciones debe de ser ir todavía más allá de la base que nos ha dejado este pensador, para poder seguir avanzando hacia un mundo más justo y equitativo.

1.2 Filosofía de la Liberación, de la Posmodernidad a la Transmodernidad

En este epígrafe se trabajará la Filosofía de la Liberación, y el pasaje de la posmodernidad hacia la transmodernidad, en un diálogo entre Enrique Dussel y Santiago Castro-Gómez¹⁹, uno de los pensadores más importantes del pensamiento decolonial.

La filosofía de la liberación se originó en los años '70 en Argentina con la contribución de autores como Rodolfo Kusch, Juan Carlos Scannone y Enrique Dussel como la más significativa. Este ensayo se enfoca en la obra de Enrique Dussel, ya que se establece un lazo claro entre la filosofía de la liberación y el pensamiento decolonial. La importancia de la obra de Dussel está en que por primera vez en la historia de la filosofía moderna se partiría desde la realidad oculta por la modernidad, el “otro” y con esto quiere decir que:

“El otro es América Latina con respecto a la totalidad europea; es el pueblo pobre y oprimido con respecto a las oligarquías dominadoras... es el rostro del pobre indio dominado, del mestizo oprimido, del pueblo latinoamericano” (Dussel, 1974, pp. 182-183)

Para Dussel (ibid) esto tiene consecuencias no sólo políticas, sino epistemológicas, puesto que desde el principio Dussel ha denunciado el elitismo académico y ha puesto en el centro la cuestión del oprimido y excluido por la modernidad como tema de discusión pertinente que debe de ser un punto de partida de nuestros debates. “Debe descender de su oligarquía cultural académica y universitaria para saber-oír la voz que viene de más allá, desde lo alto..., desde la exterioridad de la dominación.” (p. 185) En 1974, Dussel fue el primero en decir que los pueblos latinoamericanos era postmodernos, pero lo decía en otro sentido de la palabra tal como se terminó estableciendo en la academia. Él decía que el tema de la filosofía latinoamericana era “la primera realmente postmoderna y superadora de la europeidad...; una filosofía de la liberación de la miseria del hombre latinoamericano”. (p. 183) Sin embargo, en la edición del 2011 de *Filosofía de la liberación*, Dussel reemplaza la palabra “postmodernidad” con “transmodernidad”, el cual será el tema de discusión de aquí en adelante.

Se ha de entrar en un debate acerca de la posmodernidad puesto que algunos pensadores decoloniales han devenido en ella. Para Dussel (2015) el problema de la posmodernidad es que nunca dejó de ser eurocéntrica, al reproducir el problema de no

¹⁹ “Santiago Castro-Gómez es filósofo por la Universidad Santo Tomás de Bogotá, máster en filosofía por la Eberhard Karls Universität de Tübinga y doctorado con honores por la Johann Wolfgang Goethe Universität de Fráncfort. Se ha desempeñado como profesor en las facultades de filosofía de las universidades Javeriana y Santo Tomás en Bogotá, y como investigador del Instituto de Estudios sociales y Culturales Pensar. Ha sido profesor visitante en las universidades de Pittsburgh y Duke en los Estados Unidos, y en la Universidad de Fráncfort, en Alemania.” (Castro-Gómez, 2015, anteportada)

reconocer de su locus de enunciación (Europa de los años 70), y proyectarse universalmente hacia el resto del mundo.

“En todos los casos-y en el mío propio-su argumentación es siempre semejante: estos filósofos (para Castro-Gómez) bajo la pretensión de criticar la Modernidad, al no tener conciencia crítica de la “localización” de su propio discurso, por no haber poseído las herramientas foucaultianas de una arqueología epistemológica que hubiera permitido reconstruir genéticamente el marco categorial moderno, de una u otra manera vuelven a caer en la Modernidad (si alguna vez salieron de ella). Hablar del sujeto, de la historia, la dominación, la dependencia externa, las clases sociales oprimidas, del papel de las masas populares, de categorías tales como totalidad, exterioridad, liberación, esperanza, es caer nuevamente en un momento que no toma en serio el “desencanto político” en el que la cultura actual se encuentra radicada. Hablar entonces de macro-instituciones como el Estado, la nación el pueblo, o de las narrativas épicas heroicas es haber perdido el sentido de lo micro, heterogéneo, plural, híbrido, complejo.” (Dussel, 2015, p. 36)

Aquí Dussel está criticando al filósofo decolonial Santiago Castro-Gómez por su crítica posmoderna de la realidad latinoamericana. Porque según Castro-Gómez (2011):

“Inicialmente se podría criticar a Dussel por haber reducido la modernidad a una versión totalizante, que no reconoce el despliegue de racionalidades alternativas a la puramente instrumental y colonial. Pero este problema se agudiza cuando el filósofo argentino profundiza en el concepto de alteridad a partir de la teoría de la dependencia y la teología de la liberación. El otro de la “mismidad” moderna es el pobre y el oprimido de la periferia latinoamericana, asiática y africana, que, por encontrarse en la “exterioridad” del sistema moderno-colonial, se convierte en la única fuente de renovación para todo el planeta, ya que en el ethos del pueblo oprimido se viven valores muy diferentes a los instrumentales que prevalecen en el “centro”: amor, comunión, solidaridad, relación cara-a-cara, sentido de la justicia social. De esta forma, Dussel incurre en una segunda reducción: convertir a los pobres en una especie de sujeto trascendental a partir del cual la historia de la humanidad adquiere un sentido liberador. Aquí nos encontramos en las antípodas de la crítica posmoderna, pues lo que el filósofo argentino busca no es descentralizar al sujeto ilustrado sino reemplazarlo por otro sujeto absoluto. En mi opinión, la relación de lo “mismo” con lo “otro”, a la que apela constantemente Dussel, funciona como una forma de control sobre el acontecimiento. En lugar del “otro” –discurso que reproduce el código

moderno de la “identidad”–, habría que hablar mejor del afuera como espacio desde el que irrumpe el acontecimiento, que desestabiliza tanto a lo “mismo” como a lo “otro”.

Sin embargo, se podría argumentar que precisamente es Castro-Gómez el que está cayendo en un reduccionismo a cerca de Dussel, pues precisamente el discurso de Dussel no es caer en un fanatismo anti-moderno, sino que entrar en un diálogo en el que quepa el respeto por el sujeto que ha sido oprimido por la modernidad. Dussel tampoco rechaza absolutamente a la modernidad como exclusivamente colonial, si eso fuera el caso, entonces no tomaría el concepto de Schopenhauer sobre la “voluntad de vida” como concepto central descolonizador de la política moderna (como hemos visto en la *Política de la Liberación*). Además, no es un reduccionismo tomar la perspectiva de las y los oprimidos por la modernidad, más bien es una forma de justicia cognitiva. Dussel (2015) le responde a Castro-Gómez:

“Lo que no advierte Castro-Gómez es que Foucault critica ciertas formas de sujeto, *pero revaloriza otras*; critica ciertas maneras de historiar desde leyes a priori necesarias, pero revaloriza una historia genético-epistemológica. Frecuentemente Castro-Gómez cae en el fetichismo de las fórmulas, y no advierte que es necesaria una cierta crítica del sujeto para reconstruir una visión más profunda del mismo; que se requiere criticar una simplificación de las causas externas del subdesarrollo latinoamericano para integrarlo a una interpretación más comprensiva; que es necesario no descartar las micro-instituciones (olvidadas por las descripciones macro) para mejor articularlas a las macro instituciones; que el Poder se constituye mutua y relacionamente entre los sujetos sociales, pero no por ello deja de existir el poder del Estado o de una nación hegemónica (como hoy es el caso de Estados Unidos). Se critica una cierta unilateralidad con otra de sentido contrario, y se cae en aquello que se critica. Desde una crítica panóptica posmoderna repite la pretensión universal de la Modernidad; es decir, “la posmodernidad-nos dice Eduardo Mendieta-perpetúa la intención hegemónica de la modernidad y de la cristiandad al negarle a otros pueblos la posibilidad de nombrar su propia historia y de articular su propio discurso autorreflexivo (sic)”.” (p. 37)

Ese es el problema central que el pensamiento decolonial tiene con al posmodernismo, y eso es la forma en la que eurocéntrica-mente intenta superar a la modernidad. No obstante, Castro Gómez (2015) concuerda con Dussel en la necesidad de un proyecto que apunte hacia la transmodernidad:

“La visión de Dussel es que necesitamos ir “más allá” de la modernidad y avanzar hacia una situación planetaria de *transmodernidad* en la que las instituciones modernas sea despojadas de su rostro colonial. Coincidimos plenamente con esta visión política decolonial, pero aun así necesitamos tomar ciertas precauciones. Pues ir “más allá” de la modernidad no significa en ningún caso *abandonar* la modernidad, como ingenuamente proponen algunos grupos en América Latina. La modernidad no es un juego de sum cero sobre el que podamos decidir participar o no participar, ya que, como el trabajo del propio Dussel y otros intelectuales ha contribuido a mostrar, se trata de un fenómeno *constitutivo* de la historia de América Latina.” (Castro-Gómez, 2015, p. 357)

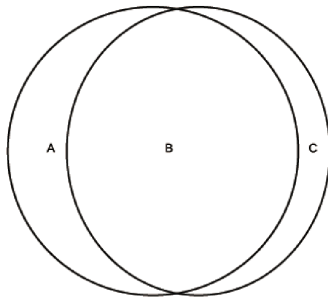
Por tanto, argumenta el autor colombiano, que se debe de apuntar a una revolución democrática que busque *descolonizar* la modernidad. Por eso Castro-Gómez (ibid) señala cómo Dussel toma

“... categorías clásicas de la filosofía política moderna (como *potentia*, *potestas*, democracia, sociedad civil, Estado, etc.) a lenguajes políticos diferentes, como los usados por los zapatistas en México y por los indígenas en Bolivia y Ecuador. La transmodernidad, como la entiende Dussel, no busca “completar” el “proyecto inconcluso” de la modernidad en el Tercer Mundo (pero manteniendo su forma eurocéntrica, como pretende Habermas), sino transformar radicalmente ese proyecto a partir de su reinscripción en mundos de vida diferentes al europeo.” (Castro-Gómez, 2015, p. 357)

Para Dussel (2020), “La cultura transmoderna de la futura Edad que se va bosquejando en el presente debe ser fruto de un crecimiento cualitativo de la humanidad...” (p. 78) la desarrolla en seis estadios diacrónicos:

El primer estadio es el origen de la modernidad/colonialidad, en el que Europa conquista Al-Ándalus y sitia al mundo islámico y consecuentemente logra la conquista de América. Esto dio origen al actual sistema/mundo en el que vivimos y que ha subsumido a las demás culturas ajenas a occidente. Su exterioridad es negada y sus instituciones políticas, económicas, culturales, espirituales y pedagógicas son destruidas y reemplazadas con la occidental, para así poner las culturas en la periferia a servicio de la modernidad y su sistema económico: el capitalismo. Basándome en el esquema 4.6 de Dussel (2020), he creado mi propia visualización de cómo se representa la relación entre la Totalidad de la modernidad en relación con las poblaciones mezcladas y las periféricas que son la mayoría de los habitantes en el mundo.

Esquema 2 sobre los conflictos entre la modernidad, la periferia, y la exterioridad.



La parte A representa la población en el centro del sistema-mundo, que son habitantes del Norte Global y son una minoría de la población (aproximadamente un 12% de la humanidad). Mientras que el B es la gran mayoría de la población mundial que vive en la periferia del sistema-mundo pero que ha sido occidentalizada. Por otra parte, la población C es la pequeñísima minoría de la población que habita no solo en la periferia, sino que también ha tenido la experiencia de no haber sido occidentalizada, es decir, que no ha tenido contacto directo con la modernidad.

El segundo estadio se dio después de aproximadamente cinco siglos de colonialismo y colonialidad en el que los pueblos periféricos en el mundo se comienzan a levantar en contra del colonialismo, el imperialismo, el capitalismo, racismo y patriarcado para comenzar a crear alternativas políticas para el sistema-mundo. En América Latina la mayoría de estos movimientos se dieron durante el siglo XIX y dieron continuidad a mediados del siglo XX, y en África y Asia durante el siglo XX se llevaron a cabo movimientos de liberación nacional. La segunda fase de movimientos de liberación en el siglo XX fue de toma de conciencia más profunda que las que se habían dado anteriormente, puesto que ahora se trataría de una revolución de la subjetividad occidentalizada hacia una liberación en el plano epistemológico.

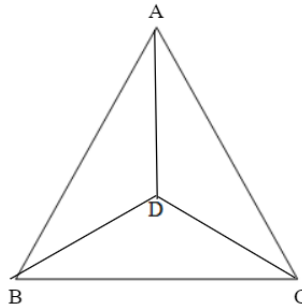
El tercer estadio es cuando ya se toma como punto de partida o como diría Dussel (2020) el “lugar de enunciación” (p. 79) aquello es exterior a la modernidad y que ha sido negada por ella, de la misma manera que se hace en esta investigación, resaltando las voces en las periferias de América Latina para que “el crítico del mundo periférico deberá comenzar una tarea de reconstrucción arqueológica de su propia memoria cultural y popular.” (p. 80). Y esto es precisamente el propósito de este ensayo, que es realizar un diálogo entre las voces periféricas sobre cómo repensar los derechos humanos en un contexto transcultural que avanza más allá de los límites modernos entre culturas para crear una nueva cultura pluriversal de derechos humanos que haga que estos se conceptualicen de forma más acorde con las necesidades culturales de cada pueblo. Esto es importante porque cada pueblo

periférico (en este caso los pueblos de Abya Yala) tiene su propia cosmovisión sobre cómo llevar a cabo la política, la economía, la cultura, el arte, etc. Los más aptos para este tipo de crítica son las y los sujetos de la periferia cuyas experiencias y modos de vida vienen de aquello que es exterior a la modernidad, y por ellos son quienes pueden criticarla con mayor coherencia. Para parafrasear a Bautista (2014), lo que estamos intentando evitar es una crítica moderna a la modernidad, es decir, que sea una crítica para fortalecer a la modernidad, cuando lo que pretendemos es superarla. Y el motivo por el cual pretendemos superar, en este caso, el mundo moderno de los derechos humanos, es porque han sido conceptualizadas y llevadas a la práctica de tal manera que reproducen la colonialidad del poder, y esto significa que producen derechos humanos para algunos a costa de las violaciones a los derechos humanos de otros. En la jerarquización de los derechos humanos anteriormente hemos visto esto en mayor detalle.

El cuarto estadio es el diálogo intercultural que busca los aprendizajes y las similitudes entre las culturas diferentes. Esto significa que no solamente habrá diálogo entre ex-colonias, sino también un diálogo con la propia modernidad, y esto es el motivo por el cual se decidió hacer un ensayo sobre pensamiento decolonial precisamente en un país que ha sido colonizador durante cinco siglos, para tratar de crear un razonamiento que busque alternativas que sean viables para el Sur Global y que también participe el Norte en estos procesos de transformación en su seno, puesto que toda la humanidad se tendrá que emancipar junta o no lo hará. La diferencia que tendrá que darse ahora es que la modernidad no puede seguir concibiéndose como única verdadera y las demás epistemologías inferiores, subdesarrolladas o particulares, sino que todas tienen la posibilidad de estar a la misma altura que la modernidad en veracidad, inteligibilidad, coherencia, y viabilidad para crear salidas a las diversas crisis que afronta el mundo. Ahora bien, este diálogo tampoco puede ser nihilista en el sentido de negar por completo todo aquello que es moderno, deberá de diferenciar qué aspectos de la modernidad son beneficiosos para los pueblos del Sur y cuáles aspectos son nocivos. Tampoco se puede llegar al fundamentalismo que ha sido la colonialidad del poder, saber y ser (Quijano, 2007) en el que los pueblos dominados por la modernidad se niegan a sí mismos y buscan occidentalizar su pensamiento y modo de vida, sino que debe de ser un balance entre todas las perspectivas. El esquema 3 visualiza una representación sobre las distintas perspectivas que deben de equilibrarse entre sí. En el punto “A” está la modernidad “universal” que se proclama como única dirección sobre la que se puede dirigir la humanidad. El punto “B” está la periferia que busca occidentalizarse, mientras que la parte C es la que niega la modernidad por completo. Estos tres puntos se juntan en el medio del triángulo para

llegar al punto “D”, en el que se halla un equilibrio “transmoderno” que no deshecha la modernidad pero busca la manera en la que la humanidad pueda superarla para crear derechos humanos pluriversales en vez de universales.

Esquema 3 sobre balance de fuerzas



El quinto estadio es el momento en el que todos los saberes no-modernos dialogan de forma horizontal con la totalidad de la modernidad y crean así un nuevo mundo transmoderno, que contiene nuevas características que ahora existen gracias al diálogo entre la modernidad y la exterioridad, generando así diversos entendimientos no sólo sobre la economía, sino también la política, la cultura, entre otros. Dussel (2020) ejemplifica esto en la siguiente cita:

“Cuando alguien enuncie el tema de los derechos humanos en América Latina, debe conocer la distinción analógica de ese concepto en la tradición del derecho y la centenaria filosofía árabe, por ejemplo. Y así todos los componentes de una cultura, de una civilización, de las estructuras económicas, políticas, etcétera.” (p. 81)

Es con este motivo que enuncia Dussel (2020) que es tan fundamental el uso del Diamante Ético en un contexto complejo de interrelacionar los distintos factores sociales, políticos, teóricos y culturales relativos a los derechos humanos. No basta con solamente hacer un análisis jurídico sobre los derechos humanos, pues quedaría afuera toda la riqueza de las vivencias de los derechos humanos que han sido las luchas que se tuvieron que dar antes de que se codificasen los derechos en cuestión. Los derechos humanos no son producto de leyes, sostenía Herrera Flores (2008), sino que son producto de los movimientos sociales, y es importante resaltar eso como contribuciones válidas para el conocimiento que se está intentando construir mediante este ensayo.

El sexto y último estadio se refiere a esa nueva edad del mundo que ya habría superado a la modernidad. En el pensamiento decolonial se llama la transmodernidad porque se trata de una distinción entre ésta y la posmodernidad, que Dussel (2020) considera que es una crítica de la modernidad cuyo locus de enunciación es la propia modernidad. Es por esto

que se realiza esta diferenciación, porque la tesis, por ejemplo, que se señala desde el pensamiento posmoderno sobre la desaparición del proletariado y el imperialismo es una lectura que toma en cuenta únicamente la experiencia de los países de occidente y se universaliza hacia el resto del mundo. Mientras que, en el resto del mundo, el proletariado ha crecido enormemente debido a que las grandes empresas han movido sus fábricas a la periferia donde hay menor regulación de los derechos laborales y ambientales. Entonces, cuando el pensamiento posmoderno ha intentado superar a la modernidad, lo que ha logrado ha sido hacer una crítica eurocéntrica a la modernidad, lo cual no supera a la modernidad, la fortalece. No obstante, Dussel (2020) hace una importante aclaración:

“Pero el creador de la transmodernidad, de una nueva civilización no es un fundamentalista que niega meramente la Modernidad, ni un atrasado o tradicional que se moderniza, ni alguien que intenta reproducir desde cada tradición una Modernidad propia irrepetible. Gracias a la superación de la provincialización de la Modernidad (para lo cual hay que primero negarle su pretensión de universalidad) se abre la posibilidad futura de una civilización, un mundo, una cultura una Edad mundial pluriversal (en la que consiste la semejanza de la analogía), donde se respeta la distinción de cada cultura diversa, pero se construye, con firme esperanza, una fusión de los horizontes distintos de las diversas culturas donde puedan ir ganando mayor semejanza, en la mutua comprensión en la complementación valorativa, en la tolerancia. Lo contrario sería la identidad de por sí imposible, pero que se constituiría en un final empobrecimiento de la humanidad, ya que un solo pueblo impondría su propia cultura idéntica a sí misma, la correspondiente del dominador del mundo, e imperarían su sola lengua, su sola historia, su solo mundo mítico, su sola poesía...”
(p. 83)

Aquí es donde Dussel invoca a Hegel para demostrar que la pretensión de la historia occidental es la de universalizar su cultura por encima de las otras, como el “fin de la historia”, o expresión cimera de las culturas humanas. La actualidad nos ha enseñado que esto no es posible, puesto que las democracias liberales de occidente se han convertido en plutocracias que ahora han sido tomadas por el neofascismo, la economía capitalista racial/mundial nos está llevando al mayor ecocidio de la historia de la humanidad, y necesitamos apuntar hacia otras salidas epistemológicas con posibilidades políticas que busquen una convivencia de culturas donde ninguna es dominada por la otra. Para los derechos humanos esto significaría tener derechos pluriversales en vez de universales, donde cada cultura se ve representada en los valores pluriversales de derechos humanos, y

dejaríamos atrás la jerarquización de los derechos humanos positivados para tener derechos humanos respetuosos de todas las culturas del mundo, unidos y unidas en la diferencia, encontrando aquello que tenemos en común y resaltando las diferencias sanas, todo esto giraría alrededor de una conceptualización plural de la dignidad humana.

Bibliografía

- Bautista Segales, J.J. (2014). *¿Qué significa pensar desde América Latina? Hacia una racionalidad transmoderna y postoccidental*. Madrid, España: Ediciones Akal.
- Castro-Gómez, S. (2011). *Crítica de la razón latinoamericana*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- _____. (2015). *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Dussel, E. (1974). *Método para una filosofía de la liberación*. Salamanca: Sígueme.
- _____. (1994). *1492: el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz: Plural Editores.
- _____. (2007). *Política de la Liberación. Historia mundial y crítica*. Bolivia: Editorial Trotta.
- _____. (2013). *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*. México: Akal.
- _____. (2020). *Siete ensayos de filosofía de la liberación. Hacia una fundamentación del giro decolonial*. Madrid: Editorial Trotta.
- Habib Gómez, Z. (2021). Hacia la descolonización de derechos humanos y el feminismo. *Tabula Rasa*. (38) 227-246.
- Herrera Flores, J. (2008). *La reinención de los derechos humanos*. España: Ed. Atrapasueños.

Desafíos actuales para América Latina en un contexto de transición hegemónica, desde la Filosofía de la Liberación y las teorías decoloniales

Francisco Landivar
ENES/UNICEN – ISFDyT N°10 – ISFDyT N°2 - CEFyL Argentina.

franciscotlandivar@gmail.com

Resumen

El siguiente trabajo expone una serie de problemas que considera centrales en América Latina; la dependencia, la exterioridad, la subjetividad colonial, la subjetividad posmoderna y la desintegración social, para analizarlos en un contexto de crisis civilizatoria y transición hegemónica a nivel global. En una segunda parte, se propone repensar tales cuestiones desde la óptica de las teorías decoloniales, y la Filosofía de la Liberación en específico, reflexionando en torno a la segunda y definitiva independencia, la organización política, el proyecto de la transmodernidad y sus implicancias concretas.

Palabras clave: Transición hegemónica – Segunda independencia – Desarrollo - Transmodernidad - Factibilidad

Introducción

El planeta se encuentra sumido en una crisis ecológica y civilizatoria sin correlato en la historia humana; por su alcance, globalidad, y por lo que el avance tecnológico posibilita.

- En el mundo crecen las guerras, convencionales e híbridas, y hoy una guerra proxy amenaza un choque directo entre las dos mayores potencias nucleares en Ucrania, a la vez que crece la tensión en el pacífico en la disputa Estados Unidos – China.
- La contaminación y la depredación ambiental están modificando el clima mundial, los promedios de temperatura han aumentado en todo el globo, lo que a mediano-largo plazo puede modificar las condiciones de habitabilidad del planeta.
- La degradación ambiental es más acentuada en las periferias, donde los países centrales desarrollan los eslabones productivos más contaminantes y depredatorios de las cadenas globales de valor. Promoviendo allí los extractivismos a gran escala y la

producción industrial con legislaciones ambientales más laxas. Lo que en nuestro país se observa en la expansión de monocultivos que utilizan agroquímicos nocivos para el ambiente y la salud, en la depredación de bosques, humedales, salares y montañas con la mega-minería.

- El sistema económico subsume en la miseria y la exclusión a franjas cada vez más amplias de la población. Las revoluciones tecnológicas y en el campo de la técnica no se traducen en un mejoramiento de las condiciones de los trabajadores, en una disminución de la jornada laboral, sino en un incremento de la población excluida. El sistema no se orienta a la satisfacción de las necesidades de la población, sino al incremento de las ganancias del capital. Según Hinkelammert, la economía no se estructura en torno a la vida, sino a la búsqueda del lucro para una minoría.
- Se genera una desigualdad cada vez más acentuada entre los actores más poderosos del capitalismo y una población absolutamente despojada que se convierte en población sobrante. Lo que se expresa al interior de cada sociedad, como geográficamente en la distribución de recursos. En junio de 2023 el hombre más rico del mundo, Elon Musk, contaba con un patrimonio neto de US\$ 192.000 millones; en 2022, Etiopía, un país con 120 millones de habitantes, registró un PBI de US\$ 111.000 millones.
- El poder se concentra cada vez en menos manos a nivel internacional. Lo que lleva a que las capacidades de acción de los sectores subalternos se vean progresivamente disminuidas y se encuentren cada vez más subsumidos a la lógica del capital, cada vez más poderoso, y cada vez más imbricado en las diversas dimensiones de la existencia humana.
- La pérdida de soberanía de los Estados en la periferia de occidente es notable, y una arquitectura legal y financiera supranacional subordina de forma cada vez más férrea las decisiones políticas al interior de estas sociedades, promoviendo legislaciones cada vez más beneficiosas para corporaciones transnacionales y grupos financieros con sede en los países centrales.

El actual sistema social, o patrón de poder global (Quijano; 2000), se encuentra fuera de control. Estas cuestiones amenazan la misma supervivencia de la especie humana, se incrementan los conflictos, la violencia, a tal punto, que incluso grupos de pensamiento de las

élites discuten la necesidad de garantizar un desarrollo tecnológico que permita que una minoría de la especie pueda continuar su desarrollo de forma extra planetaria²⁰.

En este contexto, de supremacía norteamericana en el mundo occidental, y de preeminencia de grupos transnacionales en la economía global protegidos por el occidente colectivo, se desarrolla una transición hegemónica hacia un mundo multipolar a partir del liderazgo de China. Desde hace décadas este país despliega una estrategia económica que lo ha vuelto un actor cada vez más relevante a nivel global, y que se expresa en su volumen de producción total (que en pocos años superará al norteamericano), y en proyectos como la “Ruta de la Seda” y los BRICS. Este hecho no es menor, dado que los BRICS integran una comunidad económica alternativa al G7, que luego de su ampliación, para enero del 2024, pasará a controlar el 37% del PBI global. Esto plantea una nueva situación, y es el quiebre de la hegemonía total norteamericana y la deriva hacia la constitución de un mundo multipolar.

Históricamente América Latina se ha desenvuelto a nivel global como proveedor de materias primas de los países centrales sustentada en la gran riqueza de recursos naturales. La política norteamericana hacia la región ha impedido el desarrollo productivo, industrial y del conocimiento, con la intención de mantenerla en condición periférica y subdesarrollada. Luego del consenso de Washington, la subordinación hacia esa política ha sido más férrea, y se ha traducido en un proceso de neoliberalización, incremento de los extractivismos, desindustrialización y financiarización dependiente, cuestión que también se ha expresado a nivel cultural en un proceso de occidentalización acentuado, y de constitución de una subjetividad conformista al estado de las cosas. De estas cuestiones se observa a su vez un acentuado grado de descomposición social, manifiesto de forma paradigmática en la consolidación de grandes estructuras criminales en países como México o Colombia. El ascenso de nuevos polos de poder no occidental, con el liderazgo chino, y de nuevas potencias como la India, abre posibilidades para la región, que se vuelve terreno de disputa frente al monopolio norteamericano.

La dependencia en América Latina

La dependencia de Latinoamérica comienza durante la conquista y colonización europea. Hasta principios del siglo XIX se tradujo en una subordinación político-legal hacia países europeos bajo el estatuto colonial. En este siglo se dan diversas revoluciones independentistas, que eliminaron los lazos políticos con las metrópolis dando pie a la

²⁰ Nos referimos con esta propuesta al “largoplacismo radical”, corriente filosófica con sede en la universidad de Oxford, cuyo principal exponente es William MacAskill, y que es seguida por sectores ultraliberales, CEOs de grandes corporaciones y magnates del mundo digital. Al respecto se comparte una nota realizada por Sandra Ruso en Página 12. <https://www.pagina12.com.ar/590897-largoplacismo-radical>

consolidación de Estados independientes. Pero la preeminencia europea llevó a que el desarrollo regional sólo se pudiera garantizar a partir de la adscripción voluntaria a lo que Halperín Donghi denominó el “pacto neocolonial”. De esta forma, los países independientes pasaron a establecer un nuevo tipo de relación colonial con Gran Bretaña que, a través de la economía (aunque sustentada en su poderío militar), ejerció una dominación de facto. El declive británico durante el siglo XX transfirió el control de la región a Estados Unidos.

Las modificaciones en el sistema mundo a partir de las disputas inter-potencias que se expresaron en la primera y segunda guerra mundial, la crisis de 1929 con la subsecuente reestructuración de la economía global, y la constitución de un mundo bipolar a partir de la emergencia de la Unión Soviética, permitieron un incremento de la autonomía regional. Esto se expresó en la aparición de nacionalismos populares con los casos prominentes del gobierno de Lázaro Cárdenas en México, Getulio Vargas en Brasil, y Juan Domingo Perón en Argentina, o en revoluciones socialistas como en Cuba. Siendo que en todos los casos estas experiencias promovieron el desarrollo autónomo, Estados Unidos se aseguró, desde la década de 1960, de restablecer el control regional, y lo hizo principalmente a través de golpes de Estado liderados por grupos militares que adoctrinó. Esto dio inicio a una nueva etapa histórica, y a la implementación de políticas aperturistas y alineadas a los intereses norteamericanos, como se puede observar en las políticas llevadas adelante durante la última dictadura cívico-militar en Argentina y durante el menemismo.

La desintegración de la Unión Soviética consolidó el poder norteamericano. El consenso de Washington instituyó la globalización, que es un proyecto de occidentalización global y subordinación a los patrones del capitalismo neoliberal, bajo el liderazgo absoluto de Estados Unidos, que consolidó una arquitectura global funcional a la reproducción del capital al interior de su propio país, y de despliegue a nivel global de sus corporaciones (y de países aliados), tanto en la fase productiva como en relación a los mercados de consumidores. Esto generó una asfixia en las economías latinoamericanas, que en Argentina se expresó en el proceso de privatizaciones, masivo endeudamiento y, con especial énfasis, en la crisis del 2001.

Estas políticas establecidas a partir de gobiernos aliados a Norteamérica agravaron la crisis social, económica y política, lo que dio pie en la primera década del 2000 a una primavera democrática, progresista y latinoamericanista. El ascenso de Chávez en Venezuela, Evo Morales en Bolivia, Correa en Ecuador, Lula en Brasil y la pareja Kirchner en Argentina, inició una nueva etapa que reivindicó los ideales de la integración latinoamericana, la autonomía, y el mejoramiento de las condiciones de vida e integración de los sectores más

postergados. Durante este período se observaron cambios destacados; Argentina logró liberarse del FMI y reestatizó empresas estratégicas como YPF; a nivel latinoamericano incrementaron los niveles de vida globales de la población; se avanzó en la integración de sectores estructuralmente excluidos, siendo sobresaliente esta cuestión en el caso de la población indígena en Bolivia; se avanzó en proyectos comunes como la creación de la UNASUR y el Banco del Sur; se fortaleció la vinculación del Estado con los movimientos sociales y se promovió su integración regional.

Más allá de estos avances, pocos cambios estructurales pudieron realizarse. Las economías latinoamericanas continuaron transnacionalizadas, por lo que, más allá de las múltiples iniciativas, no dejaron de sustentarse en modelos extractivistas como proveedoras de materias primas, y en tal sentido no revirtieron los efectos que la globalización estableció en el mundo del trabajo (en Argentina los niveles de informalidad laboral y trabajo precario son altísimos, más allá de la baja del desempleo). En el campo cultural, la oferta siguió controlada por medios hegemónicos alineados a los intereses de países centrales, lo que profundizó una subjetividad neoliberal, individualista, y proclive a la reproducción de un modelo neocolonial y de la colonialidad. Respecto a los proyectos de integración latinoamericana, poco pudieron avanzar en estas décadas, no logrando trascender marcadamente de la mera declaración de intenciones.

La década del 2010 fue contradictoria, y se observó un reflujo de estos procesos y un incremento de la injerencia norteamericana. Múltiples gobiernos afines al Norte recuperaron el poder, la opinión pública se volvió más proclive a esta realineación, y ciertos actores de poder global volvieron a instalarse, como el FMI en Argentina en 2018. Hoy América Latina, y Argentina en particular, se encuentran nuevamente en una encrucijada. En la que se juega profundizar a niveles inéditos la dependencia a un imperio decadente, lo que condenaría las posibilidades de desarrollo en el largo plazo, o la emancipación aprovechando las oportunidades históricas.

La deuda histórica

La independencia de las naciones americanas no se tradujo en el mejoramiento político y de las condiciones de vida de gran parte de sus habitantes. En el caso argentino, se observa en el avance del Estado nacional sobre la frontera indígena a lo largo del siglo XIX, con el punto álgido en la “conquista del desierto” en la Patagonia, y en el gran Chaco. De estas conquistas militares sobrevino un proceso de etnocidio sobre las poblaciones indígenas, de reclusión en colonias en el nordeste, de genocidios sobre los pueblos Selknam o Yanama en Tierra del Fuego, y de masacres hasta bien entrado el siglo XX, como la masacre de

Napalpí sobre los Qom y Mocoví en 1924. La relación de servidumbre sobre indígenas establecidos en haciendas fue común hasta mediados del siglo XX en los andes americanos, lo que incluía todavía el “derecho de pernada” de los propietarios de las haciendas.

En la actualidad la situación indígena se manifiesta de formas heterogéneas. En Argentina en particular, gran parte de esta ha sido aculturada, a partir de etnocidios planificados desde el Estado nacional que los condenaron a la pérdida de sus raíces y herencia cultural. Gran parte de esta población, que no necesariamente se reconoce como indígena, forma parte de las poblaciones marginales de las grandes ciudades, condenadas a la miseria por el despojo originario de sus bienes de reproducción, y al racismo y la colonialidad imperante. Otros grupos, que nunca lograron ser subyugados, se ubican en territorios específicos, de poco interés económico para la reproducción del capital, lo que no les permite escapar de la miseria. En algunos casos, en la medida que los territorios que habitaban cobraron interés económico, muchos de estos pueblos fueron o son expulsados, como a partir del avance de la frontera sojera sobre el nordeste argentino, o como actualmente sucede en la puna donde se encuentran los yacimientos de litio.

Misma situación se observa para con los afrodescendientes. Las independencias americanas no implicaron su liberación; en Argentina la esclavitud se abolió en 1853; Brasil, con un componente africano mucho más importante, recién lo hizo en 1888. No obstante, la población negra en América continuó viviendo en condiciones de sometimiento pese a la libertad formal adquirida; en Argentina en particular, gran parte de esa población fue utilizada como carne de cañón, y diezmada, en la guerra de la triple alianza; en todos los países americanos continuó sumida en la pobreza, y realizando los trabajos que antes efectuaban como esclavos, ahora a cambio de magros salarios. En nuestro país, la población negra sobreviviente en gran parte se mestizó y perdió sus raíces culturales; recién en los últimos años se recupera la herencia e identidad negra que durante años se negó, en la medida que Argentina promovió un “blanqueamiento” que invisibilizaba su herencia indígena y africana. En todos los casos podemos observar primariamente tres cuestiones que explican el lugar de estas poblaciones en América:

- El despojo originario de los medios de subsistencia, a través de la violencia, condenó a las poblaciones nativas a la pobreza y dependencia de sus antiguos colonizadores. Despojados de sus medios de vida, los pueblos indígenas fueron obligados a aceptar la subordinación y condiciones laborales paupérrimas, o a habitar territorios sin atractivo económico. En el caso de los afrodescendientes, esta situación se agravó por el traslado forzoso desde sus territorios de origen.

- Las poblaciones no blancas en América sufrieron epistemicidios que promovieron la destrucción de su cultura y raíces históricas (Quijano; 2000, Grosfoguel; 2013), siendo condenadas al encubrimiento (Dussel; 1994). En la medida que se desconocía su herencia cultural e histórica, se promovió la difuminación de su identidad. Y al identificarse como pueblos sin identidad ni historia, se decretó su inferioridad epistémico-ontológica que justificaba que ocuparan las posiciones inferiores de la estructura social. En gran medida, y en Argentina de forma muy notoria, gran parte de esta población fue invisibilizada. Al ser trasladadas lejos de sus territorios de origen y habiendo sido eliminada su historia, se desconoció su raíz indígena; dejaron de ser considerados indígenas en la medida que no expresaban las características originales de estos pueblos; pero a su vez, su condición indígena no les permitía superar la exclusión. Gran parte del componente de los sectores populares de nuestro país tiene ascendencia indígena, aunque en muchos casos no se reconozca como tal.
- La colonialidad permitió perpetuar esa relación de superioridad-inferioridad, basamentada en las diferencias culturales, aunque con un fuerte arraigo en lo fenotípico. De hecho, en el siglo XX, la dicotomía civilización y barbarie se reconfiguró en la dicotomía entre las clases medias civilizadas con ascendencia europea, y los cabecitas negras de las clases populares, hoy llamados sencilla y peyorativamente “negros”, vinculados a la cultura americana.

La nueva exterioridad

A esta deuda histórica hoy se suman nuevos sectores que, víctimas de las reformas neoliberales y la reestructuración del mundo del trabajo, fueron excluidos y decretados como “población sobrante”. Hablamos de la pobreza estructural, que desde fines de los ‘90 convirtió a una parte de la población en “desocupados estructurales”, que hoy en día han mutado a trabajadores de la economía popular, en la medida que han logrado adaptarse para autogestionar sus medios de vida. (Natalucci)

Un sector importante de la población no se reinsertó en el mercado formal y, según la UTEP, aglutina a un tercio de la población argentina. Los cambios en el mundo del trabajo disminuyeron notoriamente el empleo formal y, sea por autogestión, o por las nuevas formas de contratación que posibilita el desarrollo tecnológico, estos se re-emplearon en tareas subsidiarias de la reproducción del capital, en formas precarias e inestables; los recicladores, trabajadoras domésticas, nuevos campesinos, changarines, vendedores ambulantes, pero también trabajadores de plataformas de servicios como Rappi, Glovo, Pedidos Ya, etc.

Esta amplia gama de trabajadores, que cumplen tareas fundamentales en la reproducción del ciclo del capital, se integra a formas de organización del trabajo subsidiarias de la relación capital-salario tradicional, constituyendo nuevas formas de organización del trabajo integradas al capital (retomando la idea de Quijano). Su voluntad de integrarse de manera formal se ve resistida por sectores de poder, en tanto que bajo la forma actual se abaratan los costos productivos a nivel integral de las economías nacionales (y presionan los salarios y condiciones laborales de los trabajadores formales a la baja), cuestión necesaria la sustentabilidad de un sistema económico que se organiza en función de la obtención de una alta tasa de ganancias para el gran empresariado. A su vez, esta condición se sostiene bajo nuevas formas de colonialidad, en donde se responsabiliza a ese amplio universo de trabajadores precarios por su situación y se les estigmatiza.

Subjetividad colonial

Argentina, que se construye desde una colonia, se inserta como joven nación al sistema-mundial a partir de una subordinación neocolonial. Esta subordinación, que es en principio económica, también se expresa en el campo cultural. Desde los debates iniciales en la construcción del Estado, se promueve una política de incorporación masiva de poblaciones blancas a la estructura social nacional, a la par que se sucede un proceso de “blanqueamiento” de la población autóctona. En nuestro país se construye el imaginario de la nación blanca, que expresaría una superioridad cultural frente al resto de América Latina. Esto se observa en diversas dimensiones como en la arquitectura de las estancias, y de la ciudad de Buenos Aires, la “París de América”, lo que abreva al mito de que “los argentinos vienen de los barcos”.

Esta “blanquitud”, notable en la región pampeana a principios de siglo XX, se ve trastocada con las migraciones internas, donde grupos del interior del país se mudan a las ciudades pampeanas a partir de la industrialización por sustitución de importaciones en la década de 1930. Un grupo social que no es reconocido fenotípicamente como argentino irrumpe en Buenos Aires, Córdoba, Rosario, revitalizando un discurso que se había declarado prácticamente resuelto, de civilización o barbarie. Esta situación de “extranjería percibida” de parte de los habitantes de nuestro país, se refleja incluso en la actualidad en la percepción del componente migratorio de países limítrofes que habita en nuestro país. Grimson expone al respecto que la percepción social de la cantidad de inmigrantes que habitan en Argentina es mucho más elevada que el porcentaje real (Grimson; 2006).

Esa percepción de “Argentina blanca” que opera en nuestra identidad nacional, pese a que la evidencia la refute, se vincula a la pretensión de concebir al país como una continuidad del proceso civilizatorio europeo en América. En tal sentido, parte de la sociedad argentina, beneficiada por el proceso colonizador, encuentra una referencia en el mundo europeo como parte de su pasado histórico, y rechaza el componente indígena, como ajeno al presente nacional. Una parte del país, principalmente en los estratos medios y medio-altos, se siente parte de la esfera de influencia cultural de Europa, se siente más cercana a Europa que a su propio suelo. Esto se refleja en los consumos esperados, valores proyectados y en la legitimación de la condición de subordinación del país frente a Europa y Estados Unidos. Lo que explicaría el subdesarrollo en Argentina se relaciona con las características culturales de la población nacional, con la mentalidad no-occidental, con la incapacidad de replicar pautas culturales e instituciones tal como se desarrollan en Europa. Incluso, en nuestro país, existe una fuerte preocupación respecto a cómo somos vistos desde los países europeos.

Respecto a por qué se reproduce esta mentalidad colonial por parte de la población nativa, y como se explica el rechazo a lo propio, retomamos la teoría de la dependencia. Al respecto, la relación de dependencia no sólo se expresa en la relación asimétrica y subordinada de un Estado al otro, sino que una parte de la población del Estado dependiente, es socia en ese territorio del Estado dominador (y su clase dominante), en tanto se encarga de garantizar la reproducción de la relación al interior de las fronteras nacionales, beneficiándose de esa dominación. Si entendemos que los países centrales requieren de la periferia para el aprovisionamiento de materias primas o de trabajo a bajo costo, son representantes locales los que lo garantizan obteniendo un rédito. Esto se puede ver en Argentina en el agro pampeano: El sector produce alimentos para la exportación, por lo que las políticas de redistribución al interior del país no le favorecen en calidad de vendedores (dado que no se orientan a consumidores nacionales), pero los perjudica en tanto productores, dado que un mejoramiento de las condiciones laborales incrementa los costos salariales.

Los sectores dominantes nacionales, que se benefician de la relación de dependencia, en alianza con grupos transnacionales, son quienes detentan el poder económico en la estructura nacional. A partir de este poderío, son capaces de imponer desde de medios de difusión cultural (medios de comunicación, redes sociales, planes de estudios, iglesias) discursos y una ideología proclive a la realización de sus intereses. De esta forma se puede entender que parte de la población local se oponga al control nacional de la hidrovía Paraná-Paraguay, que se hayan manifestado defendiendo a Vicentin, que apoyen la

privatización de YPF, la extranjerización del litio, la desregulación del mercado financiero, o seguir las directivas del FMI.

Subjetividad posmoderna

Es un problema el crecimiento de una subjetividad posmoderna, individualista, hedonista y nihilista, incapaz de abreviar a la articulación de un proyecto integral y colectivo. La disolución de la URSS, y el consecuente “Consenso de Washington”, impusieron la idea del “fin de la historia”. La nueva situación determinó la hegemonía total del imperio norteamericano y el capitalismo neoliberal. Más allá de que la idea del fin de la historia sea una falacia, la nueva realidad global sí decretó el fin de la esperanza. La derrota del mayor proyecto emancipatorio de la clase trabajadora del siglo XX, diseminó la idea de la imposibilidad de la creación de un sistema alternativo al capitalismo.

En la población, la percepción de inviabilidad de un proyecto alternativo que fuera capaz de mejorar integralmente sus condiciones, llevó a una nueva concepción de la vida sustentada en la supervivencia individual. Tal como Darwin hablará de la supervivencia del más apto a nivel especie, esta idea se impuso a nivel social bajo el paraguas del neoliberalismo. Uno se convirtió en el único responsable del destino de su vida, en este marco proliferaron las técnicas de autoayuda, el coaching, las teologías religiosas orientadas a la superación individual. El destino personal se volvió responsabilidad exclusiva de cada individuo.

La desesperanza respecto a las posibilidades de realización de proyectos colectivos, impuso un estilo de vida sustentado en el individuo y en la búsqueda de su autorrealización, y en el desprecio o subestimación de esos proyectos, lo que implicó un retroceso de la política como campo de organización popular y de garantía de derechos, y replegó a gran parte de la población a su vida privada, más debilitada frente al proyecto colectivo de la clase dominante. Esto se expresa en la tiranía de las grandes empresas, que imponen condiciones de trabajo a nivel global, y requisitos a los distintos Estados, cada vez más debilitados para oponer su voluntad. Voluntad que a su vez es erosionada desde el interior de las sociedades, donde prima la competencia y la disputa entre distintos proyectos subalternos.

En la medida que el sistema denegó cada vez más espacios de autonomía y el poder se diluyó progresivamente, las posibilidades de autorrealización se vieron restringidas. Esto llevó a una modificación de las expectativas de la población, y de los proyectos posibles, que se recluyó en la mera individualidad y en aquellas dimensiones de esa existencia donde no se afectarán los intereses del capital. Se promovió la “exploración narcisista del yo” (Contreras Natera; 2016), que corresponde a una espiritualidad neoliberal que encuentra la realización

del proyecto de vida en una libertad absoluta de realización hedonista; en tal medida la reafirmación de la identidad individual, la sexualidad, se conciben desde una perspectiva hiper-individualizada, donde todo límite social impuesto por otro se concibe como una obturación al desarrollo propio. La legislación estatal, pero también la diferencia con el otro, se vuelven intolerables, construyendo un sustrato político cultural que moldea un individuo sociópata, donde el único lugar de plena autorrealización se encuentra fuera de la sociedad y la mirada del otro.

Esta subjetividad también se expresó fuertemente en la intelectualidad y en la militancia política. La subjetividad posmoderna promovió una organización sectorial, por grupos de identificación, que rechazaba la creación de proyectos integrales que se enfrentarían a un meta-proyecto. La posmodernidad implicó un desprecio a los proyectos integrales en tanto interpretó toda propuesta de universalidad como autoritaria en sí misma (Dussel; 2016). Esto dejó desprotegidas a enormes masas del pueblo, en tanto que los derechos particulares de los sectores no pueden ser garantizados sin una propuesta que articule a la totalidad para garantizarla. ¿Cómo puede garantizarse la continuidad de las cooperativas de la economía popular si el Estado no garantiza y protege su desarrollo? ¿Cómo puede garantizarse la autonomía creativa de los artistas si el sistema social delega la regulación de la producción artística en la lógica mercantil de lo que más vende? ¿Cómo puede garantizarse el derecho al aborto gratuito si el sistema de salud se privatiza o se ve despojado de recursos?

La posmodernidad es crítica de la modernidad en tanto la considera un proyecto impositivo y homogeneizador, negador de la diferencia. Coincidimos con eso, aunque debemos entender que, para la realización de los diferentes, es necesario un proyecto integral que les garantice su existencia; la sociedad no puede garantizar tales parcialidades heterogéneas sin un meta-proyecto, que por otro lado actualmente existe, y es el de la globalización neoliberal. A su vez, la realización de un proyecto común, o la reivindicación de los derechos del colectivo diverso, no es posible sin la organización popular, que requiere la construcción comunitaria más allá del “yo”.

Desintegración social

El fortalecimiento de la dependencia que disminuye la autonomía de los Estados periféricos y sus sociedades, y el incremento de la exclusión social, se conjugan con una subjetividad que promueve la individualidad absoluta que insiste en que es posible la autorrealización más allá del contexto socio-histórico. Los individuos desclasados, desarraigados, dessocializados, desarrollan estrategias de supervivencia individual frente a un otro concebido como una amenaza a la autorrealización o a la vida misma. Así vemos por

ejemplo en la TV que un trabajador, insulta a otros trabajadores que cortan la autopista panamericana en Buenos Aires porque no lo dejan trabajar con normalidad, les grita “vayan a laburar”; esta escena se da en una manifestación de los trabajadores de FATE para pedir la reincorporación de sus compañeros despedidos. Gran parte de los trabajadores formales, nucleados en sindicatos históricos, rechazan las demandas de sindicalización de los trabajadores de la economía popular. Los medios permanentemente nos dicen que si no consumimos lo que nos imponen somos un fracaso y nos condenan a la exclusión, un adolescente que vive en la extrema pobreza, y que no cuenta con las posibilidades de conseguir legalmente los medios para adquirir esos productos, asalta a otro, de familia trabajadora, para conseguir lo que el sistema le exige, pero le veta. En un mundo que excluye a franjas cada vez más amplias de la población, que las condena insistiendo en la responsabilidad individual de la autorrealización, y que desprecia la organización colectiva, es esperable el crecimiento del narcotráfico, el crimen, la violencia.

Las escuelas, y el sistema educativo en general, cada vez dan más preponderancia a la contención de las problemáticas sociales en desmedro de la educación de la población. Si la escuela cada vez se convierte más en una institución que contiene la emergencia social, en desmedro de su proyecto educativo, esto se debe a que este debe ir articulado a un proyecto de sociedad y de nación que está cada vez menos claro. Porque ¿para qué queremos educar a la ciudadanía? ¿Para qué la queremos preparar? Si el modelo económico se basa en la extranjerización y el extractivismo, no es necesario un alto nivel educativo. Si lo que se busca es consolidar un proyecto de desarrollo integral y autonomía, la situación es distinta.

Transición hegemónica

Es una falacia persistentemente repetida el hecho de que el mundo se encuentra en una crisis indeclinable hace décadas. Si bien esta situación es real en la dimensión ecológica, la situación económica y social no se agrava uniformemente a nivel global, se trata más bien de una crisis del mundo occidental. China, India y las economías del sudeste asiático han sacado de la indigencia y la pobreza a millones de personas, los niveles educativos y la esperanza de vida crecen.

Lo que se encuentra en decadencia es el mundo occidental, frente a la reemergencia del mundo del Este asiático. Esto inaugura una nueva disputa por la hegemonía global en la que, i) Estados Unidos vuelve a reimponerse como única potencia hegemónica, ii) China logra imponerse como la potencia hegemónica, iii) o el mundo se divide en una organización multipolar (siendo esta la situación más probable). Más allá del resultado, esta transición abre

una ventana de oportunidad histórica para la región, que incrementa los márgenes de maniobra y los espacios autonómicos en la disputa entre potencias.

Nuestras sociedades se encuentran en una disyuntiva histórica, que no se desarrolla frente a la pasividad norteamericana, sino que el imperio impone una política cada vez más agresiva para sostener su hegemonía. Esto se observa con la guerra proxy en Ucrania, el conflicto con China en el estrecho de Taiwán o la expansión del AUKUS en el pacífico, el reavivamiento de conflictos en diferentes regiones como Nagorno Karabaj, o en el Sahel africano, o en la guerra comercial contra China. También se expresa en nuestra región, en la voluntad norteamericana de asegurar el control político a través de gobiernos afines, y de la destrucción de la disidencia a través de nuevas formas de intervencionismo como el Lawfare (Argentina, Brasil, Ecuador, ahora Colombia), las guerras híbridas (Colombia, Bolivia, Venezuela), y el histórico control económico-institucional, a través del financiamiento, y a través de organismos multinacionales que controlan, como la OMC, la OEA, el BM, el FMI; que condicionan no sólo las políticas económicas de los Estados, sino también la legislación, la difusión cultural, etc.

La nueva realidad geopolítica permite un incremento de los márgenes de maniobra, pese a la voluntad norteamericana de impedirlos. Dependerá de los Estados y sociedades latinoamericanas desarrollar estrategias de integración y políticas de desarrollo a largo plazo que se beneficien de la situación actual. Teniendo en cuenta que, con el cierre de la ventana de oportunidad, la región y el país quedarán situados en el lugar que logren ocupar en la nueva arquitectura global. Las posibilidades son esperanzadoras, aunque también Latinoamérica puede quedar en una situación peor que la actual.

Tareas para América Latina

Como dicen Roig y Dussel en un libro editado en el marco del bicentenario de nuestra independencia (Biagini, Roig; 2007), América Latina debe transitar hacia su segunda independencia. Hacia una independencia real; la independencia política de las colonias americanas no la garantizó, en tanto la región continuó subordinada económica, como “mentalmente”. A su vez, desde la segunda mitad del siglo XX, los países centrales implementaron una nueva arquitectura a través de la cual resometieron políticamente a los países periféricos mediante convenios multilaterales y legislación internacional.

En segundo lugar (Dussel; 2007), tal independencia no será plena si no se tiene en cuenta la necesidad de integrar efectivamente a los diversos actores que componen las estructuras nacionales. Esto es una deuda histórica, y el contexto actual la incrementa. La independencia formal de las colonias, no se tradujo en una independencia de los pueblos

indígenas y afrodescendientes, ni mejoró sus condiciones; de hecho, se les invisibilizó, promoviendo la constitución de Estados nacionales modelados desde criterios europeos que les negaban. Al ser nuestro continente mestizo, esto debe expresarse en la institucionalidad que dé soporte y que sea representativa de la diversidad propia, cuestión observada en las reformas constitucionales de Bolivia, Ecuador y Venezuela. Pero las reformas institucionales son insuficientes si no se tiene en cuenta la realidad económica y social de los grupos excluidos, condenados desde el despojo. Es necesario una política compensatoria que les incluya en un sistema que los contemple y de voz, entendiendo que es insuficiente la mera “igualdad formal”, así como el diálogo desde un contexto que oculta las desigualdades económicas y de poder (Dussel; 2015). ¿A quiénes representan esos Estados que niegan y desprotegen a una parte considerable de su población?

Por otro lado, estas tareas no pueden ser pensadas sin el rol activo de la misma sociedad, como garantía de aplicación de estas políticas, y como voz que reclama por la constitución de un orden justo. Al respecto debemos repensar al poder no en su dimensión negativa (como dominador), sino desde la positiva, como *potentia* (como poder vivo del pueblo), donde el pueblo es concebido como el impulsor de la política que actúa en su representación (Dussel; 2009). En tal sentido, es fundamental el rol de los movimientos sociales, y la necesidad de la articulación de los diversos intereses en un meta-proyecto que se oponga al de la modernidad colonial.

Según Dussel, estas son las tareas inmediatas a las que se enfrenta América Latina, y sumamos, en el contexto de oportunidad histórica. Esto no quita que el objetivo a largo plazo sea el de la concreción del proyecto transmoderno, más allá de la modernidad, de la colonialidad y del capitalismo eurocentrado. Más allá de que el objetivo a largo plazo presente una propuesta integral, mucho más amplia, es necesario avanzar en la inmediatez en estas cuestiones concretas, teniendo en cuenta las contradicciones que se presentan en las concreciones materiales de los proyectos filosófico-políticos, y el principio de factibilidad (Dussel; 2017). Esto implica que, más allá de que el proyecto transmoderno exceda la independencia latinoamericana, no se puede dejar de lado la importancia de estos avances, que deben ser pensados desde la materialidad situada, que muchas veces puede ser contradictoria, sin que esto le invalide.

Consideraciones a incorporar desde la Filosofía de la Liberación

Desde la perspectiva trabajada, la responsabilidad de la crisis civilizatoria a la que asistimos no sería del capitalismo, sino de la razón moderna, de la cual el capitalismo es su manifestación concreta. Con esto nos referimos a que la razón moderna:

- Desde el “ego conquiro”, al concebir que lo que está fuera del uno es potencialidad de realización del uno mismo, se promueve un modelo sustentado en el sometimiento del otro como medio de autorrealización (Dussel; 1994).
- Desde la dualidad cartesiana, al concebir la realidad desde un esquema donde el ser humano es superior a la naturaleza, y Europa superior a No-Europa. Y que el polo superior debe someter al polo inferior en función de sus necesidades (Maldonado Torres; 2003), se promueve un régimen depredatorio del medio social y ambiental que se traduce en la posibilidad de la destrucción del planeta.
 - o Otras racionalidades no occidentales, promueven una relación más armónica respecto a esta dualidad (como la aymara y quechua), y proponen un mundo en el cual el humano se integre al medio, sin someterlo, sino amoldándose a sus ciclos. A su vez, preponderan la lógica de la reciprocidad frente a la de la conquista (Kusch; 2009).
- Es invisibilizadora de la diferencia. La modernidad debe concebirse en el marco del proyecto europeo de hegemonía global y como el centro de gestión de ese sistema. Europa clasifica a las poblaciones globales y a la realidad geográfica desde allí; ese esquema clasificatorio no debe ser abordado para comprender la complejidad del mundo, sino en función de los intereses específicos de una región. Así podemos ver la simplificación, homogeneización y encubrimiento que impone (Dussel; 2016).
 - o Este esquema no contribuye a dar respuesta a los problemas del hoy, que se han visto desbordados desde la razón moderna, y es por eso que se vuelve necesario explorar en la riqueza cultural generada por la humanidad en su conjunto, para buscar respuestas extra-occidentales a los problemas que occidente ha generado.

La Filosofía de la Liberación, y parte de las teorías decoloniales, no niegan a la modernidad, como la posmodernidad²¹. Las corrientes abordadas reivindican múltiples logros de la modernidad, en tanto que los valores que promueven la emancipación humana, que fueron sistematizados por pensadores y políticos modernos, son los que permiten la crítica realizada. Desde esta perspectiva también se valora el rol del conocimiento científico moderno. Son innegables los avances en diversos campos, que se han traducido en un

²¹ Que para Dussel (2016) se trata de un proyecto intra-moderno, al surgir desde las mismas entrañas de Europa, y no poder analizar las grandes problemáticas humanas por fuera de estas fronteras.

mejoramiento de las condiciones de vida de las poblaciones del mundo; la esperanza de vida se ha incrementado de forma exponencial desde el siglo XIX, la mortalidad infantil o las muertes durante el parto se han vuelto excepciones, de igual manera la ciencia ha garantizado avances notables en el campo social y las disciplinas humanísticas. Todas estas cuestiones no son negadas, desde esta perspectiva no se promueve ni el relativismo cultural ni epistemológico. En todo caso, la crítica es hacia la razón negadora de epistemes no occidentales que contribuyen al avance del conocimiento integral, así como en relación a la ampliación de voces. En todo caso, hay tres cuestiones sustanciales en las que la modernidad se ha mostrado problemática:

- Los ideales de emancipación que concibió se plantearon para los hombres blancos europeos burgueses. Es paradigmático que cuando las banderas de libertad, igualdad y fraternidad se levantaron en la Francia revolucionaria, ni se concibió la autonomía de sus colonias, ni se liberó a sus esclavos. Hoy día la exigencia de estos derechos modernos se extendió a grupos más amplios, pero igualmente circunscriptos a un porcentaje minoritario de la población que forma parte de los centros del mundo occidental; al interior de las fronteras nacionales de los países centrales de occidente, o en los espacios de poder de sus socios en las naciones periféricas. Aquí se reclama ese cumplimiento para la población universal, no sólo la que se encuentra “dentro de las murallas” (Grosfoguel; 2018).
- La modernidad se constituyó desde la negación de la diferencia. Si se concibe como un proyecto para la humanidad, no puede replegarse a su sistema. Es necesario constituir un proyecto global que contemple las diferencias, las diversas culturas del mundo, y que no se sustente en la imposición de una región particular sobre el resto del globo. Frente al proyecto de globalización occidental se propone un proyecto de mundialización policéntrica y policultural, que representa a la humanidad, la transmodernidad (Dussel; 2016)
- La lógica depredatoria de la modernidad, sustentada en el Ego Conquiro y en la dualidad cartesiana moderna, es en gran medida responsable del caos civilizatorio-ecológico. Desde esta perspectiva se promueve su cuestionamiento, y se descubre a los promotores del proyecto moderno, esclareciendo que no se circunscribe a un proyecto civilizador emancipatorio, sino que dispone de una contracara, la colonialidad y la depredación ambiental, y que esta debe ser superada; pero esto no será posible si el proyecto civilizatorio no se plantea desde la globalidad y diversidad (Quijano; 2000, Dussel; 1998).

En tal sentido, la crítica a la modernidad no la clausura, ni niega sus postulados básicos, la supera. La crítica a la pretensión de universalidad totalitaria de la modernidad, no implica la negación de la necesidad de proyectos universales, de meta-relatos, lo que se critica es su pretensión homogeneizante que niega a la diferencia. En tal sentido:

- Se promueve la universalidad en la diferencia. Si binomios simplistas como centro-periferia, desarrollo-subdesarrollo, dependencia-liberación, clases explotadoras-clases explotadas, dominador-dominado, totalidad-exterioridad no explican la complejidad de la realidad, no por eso deben ser negados. Es evidente que en el mundo actual existen el centro y la periferia, los dominadores y dominados. La universalidad en la diferencia implica que no puede clausurarse el debate en esos binomios, y que deben integrarse las múltiples diversidades que integran el mundo, lo que no implica la eliminación de esquemas globales clasificatorios, que enmarcan y ayudan a comprender la actualidad (Dussel; 2016).
- Los reclamos sectoriales y las reivindicaciones identitarias no pueden concebirse fuera del marco de una realidad transversal. La nación es un elemento aglutinante de la sociedad; los diversos sectores forman parte de los sectores subalternos, sobre los cuales se ejerce una dominación integrada. Perder de vista esta cuestión implica un retroceso en el poder político de las naciones periféricas y de los sectores subalternos.

Otra cuestión refiere a la dimensión del poder (Dussel; 2009). Si la posmodernidad es crítica al poder en su dimensión dominadora (Foucault, Deleuze, Derrida), desde las corrientes aquí expuestas se concibe la dimensión dual y contradictoria. El poder siempre existe, porque al ser el humano social, construye organización junto a otros que deriva en la institución de relaciones de poder. En tal sentido, el poder toma dos formas, i) una que refiere a su constitución como poder dominador (negativo), de opresión, de explotación, ii) y otra que refiere a su constitución como poder emancipatorio, funcional a la proliferación de la vida (positivo). El poder, desde su dimensión positiva, es el que permite el desarrollo del pueblo. Aquí se reivindica la creación de un poder como fuerza viva (potencia), capaz de articular las necesidades de la población oprimida, como medio para construir un mundo más justo. A diferencia del pensamiento posmoderno, que al concebir el poder únicamente en su dimensión negativa, opta por el escape del mismo y por ende de la política, desde la Filosofía de la Liberación se reivindica la organización política, la organización de la sociedad y la participación en el Estado, que es la organización política del mundo actual desde donde se expresan las relaciones de poder.

Por último, diremos que la crítica al estado actual de las cosas (crítica negativa), debe proponer un proyecto nuevo que sea superador y que amplíe el mundo hacia los excluidos. La crítica no puede finalizar en la etapa deconstructiva, en tanto que la deconstrucción es el primer momento en la construcción de un algo nuevo. Es el desmontar lo que está mal. Esa deconstrucción se realiza para construir algo superador, lo que es mucho más complejo, en tanto la construcción de lo nuevo lo expone a las múltiples contradicciones que se expresan en la materialización concreta de un proyecto (Dussel; 2017). Pero en la medida en que la crítica a un algo que funciona mal no genere una propuesta superadora, esta propuesta puede emerger desde quienes buscan sostener el sistema de desigualdad e injusticia.

Bibliografía

- Amin, S. (1989). *El eurocentrismo: crítica de una ideología*. México. Siglo XXI.
- Bruckmann y Ots. (2022). *América Latina en la geopolítica del siglo XXI, la declinación de Estados Unidos y el ascenso de China*. En Estenssoro, F. y Vásquez Bustamante, J. P. “La geopolítica ambiental de Estados Unidos y sus aliados del norte global. Buenos Aires. CLACSO.
- Contreras Natera, M. A. (2016). *Crítica a la razón neoliberal. Del neoliberalismo al posliberalismo*. México. Akal.
- Dussel, E. (1994). *1492. El encubrimiento del Otro*. La Paz. Plural.
- Dussel, E. (1998). *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y la Exclusión*. Madrid. Trotta.
- Dussel, E. (2007). *Hacia el 2010: a dos siglos del proceso de la emancipación. ¿Un nuevo encubrimiento del otro?* En Biagini, H. y Roig, A. “América Latina hacia su segunda independencia.” Buenos Aires. Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara
- Dussel, E. (2009). *Política de la Liberación*. Volumen II, La Arquitectónica. Madrid. Editorial Trotta.
- Dussel, E. (2015). 14 Tesis de Ética. Buenos Aires. Docencia.
- Dussel, E. (2016). *La Filosofía de la Liberación ante los estudios poscoloniales y subalternos y la Posmodernidad*. En Dussel, E. “Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad”. México. Akal.
- Dussel, E. (2017). *Las tres configuraciones del proceso político. Reflexiones sobre el Estado en V. I. Lenin*. Rosario. Cuadernos Filosóficos Segunda Época, XIV.
- Grimson, A. (2006). Nuevas xenofobias, nuevas políticas étnicas en Argentina. Córdoba. Foro Internacional sobre el Nexo entre Ciencias Sociales y Política; UNESCO.
- Grosfoguel, R. (2013). *Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI*. Bogotá, Tabula Rasa N°19: 31-58, julio-diciembre 2013

- Grosfoguel, R. (2018). La compleja relación entre modernidad y capitalismo. Pléyade. N°21.
- Kusch, R. (2000). *El pensamiento indígena y popular en América*, en Kusch, R. “Obras completas. Tomo II”. Rosario. Fundación Ross.
- Maldonado Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad el ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En Castro Gómez, S. y Grosfoguel, R. “El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global”. Bogotá. IESCO.
- Natalucci, A. Del piquete a la economía popular. Anfibia.
- Quijano, A. (2000). *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. En Lander, E. “Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas”. Buenos Aires. CLACSO.
- Roig, A. (2007). *Necesidad de una segunda independencia*. En Biagini, H. y Roig, A. “América Latina hacia su segunda independencia.” Buenos Aires. Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara.

Apuntes para una geopolítica de la liberación a partir de la obra de Enrique Dussel

Lautaro Rivara

Centro de Estudios Latinoamericanos, FCPyS-UNAM/ CEFyL Argentina

Resumen

En su prolífica obra, y con antecedentes tan tempranos como su clásico *Filosofía de la liberación*, Enrique Dussel dejó una serie de pistas y coordenadas que podrían servir al desarrollo de una auténtica geopolítica de la liberación en clave latinoamericana y caribeña; perspectiva esencial para interpretar las complejas relaciones entre espacio y poder que se dan en el centro y las periferias del planeta, y para comprender y actuar en un mundo convulsionado y en plena transición hegemónica.

Palabras clave: Enrique Dussel, filosofía de la liberación, geopolítica, América Latina y el Caribe

Geopolítica y filosofía

Es sugestivo que el clásico libro de Enrique Dussel *Filosofía de la liberación* (1977) comience con un apartado titulado “historia”, el que a su vez es constituido exclusivamente por un subapartado que lleva por nombre “geopolítica y filosofía”. Como Dussel pareciera habernos indicado ya hace casi medio siglo, es imposible pensar la filosofía de la liberación en particular, y las filosofías en general, sin comprender la noción de “espacio”, y con ella el despliegue geográfico de la dominación a lo largo de la historia de la humanidad. Del mismo modo, las tentativas liberacionistas de los pueblos y las reflexiones de los y las filósofos del sur no pueden prescindir de la dimensión geopolítica como una herramienta epistemológica clave, pero también como una mediación estratégica fundamental. El poder se concentra en el espacio de formas desiguales, y el espacio será, por lo tanto, un terreno privilegiado de la reflexión filosófica y de la acción política, ya sea colonizadora o liberadora.

Por más que hoy nos parezca un enfoque natural, legítimo y de uso cada vez más extendido, vale la pena decir que la utilización de Dussel de ésta categoría, en la década del 70, y particularmente en nuestra región, constituye una rareza cuyo origen valdría la pena estudiar en profundidad. Para comprender esta peculiaridad, nada evidente, basta reseñar brevemente que la geopolítica fue una disciplina y un enfoque cuyo desarrollo pionero se dio en Alemania, a través de figuras como Frederich Ratzel (1844-1904), en diálogo con la obra de filósofos como Comte y Hegel, pero también con la de científicos y naturalistas como Darwin, Humboldt, Ritter, etcétera. La muy moderna, evolucionista, organicista, estadolátrica y eurocentrada Escuela Clásica Alemana tuvo sin embargo méritos indudables, al asentar los pilares que permitieron reflexionar científicamente sobre la dialéctica habida entre las colectividades humanas y su medio geográfico.

Sin embargo, esta escuela tuvo un desarrollo y una serie de convergencias poco felices a través de la obra de continuadores como el sueco Rudolf Kjellén (1864-1922), quien acuñó el concepto de geopolítica en sentido estricto; y luego con el alemán Karl Haushofer (1869-1946), quien institucionalizó y expandió la disciplina. Pero es de esta escuela de donde provienen nociones como la de “espacio vital” o *Lebensraum*, que tan cara resultó a la ideología leviatánica, agresiva y conquistadora del nazismo, con el que se vio estrecha y fatalmente involucrado. Su trágico fin es muy bien retratado por Federico José Saracho López: “Cuando cayó el régimen nazi, la geopolítica sigue sus pasos hacia el abismo. Tan cercana a la ideología nacional socialista estaba que fue demonizada y enviada a un olvido obligado, junto con la geografía política. Ejemplo de ello es que hasta 1964 se permitió volver a hacer congresos de geografía política” (González Aguayo, coord., 2011: 29-30).

Su renacimiento se dará con la geopolítica francesa moderna de Yves Lacoste, que volverá a retomar y legitimar el término en 1972, apenas tres años antes de la escritura de *Filosofía de la liberación* en 1975 (aunque la obra no fue publicada hasta 1977): de ahí nuestra grata sorpresa. Podríamos aventurar que si las escuelas clásicas de la geopolítica europea desarrollaron los pilares básicos de la relación humano-medio, Dussel agrega aquí una dimensión histórico-filosófica, desde una mirada ana-dialéctica que precisa los contornos no ya de una humanidad genérica y excluyente, sino desde la perspectiva del Otro colonizado y periférico.

El del argentino-mexicano siempre fue un pensamiento filosófico estricta y rigurosamente historizado y espacializado, como podrá recordar quien haya presenciado sus clases magistrales, leído su monumental *Hipótesis para el estudio de Latino América en la historia universal* (2012), o visto aquella memorable conversación, de estricta inspiración cartográfica y geopolitológica, sostenida con el analista venezolano Walter Martínez en su programa *Dossier* del 10 de octubre de 2016. ¿Podemos hablar entonces, con Dussel y a partir de él, del desarrollo incipiente de una geopolítica filosófica de la liberación? Lo veremos brevemente a continuación.

Espacio, poder y política

Como explica Dussel en obras clásicas como la ya mencionada, o en sus célebres conferencias dictadas en Frankfurt en 1992 y publicadas bajo el título de *1492. El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la Modernidad*, desde 1492 el Occidente Moderno asumió una forma totalizante y excluyente de explicación del mundo que conocemos como ontología. La ontología construye un sujeto presuntamente universal, pleno, sin costuras ni cicatrices, que a la vez, paradójicamente, presupone y niega lo que el marxista afro-antillano Frantz Fanon llamaría el “no-ser” en *Piel negra, máscaras blancas* (2009). En el espacio-tiempo que nos fue enseñado como la “Antigüedad clásica” (tan distante de “Nuestra Grecia”, la de las grandes civilizaciones previas a la Conquista en la que nos invitaba a recrearnos el apóstol cubano José Martí), el ser era representado por el varón griego y libre de la polis, y el no-ser, con diferentes matices, era encarnado por el asiático y por el bárbaro europeo. En tiempos del *encubrimiento* de América el ser era representado por el conquistador católico, español o portugués, mientras que el no-ser era en cambio determinado por los indígenas americanos, y más tarde por las negritudes víctimas de la trata, la esclavitud y la plantación. La Revolución Francesa proclamó en el papel los pretendidos Derechos Universales del Hombre y del Ciudadano, enunciando así a su ser correlativo (el

varón europeo, blanco y propietario), pero el no ser-de las mujeres fue sentenciado en la guillotina que le cortó la cabeza a Olympe de Gouges, mientras que el no-ser de los negros y los sujetos coloniales en general quedó en evidencia cuando se envió el ejército y la flota más importante de la época a aplastar las revoluciones de Haití y Guadalupe a comienzos del siglo XIX.

Pensando en estos principios de exclusión, tanto filosóficos como geográficos, Dussel afirma que “La filosofía clásica de todos los tiempos es el acabamiento o el cumplimiento teórico de la opresión práctica de las *periferias*” (1977: 17, subrayado es nuestro). Cada filosofía clásica (es decir, cada ontología) sentenciará también los lugares y los no-lugares o, expresado en lenguaje geopolítico, los centros y las periferias respectivas de cada momento histórico. Por supuesto que la filosofía dominante buscará (y logrará en parte) dar una apariencia de perennidad a su dominación, asegurando, a la vez, que el centro geopolítico (la o las metrópolis) y que el centro ontológico (el ser) siempre estuvieron allí, y seguirán existiendo a perpetuidad. Por eso nada resulta tan urticante para los centros de poder y de saber que el señalar la provisoriedad de su dominación, y más aún demostrar, como el propio Dussel lo hizo, el carácter provinciano de su ubicación en el mundo y el carácter precario de sus propias ontologías. Para el europeo o el norteamericano “universales” entra en el terreno de lo impensable el reconocer la superioridad indiscutible de la ciencia arábiga o maya cuando la cultura europea apenas si daba sus primeros balbuceos, así como subrayar su emplazamiento periférico al mundo islámico hasta que la apertura al Atlántico Norte y la explotación masiva del oro y la plata de América cambiaron para siempre las correlaciones de fuerza globales y desbarataron los equilibrios civilizatorios.

Es importante puntualizar que aunque siempre existió una dimensión geopolítica en las relaciones establecidas entre diferentes colectividades humanas, y por ende formas de centralización y de periferización del poder, de concentración desigual del mismo en el espacio, nunca, hasta el despuntar de la Modernidad, la totalidad de la geografía planetaria había sido ordenada en un solo esquema de poder global, en lo que a partir de la obra de intelectuales como Oliver Cox, Immanuel Wallerstein, Giovanni Arrighi o Samin Amin conocemos hoy como “sistema mundial” o “sistema-mundo”. Y nunca, por lo tanto, la ontología dominante había sido tan hegemónica, excluyente y autosuficiente como hasta hoy en día. Una de las expresiones más cercanas y a la vez más aparentemente “naturales” de esta geopolítica dominante fue la construcción de instrumentos cartográficos que se han vuelto de uso universal.

Las primeras dos proyecciones cartográficas que presentamos adjuntas son de conocimiento general y parten, como todas, de la imposibilidad de plasmar las tres dimensiones de una esfera como lo es nuestro planeta (en sentido estricto un esferoide) en un plano que solo tiene solo dos dimensiones. La proyección construida por el genovés Gerardus Mercator (figura n.º 1) tiene la ventaja de respetar las formas de las masas continentales, pero deforma gravemente sus proporciones, sobre-representando las zonas cercanas al polo y, casualmente, a la propia Europa.

Por otro lado, la proyección del alemán Arno Peters (figura n.º 2) respeta las proporciones pero distorsiona gravemente las formas, aunque sin destronar la centralidad europea en el planisferio. La figura n.º 3 muestra una proyección de uso poco frecuente, pero harto reconocible en el logo de las Naciones Unidas: se trata de la llamada “acimutal equidistante”. Ésta, geocentrada en la Antártida, distorsiona tanto las proporciones como las formas conforme se aleja del centro, dado que no se trata de la representación de una construcción geométrica.

La proyección del australiano Stuart McArthur (figura n.º 4), de tipo “correctiva”, invierte el orden de los polos y el de todo el mapa, restaurando la que pareciera ser la posición más lógica de un mundo que, al decir de Eduardo Galeano, aparece “patas arriba” en los mapas tradicionales. Con ella se vuelve literal la sentencia de Joaquín Torres García, quién supo decir que “nuestro norte es el sur”. Además, esta proyección destrona la centralidad atlántico-europea y sitúa en el centro al océano Pacífico. Otras de las infinitas proyecciones que podríamos rastrear han reflejado diversos centros geopolíticos, colocando la centralidad cartográfica en la tierra santa de las grandes religiones monoteístas, mientras que en la actualidad se utilizan en China proyecciones similares a las de McArthur, con el eje en el vasto Pacífico, aunque “patas arriba”, como en las proyecciones tradicionales (figura n.º 5).

En la última figura (n.º 6), puede verse un audaz ejemplo práctico de descolonización epistémica, que resulta una expresión cartográfica posible, entre tantas otras, de una geopolítica filosófica de la liberación. Se trata de una proyección elaborada por un diseñador e inventor estadounidense, Richard Buckminster Fuller, que presenta una distorsión menor del tamaño relativo de las partes que la proyección Mercator, y una distorsión menor en las formas que la que encontramos en la proyección Peters. El mapa “dymaxion” de Fuller descentra aún más radicalmente que el de McArthur las proyecciones cartográficas tradicionales que colocaban a Europa y al Atlántico Norte como el centro “natural” del mundo, y al resto como sus periferias geográficas. Aún más, este mapa carece incluso de centro, de periferias y de cualquier otra dirección que no sea la del “adentro” y el “afuera”,

pudiendo replegarse en un poliedro o desplegarse en varios planos diferentes como si se tratara de un origami.

Pero la disputa en torno a una geopolítica filosófica no solo es rastreable en mapas y proyecciones. Incluso los nombres sucesivos que fueron asignados a nuestro continente en sus múltiples bautismos, han expresado históricamente los intentos de las ontologías dominantes por nombrarnos y situarnos en la periferia filosófica del planeta. Como las “Indias Occidentales”, que remitían a la lejana periferia del mundo conocido hasta ese momento por la Europa en gestación. O las denominaciones que remiten a una genealogía de “descubridores” europeos (Columbia, América). O los nombres que buscaban enfatizar nuestra presunta pertenencia común a alguna porción del Occidente (Hispanoamérica, *de los españoles*, Iberoamérica, *de los iberos*, América Latina, de los *latinos*, en particular franceses). Aunque no faltaron tampoco los intentos de las intelectualidades nativas de recuperar un eje histórico-geográfico propio, de situarnos en el centro, como con el *Abya Yala* del pueblo kuna, el *Indoamérica* popularizado por el APRA peruano, o con *Nuestra América* de José Martí. Este mismo proceso podemos encontrarlo en todas las regiones periferizadas por el Occidente, como también lo denotan las denominaciones coloniales del Oriente (Próximo, Medio, Lejano), siempre elaboradas desde el punto de referencia del centro geopolítico europeo.

De la geopolítica a la transición hegemónica

Dijimos ya que en el desarrollo de la Escuela Alemana la geopolítica clásica trocó en una experticia dominadora al servicio de proyecciones imperiales, y que su inter-penetración fue tal que tras la Segunda Gran Guerra Europea, tanto el instrumento de saber como el instrumento de poder, cayeron en desgracia. Por eso no podríamos continuar sin referirnos al desarrollo histórico, en nuestra región, de una geopolítica agresiva y dominadora desplegada por los Estados Unidos, “centro hemisférico” desde fines del siglo XIX y “centro global” desde la segunda post-guerra, pero cuya primera formulación político-filosófica fue la Doctrina Monroe-Adams de 1823.

Al menos en el último siglo y medio, la historia de América Latina y el Caribe aparece sobredeterminada, en grados diversos, por una hegemonía estadounidense visible en todos los planos: comercial, financiera, política, diplomática, tecnológica, cultural, comunicacional, militar, etcétera. Finalizada su guerra de independencia en 1783, las Trece Colonias comenzaron una voraz expansión mediante el genocidio y reducción de los pueblos indígenas del Oeste, a través de la compra y la cesión de territorios de parte de otros imperios, y

mediante la guerra de conquista que los llevaría a su constitución definitiva, con la anexión de la mitad del territorio mexicano en 1848 y con la ocupación de Puerto Rico, Cuba, las Filipinas y Hawái en 1898.

Lo que quisiéramos aquí es sintetizar las coordenadas elementales de un declive persistente de los Estados Unidos, y del comienzo de una transición geopolítica de la hegemonía global, en donde el centro de gravitación del sistema global, por primera vez en cinco siglos, está cambiando su eje desde el Occidente hacia el Oriente, desde la Modernidad con mayúscula hacia, quizás, modernidades plurales: Dussel nunca dejó de subrayar, en sus clases y en sus textos, la importancia macro-histórica de este acontecimiento inédito. La transición hegemónica es a la vez un dato, una oportunidad y un desafío del que debe partir una geopolítica filosófica de la liberación. Esta transformación, que no es la primera de la historia, y que aún antes de la Escuela de los Anales y de la Teoría del Sistema-Mundo ya fuera analizada por el sociólogo trinitense-estadounidense Oliver Cox en los años 50, sí presenta novedades fundamentales, al darse en medio de una crisis que presenta tal cantidad de aristas y dimensiones que algunos autores no dudan en calificarla de “civilizatoria”.

En un libro ya clásico de Atilio Boron del año 2012 (*América Latina en la geopolítica del imperialismo*), se realiza una ajustada síntesis de los síntomas más relevantes de este declive: entre algunos factores podemos mencionar la crisis económica norteamericana y un nivel de endeudamiento público muy superior a su producto bruto; la dependencia total de los Estados Unidos respecto de las reservas globales de petróleo y minerales estratégicos de otros países (lo que explica, en parte, el agresivo esfuerzo por recuperar el control geopolítico de Venezuela, el país con las mayores reservas probadas de crudo del mundo); la creciente pérdida de hegemonía del dólar, que ha comenzado a ser reemplazado por los intercambios comerciales en otras monedas; la creciente insolvencia e irresolución de las tentativas militares norteamericanas, como lo evidencia el pantano de las guerras de intervención en Medio Oriente (Irak, Afganistán, etc); la aún irresuelta crisis del 2008 y la volatilidad general del sistema financiero; la irrupción de China como la segunda economía del planeta, y tras de ella, el empuje general de toda Asia; las tensiones cada vez más profundas que aquejan al viejo orden mundial y al sistema internacional surgido de la segunda posguerra, etcétera. No hay dudas de que, a partir de los acontecimientos de la última década, podríamos sumar varias otras claves y síntomas del mencionado declive.

Ahora bien, la pérdida creciente de hegemonía global de los Estados Unidos no implica un relajamiento de las relaciones neocoloniales impuestas en América Latina y el Caribe, ni tampoco de los afanes propios de una geopolítica dominadora. Muy por el

contrario, su reacción natural es el reaseguro agresivo de su zona de seguridad militar, como lo demuestran los mapas que cartografían los ejercicios militares de Estados Unidos en el Gran Caribe que fueron elaborados por el Observatorio Latinoamericano de Geopolítica y publicados en *El Gran Caribe. Umbral de la geopolítica mundial* (Ceceña et al, 2010).

El arranque de una contraofensiva que Boron señala con el hito de la movilización de la IV Flota en el año 2008, se ha profundizado a marchas forzadas desde la publicación de su libro. Por lo tanto, es razonable esperar la creciente militarización de las relaciones intra-regionales, niveles cada vez más explícitos de injerencia y un celo cada vez mayor respecto de una región que las doctrinas y los corolarios imperialistas consideran un lago interior (el Caribe) y un patio trasero (América Latina toda). Por eso, en un libro colectivo nos referimos a este proceso como el re-emergir de un nuevo Plan Cóndor en América Latina y el Caribe (Rivara, Prieto: 2022). La riqueza energética, mineral, hídrica y la biodiversidad concentrada en nuestra región es uno de sus objetivos fundamentales, como lo declaró de manera explícita la Jefa del Comando Sur, Laura Richardson, en el Atlantic Council. Además, la propia intensificación de la competencia inter-hegemónica que acompaña a cada período de transición geopolítica se verifica también en nuestros territorios. Rusia ha aumentado su presencia y cooperación militar estratégica con países como Venezuela, y China se consolidó, a lo largo del 2018, como el segundo socio comercial de América Latina y el Caribe, desplazando a la Unión Europea.

Boron asegura sin embargo que ni China ni ninguna otra potencia podrá reeditar la excepcional combinación de factores que constituyeron un mundo unipolar como el hegemonizado por los Estados Unidos desde la década del 90. Por eso, su tesis refiere a una “vacancia hegemónica sin reemplazo del hegemón”, cuestión en torno a la cual nos proponemos reflexionar. La imaginación geopolítica y la previsión de situaciones y cursos de acción a futuro resulta fundamental en un mundo como el de hoy, que parece recrear distopías de todo tipo, y que reincide en fenómenos que creímos superados como humanidad, como los desplazamientos forzosos, las limpiezas étnicas y las tentativas de genocidio, como los que practica en la actualidad la entidad ocupante de Israel en la Franja de Gaza o el sur del Líbano.

Hasta aquí, la tendencia parece indicar que a mayor descomposición se verifica una mayor agresividad por parte de los Estados Unidos y sus satélites. Si hablamos del ocaso del unipolarismo en términos económicos y diplomáticos, no podemos decir lo mismo en lo referido a la dimensión militar. La transición hacia un nuevo orden (o desorden) global,

cualquiera sea, no será pacífica. Sin embargo, creemos que aún es necesario escribir una nota esperanzadora.

En la historia de América Latina y el Caribe y en la historia general de los pueblos del Sur Global, los momentos de transición geopolítica y de recalentamiento de la competencia inter-hegemónica también han sido los momentos en donde se vuelve probable el insurgir de modelos alternativos: nuestras propias, limitadas e inconclusas “primeras independencias” tuvieron por ejemplo mucho que ver con el agotamiento de la hegemonía española y el despuntar de la británica. Claro que ninguna oportunidad regala sus certezas, y es por eso que, con Boron, creemos que el estudio paciente y meticulado del gran hegemón, de su historia, de su cultura, de su economía, de su sistema político, e incluso de su complejo militar-industrial, es una condición *sine qua non* para entrever una alternativa descolonizadora. Y lo mismo vale para el estudio de una geopolítica liberacionista propia, que en Nuestra América tiene hitos tan lejanos como la Revolución de Haití, las guerras hispano-americanas de independencia, la Batalla de Ayacucho y el Congreso Anfictiónico de Panamá.

Coda: hacia una geopolítica de la liberación

El tránsito que lleva de la interpretación crítica del mundo a su transformación, es decir de la filosofía (entendida como crítica de la ontología) a la liberación, requiere de una serie de saberes y mediaciones. Una de ellas, insoslayable como lo hemos sugerido, es la geopolítica, más cuando nos enfrentamos a un sistema de características globales, a un proceso de transición hegemónica lleno de peligros y oportunidades, y a la exacerbación de las formas más radicales de negación de la alteridad (el intervencionismo imperial, las extremas derechas, el racismo, el sexismo, la discriminación, la guerra, e incluso la limpieza étnica y el genocidio)

Por lo tanto, una geopolítica de la liberación, aún por desarrollar, pero magistralmente sugerida en sus contornos fundamentales por Enrique Dussel, puede aportar a la comprensión de cómo los proyectos coloniales, y como contrapartida las tentativas liberacionistas, se concentran y se despliegan en el espacio, buscando en el segundo caso el descentramiento de las periferias y la humanización plena de los sujetos periféricos, marginalizados y racializados, considerados, aún hoy, como sub-humanos. A la par de una filosofía, una teología, una antropología, una política, una economía-política, una ética, una pedagogía y una erótica de la liberación, las nuevas generaciones intelectuales, con la guía histórica pero ya sin la corporalidad pensante del gran filósofo de los pueblos del sur, deberán desarrollar a cabalidad una geopolítica de la liberación. Esta no vendrá de cualquier espacio, dado que

como Dussel aseguró, el pensamiento más crítico y radical siempre surge de las periferias filosóficas y geográficas, desde la “exterioridad geopolítica mundial” (1996: 208).

Quizás, como él mismo sugirió hace nada menos que 50 años, “haya llegado a su fin la preponderancia geopolítica del centro”. Será nuestra generación la que comprobará si en esto tuvo o no razón el maestro.

Bibliografía

- Boron, A. (2012). *América Latina en la geopolítica del imperialismo*. Buenos Aires: Ediciones Luxemburg.
- Ceceña, A. E. et al (2010). *El Gran Caribe. Umbral de la geopolítica regional*. Quito: Observatorio Latinoamericano de Geopolítica.
- Cox, O. (1972). *El capitalismo como sistema*. Caracas: Editorial Fundamentos.
- Dossier. (2016, 10 de octubre). *Cátedra magistral de geopolítica por parte de Enrique Dussel en el programa Dossier*. YouTube: <https://www.youtube.com/watch?v=R6k5yyINvIA>
- Dussel, E. (1994). 1492. *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la Modernidad*. La Paz: Plural Editores.
- Dussel, E. (1996). *Filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América.
- Dussel, E. (2012). *Hipótesis para el estudio de Latino América en la historia universal. Obras Selectas, II*. Buenos Aires: Editorial Docencia
- Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal
- González Aguayo, L. (coord.) (2011). *Visiones y perspectivas de la geopolítica contemporánea. Escuelas geopolíticas, aspectos nacionales y estudios de caso*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Korybko, A. (2019). *Guerras híbridas. Revoluciones de colores y guerra no convencional*. Buenos Aires: Batalla de Ideas.
- Rivara, L. y Prieto, F. V. (cords.) (2022). *El nuevo Plan Cóndor. Geopolítica e imperialismo en América Latina y el Caribe*. Buenos Aires: Batalla de Ideas ; Instituto Tricontinental de Investigación Social.

Anexo: proyecciones cartográficas

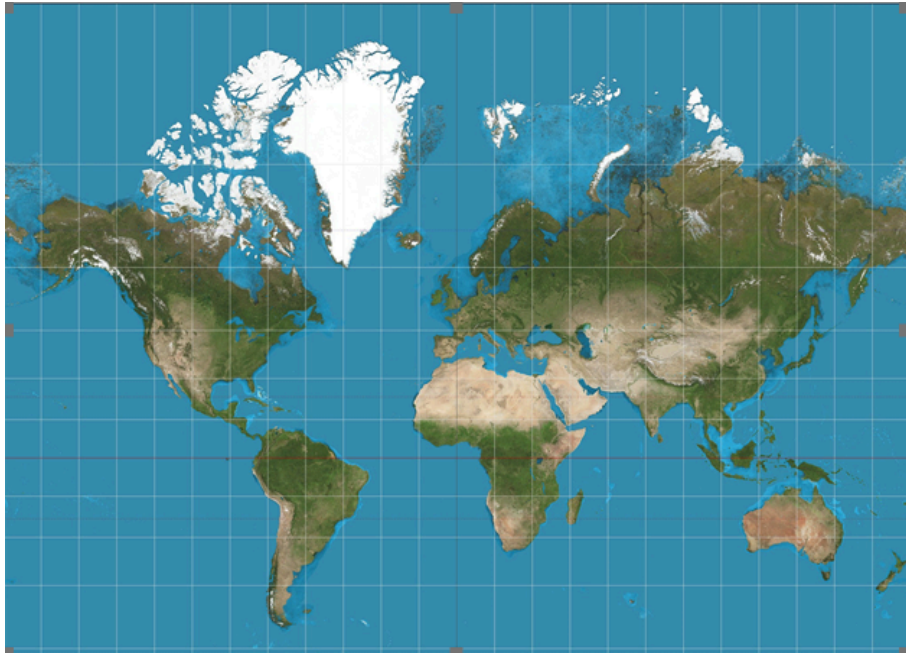


Figura 1

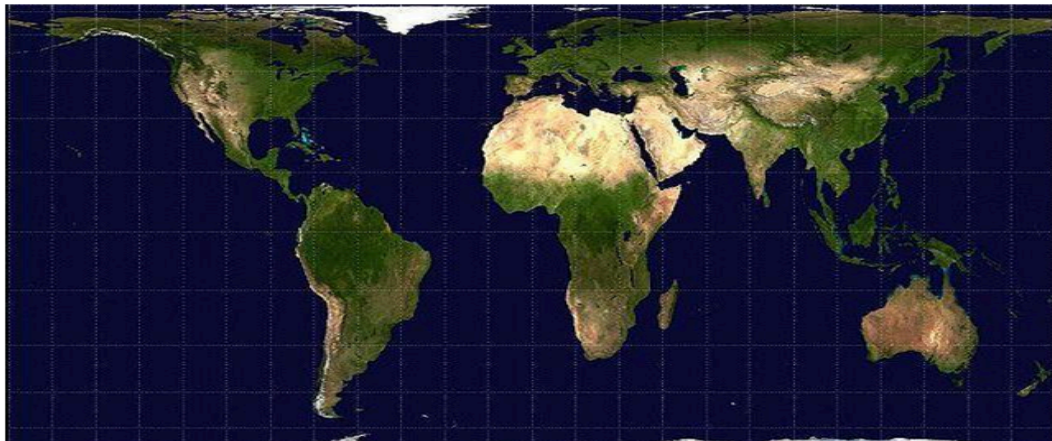


Figura 2

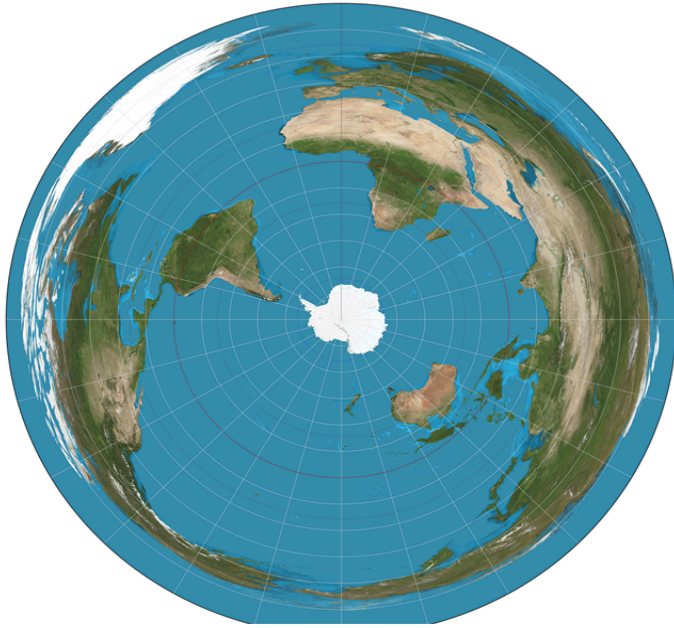


Figura 3

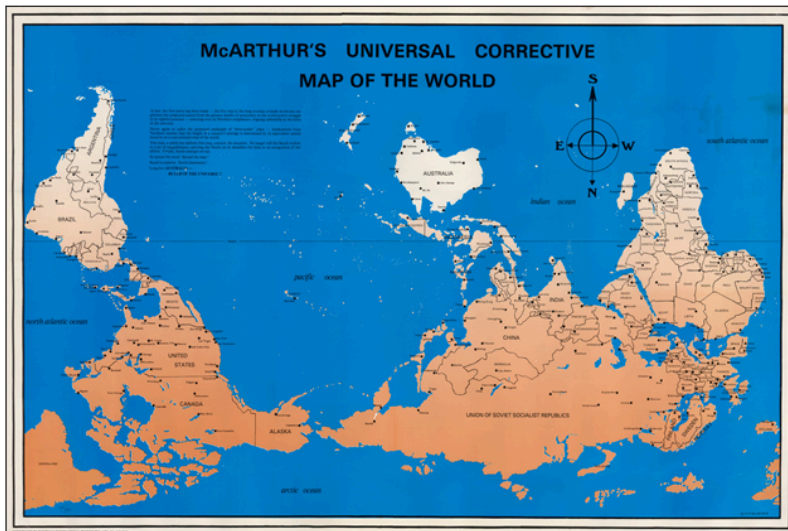


Figura 4



Figura 5

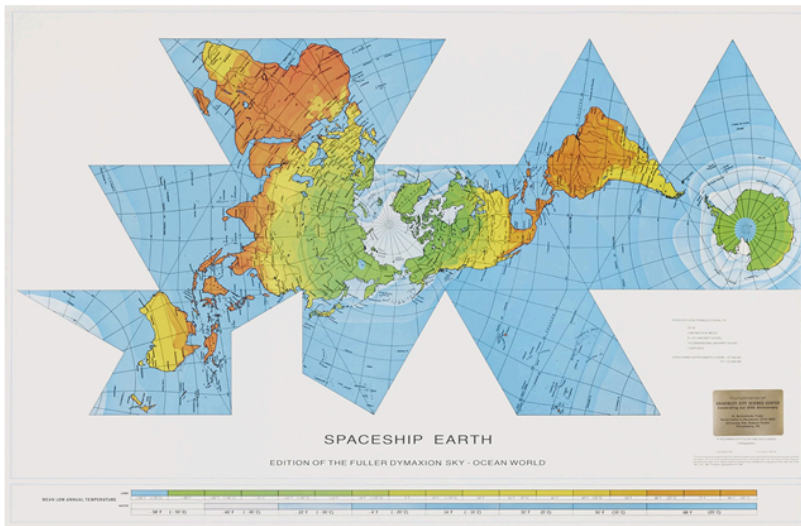


Figura 6

Encrucijada civilizatoria y desafíos actuales para la liberación: apuntes sobre transiciones, monstruos, subjetividad y comunidad

Julián Bilmes
IdIHCS-UNLP-CONICET

bilmesjulian@gmail.com

Olmo Masini
CCTS-UMAI, UBA-Agencia I+D+i

olmomasini@gmail.com

Jonathan Prueger
IIGG-UBA/CONICET y UNLP

ejprueger@gmail.com

Resumen

Este trabajo parte de la situación de caos sistémico y crisis civilizatoria contemporánea para identificar tanto la vigencia como nuevos desafíos, escenarios y complejidades que enfrenta el proyecto histórico de liberación. Se indaga, pues, en un conjunto de problemas entrelazados en función del cuestionamiento de la matriz civilizatoria moderna-occidental que nos ha traído a la actual crisis: a) en materia geopolítica, ante las perspectivas de la desoccidentalización en curso del sistema mundial; b) la emergencia de “monstruos-espejo” en los claroscuros de la transición y nuestras falencias que los alimentan; c) el impacto en las subjetividades y sociabilidades en tiempos de hipermediación digital y algorítmica; d) la vigencia de las raíces culturales originarias y los debates actuales sobre la concepción de ciencia y conocimiento. De este modo, se busca dejar planteadas un conjunto de reflexiones de cara a una necesaria alternativa civilizatoria.

Palabras clave: Crisis civilizatoria – caos sistémico – Filosofía de la Liberación – subjetividad – cosmovisiones.

Introducción

Transitamos tiempos por demás agitados y convulsionados, los cuales deparan nuevos escenarios y complejidades para el proyecto histórico de liberación. Nos concentramos aquí en la crisis y encrucijada civilizatoria contemporánea, en base a la crítica de la matriz civilizatoria moderna-occidental y planteando un conjunto de desafíos en distintos órdenes: a) en materia geopolítica, ante las perspectivas de la desoccidentalización en curso del sistema mundial; b) frente a la emergencia de “monstruos-espejo”, en los claroscuros de la transición y el caos sistémico mundial; c) en cuanto a la construcción de subjetividad y sociabilidad, frente a la hipermediación digital y algorítmica de estos tiempos; d) en torno a las cosmovisiones y raíces originarias, en tensión con el cientificismo y el racionalismo instrumental occidental.

Este escrito parte y se basa en un trabajo en el marco de la Diplomatura en Filosofía de la Liberación (USI-AFyL Arg.) del primer autor, durante 2022, el cual se amplió y desarrolló en conjunto con los otros dos autores con motivo de esta publicación. Este fructífero grupo de amistad y proyectos conjuntos viene compartiendo intercambios y reflexiones en torno a los temas presentados aquí desde hace algunos años, y, además de esta forma escrita, hemos buscado generar contenidos para incidir en las agendas públicas a través de ciertas iniciativas para redes sociales digitales, como páginas de memes (siendo la cuenta de Instagram [memes_descoloniales_ycoso](#) su primer y fecundo fruto, impulsada por el segundo autor) y un podcast (La Divagación, en [Spotify](#) y [YouTube](#)). Nos alegra poder participar de este Dossier con este trabajo, el cual nos posibilita sistematizar algunas de las ideas y reflexiones de estos últimos tiempos. Nuestra perspectiva busca ser situada, apuntando a abreviar en nuestra condición subalterna, periférica y dependiente nuestroamericana.

El trabajo se organiza de la siguiente manera. En primer lugar, se presentan un conjunto de elementos que refieren tanto a la actualidad y vigencia del liberacionismo en este tiempo histórico que atravesamos, como a desafíos emergentes producto de la delicada y convulsionada coyuntura en pleno caos sistémico mundial. Luego, se pone el foco en los nuevos peligros que emergen ante los claroscuros de este tiempo de transición, buscando identificar nuestras propias falencias que los alimentan. A continuación, abordamos la cuestión del impacto en las subjetividades y sociabilidades en tiempos de hipermediación digital y algorítmica. Después introducimos algunas reflexiones sobre cómo se presenta el desafío de recuperar los valores comunitarios en nuestro presente, en relación con la concepción de ciencia y conocimiento. Por último, se cierra este trabajo con reflexiones finales en favor de una necesaria alternativa civilizatoria.

Actualidad del liberacionismo y desafíos del s. XXI

En este tiempo histórico que atravesamos se pueden encontrar varios elementos en común con respecto al contexto de surgimiento de la Filosofía de la Liberación (FL), ese “caldero” creativo que fueron los acuciantes años ‘70. Por un lado, siguen muy presentes las situaciones estructurales de explotación, opresión y subordinación de diversos sujetos sociales debido a sus condiciones étnicas, nacionales, culturales, sexo-genéricas, de clase, etc. Incluso, estas se han agudizado en muchas ocasiones, a raíz del avance del programa neoliberal, desde los años ‘80, en este sistema mundial moderno/colonial capitalista en proceso de globalización²² que se volvería luego un mundo unipolar, ya en los años ‘90. De hecho, como señala Ramón Grosfoguel (2016), el fin de la guerra fría hacia 1989-1991 terminó con el colonialismo de la modernidad, pero dio inicio al proceso de la colonialidad global, dada la resignificación del capitalismo global contemporáneo, en un formato posmoderno, de las exclusiones provocadas por las jerarquías epistémicas, espirituales, raciales/étnicas y de género/sexualidad desplegadas por la modernidad. Hoy en día, la pandemia de Covid-19 ha agudizado muy fuertemente las situaciones de desigualdad, tanto a nivel mundial como a lo interno de la mayoría de los países (Ahmed, 2022). Incluso, también la escalada bélica global (en su formato de guerra híbrida) recrudece las tensiones, en el marco de la avanzada guerrista del imperio en declive y su brazo militar, la OTAN (Merino, Bilmes y Barrenengoa, 2021).

Por otro lado, en nuestro contexto periférico y dependiente suramericano, se constata la plena vigencia del carácter occidentalocéntrico de la formación cultural dominante: universitaria, académica y/o letrada en general. Tal cosmovisión, que nos subordina a las directrices del Norte global, sigue rigiendo nuestras academias, cánones, referencias y marcos epistémicos, temas de agenda pública, aunque existen crecientes y valiosas excepciones a ello.²³ Es por ello que el espíritu de la FL conserva absoluta vigencia, en función de la afirmación de un pensamiento “desde nosotros/as/es mismos/as/es”, nuestras necesidades, especificidades y problemáticas, poniéndose del lado del pueblo oprimido, excluido, negado,

²² Entendida en tanto expresión de la articulación de la transnacionalización del capital, la revolución tecno-productiva centrada en las tecnologías de la información y la comunicación, y el salto en los niveles de integración, interdependencia y flujos que conectan el sistema mundial –en materia de información, dinero y mercancías–.

²³ Como la misma Diplomatura y Congresos de FL, la Red de Pensamiento Latinoamericano en Ciencia, Tecnología y Sociedad (Red PRACTS) y un conjunto de cátedras, proyectos y equipos de estudio e investigación que conformamos en 2023 el Foro del Pensamiento Nacional Latinoamericano en Argentina, a partir de la sustanciación del I Congreso en la materia, en la Universidad Nacional de Lanús, y previendo su segunda edición con lugar en la Universidad Nacional de La Plata, en 2025.

subalternizado, y buscando arraigar existencialmente en el suelo, el territorio, el pueblo, la nación y su multiplicidad de expresiones culturales (Kusch, 1975; Zagari, 2020).

El Pensamiento Nacional Latinoamericano constituye, hoy más que nunca, una alteridad frente al patrón civilizatorio moderno-occidental y su incapacidad de encontrarle una salida a la actual encrucijada que atraviesa la humanidad. Una alteridad preñada de otro mundo posible y cuya voz se vuelve imprescindible frente al recrudescimiento de las limitaciones ecológicas y sistémicas del presente. En su posibilidad de encuentro analéctico con otras voces rezagadas y resonantes del mundo aparece un potencial de ampliación y un “hacerse oír” conjunto en favor de una alternativa civilizatoria.

A la par, se aprecian ciertas semejanzas en el contexto actual con respecto al que tuvo lugar ante el surgimiento de la FL. Señala al respecto Samir Amin (2015) que la creciente multipolaridad de este siglo XXI en ciernes representa una segunda oleada del despertar de las naciones y pueblos del Sur global –algunas de los cuales se cuentan entre los más antiguos de la historia universal–, luego de la primera oleada que tuvo lugar a raíz de la serie de procesos de descolonización y liberación nacional y social en el Tercer Mundo durante la posguerra. En coincidencia con tal visión situada desde las periferias, en general, y Nuestra América, en particular, algo similar ha expresado el maestro Enrique Dussel en diversas entrevistas audiovisuales. Un punto favorable para las perspectivas de la FL es que la hegemonía estadounidense-británica y occidental está mucho más debilitada en la actualidad que en aquel entonces (Merino, Bilmes y Barrenengoa, 2021).

Sin embargo, la coyuntura depara importantes desafíos. En primer lugar, se puede identificar la aguda crisis civilizatoria en que nos encontramos (Quintero, 2014; Grosfoguel, 2016), la cual entraña graves peligros. En efecto, vivimos tiempos de crisis ambiental global, agudización de la puja por los recursos estratégicos, alertas científicas acerca de una sexta extinción masiva de especies en la historia del planeta, escalada de desastres climáticos en distintos lugares del mundo (incendios, tormentas, temperaturas extremas, etc.), y la proclamada entrada en la “era de la ebullición global” según autoridades y expertos de las Naciones Unidas. Es por todo esto que se ha instalado, desde los círculos *mainstream*, la idea de Antropoceno como nueva edad geológica (UNESCO, 2018), así como nociones críticas como la de Capitaloceno y la que consideramos más apropiada, Occidentaloceno.²⁴ Lo que

²⁴ Véase Grosfoguel (2016) para profundizar en la imbricada y compleja articulación entre capitalismo, modernidad, civilización occidental y la gestación y crisis del sistema-mundo moderno contemporáneo. En sus propias palabras: “el capitalismo es el sistema económico de una civilización”, de carácter “moderna, capitalista y occidental”, una “civilización de muerte” que “tiene nombre y apellido: es el sistema imperialista mundial” (Armúa y Rivara, 2022).

está en cuestión ya no es solamente un sistema mundial que polariza, concentra y desiguala creciente y alarmantemente la riqueza, el poder y las condiciones de vida de pueblos, naciones, clases, géneros y grupos sociales (y como si ello fuera poco), sino un patrón de desarrollo que ha puesto en juego la pervivencia de la humanidad misma y de gran parte de la vida en la Tierra.

Por otro lado, constituye todo un debate y una cuestión abierta si la reemergencia asiática (con China a la cabeza) y la creciente des-occidentalización del mundo podrán dar lugar a la deseable transformación de los patrones civilizatorios que nos han traído hasta aquí, en función de una deseable reconfiguración mundial en un sentido pluriversal y transmoderno (Dussel, 2004, 2005, 2016; Grosfoguel, 2008). En este sentido, resulta tanto un interrogante abierto, como un desafío y horizonte futuro deseable, si la multipolaridad creciente²⁵ podrá expresarse en un orden o sistema mundial más justo y equitativo, y si las diferencias culturales podrán codificarse como interculturalidad y no como mera multiculturalidad (*a la Hollywood*) o, peor aún, intolerancia hacia la diversidad cultural.

Mediante el proceso en curso de ascenso de naciones y culturas del Sur global, siglos después de su subalternización a manos de “Occidente”, reemergen diversas matrices civilizatorias, las cuales comprenden otros modos de racionalidad, emotividad, vincularidad, sociabilidad, vínculo con –y concepción de– la naturaleza y el cosmos, entre otros elementos. Es todo un debate hasta qué punto ello puede cuestionar los cimientos de la Modernidad, el capitalismo y la colonialidad. En este punto, entendemos que, al menos, estas matrices civilizatorias *otras* presentan ontologías más relacionales, al decir de Escobar (2014), y que podrían dar lugar a trascender el dualismo ontológico moderno-occidental, expresado en términos de mente/cuerpo, individuo/sociedad, naturaleza/cultura, principalmente, junto con las absolutizaciones monistas (que priorizan uno de los extremos de la relacionalidad).

Claroscuros de la transición y ‘monstruos-espejo’

La situación actual entraña también el peligro del surgimiento de los “monstruos”, según la remanida frase de Antonio Gramsci, en el claroscuro entre la defunción del viejo mundo y el nacimiento del nuevo. Aquí podría ubicarse el movimiento global *alt-right* (derechas alternativas), a partir del ascenso del supremacismo blanco anglosajón proto-neofascista que tuvo lugar con Donald Trump en EE.UU. y que encuentra su paralelismo periférico en el Brasil de Jair Bolsonaro y el auge de Javier Milei y los

²⁵ La última gran expresión de este proceso se pudo observar, en agosto de 2023, respecto de la ampliación del grupo de los BRICS –Brasil, Rusia, India, China y Sudáfrica–, suerte de foro de las potencias (re)emergentes de este siglo, incorporando a Egipto, Arabia Saudita, Emiratos Árabes, Irán, Etiopía y la Argentina, para pasar a constituirse como BRICS+.

autodenominados “libertarios” en Argentina. Se trata de movimientos políticos abiertamente racistas, sexistas, occidentalistas y patriarcales que pueden agudizar las opresiones, desigualdades y subordinaciones de múltiples sujetos.

En este marco, creemos importante identificar ciertas limitaciones que presentan los progresismos globalizados y los gobiernos de la tímida “segunda ola” en la región en el enfrentamiento con las nuevas derechas. Nos referimos a la incapacidad de resolver los problemas materiales elementales de la población, la medida política (racionalista e instrumental), el reforzamiento de las diferencias identitarias e ideológicas (muchas de las cuales se fundan en el paradigma moderno-occidental, como izquierda/derecha), sumado a la pasividad a la cual nos condena la hipermediación digital y algorítmica de nuestras sociabilidades y subjetividades contemporáneas. Todo ello constituye el caldo de cultivo donde proliferan estas reacciones ultraliberales en lo económico, fascistas en lo político y tradicionalistas en lo cultural.

En este sentido, se puede plantear que los “monstruos” que emergen en la encrucijada civilizatoria son espejos en el que los progresismos globalizados pueden mirar sus propias carencias. La renovada potencia que toman los planteos liberales (con la libertad de mercado y el individualismo como valores centrales, remontándose a las escuelas de economía clásicas y neoclásicas) nos espeja la debilidad que han tenido los progresismos globalizados a la hora de encaminar y potenciar proyectos comunitarios. Como ha planteado Álvaro García Linera (2016), durante la primera ola progresista nacional-popular en la región –y más aún en esta segunda ola– se atendieron más las demandas instaladas por el neoliberalismo, como el aumento de la capacidad de consumo, sin cuestionar la matriz de valores aspiracionales ni avanzar en el poder político y popular sobre las fuerzas económicas, dando lugar a una “redistribución de riqueza sin politización social”. Frente a ello, afirmamos aquí, retomando el espíritu de la FL, que para enfrentar a las nuevas derechas no basta con limitar su avance y defender –solamente– un Estado “presente”, sino que hace falta una fuerte afirmación del poder popular y el sentido comunitario de la vida

Otro aspecto visible es que las nuevas derechas han logrado vestirse con los trajes de la rebeldía y lo “antisistema”, dejando al progresismo en un lugar defensivo. En este punto lo que se espeja son dos cosas diferentes. Por un lado, nos obliga a reconocer que una parte de las agendas de género, de cuestiones raciales e identitarias (con una fuerte apuesta de la industria audiovisual), entre otras, se presentan descontextualizadas de las situaciones económicas y territoriales, fragmentando las demandas y quedando sin un “paraguas” unificador del conjunto de sectores oprimidos. Por otro lado, se nos espeja que las estructuras

estatales y partidarias heredadas tienen grandes dificultades para expresar diversidad y conducir la disputa, por lo que debemos darnos hondos debates sobre la dinámica de articulación entre Estado, partidos, sindicatos y movimientos sociales, así como también trabajar sobre el desafío que plantean a la organización popular las nuevas subjetividades.

Subjetividades y sociabilidades en pugna en tiempos de psicopoder e hipermediación digital

Diversos procesos históricos y aportes intelectuales (desde los “maestros de la sospecha” –Marx, Nietzsche y Freud– hasta el postestructuralismo, pasando por la teoría crítica frankfurtiana, la filosofía heideggeriana y el estructuralismo) coadyuvaron al derrumbe de la concepción del sujeto y la subjetividad impulsada por la filosofía moderna, en tanto expresión de la cosmovisión occidental. Esta, de raíces cartesiana e iluminista, pretendidamente plena y pura, transparente, encumbraba a la Razón como nueva diosa omnipotente que brindaría luz y salvaría a la humanidad de sus miserias y padecimientos. En este convulsionado s. XXI, uno de los grandes desafíos de fondo, podría decirse, siguiendo a Dussel (2016), radica en poder trascender la constitución del sujeto de la modernidad, de carácter egocéntrico, narcisista, atomizado, hedonista, auto-expuesto, nihilista, utilitario y competitivo, que instaura a las relaciones humanas como dominación (*ego conquiro*). Frente a ello aparecen múltiples salidas.

La victoria del capitalismo neoliberal dio lugar a una exacerbación de la tendencia a la subjetivación a través de los “pequeños relatos” que traía la posmodernidad, la exaltación del “cuidado de sí” ligadas al *new age* liberal (de raíces orientales pero occidentalizadas), el creciente privilegio del Yo, la multiplicación de identidades sociales diferenciadas, la personalización de la política, entre otros fenómenos. Como señala Javier Pastor (2020), tales procesos pueden ser pensados como constituyentes de todo un *ethos neoliberal*, esto es, filosofías de vida promocionadas e impulsadas desde los tanques de ideas y gurús de los grandes poderes de este capitalismo global, como herramientas cuasi técnicas y apolíticas para la superación personal y el éxito en general. Aparece aquí una multiplicidad de saberes y discursos que pueden ser denominados como “pensamiento positivo” (*coaching*, autoayuda financiera, psicología positiva, literatura de divulgación en administración de empresas, cursos de formación en liderazgo, emprendedurismo como reaseguro de propuestas meritocráticas, etc.) que operan como sobrecompensaciones funcionales a los puntos ciegos a los que las nuevas formas de organización del trabajo y la producción del capitalismo actual han dado lugar. Todo ello contribuye a la constitución de un imperativo de felicidad, como

ideal de realización personal de signo hedonista y ribetes individualistas, instrumentales y cosificantes.

La hipermediación digital y algorítmica de nuestros tiempos no solo logra interpelar discursivamente al sujeto sino, sobre todas las cosas, dividirlo milimétricamente. De esta manera, estos dispositivos del poder logran hacerse de una multiplicidad de dimensiones implicadas en las interioridades de los sujetos.²⁶ Las formas cada vez más elaboradas de detección e injerencia automatizada (Pasquinelli, 2022), logran penetrar cada vez más hondo en las profundidades del ser humano. Los dispositivos algorítmicos, siguiendo a Rouvroy y Berns (2016), logran capturar las propensiones inconscientes previas a toda formación del deseo o sentido subjetivante.

Allí aparece la pregunta por la categoría psicoanalítica de deseo: ¿detenta la capacidad hermenéutica de abarcar la multidimensionalidad de lo que logran capturar las nuevas modalidades digitales y algorítmicas del poder en el inconsciente? Encontramos fructífera la integración de la psicología analítica de Carl Gustav Jung para poder analizar desde un nuevo marco epistemológico la condición de lo psíquico frente a las nuevas modalidades del poder (Prueger, 2023b). Entre otros aspectos, se trata aquí de conocer, asumir e integrar en lo consciente lo negado y reprimido (la *sombra* de nuestra *psique*, en términos de Jung), así como armonizar esta última, reequilibrando en términos integrales su diversidad de funciones.

Hacia nuestros días es posible identificar plataformas digitales y ofertas algorítmicas orientadas en función de abordar determinadas facetas de los sujetos. Por ejemplo, la propaganda de una ONG transnacional que muestra imágenes de niños en África en pésimas condiciones de vida se orienta a capturar una inclinación humanista, un anuncio que suscita la preocupación por nuestros seres queridos, un juego que nos permite regocijarnos en una propensión hacia la búsqueda de simetría, etc. son factibles de ser considerados como distintos modos de capturar diferentes complejos psíquicos y neutralizar la carga de potencialidad arquetípica que portan (Prueger, 2023b, p. 69).

La mediación digital y algorítmica anestesia, domestica, subcompensa ciertos rasgos psíquicos y constituye una búsqueda de placer inmediato, una huida inmediata de la angustia –en sintonía con el mandato de la positividad exacerbado en nuestros tiempos, siguiendo a Byung-Chul Han (2012)–. Ello bloquea el aprendizaje y la transformación desde el propio malestar, siendo esto condición de posibilidad del proceso de individuación (es decir,

²⁶ Nunca está de más recordar que el contralmirante François Cluzel (2020), en plena pandemia de COVID-19, publicó un artículo auspiciado por la OTAN. En el mismo se reconoce un nuevo dominio de combate, el cual da lugar a la “Guerra Cognitiva”.

autorrealizaciones que permiten una mayor plenitud y fecundidad en sentido amplio: individual y colectivo²⁷). Sin embargo, estamos frente al auge de las intolerancias de la alteridad en lo psíquico (nuevamente, tanto a nivel individual como colectivo).

En las dinámicas colectivas, la hipermediación digital profundiza las segmentaciones ideológico-culturales (burbujas sociales). La tendencia hacia los “círculos de espejos” –devolución de una imagen del mundo adaptada a cada subjetividad– va fomentando y acostumbrando los psiquismos hacia una intolerancia ante lo distinto. Por otro lado, el fenómeno de la “cultura de la cancelación” (Prueger, 2021), propio de los progresismos globalizados, y el despotismo respectivo de las nuevas derechas, son factibles de ser señalados como dos manifestaciones claras de este auge de las intolerancias ante la alteridad en las dinámicas colectivas.

Aparece en este punto el desafío de que pueda prevalecer la pulsión comunitaria, afectiva, relacional, solidaria y corresponsable propia de la vida humana, como herencia ancestral instintiva y pulsión del espíritu, según el postulado del mismo Dussel (1999). Como plantea Beatriz Bruce en su clase de la Diplomatura, en este nivel la FL nos exhorta a una política de *subjetivación disidente* que permita desplegar la potencia vital de creación y cooperación, a la par que deberemos detectar todos aquellos rasgos de dominación en nuestra condición dependiente y oprimida. Por ello, podríamos decir que la liberación implica el encuentro con la alteridad que nos permite combatir nuestra propia alienación.

A su vez, la eliminación de alteridad se encuentra en el monismo ontológico materialista aún dominante en los cánones científicos de nuestras instituciones. Frente a ello, creemos necesaria una revisión de los fundamentos ontológicos modernos y occidentales que vertebran la triangulación teórica sujeto-poder-técnica para poder consolidar una política de *subjetivación disidente* frente a la hipermediación digital y algorítmica de nuestros tiempos (Prueger, 2023b).

Entendemos que autores como Carl Jung, Rodolfo Kusch, Gilbert Simondon, Juan Carlos Scannone y el mismo Dussel convergen en una ontología relacionista y del devenir.²⁸ En los trasfondos de los diversos dominios de lo real, lo que encontramos es una relacionalidad intrínseca: dualidad onda-corpúsculo en la física, doble hélice del genoma en la biología, positivo y negativo en la energética, unos y ceros en la cibernética, cuerpo-psyche en el ser humano.

²⁷ Sencillamente, y al decir de Juan Domingo Perón: “Nadie se realiza en una comunidad que no se realiza”.

²⁸ Inclusive nos podríamos animar a incluir los enfoques de la complejidad (Morin, 2005).

Uno de los aspectos que involucran el relacionismo es que su centro ontológico lo constituye el *entre* y no el *ente*. Este tiempo nos exige a las nuevas generaciones constituirnos en los “entres” de registros que han sido perjudicialmente escindidos: libertad e igualdad, desarrollo y ambiente, tradición y deconstrucción, realizaciones (individuaciones) individuales y colectivas, ciencia y espiritualidad, política y espiritualidad, entre otras.

Volviendo a la cuestión de la alteridad: en torno a la pregunta por todo aquello que habita en el ser humano y puede ser considerado alteridad frente a las directrices del poder, también introducimos la pregunta por el/lo inconsciente. En Jung (2004) y Simondon (2014) todo individuo viene aparejado a una carga de realidad potencial (preindividual). En la medida que va atravesando sucesivas individuaciones, es decir, transformaciones en dirección a un mayor plenitud y fecundidad (en sentido amplio), va logrando integrar cada vez más carga de potencialidad preindividual. Esto solo es posible a partir de las relacionalidades afectivas y técnicas de lo transindividual. La integración de dicha carga de potencialidad preindividual supone tanto transformaciones como constructividades para las dinámicas colectivas o transindividuales.

No todo en el sujeto es efecto del poder y ahí consideramos que Jung pero también las antropologías y sociologías de las profundidades (Durand, 2003; Schwarz, 2008), la Filosofía de la Liberación y las cosmovisiones originarias de Nuestra América y otras partes del mundo, convergen –desde una ontología relacionista y del devenir– hacia una relevancia clave en ese sentido y, destacamos: en este tiempo caldero que nos toca vivir.

Cosmovisiones, valores, conocimiento y liberación

La superación de la matriz civilizatoria moderna-occidental implica necesariamente la revalorización de las cosmovisiones ancestrales que fueron subalternizadas durante el despliegue del capitalismo histórico. La visión lineal y evolutiva de la historia coloca a un gran conjunto de culturas en el orden de lo inferior y lo atrasado, clausurando así las vías de transformación que requieren “ir hacia atrás” a recuperar valores y prácticas del pasado,²⁹ a la vez que ocultando las apropiaciones de conocimiento (o extractivismo epistémico) llevadas a cabo por la ciencia moderna (Grosfoguel y Liaudat, 2023). En los últimos años (desde el levantamiento zapatista en México hasta el Tercer Malón de la Paz en Argentina) muchas de estas cosmovisiones ganaron terreno político en el Abya Yala de la mano de movimientos indígenas y populares, como es el caso del planteo andino del *Buen Vivir*. Pero como

²⁹ Ello permitirá dar lugar a una afirmación ontológica y epistémica que nos permita conjugar simultáneamente pasado, presente y futuro.

reconoce Rafael Bautista (2017), esta cosmovisión andina forma parte de una sabiduría más amplia, que es humana y universal, de la cual existen múltiples expresiones en todo el mundo, que no es el hallazgo exclusivo de algún pueblo en particular sino que forma parte de lo que nos hizo sobrevivir como especie durante miles de años. No hay que olvidar que la persecución de las cosmovisiones ancestrales también se dio en el territorio que hoy llamamos Europa como en el resto del mundo (Viegas, 2021).

Podríamos hablar de un conjunto de valores comunitarios expresados en distintas matrices culturales que deben ser recuperados, tarea que implica lidiar con la exotización, fetichización y mercantilización que muchas culturas han sufrido y sufren, siendo refuncionalizadas como aggiornamientos de la matriz moderna-occidental y el estilo de vida capitalista (las reacciones románticas siempre se nutren de la idealización de un pasado). Pero también implica agudizar la mirada para entrever las diversas formas en que estas matrices han sobrevivido al capitalismo, y están presentes en diversas expresiones populares y prácticas comunitarias de nuestro cotidiano que pueden potenciarse. Es vital que estas matrices subalternizadas pasen a tener un lugar central en el diseño de las formas de vivir, tanto a nivel cultural y político como en el tecnocientífico, lo que conlleva una confrontación franca con los enunciados capitalistas de progreso infinito y maximización de la ganancia, un cuestionamiento profundo y reformulación de la concepción de desarrollo y de ser humano.

Por otra parte, son necesarias las iniciativas que cuestionan el modelo moderno de relación entre ciencia y política (dualismo entre conocimiento objetivo y valores), como el de Ciencia post-normal (Funtowicz y Ravetz, 1993)³⁰, así como las jerarquías entre el conocimiento científico (instrumentado en la figura de *experto*) y otros modos de saber, cuestión que viene tomando creciente relevancia desde los años '70 frente a la evidencia de los impactos negativos de algunos desarrollos tecnocientíficos para la vida humana. En la misma línea, las críticas hechas por Pereyra y Funtowicz (2015) a los fundamentos cartesianos en los que –aún– se basan numerosas disciplinas científicas, como las de cuerpo-psique y sujeto-objeto, aportan desde el cuestionamiento epistemológico de la jerarquía del conocimiento científico.

Es necesario considerar también que la confusión constituye un signo de época del s. XXI, instalada como condimento fundamental de la construcción de un escenario distópico que obstaculiza la construcción de confianza y esperanza (Bautista S., 2023). Por ello, resulta fundamental no ceder en posturas meramente posibilistas. Creemos que este tiempo exige una

³⁰ Existen propuestas de ciencia ciudadana, ciencia abierta y ciencia lenta, entre otras que atienden a esta cuestión.

reformulación civilizatoria de raíz y para ello resulta fundamental la tarea de la FL en el aporte a la clarificación de un nuevo punto de partida civilizatorio.

Reflexiones finales

Como hemos buscado plasmar en este escrito, el caos sistémico mundial depara importantes complejidades, encrucijadas y desafíos. Por un lado, entendemos que para hacer frente a la crisis civilizatoria, a los “monstruos-espejo” y a la lógica del psicopoder alienante, se precisa un re-encantamiento, re-sacralización y/o re-espiritualización del mundo, en el sentido de buscar la armonía existencial con nuestra naturaleza, tanto interna (deseos, pulsiones, pasiones y todo lo que anida en lo inconsciente) como externa (la Madre Tierra, Pachamama, Gaia o Casa Común, según las distintas nominaciones). En este sentido, los estrechos límites de la Ciencia moderna, inclusive, deben ser descolonizados y ampliados de acuerdo con tal nuevo paradigma a construir: holístico, sistémico, complejo e integral, en pos de la liberación, la individuación y la comunalidad.

Desde los planteos de Kusch y Scannone, resulta fundamental el aporte que puede realizar la FL en la definitiva superación de la ilusión de la separatividad, la cual en muchos registros sigue sosteniendo nuestras ciencias. Si queremos superar el individualismo y el neoliberalismo como respectivas propuestas de sujeto y sociedad, nuestros marcos filosóficos y científicos deben consolidar el giro ontológico que ubica a la relación y al devenir en el centro de toda ontogénesis. Por ello creemos que resulta clave, y puede que constituya algo inminente, atrevernos a ir más allá de los prejuicios más fundamentales que vertebran la modernidad occidental.

Sin embargo, cabe considerar también que la descolonización debe ser situada y acorde a los tiempos y coyunturas que enfrentan los procesos históricos de liberación. Por ello, retomando a Grosfoguel, podemos plantear que, frente a la voracidad de saqueo imperialista, capitalista y colonial en Nuestra América ante este caos sistémico en curso, la descolonización será antiimperialista o no será (Armúa y Rivara, 2022).

A modo de síntesis en una gran palabra de las reflexiones que hemos vertido en este trabajo, y siguiendo en ello a Kusch, podríamos tomar la noción de *porvenir*, en tanto simple palabra del habla popular que refiere al futuro, quizás con un dejo venturoso o al menos esperanzado, y que, incluso, constituye también el nombre de clubes deportivos, libros y localidades de diversos países de Nuestra América.

En fin, a la confusión y la incertidumbre reinantes en este tiempo debemos enfrentarlas con la esperanza, una esperanza anclada en los anhelos de un porvenir diferente y

en la certeza de que nuestra historia está poblada de enseñanzas. Como dice Rafael Bautista (2023): “los porvenires no cumplidos o los futuros no logrados del pasado, no se cancelan, sino permanecen como memoria que se niega a desaparecer, porque continúan existiendo mientras la memoria los trae al presente”.

Referencias

- Ahmed, N. (Dir.) (2022). Las desigualdades matan. Informe de Oxfam International.
- Armúa, L.; Rivara, L. (25 de octubre de 2022). [La decolonialidad ha muerto: ¡que viva la decolonialidad! Entrevista con Ramón Grosfoguel](#). Agencia Latinoamericana de Información.
- Amin, S. (2015). De Bandung-1955 a 2015: viejos y nuevos desafíos, en 60 años después. Vigencia del espíritu de Bandung. *Revista de la Agencia Latinoamericana de Información*, 504, año 39, 17-20.
- Bautista Segales, R. (2017). *Del mito del desarrollo al horizonte del “vivir bien”. ¿Por qué fracasa el socialismo en el largo siglo XX. yo soy si tú eres*. La Paz.
- Bautista Segales, R. (11 de septiembre de 2023). [Cuando los muertos sueñan con los vivos. La redención con los ancestros](#). Indymedia Argentina.
- Cluzel, F. (2020). [Guerra Cognitiva](#). Allied Command Transformation. OTAN.
- Durand, G. (2003). *Mitos y sociedades*. Biblos.
- Dussel, E. (1999). Sobre el sujeto y la intersubjetividad: el agente histórico como actor en los movimientos sociales. *Revista Pasos* Nro.: 84.
- Dussel, E. (2004). Sistema-mundo y “transmodernidad”, en S. Dube, I. Banerjee y W. Mignolo (coords.). *Modernidades coloniales* (pp. 201-226). Editorial El Colegio de México.
- Dussel, E. (2005). Transmodernidad e interculturalidad: interpretación desde la filosofía de la liberación, en R. Fornet-Betancourt (ed). *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Trotta.
- Dussel, E. (2016) *Filosofías del Sur: Descolonización y Transmodernidad*. Akal.
- Escobar, A. (2014). América Latina en la encrucijada: ¿modernización alternativa, posliberalismo o posdesarrollo? En Quintero, P. (comp.) *Crisis civilizatoria, desarrollo y Buen Vivir* (pp. 59-106). Del Signo.
- Funtowicz, S. O. & Ravetz, J. R. (1993). Science for the post-normal age. *Futures*, 25(7), 739-755.
- García Linera, A. (2016). ¿Fin de ciclo progresista o proceso por oleadas revolucionarias? En E. Sader (coord.). *Las vías abiertas de América Latina. Siete ensayos en busca de una respuesta: ¿fin de ciclo o repliegue temporal?* Octubre.

- Grosfoguel, R. (2008). Hacia un pluri-versalismo transmoderno decolonial. *Tabula Rasa*, No. 9, 199-215.
- Grosfoguel, R. (2016). Caos sistémico, crisis civilizatoria y proyectos descoloniales: pensar más allá del proceso civilizatorio de la modernidad/colonialidad. *Tabula Rasa*, No. 25: 153-174.
- Grosfoguel, R.; Liaudat, S. (2023). “Hay que descolonizar la historia de la ciencia de principio a fin”: Entrevista a Ramón Grosfoguel. *Ciencia, Tecnología y Política*, 6(10), 088. <https://doi.org/10.24215/26183188e088>
- Han, B-C. (2012). *La sociedad de la transparencia*. Herder.
- Jung, C. G. (2004). *La dinámica de lo inconsciente*. (Vol. VIII). Trotta.
- Pereira, Â. G. & Funtowicz, S. (Eds.). (2015). *Science, philosophy and sustainability: the end of the Cartesian dream*. Routledge.
- Kusch, R. (1975). *La negación en el pensamiento popular*. Cimarrón.
- Kusch, R. (2000). *Obras Completas*. Tomo II. Fundación Ross.
- Merino, G.; Bilmes, J.; Barrenengoa, A. (2021). [Crisis de hegemonía y ascenso de China. Seis tendencias para una transición](#). Instituto Tricontinental de Investigación Social.
- Morin, E. (2005). *Introducción al pensamiento complejo*. Gedisa.
- Pasquinelli, M. y Joler, V. (2021). El Nooscopio de manifiesto. *La Fuga*, 25.
- Pasquinelli, M. (2022). Cómo una máquina aprende y falla. Una gramática del error para la Inteligencia Artificial. *Hipertextos*. 10(17), 13-29.
- Pastor, J. (15 de febrero de 2020). [Nuevo espíritu del capitalismo neoliberal, pensamiento positivo y la felicidad como imperativo](#). Kairós.
- Piaget, J. y García. R. (1982). *Psicogénesis e historia de la ciencia*. Siglo XXI.
- Prueger, J. E. (2021). Dispositivos de cancelación del psicopoder. *Hipertextos*, 9, (16), 99-114.
- Prueger, J. E. (junio, 2023a). La hibridación de Jung y Simondon como contribución a la consolidación de una nueva epistemología para las ciencias sociales. Trabajo presentado en I Congreso del Pensamiento Nacional Latinoamericano, Universidad Nacional de Lanús.
- Prueger, J. E. (2023b). Gubernamentalidad algorítmica y complejos psíquicos: la afinidad Jung-Simondon como contribución a una nueva epistemología para las ciencias sociales. *Hipertextos*, 11(19), e064.
- Quintero, P. (comp.) (2014). *Crisis civilizatoria, desarrollo y Buen Vivir*. Del Signo.
- Rouvroy, A. y Berns, T. (2016). Gubernamentalidad algorítmica y perspectivas de emancipación: ¿lo dispar como condición de individualización por relación?. *ECOPOS*, 18(2), 36-56.

- Scannone, J. C. (2009a). La Filosofía de la Liberación: historia, características, vigencia actual. *Teología y Vida*, vol. L, 59-73.
- Scannone, J. C. (2009b). *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas: Planteo para el mundo global desde América Latina*. Anthropos.
- Schwarz, F. (2008). *Mitos, ritos, símbolos*. Biblos.
- Simondon, G. (2014). *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*. Editorial Cactus.
- UNESCO (2018). ¡Bienvenidos al Antropoceno! El Correo de la UNESCO, abril-junio 2018, n° 2. Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura.
- Viegas, D. R. (2021). *Transpersonalismo y decolonialidad: espiritualidad, chamanismo y modernidad*. Biblos.
- Zagari, A. (2020). *Rodolfo Kusch. Esbozos filosóficos situados*. Ciccus.

Ni leyenda negra, ni leyenda rosa: la posición nacional latinoamericana

Santiago Liaudat
Universidad Nacional de La Plata

Resumen

A raíz de la conmemoración del 12 de octubre reflató en la Argentina la vieja discusión entre la leyenda negra y la leyenda rosa en torno a la colonización de América. También a nivel regional se reabrió el debate a partir de la “no invitación” al rey de España a la asunción de Claudia Scheinbaum, presidente electa de México. El retorno de esta vieja polémica en nuevas circunstancias amerita separar la paja del trigo y retomar el sendero del pensamiento nacional latinoamericano en esta cuestión. Lejos de tener que adscribir a miradas hispanistas o anglosajonas, precisamos mirar el pasado desde nosotros mismos, a partir de nuestra realidad. Solo asumiendo este punto de vista es posible reencontrarnos con la verdad histórica en toda su complejidad, comprendernos en nuestras encrucijadas del presente y, sobre todo, elaborar un proyecto de futuro que nos permita realizarnos como pueblos y naciones.

Leyenda rosa

Esta mirada —referida también como “leyenda blanca”— ha sido reflatada en el debate público argentino por la vicepresidenta Victoria Villarruel, en el periodismo por Claudia Peiró y en lo intelectual por figuras como Marcelo Gullo o Agustín Laje (dos figuras con enfoques opuestos en otros aspectos). Se trata de una postura con una larga tradición historiográfica, que tuvo en nuestro país exponentes destacados en Rómulo D. Carbia (1885-1944) y Vicente Sierra (1893-1982). Y cuenta en España con una legión de autores, comenzando por el clásico de Julián Juderías (“La Leyenda negra”, 1914) hasta los aportes más recientes de María Elvira Roca Barea, Rafael García Cárcel, Iván Véllez o Pedro Insua.

Esta posición básicamente plantea que:

- A. La colonización fue esencialmente un proceso virtuoso, en que España aportó a las poblaciones de América un influjo civilizatorio;
- B. La violencia fue algo secundario o, en todo caso, fue menor que la que sufrían los pueblos indígenas antes de la llegada de los españoles (en tal sentido, más que de colonización o conquista, convendría hablar de “liberación de pueblos oprimidos” por imperios sanguinarios como el azteca o el inca);
- C. La Corona y la Iglesia tuvieron labores principalmente educativas (ejemplificadas en la creación de bibliotecas, colegios y universidades) y evangelizadoras (suplantando antiguos rituales salvajes, como el sacrificio de humanos o la antropofagia);
- D. España legó principalmente a América una lengua, una religión e instituciones que dotan a la región de una unidad cultural significativa;
- E. Se reivindica el mestizaje de sangres y la hibridez cultural como algo distintivo respecto a la colonización anglosajona, de carácter puritano y protestante, en donde la mezcla fue mucho menor;
- F. Se tiende a presentar una imagen de las poblaciones aborígenes que van desde sangrientos imperios a débiles poblaciones sometidas, identificadas como “buenos salvajes”, aunque ambos comparten una misma raíz primitiva y bárbara;
- G. La fuente privilegiada para esta tradición historiográfica son los relatos de los conquistadores y exploradores.

La postura que reivindica la leyenda rosa ha estado asociada durante el siglo XX con un nacionalismo de derecha, conservador e integrista católico, tanto en España (monarquistas, franquistas) como en América Latina. En la Argentina, hunde sus raíces en los años veinte del siglo pasado, evoluciona luego a través de figuras como Alberto Ezcurra Medrano y Julio

Meinvielle, hasta quedar opacada desde los ochenta con el auge de la globalización. Su reingreso en el debate público en el siglo XXI se vincula, indudablemente, con la crisis de la globalización, el retorno de los nacionalismos en el mundo y la emergencia de una nueva derecha en Occidente (en un movimiento muy heterogéneo que va desde el anarcocapitalismo antiestatista a planteos de retorno a un Estado fuerte y corporativo).

En la Argentina, la traducción de este planteo en materia social y política ha implicado mayormente una idea de sociedad jerárquicamente ordenada, en un estado de armonía que se vería perturbado únicamente por factores foráneos (marxismo, feminismo, judaísmo, liberalismo, etc.). A lo largo del siglo XX, esta posición dio lugar en su versión extrema al ejercicio de una violencia “expiadora” sobre esos elementos vistos como causa de los males sociales (desde la Liga Patriótica a la Triple A y el Terrorismo de Estado). En cuanto al proyecto económico, en sus inicios se vinculó intelectualmente a la idea de un capitalismo corporativista e, incluso, al justicialismo. En algunos autores actuales de la leyenda rosa, identificados con el peronismo, subsiste esta idea más soberanista. Pero son excepciones. En el último medio siglo el nacionalismo conservador tendió a adoptar en los hechos un programa neoliberal. En particular, desde que se ligó —por temor al desborde popular— al antiperonismo y, más cerca de nuestros días, al rechazo a un progresismo identificado como “ideología de género”. De ahí la asociación mayoritaria del nacionalismo conservador con Martínez de Hoz, luego con el Menemismo y hoy con el proyecto libertario de Milei, el más entreguista que conoció la Argentina.

Como advirtió Hernández Arregui hace cincuenta años, se volvió un “nacionalismo sin pueblo”. Lo que este pensador no pudo ver fue la deriva posterior a 1976 de este sector. Si antes era corporativo o soberanista, luego del golpe de Estado pasó a ser neoliberal. Por lo tanto, un nacionalismo de pacotilla, una retórica tradicionalista sin programa concreto. Hoy su principal enemigo es lo que definen como “marxismo cultural”, un rótulo genérico donde meten en la misma bolsa cosas tan disímiles como Antonio Gramsci, los procesos políticos redistributivos, el ambientalismo, el indigenismo, los movimientos feministas, la agenda LGBTQ, el Foro de San Pablo, el comunismo cubano y ¡hasta al papa Francisco! Y en el combate a esos enemigos de “Dios, patria y familia” terminan aliados con el neoliberalismo más brutal, ultraindividualista y antinacional.

Leyenda negra

Este enfoque ha sido impulsado a nivel internacional por la historiografía anglosajona, con un origen que puede remontarse a las pujas entre el imperio español y las potencias anglosajonas en el siglo XVI. Recientemente, podemos encontrar aportes de historiadores

estadounidenses como Noble D. Cook y David E. Stannard, entre otros. En América Latina, el indigenismo desde los años treinta del siglo pasado —y sobre todo el indianismo radical desde los setenta— adoptó este enfoque, buscando incorporarlo al debate público. En el ámbito intelectual adquirió preeminencia en las últimas décadas siguiendo corrientes multiculturalistas, decoloniales y poscoloniales, muy difundidas por los centros académicos norteamericanos. Así como por la recepción en las universidades latinoamericanas de la cuestión indígena, revitalizada en torno a 1992, y del ímpetu hacia la unidad regional de inicios del siglo XXI.

Esta postura resumidamente plantea que:

- A. La colonización fue esencialmente un proceso vicioso, en que España saqueó, violentó, sometió y destruyó a las poblaciones de América;
- B. La violencia fue central, y fue mucho mayor que la que sufrían los pueblos indígenas antes de la llegada de los españoles (en tal sentido, se enfatiza en conceptos como “genocidio” u “holocausto” para dar cuenta de ello y se esgrimen estudios demográficos para mostrar el colapso poblacional en América)
- C. La labor evangelizadora y educativa de la Corona y la Iglesia fueron formas de esa violencia, al imponer una religión, valores y creencias mediante mecanismos mayormente coercitivos;
- D. España legó atraso económico a América, sometiendo a la región durante siglos, atacó las lenguas y creencias indígenas, e impuso sus instituciones como parte de su administración imperial;
- E. Denuncia el racismo en la colonización, el desarrollo de una sociedad de castas con desiguales derechos, y proponer la recuperación de la identidad indígena y, en menor medida, mestiza y afro;
- F. Se tiende a presentar una imagen de las poblaciones aborígenes como “buenos salvajes”, en relación de armonía con la naturaleza, y se destaca el grado de civilización alcanzado por los imperios andinos y centroamericanos, tendiendo además a enfatizar la idea de “víctimas pasivas” del colonialismo;
- G. La fuente privilegiada para esta tradición historiográfica son los textos producidos por los cronistas de Indias, los testimonios de indígenas y los obispos que denunciaron la violencia colonial.

Como puede observarse, se trata de un contrapunto con la leyenda rosa. Por supuesto, puede matizarse en algún caso la dicotomía (por ej., hay una cierta reivindicación del

mestizaje también en la leyenda negra). Pero, en esencia, es en torno a esas oposiciones que tendió a centrarse el debate entre ambas visiones.

La postura que reivindica la leyenda negra tiene una identificación más lábil con un proyecto político concreto. Reúne posturas indianistas que proponen el retorno a un modo de vida originario, experiencias políticas nacional-populares (desde posturas socialistas a desarrollistas) y un progresismo académico identitario que enfatiza la diferencia cultural. Estas distintas posiciones pueden tener en algunos casos puntos de contacto, pero no son homologables y guardan importantes distancias entre sí. Por eso no podemos encontrar una traducción clara en materia social, política o económica de esta postura, si bien en términos generales podríamos decir que se tiende a enfatizar la autonomía en relación con las potencias extranjeras. Más allá de eso no hay grandes acuerdos, ya que hay quienes tienen posturas antiestatistas, mientras que otros postulan un rol fuerte del Estado. O bien posiciones de defensa de la soberanía o la nación, al tiempo que hay posturas contra la idea misma de soberanía o de nacionalismo, o bien se adoptó un “latinoamericanismo abstracto” (sin anclaje nacional). Igualmente, todas han tendido a abreviar y reproducir la leyenda negra.

Cabe señalar que, para los autores de la leyenda rosa, estas posiciones son incitadas por el ingenio anglosajón como forma de debilitar a las naciones latinoamericanas y provocar una mayor división hacia dentro de la región y de cada país. Sería básicamente una continuidad de las políticas de fragmentación llevadas adelante por el Imperio Británico tras la Guerra de Independencia Hispanoamericana y una manifestación más del efecto disolvente del liberalismo en las sociedades. Mientras que para los defensores de la leyenda negra, el hispanismo es expresión de lo más recalcitrante de la derecha conservadora, y no hay nada que recuperar de allí. Desde una posición de indignación moral, apoyada en las violencias del pasado y en la real situación de vulnerabilidad de los indígenas del presente, se ubican muchas veces en un rol de acusación desde una impoluta corrección política, obturando los debates y mostrándose incapaz de lograr transformaciones efectivas.

En nuestra opinión, unos y otros quedan presos de sus propias anteojeras ideológicas, que les impiden recuperar la cuota de verdad que existe en cada una de las posiciones. Y sobre todo, les dificulta formular un proyecto de carácter nacional, popular y latinoamericano, que dé cuenta de las contradicciones que anidan en nuestras sociedades abigarradas.

La posición nacional latinoamericana

Esta [lucha historiográfica](#), como tantas otras discusiones, nos llegó desde afuera. Y aparecieron los personeros locales que adoptaron una u otra posición en función de sus

valores y creencias, pero también en relación con las pujas de poder locales o tendencias intelectuales de moda. Es hora que superemos esa dicotomía importada. Y recuperamos la larga tradición de pensamiento nacional latinoamericano, cuya riqueza nos permite advertir la complejidad de un proceso dialéctico que operó en distintas escalas y en todas las variables de la vida social:

- A. La colonización no puede ser evaluada como una suma/resta de cosas buenas o malas, sino que es un proceso histórico que, como tal, debe evaluarse en sus contradicciones:
- B. La violencia fue constitutiva al proceso de colonización, al igual que otras situaciones de conquista a lo largo de la historia y dentro del propio mundo precolombino, y hablar de “genocidio” es injustificado, ya que excepto en casos puntuales (como el de los taínos) no hubo una intencionalidad de exterminio (una dato relevante es que en las regiones andina y centroamericana, de extensa y efectiva ocupación española, es donde se ubican al día de hoy las grandes poblaciones indígenas), lo que no desmerece el valor de la denuncia sobre la violencia acontecida y la necesidad de dar cuenta de la debacle demográfica a partir de múltiples causas (donde la propagación involuntaria de enfermedades tuvo un rol central);
- C. La labor evangelizadora de la Iglesia tuvo una faceta dual, y no puede ser entendida sólo desde la imposición coercitiva, de lo cual da cuenta la adopción devota del cristianismo hasta el día de hoy de los pueblos de América, incluyendo las poblaciones indígenas; y el trabajo educativo de la Corona indudablemente tenía roles asociados al sistema colonial en América, pero al mismo tiempo fue ámbito para la difusión de las ideas que estuvieron en la base del movimiento de independencia, y constituyó los cimientos de nuestras universidades actuales;
- D. La posición dependiente latinoamericana es heredera del propio atraso en que queda España frente a las potencias industriales, si bien, lógicamente, la balanza es favorable a la península en materia económica y hay ahí un proceso de transferencia de riquezas desde América; y en materia de lengua subordinó a los idiomas indígenas, pero al mismo tiempo su acción permitió que existiera un grado de unidad cultural, religiosa y lingüística en la región que ha impedido en gran medida las guerras por motivos religiosos o culturales, comunes a otras regiones del mundo, mientras que las creencias aborígenes tendieron a hibridarse con las católicas, provocando un particular cristianismo popular;

- E. El racismo existió, sin dudas, como parte de un sistema-mundo moderno que se articuló en torno a categorías raciales hasta mediados del siglo XX, pero hay que reconocer que la cultura española, ella misma híbrida con la árabe, fue más permeable al mestizaje que la anglosajona, y ese “crisol de razas”, mezcla de indio, europeo y africano, es lo distintivo de la identidad latinoamericana;
- F. Los pueblos indígenas antes de la llegada de los españoles no eran ni ángeles ni demonios, ni buenos ni malos por naturaleza, sino que eran sociedades complejas y contradictorias como cualquier otra, y su estereotipación en un sentido u otro es igualmente deshumanizante, al quitarle humanidad a los indios de América; mientras que la leyenda rosa demoniza a los pueblos indígenas antes de la llegada de los europeos e idealiza el proceso de colonización, la leyenda negra idealiza a los pueblos indígenas y demoniza la conquista española. Ambas posturas, desde perspectivas antagónicas, caen en tergiversaciones, parcialidades, anacronismos y esencialismos;
- G. La mirada historiográfica debe enriquecerse con todos los testimonios hoy accesibles, sin restringirse a la documentación de un tipo o del otro, sino integrando múltiples fuentes que permitan describir el proceso en toda su complejidad; incluso actualmente somos capaces de observar cosas que en el pasado no eran visibles, como los análisis en torno a los flujos de conocimientos entre España y América, y el modo en que conocimientos indígenas fueron incorporados a la ciencia y la economía europeas.

Esta postura, con sus matices, ha sido levantada por grandes líderes populares de América Latina, desde Lázaro Cárdenas a Fidel Castro. Por no mencionar a Juan Domingo Perón, que se enorgullecía de su sangre indígena, al tiempo que reivindicó el legado hispano. En lo intelectual, en particular, la hallamos en autores que han puesto el foco en la mezcla única que se dio en nuestra tierra, en la hibridación hispanoamericana como sustento de una identidad histórica y de un proyecto de liberación que necesariamente debe ser compartido como región. Lo encontramos en José Martí (“Nuestra América”), José Vasconcelos (“La raza cósmica”), Roberto Fernández Retamar (“Todo Calibán”), Oswald de Andrade (“Manifiesto Antropófago”), la teología del pueblo y de la liberación, Rodolfo Kusch y sus conceptos de fagocitación y estar-siendo, Enrique Dussel, quien al tiempo que denuncia la violencia colonizadora revaloriza el papel de España en la primera modernidad y en el surgimiento de los derechos humanos, los autores de la izquierda nacional, como Abelardo Ramos y Hernández Arregui, que enfatizaron el papel del legado hispánico como posibilidad de unidad regional pero destacaron las resistencias indígenas como antecedentes de lucha popular, o un

Manuel Ugarte, quien afirmaba “somos indios, somos españoles, somos latinos, somos negros, pero somos lo que somos y no queremos ser otra cosa”.

Estos autores nos enseñan que reconocer el papel de España en la historia, el pensamiento y la ciencia moderna, o el legado de la lengua, la cultura y la religión comunes como basamento de un proceso de integración regional y como parte esencial de nuestra identidad, no implica desconocer la violencia intrínseca al proceso de conquista. Asimismo es absolutamente sesgado sostener que un imperio como el español sostuvo un aparato administrativo, educativo y militar en lejanas colonias solo por intereses espirituales o civilizatorios. El balance económico fue claramente desfavorable para América, cuyos recursos naturales, [conocimientos](#) y fuerza de trabajo alimentaron las arcas de la Corona.

Tres discusiones

Con tan rica tradición intelectual, que puede remontarse al menos hasta San Martín (quien con acento castizo les hablaba a “nuestros paisanos, los indios”) y Bolívar (“no somos indios, ni europeos sino una especie media entre los legítimos propietarios del país y los usurpadores españoles”), ¿por qué seguir reproduciendo esas caricaturas historiográficas que son las leyendas rosa y negra? ¿Para qué forzarnos a escoger entre Gran Bretaña y España? ¿Acaso no es mejor elegir a América y elaborar una visión desde nosotros mismos?

Concluamos, entonces, debatiendo con ambas posturas. En primer lugar, ambas leyendas son incorrectas desde lo histórico y antidualécticas en lo metodológico, pero sobre todo son antinacionales en sus consecuencias concretas. La leyenda rosa refuerza una identificación con España y, por añadidura, con Europa como fuente de civilización, recreando la vieja dicotomía civilización/barbarie que tanto mal nos ha hecho. Además, ese enfoque histórico, como señalamos, ha funcionado —y lo hace en la actualidad— como pantalla legitimadora de proyectos francamente antipopulares. Mientras que la leyenda negra tiene el riesgo de —incluso la tendencia a— disolver lo nacional en una multiplicidad de identidades fragmentadas y focalizarse en contradicciones secundarias, conformando una política del todo inconducente al logro de las grandes metas que tenemos por delante. De lo que se trata es de enriquecer la identidad nacional con las particularidades, no desarmar peligrosamente lo nacional en pequeños trozos.

En segundo lugar, un debate con la leyenda negra, que se ha convertido en buena medida en vehículo para el ingreso de la política identitaria, globalista y posmoderna. Esto es, al reemplazo de los grandes proyectos, las utopías y los conflictos por el poder económico y político, y la adopción de propuestas micro, culturalistas, ancladas en demandas puntuales al

progresismo institucional. Esto último, además, articulado con un discurso de victimización permanente, que impide unirse con otros sectores sociales en la construcción de proyectos nacionales más abarcadores. Es preciso dejar de lado, además, esos enfoques por sus cuestionamientos —incorporados acriticamente desde autores de la izquierda europea y norteamericana— al nacionalismo, el Estado y la soberanía. Desde nuestra realidad latinoamericana, esos tres son elementos fundamentales para un proyecto de liberación.

Por último, una discusión con la leyenda rosa. Ya que se adscriben habitualmente al catolicismo, harían bien en repasar lo que la Iglesia ha señalado oficialmente respecto a la violencia colonial. Si no quieren tomar en cuenta los testimonios de los obispos, teólogos y misioneros del siglo XVI y XVII que denunciaron la crueldad hacia los indígenas (no fueron sólo Antonio de Montesinos o Bartolomé de las Casas, sino también Toribio de Mogrovejo, Pedro de Villagómez y muchos otros), así como tampoco aceptan la postura de la teología latinoamericana al respecto, harían bien al menos en atenerse a la autoridad papal. Ya que fueron los tres últimos Sumos Pontífices, expresión cada uno de ellos de distintas vertientes dentro de la vida eclesial, los que denunciaron la violencia colonial y pidieron disculpas por ello. Juan Pablo II en el [Mensaje a los indígenas del Continente Americano](#) señalaba: “¿cómo podría olvidar en este V Centenario los enormes sufrimientos infligidos a los pobladores de este Continente durante la época de la conquista y la colonización? Hay que reconocer con toda verdad los abusos cometidos”. Y reivindicaba el legado originario al afirmar que “la Iglesia alienta a los indígenas a que conserven y promuevan con legítimo orgullo la cultura de sus pueblos: las sanas tradiciones y costumbres, el idioma y los valores propios”.

El mismo San Juan Pablo II volvió sobre el tema en las históricas [jornadas del perdón](#) del 11 y 12 marzo de 2000, en las que enfatizó las disculpas por los crímenes de la Iglesia. Cabe destacar que el documento que sirvió de base a esas jornadas fue elaborado por la Comisión Teológica Internacional, dirigida por Joseph Ratzinger (quien luego fuera Benedicto XVI), titulado “[Memoria y reconciliación: la Iglesia y las culpas del pasado](#)” (2000). Por cierto, ya siendo papa, [en 2007 volvió sobre el tema](#): “el recuerdo de un pasado glorioso no puede ignorar las sombras que acompañaron la obra de evangelización del continente latinoamericano: no es posible olvidar los sufrimientos y las injusticias que infligieron los colonizadores a las poblaciones indígenas, a menudo pisoteadas en sus derechos humanos fundamentales”. Por último, el papa Francisco ha insistido en ello en múltiples oportunidades, destacándose su [discurso en el II Encuentro Mundial de Movimientos Populares](#), donde luego de analizar el colonialismo viejo y nuevo, señaló que “alguno podrá decir, con derecho, que, cuando el Papa habla del colonialismo se olvida de

ciertas acciones de la Iglesia. Les digo, con pesar: se han cometido muchos y graves pecados contra los pueblos originarios de América en nombre de Dios”.

Si tal es la posición oficial de la Iglesia Católica, cabe preguntarse: ¿sobre qué catolicismo se monta la leyenda rosa? Parece un proyecto que ha quedado “pedaleando en el aire”, sin sustento real, y por eso terminan asociados, por mera reacción conservadora, a sectores antinacionales con los que comparten únicamente el rechazo al progresismo (por caso, la alianza Villarruel-Milei). Lo mismo que les ha sucedido en materia económica: carecen de proyecto propio. Han tendido a ligarse a posturas neoliberales, pero, además, ¿qué implicaría el hispanismo hoy en materia económica? ¿Qué papel ha tenido España en las últimas décadas en relación con nuestros países? En Argentina, al menos, la última intervención activa en esta materia se dio con el lobby del gobierno español en favor de sus capitales para el aprovechamiento de la privatización de las empresas públicas en los años noventa. Sin embargo, el vaciamiento llevado adelante por Repsol en YPF y por el Grupo Marsans en Aerolíneas Argentinas dista de ser un modelo de desarrollo virtuoso para nuestro país.

Comunidad Organizada o Fascismo. La fraternidad en disputa

Federico German Perez Wrubel
UNGS / Ministerio de Desarrollo de la Comunidad de la PBA. CEFyL Argentina

fwrubel@campus.ungs.edu.ar

Resumen

Discursos, prácticas, partidos y referentes fascistas resurgen en los comienzos del siglo XXI. Donald Trump en EEUU, Jair Bolsonaro en Brasil, Marine le Pen en Francia, Giorgia Meloni en Italia, Vox en España, entre otros. En Argentina, particularmente, con los denominados “discursos de odio”, fomentados por los medios de comunicación, el poder/partido judicial y los partidos y referentes políticos de derecha (Mauricio Macri, Patricia Bullrich, Javier Milei) llegan a su máxima acción con el intento de

magnicidio hacia la Vicepresidenta y referente del Peronismo, Cristina Fernández de Kirchner.

En este trabajo indagaremos en primer lugar sobre la crisis social que se vivencia post pandemia y su vinculación con el crecimiento de los partidos de derecha y/o fascistas. Luego analizaremos el concepto de antiindividualismo y Doctrina de Hermandad del Hombre propuesta por Polanyi, en función de comprender la “esencia del fascismo”. Por último, analizaremos las propuestas del Papa Francisco y de Juan Domingo Perón en tanto sus propuestas de construcción comunitaria frente a la crisis humanitaria que padecemos.

Palabras Claves: Fascismo, Comunidad Organizada, Fraternidad, Papa Francisco.

Dolores del mundo

Hasta el 23 de febrero de 2022 la pandemia del Covid-19 ha matado a más de cinco millones y medio de personas, en palabras del filósofo Juan Manuel Cincunegui “hermanas y hermanos que han sido aniquilados por el virus, en el marco de una reiterada impotencia y negligencia gubernamental y corporativa globalmente, que no ha sabido prevenir, ni contener la amenaza mortífera, tironeadas una y otra vez por las falsas dicotomías entre economía y vida” (Cincunegui, 2021). Siguiendo la reflexión de Cincunegui, a este número hay que sumarle cuatro familiares afectados directos por cada una de esas personas, que no pudieron acompañar a sus allegados en el sufrimiento, ni velarlos. Esto suma 20 millones de personas más, sin contar otros amigos, amigas y conocidos. Por otro lado, hasta esa fecha tuvimos 420 millones de contagios, 420 millones de personas que han sufrido los efectos del virus, la angustia de transitar en soledad por la posibilidad de contagiar a sus allegados, el miedo a la muerte y las secuelas físicas y psicológicas de la enfermedad que hoy siguen presentes.

Con respecto a la vacunación hasta el 23 de febrero de 2022 el 64% de la población mundial ha recibido al menos una dosis, el 56% han completado el esquema y el 17% tiene una dosis de refuerzo; la normalidad del funcionamiento del mundo comenzaba a recomponerse. El 24 de febrero de 2022, 24 hs. luego de estas estadísticas, estalló el conflicto entre Rusia y Ucrania, creando la sensación de inicio de una tercera guerra mundial. Las palabras de Camus en “La Peste” parecen describir este estado de situación:

“Ha habido en el mundo tantas pestes como guerras y sin embargo, pestes y guerras toman a las gentes siempre desprevenidas. (...) Cuando estalla una guerra las gentes se dicen: ‘Esto no puede durar, es demasiado estúpido’. Y sin duda una guerra es evidentemente demasiado estúpida, pero eso no impide que dure. La estupidez insiste

siempre, uno se daría cuenta de ello si uno no pensara siempre en sí mismo. Nuestros conciudadanos, a este respecto, eran como todo el mundo; pensaban en ellos mismos; dicho de otro modo, eran humanidad: no creían en las plagas. La plaga no está hecha a la medida del hombre, por lo tanto el hombre se dice que la plaga es irreal, es un mal sueño que tiene que pasar. Pero no siempre pasa, y de mal sueño en mal sueño son los hombres los que pasan...” (Camus, 1947).

A causa de la pandemia del COVID-19 no solamente murieron millones de personas, con el aislamiento crecieron los niveles de enfermedades de salud mental; y las consecuencias en materia económica se vieron agravadas por la guerra entre Rusia y Ucrania. Por otro lado, ambos fenómenos profundizaron el imaginario social de desesperanza y de desarraigo de futuro, que era alimentado en la prepandemia por el consumo masivo de películas de tragedias o catástrofes climáticas, enfermedades u otros fenómenos que sólo reparan en la destrucción de la humanidad. Parafraseando a Éric Sadin la incapacidad de proyectar un horizonte radiante sólido resquebraja la unidad colectiva, entierra la esperanza y permite la invasión del rencor ante la dureza de lo real que no es posible de modificar (Sadin, 2022).

Según Dubet (2020) parte de la apatía que se vive es por la consecuencia de un sistema que fragmenta la identidad e imposibilita la capacidad de generar respuestas colectivas. Nos encontramos en una sociedad de “desiguales” con identidades fragmentadas en tanto asalariado, trabajador bien pagado, mal pago, joven, adulto, formal, informal, excluido, incluido, etc. En esta sociedad de “desiguales” la víctima no se encuentra reconocida en una identidad colectiva, no encuentra un cauce como la cuestión clase propuesta por el marxismo, sino que se fragmenta en tanto individualización de su experiencia.

El sujeto fragmentado encuentra en las redes sociales y las plataformas un espacio para poder expresarse, liberado de tener que mediar con otros por la consecuencia de sus palabras. En “ellas se cree libre y auténtico” (Byung-Chul Han, 2022); y encuentra representación desde una vinculación emocional, en un despliegue de ira contenido que se ve reflejado en panelistas de los medios, redes sociales o candidatos políticos que solo expresan una catarsis de emociones; "Esta extrema derecha 2.0 que utiliza un lenguaje y un estilo populista, se ha transformando sustituyendo el tema racial por la batalla cultural y ha adoptado rasgos provocadores y antisistema gracias también a la capacidad de modular la propaganda a través de las nuevas tecnologías” (Forti, 2021). Al sujeto le deja de importar la verdad, ni las causas de su dolor, sino encontrar eco de esa opinión vacía.

A este clima la Vicepresidenta Cristina Fernández de Kirchner lo ha denominado “Insatisfacción Democrática” (2022), lo cual se entiende como la falta de respuestas a las distintas demandas que la sociedad exige a los Gobiernos y Estados Nacionales. Los “cordones sanitarios” de discursos antidemocráticos se van erosionando por la aparición de distintos partidos y personajes de derecha o centro derecha, que canalizan la indignación, la ira de la sociedad que descrea de la política tradicional en los denominados “discursos de odio”. Como expresa Stefanoni, “la extrema derecha actual va de la mano de la expansión de la ‘incorrección política’, una vía para traficar racismo, xenofobia, misoginia, homofobia, según los casos” (Stefanoni, 2022). Los partidos con rasgos fascistas alteran la agenda de discusión, corren la frontera de lo "decible" e instalan "soluciones a menudo demagógicas pero atractivas por su simplicidad” (Stefanoni, 2022)

Bauman en su libro póstumo “Retrotopía” publicado en 2017, ya formulaba esta preocupación por el crecimiento de los partidos de derecha y con discursos fascistas. Considera que nos encontramos en un escenario que no corresponde a una distopía, sino que el imaginario infiere en la constitución de una retrotopía. Partiendo que todo futuro esperable es peor que el presente, se genera una imagen solemne sobre el pasado donde todo era mejor. Se produce una nostalgia sobre el pasado y se la reconstruye de una manera idílica, donde había orden, progreso y se respetaban los valores; donde no nos encontrábamos en una guerra y jamás tuvimos que aislarnos por un virus.

La Esencia del fascismo

En su ensayo “La esencia del Fascismo” escrito en 1935, Karl Polanyi intenta desarrollar las características políticas y filosóficas de lo que él denomina fascismo desarrollado. Toma como objeto de análisis el fascismo alemán porque a diferencia del austríaco o el italiano en Alemania, según el autor, su filosofía política ha derivado a “una religión contraria al cristianismo” (Polanyi, 1935).

Las implicancias del fascismo germano no tienen solamente como objetivo la destrucción del movimiento obrero socialista, sino que implica “el fin del cristianismo en todas sus formas” (Polanyi, 1935). La persecución fascista no es exclusiva de los partidos y sindicatos obreros, también se ven perseguidos los pacifistas cristianos y socialistas religiosos. El ataque al socialismo debe anclar en las profundidades de sus raíces religiosas y morales, donde se encuentran las raíces cristianas: “Los fascistas dispuestos a liberar a la humanidad de las presuntas falsas ilusiones del socialismo no pueden omitir la cuestión de la verdad o no verdad última de las enseñanzas de Jesús”. (Polanyi, 1935)

Polanyi considera que el fundamento del Estado fascista es el sistema filosófico que sostiene el vianes Othmar Spann, quien considera que el socialismo es el responsable del advenimiento del bolchevismo en Europa. El sufragio universal en toda Europa incrementó la participación de la clase trabajadora que dirige su voto a soluciones socialistas en situaciones de crisis, que se vio acrecentado durante la posguerra. El reconocimiento de la individualidad del sujeto es lo que fundamenta la posibilidad de un gobierno socialista a través de la vía democrática, según Spann. Es el punto que se intenta atacar: “el fascismo se ha fijado en una verdad: el socialismo es el heredero del individualismo y es el sistema económico sobre el cual sólo puede preservarse la sustancia del individualismo en el mundo moderno” (Polanyi, 1935)

El principio rector de cualquier escuela fascista, desde la teoría política de Spann es el “antiindividualismo”, antiindividualismo como el enemigo de la idea misma de personalidad humana: “las implicancias democráticas del individualismo se originan en la afirmación de la igualdad en cuanto tales. Este el individualismo en que se fundamenta la democracia y el que se empañara el destruir el fascismo. El individualismo de los Evangelios”. (Polanyi, 1935)

De modo tal, Polanyi presenta dos tipos de individualismo. Por un lado, el individualismo ateo, que se rige por la autonomía desprovista de una norma trascendental (absoluto), el sujeto moderno racional, que se considera una entidad “librada a sí misma”. Por otro lado, el individualismo cristiano que es “la relación opuesta con el absoluto”, la igualdad entre los hombres porque todos tienen alma y tienen dignidad; esta última es la que Spann intenta desterrar, la denominada “Doctrina de la Hermandad del Hombre”:

“Afirmar que los hombres tienen alma es otra manera de decir que tienen un valor infinito en cuanto individuos. Decir que son iguales no es sino reafirmar que poseen almas. La doctrina de la Hermandad implica que la personalidad no es real fuera de la comunidad. La realidad de la comunidad es la relación de las personas. Es la voluntad de Dios que la comunidad sea real”. (Polanyi 211)

Procurar la desigualdad del hombre plantea el encubrimiento del alma de los mismos, que es el fundamento que nos hace encontrar a todos en un lugar común y de igualdad, todos somos hijos del Padre. Ese antiindividualismo permite la destrucción de ese fundamento. La confrontación del fascismo es con la idea de persona, como dignidad que tiene valor en sí misma, es la negación de la humanidad. El individuo es el descubrimiento de la humanidad. El fascismo considera que la sociedad no es una relación de individuos, al plantear un Estado totalitario no existen relaciones entre personas directamente, las personas son unidades que se vinculan a través del médium cultural, económico, político, etc. que los encuentre a ambos.

En cambio, para el cristianismo la sociedad es “una relación personal de individuos”(251). En el cristianismo sociedad y comunidad tienen un carácter “audaz y paradójico”. La comunidad exige el deber ético del desarrollo de los individuos dentro de la comunidad y el compromiso de los cristianos a cumplirlo. Mientras la sociedad son las instituciones que se establecen pero que pueden cambiar, si la exigencia de la comunidad lo permite.; el hiato saldado por el impulso ético que trasciende más allá de las instituciones de la sociedad, donde la comunidad encuentra un deber ético. La Doctrina de la Hermandad implica también el intercambio material, que garantice la vida de los miembros de la comunidad.

Comunidad Organizada y *Fratelli tutti*

Durante la crisis de la Pandemia del Covid 19 el Papa Francisco presentó La Carta Encíclica “*Fratelli tutti*: sobre la fraternidad y la amistad social”. Mientras los discursos xenófobos y antiinmigrantes se profundizaban por el aislamiento, Francisco invitó a repensar y reformar las prácticas sociales y políticas:

“El dolor, la incertidumbre, el temor y la conciencia de los propios límites que despertó la pandemia, hacen resonar el llamado a repensar nuestros estilos de vida, nuestras relaciones, la organización de nuestras sociedades y sobre todo el sentido de nuestra existencia.” (Francisco, 2021)

Al igual que Francisco, el General Juan Domingo Perón en 1949 presentaba “La Comunidad Organizada” en un contexto de crisis humanitaria post Segunda Guerra Mundial. El mundo occidental comenzaba a reconstruirse tras la posguerra, pero se levantaba carente de un horizonte de futuro, ya que la confianza en el “virtuosismo técnico” de la modernidad que traería progreso y paz, había desembocado en dos guerras mundiales con más de 60 millones de muertos y, como resultado científico, la creación de la bomba atómica. Con estas palabras daba la bienvenida a los expositores de todo el mundo:

“Para el corazón argentino, en nuestra tierra, nadie es extranjero, si viene animado del deseo de sentirse hermano nuestro. Ese corazón y esa hermandad es lo que os ofrecemos como más sincero y como más precioso.

Que os sintáis en vuestra casa será nuestro orgullo. En ella nadie os preguntará quién sois y os ofrecerá, con el pan y la sal de la amistad” (Perón, 1949).

Ambos formulan propuestas superadoras ante la crisis de sentido que se les presentó en sus tiempos históricos. No dejaron que el clima desolador que vivencian colonice los espíritus de las sociedades, ni de la humanidad. Tanto *Fratelli tutti* como Comunidad

Organizada proyectan a futuro e imprimen esperanza, sorteando y creyendo en la construcción de la humanidad por fuera del odio, la rivalidad y la violencia. Por un lado, Francisco plantea el Recomenzar desde el presente “Hoy estamos ante la gran oportunidad de manifestar nuestra esencia fraterna, de ser otros buenos samaritanos que cargan sobre sí el dolor de los fracasos, en vez de acentuar odios y resentimientos” (Francisco, 2021). En Fratelli tutti Francisco toma como eje central la parábola del Buen Samaritano. En su análisis nos interpela “¿con quién te identificas?” pregunta el Papa sobre los distintos personajes que aparecen en la parábola. Destaca el rol del Samaritano, que, siendo extranjero ayuda al extraño caído y herido, mientras el Sacerdote y Levita, personas del ámbito religioso, siguen de largo. Francisco presenta en este tiempo la necesidad del cuidado ante el dolor ajeno como acción fraterna: “hay dos tipos de personas: las que se hacen cargo del dolor y las que pasan de largo; las que se inclinan reconociendo al caído y las que distraen su mirada y aceleran el paso” (Francisco, 2021)

Complementariamente, Perón plantea que las consecuencias de la competencia, el odio y el miedo como motor de la historia no han logrado llevar a buen puerto a la humanidad: “El amor entre los hombres habría conseguido mejores frutos en menos tiempo del que ha costado a la humanidad la siembra del rencor (Perón, 1949). Las consecuencias del egoísmo sólo han traído violencia y rencor en los corazones de los hombres. En ella el reconocimiento de la individualidad es fundamental, pero dentro de una comunidad que lo contiene y que es parte:

“Nuestra comunidad, a la que debemos aspirar, es aquella donde la libertad y la responsabilidad son causa y efecto, en que exista una alegría de ser, fundada en la persuasión de la dignidad propia. Una comunidad donde el individuo tenga realmente algo que ofrecer al bien general, algo que integrar y no sólo su presencia muda y temerosa” (Perón, 1949).

Francisco continúa esa misma línea en la posibilidad de la realización del ser humano: “Un ser humano está hecho de tal manera que no se realiza, no se desarrolla ni puede encontrar su plenitud «si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás»[62]. Ni siquiera llega a reconocer a fondo su propia verdad si no es en el encuentro con los otros” (Francisco, 2021)

Tanto Francisco como Perón creen en la construcción de un mundo más justo y humano, “Nadie se salva solo” y “Nadie se realiza en una comunidad que no se realiza”, ambas sentencias perfilan que la salvación es con un otro. Además de que la transformación de las estructuras no es individual y a la espera pasiva, sino desde el llano y comunitaria, de

las acciones que intervienen que se hacen cargo de la realidad. A estos espacios Francisco los ha denominado “Espacios de Salvación Comunitarias”, lugares donde la Comunidad se encuentra, se reconoce, se hace carne y se organiza en función del cuidado de la vida. “Gozamos de un espacio de corresponsabilidad capaz de iniciar y generar nuevos procesos y transformaciones. Seamos parte activa en la rehabilitación y el auxilio de las sociedades heridas”. En estos espacios nadie sobra y todos son necesarios para la constitución de la comunidad:

“Esta comunidad que persigue fines espirituales y materiales, que tiende a superarse, que anhela mejorar y ser más justa, más buena y más feliz, en la que el individuo puede realizarse y realizarla simultáneamente...” (Perón, 1949)

Recomenzar y reconocer

Mientras que los discursos de odio y las prácticas fascistas intentan degradar la Doctrina de la Hermandad del Hombre, tanto Comunidad Organizada y Fratelli Tutti invitan a recomenzar el mundo desde la construcción de la comunidad y el reconocimiento del otro, no desde el miedo y el egocentrismo. Ambos textos son una invitación a la praxis de transformación, no sólo quedan en la descripción de los dolores y crisis del mundo, sino que interpelan a la intervención de este, salir al cuidado del hermano caído. Esta construcción no está exenta de la cuestión material es parte constitutiva de la realización del humano, y es, en este sentido, la economía como sistema que debe ser transformada.

Retomando la parábola del Buen Samaritano y frente a la crisis social, política y económica que atravesamos, es necesario preguntarnos: ¿cuáles son los espacios de salvación comunitaria que defendemos? ¿Cuáles son los espacios institucionales que fortalecemos democráticamente? O ¿solo nos quedamos en la descripción de la destrucción del mundo profundizando la desesperanza?

Cierro este trabajo con un diálogo de la obra de Mauricio Kartun, “Terrenal”. Luego de que haber matado a Abel, Caín le discute a Tatita (Dios) por no intervenir y se concretan estas palabras:

Caín: ¿Siempre mirando y nos dejó pelear tantos años?

Tatita: Y quien te dijo que pelear estaba mal, idiota... Pelear es ser par. El bofetón es vida. Sin choque no hay chispa. Nada se mueve sin riña.

Caín: (Reprocha) ¿Violencia, Tatita?

Tatita: No. Dialéctica, infeliz. La miseria no es pelear. Miseria es matar al par. El uno crece de a dos. El dos peleando es armonía. Es vuelo. El uno solo, crece monstruo.

Pájaro de un ala sola. Como vos. Te apuntaste un ala. Juntos podían ser ángel y mirate, terminaste gallina bataraza. El uno es la tragedia Caín...

El antiindividualismo es la imposibilidad de reconocimiento de la individualidad, de la Doctrina de Hermandad entre todos los seres humanos y su deber ético hacia el otro. Si “el rostro irrumpe la totalización” (TI 314), según Levinas; la antiindividualidad irrumpe con la interpelación del rostro. A esto Dussel lo denomina el sin-rostro. Al rostro se lo enmascara, se lo cosifica, se lo degrada a ser un objeto más del paisaje y se lo categoriza: un obrero, un judío, un cristiano. La proximidad hacia el otro muta a la acción de la proxemia, del acercamiento al prójimo al acercamiento al objeto. El cara-a-cara desaparece por el fetiche. El enmascaramiento, la imposibilidad de la interpelación del otro como individuo, permite la dominación y/o aniquilación del otro sin culpa ni carga porque no se resiente ni interpela la ética, porque carecemos de humanidad.

Bibliografía

Polanyi, K. (2012). “La Economía como Proceso Instituido”, en Laville, J. L, Mendell M., Polanyi Levitt, K. y Coraggio J.L (comp.). Textos Escogidos (pp. 87-112). Buenos Aires: UNGS/CLACSO.

Cincunegui, Juan Manuel (2020) “3.000.000” en <https://clarodelbosque-manucincunegui.blogspot.com/2021/04/3000000.html>

Camus, Albert (2021), La Peste. CABA: DEBOLSILLO.

Sadin, Eric (2022), La era del individuo tirano: El fin del mundo Común. CABA: Caja Negra.

Dussel, E. (2011) La filosofía de la liberación. México: Fondo de Cultura Económica.

Bauman, Z. (2019), Retrotopía. Argentina: Paidós.

Byung-Chul Han, (2022), Infocracia. La digitalización y la crisis de la democracia. CABA: Taurus.

Dubet, Francois (2020). La época de las pasiones tristes. CABA: Siglo XXI.

Fernandez de Kirchner, Cristina (2022). Estado, Poder y Sociedad: la insatisfacción democrática. En <https://www.cfkargentina.com/conferencia-estado-poder-y-sociedad-la-insatisfaccion-democratica-en-la-entrega-del-doctorado-honoris-causa-de-la-uncaus/>

Stefanoni, Pablo (2022). “Disfraces para la Reacción”, en Neofascismo: ¿Cómo surgió la extrema derecha global (y cuáles pueden ser sus consecuencias)? Alain Badiou ... [et al.]; compilación de Luciana Ravinovich; coordinación general de Creusa Muñoz. CABA: Capital Intelectual.

Cincunegu, J. (2021). “3.000.000” en <https://www.nuestrasvoces.com.ar/mi-voz/3-000-000/>
Dussel, E. (2016) Filosofías del Sur: Descolonización y Transmodernidad. Akal.

Escobar, A. (2014). América Latina en la encrucijada: ¿modernización alternativa,

posliberalismo o posdesarrollo? En Quintero, P. (comp.) Crisis civilizatoria, desarrollo y Buen Vivir (pp. 59-106). Del Signo.

Funtowicz, S. O. & Ravetz, J. R. (1993). Science for the post-normal age. Futures, 25(7), 739-755.

García Linera, A. (2016). ¿Fin de ciclo progresista o proceso por oleadas revolucionarias? En

E. Sader (coord.). Las vías abiertas de América Latina. Siete ensayos en busca de una respuesta: ¿fin de ciclo o repliegue temporal? Octubre.

La formación política. Analéctica entre movimiento popular (comunidad) e instituciones políticas (Estado) para la transformación y la liberación

Jorge Alberto Reyes López
FFyL / UNAM. México

volknimie@gmail.com

Resumen

Nuestra contribución pretende hacer énfasis en la universalización analéctica de las reivindicaciones populares (del Pueblo como Bloque social de los oprimidos) en las instituciones políticas del Estado en tanto proceso de transformación. Tenemos en cuenta la situación mexicana con la presidencia de Andrés Manuel López Obrador (que asumiera el poder en 2018). Desde este horizonte podemos brevemente indicar algunos momentos fundamentales de esta universalización.

Palabras clave: Pueblo, analéctica, participación, justicia, formación política.

1. Analogía; de la mundialización de la historia a la política

Enrique Dussel ha geohistorizado la analogía o su analogía es una analogía geohistórica de la alteridad. Esto es parte de su método. Porque de lo que se trata para él es de desarmar el discurso más obscuro de la filosofía hegemónica nord-atlántica en aquello que

oculta ventajosa y hasta criminalmente. Desde luego que no se anulan tales discursos o se los descarta, sino que se tiene una mirada escéptica de ellos en los modelos ideales que construyen para preservar el mundo a su medida (con los consecuentes desagavios que eso supone para el resto de la humanidad). Aquí la analogía dusseliana bien puede calificarse como mundializadora a contracorriente del acoso provincialista de muchos discursos filosóficos occidentales, esto es: hacer visible la omisión en el discurso de la voz y la vida de las otras regiones del mundo. La analéctica o ana-dialéctica (porque esta analogía se da en la historia, por lo que requiere la dialéctica), como le ha llamado Dussel a su analogía, es ante todo una analogía de la apertura histórica por la que desde la diversidad de los pueblos en tensa relación geopolítica pueden imaginar (desde sus más visibles e íntimas negatividades) una comunidad universal (o, mejor dicho, pluriversal) donde la relación asimétrica de las voces pueda transformarse en un espacio de confluencia, cooperación y solidaridad. Si la filosofía europea hegemónica ha pensado desde la escasez moderada o relativa de los países desarrollados, la filosofía de la liberación piensa desde la periferia del mundo globalizado. La analéctica emprende este camino de pensar la cara oculta del discurso dominante, sospechando de su validez, pero también de su verdad (histórica). Considero que esta analogía tiene la peculiaridad de desactivar el prejuicio ideológico contenido en la mente de quien ha elaborado con total seguridad su discurso (obviando y maquillando al resto de las civilizaciones a placer). Esto es así en el caso del racismo, del sexismo, de la colonialidad, de la mentalidad bélica y otros tantos casos. ¿Cómo llegar al consenso si nuestro punto de partida implica la desventaja y la asimetría, el prejuicio? No es la igualdad la que debe plantearse como tesis primera para poder emprender un descenso concreto de derechos y libertades, sino que es la distinción de las condiciones objetivas (materiales) de vida lo que permite en su innegable descomposición, ascender dialécticamente a la consolidación de un orden de justicia y equilibrio; la igualdad es así un resultado ampliado y en ampliación en su significación política, histórica e institucional. El tema del orden o la totalidad discursivo-política sigue siendo relevante. Porque recordemos que el orden puede ser pensado de forma fija (inmóvil) o dinámica y en expansión. Hay un orden que debe ser preservado de sus amenazas externas e internas, hasta el grado de dar la vida o ser asesinado. Cuando el orden es unívoco, entonces, las amenazas se tornan anomalías que visibilizan la entropía de dicho orden y anuncian su colapso. Pero si el orden es abierto, abierto a la historia y al porvenir, las amenazas provienen de quienes se niegan a perder sus privilegios en el orden anterior. Pero si el orden es equívoco es correcto afirmar que lo que reina es la incomunicación, la falta de vínculos genuinos, es decir, la anulación de los lazos comunitarios

porque no hay nada que aglutine o amalgame las voluntades, no hay poder. ¿Cuál es la totalidad que ha de constituirse como ícono de la vida compleja entre las distinciones analógicas para no repetir los vicios de la univocidad? De tal suerte que la analogía dusseliana impacta en primer lugar sobre el sesgo discursivo ideológico que justifica un orden existente en su necesidad “natural” para poder geohistorizarle y demandar así una respuesta crítica de quienes no fueron tomados en cuenta en dicho gesto o más bien quienes fueron negados por él. La respuesta crítica es geofilosófica y es el segundo momento de la analéctica. Desde luego que esta crítica supone una modelación de un mundo nuevo al que Dussel denomina la “transmodernidad”, que no es un mundo “dado” o terminado sino en devenir aperturante, consciente de las distinciones y responsable de su riqueza. La transmodernidad comienza cuando quienes fueron excluidas/os pueden traducir entre sí sus sufrimientos para lograr conformar un proyecto alternativo vinculante a corto, mediano y largo plazo. Si la ética es abstracta en sus principios, la política es concreta en su modo de aplicarlos. La política es geopolítica para la liberación de los pueblos oprimidos. Cada modo de opresión es analógico (semejante) del resto por la posición que cada cual tiene respecto de la estructura global. De tal suerte que la liberación no puede ser unívoca o mágica o “milagrosa” por la intervención abrupta de un dictador (que es la estafa del ícono y del símbolo) o equívoca (de cada quien en su burbuja privada como lo propone la seducción capitalista en que la salvación es individual y hedonista), sino analógica, esto es, en campaña histórica por la justicia vislumbrada. De nueva cuenta, la analogía es hospedaje de la palabra interpelante que clama justicia en el servicio que crea instituciones alternas a las dominantes (tomando lo mejor de ellas). En los últimos trabajos del Profesor Dussel podemos ver cómo ha manejado de forma creativa la analogía para poder pensar mejor el tema del poder político (lo que antes tiene que ver con la analéctica de la totalidad vigente que se desplaza lentamente a la nueva totalidad abierta). ¿Qué es el poder? Si el poder es dominación, ¿cómo se puede transitar históricamente a un orden nuevo? ¿Cómo se puede dar la novedad histórica? En una primera instancia se puede decir que la definición más simple del poder implica afirmar la vida (lo que aceptan varias escuelas filosóficas). Pero esta definición se va ampliando dialécticamente en la coyuntura, de tal suerte que ahora el poder no sólo es la voluntad de firmar la propia vida sino la capacidad de incidir en las voluntades a través de instituciones (pensemos en el Estado). Si el poder se ha entendido como dominación es porque el Estado que se ha venido y traído a lo largo de las experiencias institucionales en Occidente ha sido defectuoso, siempre en guardia ante cualquier ataque del enemigo. El Estado occidental ha sido por lo general dominador, a la espera de la guerra. La organización de las voluntades se inscribía desde el terror al enemigo

externo (el invasor) y al interno (el traidor). Este poder, desde luego, es defectivo. Pero Dussel se ha inspirado en los ciclos de gobiernos progresistas latinoamericanos para indicar que el poder puede ser positivo, es decir, liberador, como obediencial a un pueblo que lucha por su dignidad. Se trata de dos visiones antagónicas del poder, pero si se presta atención podrá verse que este antagonismo es el resultado de un choque entre una concepción unívoca, por tanto, defectiva del poder y una concepción analógica del poder, que aspira a la supresión del poder como dominación (lo cual es posible en este tipo de analogía, porque al fin el malestar o pecado existente debe ser superado, de tal suerte que lo que causa el sufrimiento sea anulado en cuanto tal). El poder es servicio, afirma Dussel, por lo que el poder no queda concentrado unívocamente en un liderazgo (que lleva por último a un fascismo idólatra de la personalidad) ni en una institucionalidad (como un estatismo que sea infranqueable), sino que es capaz de engarzar (amalgamar) distintas reivindicaciones desde un movimiento articulador para objetivarlas en una nueva institucionalidad estatal que Dussel ha llamado “pueblo”. El pueblo no es la simple suma de las partes (que puede ser el analogado principal por su simplicidad: “el pueblo es el conjunto de los habitantes en un territorio nacional”). Se dice por tradición que los demás analogados que se alejan por jerarquía “impropiamente” de la definición más simple y descriptiva perdiendo precisamente la conexión con el modelo original (con la definición primera, obvia, de Pueblo); pero a contrapelo de la historia, Dussel ha llegado a sostener que es posible pensar en un analogado crítico que pone en cuestión la definición más obvia, aparente, tratando de buscar la apertura histórica de tal definición. De tal suerte que Pueblo ahora ya no es sólo un conjunto de ciudadanos reconocidos (como lo pudieron ser los criollos y españoles peninsulares en Nueva España), sino el “bloque social de los oprimidos” que luchan por su reconocimiento en tanto distintos. Aquí hay lugar a la dialéctica que permite atender las contradicciones desde la vulnerabilidad más lacerada. El reconocimiento no es para ser iguales sino para mantener la riqueza en diálogo cooperador con las demás identidades. No se pierden como singularidades para ganarse como ciudadanos, sino que se enriquecen mutuamente desde lo mejor de sus respectivas tradiciones y trabajan para lograr un nuevo modelo de sociedad, una sociedad pluriversa, incluyente, democrática. La igualdad liberal niega la distinción porque no aprueba en el fondo la alteridad cultural. Habrá que llegar a una igualdad de la distinción que es analógica porque parte de lo que no puede ser homologado del todo, que siempre guarda exterioridad, radicalidad, profundidad.

2. Analogía. La formación política como amalgama analéctica entre movimiento popular (profetismo) e instituciones políticas (Reino)

En la obra de Dussel podemos advertir desde su inicio una dialéctica (en verdad analéctica) entre el profeta y el rey. La relación no es unidireccional, pero es más que simplemente tensional, implica una acción de renovación de las estructuras sociales existentes cuya misión, se comprende desde el inicio, es la de salvaguardar la morada humana. Dussel leyó con particular atención Isaías 61: 1-2, en aquello de “porque me ungió [...] me ha enviado a predicar buenas nuevas a los abatidos [...] a vendar a los quebrantados de corazón, a publicar libertad a los cautivos, y a los presos apertura de la cárcel [...] a proclamar el año de la buena voluntad, y el día de venganza”. Entendemos que esta proclamación nos habla de dos aspectos esenciales: 1) por un lado, la negatividad existente (quienes han quedado en franco abandono y quebranto; 2) por otro, señalar o denunciar la causa de tal negatividad que se encuentra en instituciones que se necrotizaron.; 3) finalmente, el anuncio o predicación por el cual las heridas serían curadas y el cautiverio sería abolido. Pensemos, entonces, la figura de la “apertura de la cárcel” que cobra particular relevancia aquí. Este pasaje es relevante toda vez que el mensaje de liberación de la dominación no se resuelve en términos de una supuesta paz interior, sino que exige la revolución o incluso la negación de ciertas instituciones. Por la trascendencia de las personas abatidas es menester que se logre un nuevo tiempo (el “año de la buena voluntad”) que es un tiempo de justicia y de restitución de la dignidad vulnerada. Pero este tiempo nuevo no es el fin de la historia humana sino un ámbito o dimensión de restitución, absolucón y cuidado. ¿No es acaso esta la u-topía a la que nos hemos referido en tantas ocasiones sin pretender con ello decir que estamos ante lo imposible? En verdad que no estamos hablando de lo imposible sino de la disolución de ciertas instituciones de muerte por la creación de unas instituciones de la vida. ¿Cómo se da el consuelo como restitución? ¿No es a través de formas jurídicas y políticas de justicia? ¿Cómo se abre la cárcel y se acompaña a quienes han enlutado? Hemos pasado sin darnos cuenta del sufrimiento al júbilo pero no por artes de la simulación o el recreo pasajero, sino por un cambio radical del fondo en que operan todas las instituciones humanas, las cuales han fallado en su misión primordial. Estamos ante el testimonio de la entropía inmisericorde de las formas de organizar la vida política. El oído del profeta viene a evitar que estas instituciones se conviertan en lo que resultaron: la administración de la muerte y la tortura. Y este anuncio en la afirmación plena de la vida nos convoca a un tiempo nuevo, a un tiempo de justicia, donde quienes han cometido los más atroces crímenes no queden sin castigo. Ahora bien, ¿cómo se imparte la justicia en la “venganza” de los que claman restitución de la dignidad vulnerada? Nos parece que el siguiente pasaje de la obra dusseliana nos ofrece en pocas líneas la respuesta:

“La luz profética de la fe permite descubrir tras la apariencia de la máscara del oprimido o alienado el rostro del Otro, en el esclavo de Egipto el hombre libre, en el herido y robado junto al camino, la Exterioridad de la persona humana. No es aversión (aversio) al Otro, sino conversión (conversio) hacia el Otro, como miembro de la «Ciudad de Dios» [...] Para poder destotalizarse la Totalidad del pecado es necesario que irrumpa subversivamente la Alteridad. Lo ana-léctico (lo que está más allá del sistema), el Otro absoluto (El Otro), la Palabra (dabár hebreo, que nada tiene que ver con el lógos griego) se en-totaliza, en-carna: «De condición divina [...] se alienó (ekénosen) y tomó la forma del siervo (doúlou)» (Filipenses 2,6- 7) [...] el profeta debe asumir en el sistema la posición del oprimido como oprimido. El siervo (hebed en hebreo, doûlos o paîs en griego) asume realmente la condición sociopolítica, cultural, económica del alienado. Se asemeja en su alienación al indio, al africano, al asiático; a la mujer usada, al niño oprimido pedagógicamente. Se encierra entonces en la prisión del pecado (el «sistema») sin haberlo cumplido. El «siervo», el profeta, el «pobre según el Espíritu» desde y con los oprimidos cumple la «praxis liberadora» (en hebreo habodák, en griego diakonía), que es un trabajo de «justicia» [...] es praxis subversiva histórica (y por ello sociopolítica, cultural, económica, sexual, etc.) y escatológica Para eso ha sido consagrado (Lucas 4,18; Isaías 61,1), para subvertir el sistema y relanzar la historia, para liberar al pobre como un año sabático, un año de jubileo¹⁷. El liberador, el «siervo» profeta, al responder a la llamada del «pobre» (como Exterioridad) se manifiesta para el sistema o el pecado, para el Imperio o la opresión (internacional, nacional, económica, política, cultural, sexual) como lo que anuncia el nuevo sistema, y por ello anuncia también la desposesión del poderoso y su muerte como dominador. El «sistema» la Totalidad, la carne, transforma la mera dominación en represión, violencia, persecución. El «siervo» liberador es el primero en morir entonces: «¡Jerusalén, Jerusalén! Tú matas a los profetas y apedreas a los que Dios te manda» (Mateo 23,37). En este caso el liberador se transforma en redentor, en el que como en un auténtico sacrificio de expiación (de kipper en hebreo; Levítico 16), paga en su carne la liberación del Otro; «El que quiera ser el mejor se hará servidor (diákonos) y el que quiera ser primero debe hacerse siervo (doûlos) de los demás. A imitación del Hijo del Hombre, que no vino para que le sirvan sino para servir (diakonêsai) y para entregar la vida en rescate de la multitud» (lútron anti pollôn, el rabîm escatológico hebreo) (Mateo 20,26- 28). Fácil es comprender que la praxis de liberación, desde la de los profetas y Jesús, de los perseguidos cristianos en el Imperio

romano, como la del obispo Valdivieso (asesinado en 1550 por el gobernador por defender a los indios de Nicaragua), como la de Pereira Neto en 1969 en Brasil (o de Mahatma Gandhi o Lumumba en el Tercer Mundo no cristiano), indican que el liberador, al anunciar el fin del sistema, es asesinado violentamente por los «ángeles» del «Príncipe de este mundo», es decir, por los conquistadores, ejércitos imperiales, banqueros capitalistas, «herodianos» (gobiernos de las naciones dependientes) faltos de escrúpulos. El sistema como Totalidad es la muerte tautológica. La muerte del liberador es sólo la muerte a la muerte, es ya un «nacer de nuevo» (Juan 3,5-8)³¹

El profetismo que implica la oída del clamor de justicia tiene que traducirse en justicia concreta, no en mera promesa, es una actividad universal de restitución y liberación (de todas las ataduras y tribulaciones). “Tomó la forma de siervo” nos habla de la encarnación que es la transfiguración analéctica por medio de la cual el mensaje se traduce en vida digna, en justicia aquí y ahora. No es, pues, la promesa de un incierto más allá, sino el hecho consumado del servicio. El *diakonato* como institución de servicio al ser humano como Totalidad es la figura que habrá que profundizar. La Palabra que encarna no lo hace en las nubes sino en la nueva relación intersubjetiva del servicio. ¿No es esta la expresión misma del Estado que ha imaginado nuestro autor desde el comienzo? “Porque tuve hambre, y me diste de comer; tuve sed, y me diste de beber; fui forastero, y me diste hogar; estuve desnudo, y me vestiste; estuve enfermo, y me visitaste; estuve en la cárcel, y estuviste conmigo” (Mateo, 25,31). Dar de comer al hambriento, agua al sediento”. Estas exigencias son atendidas no en la otra vida sino en esta. Pensamos con nuestro autor, pues, que el profetismo debe encarnar en un servicio eficaz de las necesidades humanas (porque tenemos hambre; porque tenemos sed; porque nos enfermamos; porque nos exilian; porque nos dejan sin techo; porque nos aprisionan...). El profetismo sin reino (sin rey) es promesa vacía; el rey sin profetismo (sin denuncia y proclamación de la buena nueva) es la totalización de las estructuras que quedarán reducidas a administrar la muerte, el extravío y el dolor.

Desde el comienzo de su obra, ha pensado la pedagógica como esta *dakonía* o servicio eficaz y universal para atender las necesidades humanas, la vulnerabilidad humana. Pero, ciertamente, en la época primera esta pedagógica estaba en clara oposición al sistema opresión que había ocupado todas las instituciones del Estado. Desde el 2001 con la primavera política latinoamericana, Dussel pudo actualizar su visión en complejidad. La Totalidad es el enigma. Pues la Totalidad supone un tipo de relación de poder que ha

³¹ Dussel, Enrique, *Historia de la iglesia en América Latina: medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992)*, Mundo Negro-Esquila Misional, Madrid, 1992, pp. 30-31.

jerarquizado en estamentos a la comunidad, pero también la relación orgánica de cooperación eficaz por medio de la cual se puede garantizar la vida buena de la comunidad. ¿Qué es, pues la Totalidad? Es justamente la encarnación. En la encarnación nos encontramos con la posibilidad de que un proyecto de vida sea universalizado o, por el contrario, que uno de muerte lo sea. A través del Estado cualquier alternativa implica la negación o afirmación de la vida de millones de personas. No sólo hoy, sino desde hace milenios. Es por esto la observación de Dussel sobre la relación entre reino y profetismo. El Reino es lo instituido en su modalidad de servicio; mientras que el Profetismo es el movimiento de la denuncia como camino de liberación. Pero si el profetismo no se hace reino, entonces, la justicia no opera como servicio ni se vuelve real. Para que la justicia devenga real demanda un tiempo de nuevo con instituciones igualmente nuevas. En México, esto ha supuesto, por un lado, que el Estado quede en manos de la 4T, que es un proyecto político progresista que gobierna bajo el principio supremo: “por el bien de todos, primero los pobres”. Las instituciones del gobierno de la 4T tienen la misión de llevar a cabo el noble oficio de la política en todas sus gestiones, planeaciones y marcos normativos. No sólo se trata de que no se haga uso indebido de ellas (en favor de grupos de poder), sino que se exige que sean realmente eficaces en su procuración de deberes. De aquí ha nacido la concepción de las y los servidores populares. Pero, por otro lado, el movimiento de regeneración nacional (morena) es precisamente esto: un movimiento, y su misión es la de dotar la renovación de ideas, de generaciones, pero, sobre todo, de lograr que las reivindicaciones populares se mantengan en el centro de atención siempre y en todo momento. La misión del partido-movimiento es la de formar a las y los servidores populares que eventualmente ocuparán las instituciones estatales. Pero esta formación tiene en cuenta que no hay posibilidad de transformación.

La formación política es esencial para realizar esta analéctica como renovación o, mejor dicho, transformación del Estado mismo en un nuevo tiempo institucional de justicia para todas las personas que están en el territorio mexicano. La formación política es la amalgama que podría mantener sanas a las instituciones porque los liderazgos que puedan ocupar eventualmente las responsabilidades de la administración popular, serán liderazgos confiables, con principios y en escucha permanente de sus bases, de su *potentia*. De tal suerte que el pasaje de la *potentia* a la *potestas* en Dussel³² se resuelve no sólo porque una articulación primera de movimientos populares pueden llevar por las urnas un liderazgo legítimo como gobierno, sino que se requiere que este gobierno permanezca firme, estable y

³² Cfr. Dussel 2006 y 2009.

legítimo en su devenir, lo que significa no sólo que su liderazgo no muera o se fetichice, sino, ante todo, que la renovación de los cuadros políticos y de la administración popular se sigan dando en todos los niveles del gobierno (municipal, estatal y federal). Este trabajo de formación política no se da ya al nivel de las calles meramente (aunque también) sino de las instituciones mismas que están en tránsito de convertirse en una auténtica encarnación del mensaje de justicia como Totalidad abierta y en crecimiento servicial. Es quizás el secreto del mesianismo materialista dusseliano. No se trata sólo de la irrupción histórica de las y los dominados, sino de la instauración común de un nuevo orden, pero donde el mesianismo no se detiene en el ámbito de la lucha cotidiana (de las causas de un liderazgo que antagoniza con formas específicas de dominación territorial y también política), sino que se traslada analógicamente (como proceso de traducción desde los principios de la irrupción) a la organización de un Estado nuevo. La fetichización del sistema político (económico, cultural, etc.) no se anula o posterga simplemente por la fuerza o el antagonismo, sino que este esfuerzo común e histórico debe decantarse o determinarse en una organización universal de las reivindicaciones populares que han de ser cumplidas como deberes de gobierno. Sin gobierno, el antagonismo sería simplemente la guerra total y la anulación de la vida social en un sentido absoluto. El antagonismo debe ascender a un nuevo ámbito respecto de la toma de las decisiones para que la justicia pueda acaecer de forma general y realmente sea eficaz. La analéctica no niega el antagonismo, sino más bien lo subsume en un nuevo plano o dimensión de la gestión de las necesidades del Pueblo. Desde luego que la oposición conservadora sigue en pie (pues no se le puede eliminar), pero mientras las acciones de gobierno sigan promoviendo un ambiente de libertades, dignidad y apertura, esta oposición quedará derrotada e inactiva porque a la luz de Pueblo sus fines (así como sus medios) no son útiles a su cauda. La analéctica ha llegado incluso a un nuevo estilo de gobernar, que es más que protocolo: es pues un nuevo ejercicio del poder popular traducido en la universalización de las necesidades humanas fundamentales. El peor error sería dejar las calles por entregarse de lleno a la vida política institucionalizada. De ahí la misión del Partido-Movimiento y su constante proceso de formación política de los nuevos cuadros. De ahí la importancia de que las y los servidores populares se conciban como eso precisamente y permanezcan siempre con el pueblo y se deban en absoluto al pueblo, ampliando la concientización del proceso de transformación para cuidar el proyecto político progresista. Una concientización que tiene como fin la creación de una nueva cultura política que se materializa como forma de expresión cívica de todos los días, desde el barrio hasta el nivel más general de la actividad política. El Estado así visto todo esto, no se reduce, sino que más bien se amplía; es el Estado

ampliado de la revolución de las conciencias. Un Estado omnipresente que opera a distintos niveles analógicos de eficacia servicial, que vive en la moral militante de sus ciudadanas y ciudadanos. Esta nueva moral es, pues, la encarnación última de un largo proceso de transformación: la instauración de un nuevo orden presente y actual que garantiza la comunicación y la renovación de todo el circuito institucional de gobierno. Esto es afín a la visión dusseliana de las 3 constelaciones del orden político. Esta es la definición de la analéctica política que parte de la negatividad de un orden en agonía totalizadora para construir un nuevo orden de la paz y la felicidad que encarne en la vida misma de las personas que puedan madurar un ethos del servicio, la acción y el cuidado mutuos, recíprocos, logrando una vida plenamente universal (¿pluriversal?). De tal suerte que la moral de un Pueblo sea exactamente su Estado y su Historia. La formación política es el nuevo nivel de la acción concientizadora para lograr mantener en el tiempo un programa de gobierno desde la izquierda, cultivando los frutos que serán el alimento de las próximas generaciones. La nueva realidad en común será solidaria o no será; será pacífica o no será; será libre o no será; será gozosa o no será. Pero el “ser” o actualidad viene de un proceso que no deja de luchar en todos los ámbitos, sobre todo ahora, el estatal. El cumplimiento del nuevo orden político (al que llamamos Reino) no es ya administración necrótica de la indigencia, sino el aumento cualitativo de la vida de un Pueblo, de tal suerte que esté en propiedad de sí mismo de forma soberana e independiente, expresando y fomentando en todo momento la nueva cultura popular.

Bibliografía

Dussel, Enrique, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1973, Vol. 1-2.

_____ *Historia de la iglesia en América Latina: medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992)*, Mundo Negro-Esquila Misional, Madrid, 1992.

_____ *Veinte tesis de política*, Siglo XXI, México, 2006.

_____ *Política de la liberación. Arquitectónica*, Trotta, Madrid, 2009.

_____ *Carta a los indignados*, La Jornada Ediciones, México, 2011.

Justicias analécticas (esbozo de una cartografía situada): primera aproximación y mapeo de la iusdiversidad intercultural realmente existente³³

Henry Forero-Medina ³⁴
foreromedina.henry@gmail.com

Jose Daniel Fonseca-Sandoval ³⁵
jfonsandoval@hotmail.com

Herwin Corzo-Laverde ⁴
corzolaverdeherwin@yahoo.com

Presentación

El derecho propio, el derecho mayor o las justicias otras son prácticas culturales de resistencia, situadas y periféricas, frente a la crisis de la juridicidad clasista y racista, en la que el estado opera como el administrador de la violencia (autorreferencial y supuestamente) legítima y de un aparato (autorreferencial y supuestamente) de justicia monista. Ante el agotamiento de las categorías de pluralismo (desde arriba) o multiculturalismo jurídico (formalista y dogmático), este trabajo plantea, sostiene y reflexiona sobre la existencia, interacción y reivindicación, en clave teórico-práctica nuestroamericana, de la interlegalidad jurídica, la iusdiversidad y las justicias analécticas, como categorías fundamentales para comprender y acompañar los procesos de gobierno, memoria y aplicación de experiencias, trayectorias y diversas formas de derecho alternativo, propio o raigal, que se han construido

³³ El presente texto corresponde a la versión escrita, editada y corregida de la ponencia presentada por los autores ante la mesa "Estado, Derecho y Filosofía de la Liberación" en el marco del 4º Congreso de Filosofía de la Liberación - Argentina, organizado por la Asociación Argentina de Filosofía de la Liberación, la Universidad Nacional del Comahue y la Universidad de San Isidro, Dr. Plácido Marín, llevado a cabo durante los días 2, 3 y 4 de noviembre de 2022.

³⁴ Henry Forero-Medina es Doctorando en Ciencias Sociales y en Filosofía de la Universidad de Buenos Aires-UBA, Magíster en Semiótica y Filosofía, Profesor e investigador en Sociología, Filosofía y Pluralismo Jurídico de la Escuela de Derecho y Ciencia Política de la Universidad Industrial de Santander-UIS.

³⁵ Jose Daniel Fonseca-Sandoval es Magíster en Derecho de la Universidad ICESI de Cali. Profesor e investigador en Filosofía y Pluralismo Jurídico de la Escuela de Derecho y Ciencia Política de la Universidad Industrial de Santander-UIS.

⁴ Hewin Corzo-Laverde es Candidato a Magíster en Derecho (Mod. Investigación) de la Universidad ICESI de Cali. Abogado y Filósofo. Defensor de Derechos Humanos e investigador social.

en las periferias discursivas y espaciales ante el monismo jurídico y cultural dominante, tanto en lo territorial-rural como en lo urbano. Mientras i) el pluralismo jurídico y la interculturalidad legal han sido resignificados y apropiados por la gramática del derecho estatal, trayendo como consecuencia el despojo de su potencialidad crítica, obligando a las víctimas históricas a hablar y discutir en los términos de dicho lenguaje racista y clasista, ii) la iusdiversidad se concentra en las prácticas de derecho alternativo o gobierno propio como resistencia cultural situada y potente para la defensa de las territorialidades/temporalidades colectivas y comunitarias, y iii) las justicias analécticas surgen como enfoque sentipensante reflexivo y metodológico, raigal y desde abajo, para poner en diálogo analógico (más allá de la dialéctica del amo-esclavo) las experiencias urbanas y rurales de derecho y gobierno propio, para la praxis de una interculturalidad compleja y diversa que incentive la juntanza de las víctimas históricas en torno a experiencias semejantes de justicias propias territoriales, explore soluciones a conflictos socioambientales promovidos, avalados o ignorados por la estatalidad (y que ponen en disputa a las comunidades) y construya un lenguaje común desde las justicias otras, que haga frente al discurso jurídico elitista, racista y dominante.

Introducción

Tras al proceso constituyente de 1991, que dio lugar a la Constitución Política vigente en Colombia, el marco teórico y práctico que regula la relación entre el estado y otras formas de justicia, juridicidad o derecho alternativo ha pasado del multiculturalismo (finales del siglo XX) al pluralismo jurídico (comienzos del siglo XXI). En el caso del multiculturalismo, se refiere a la inclusión (por exclusión) formal de sistemas culturales diferenciados, que no confluyen, ni se intersecan, salvo bajo las políticas de identidad o asimilación cultural dirigidas a pueblos indígenas³⁶, negros o campesinos, que se rigen por una lógica vedada de supremacía racial, cultural y por lo tanto jurídica del modo de existencia típicamente moderno (el del hombre propietario, blanco, heterosexual, católico y urbano), encubierta bajo el ropaje de la igualdad liberal (Walsh, 2005).

Tras el agotamiento del multiculturalismo, debido a la lógica de un mero reconocimiento formal-legal, la exotización o el desconocimiento de saberes y prácticas

³⁶ Algunos antecedentes de esta perspectiva pueden verse en el Primer Congreso Indigenista Interamericano de 1940, consignada en la Convención de Patzcuaro, y la perspectiva de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) expresada en su Convenio 107 de 1959, los cuales figuraban y subjetivaban a los pueblos originarios como sujetos en desgracia económica e incivilizados, para los cuales solo era posible el destino de la integración a la vida del hombre occidental. Aunque este abordaje fue modificado significativamente por el Convenio 169 de la OIT, la mirada integracionista fue calcada por múltiples constituciones y gobiernos de mitades y finales del siglo XX en América Latina.

diferenciadas ante el arquetipo de existencia occidental-liberal (Zapata Silva, 2019), surge una postura crítica y más abierta a un diálogo horizontal denominada pluralismo jurídico. En términos generales, el pluralismo jurídico consiste en la coexistencia de sistemas jurídicos diferenciados, que parten de una desconcentración o descentralización del monopolio de la determinación jurídica (en cabeza de la institucionalidad estatal), dando lugar a formas de justicia, gobierno o derecho propios (Melgarito, 2015) (Wolkmer, 2018). A pesar de esta definición, el pluralismo jurídico se ha dividido en dos perspectivas: i) una más conservadora y judicialista, que se concentra en dirimir los conflictos de competencia entre jurisdicciones especiales o diferenciadas (como el caso de la justicia especial indígena) y el poder judicial del estado (Roa, 2014) (Hernández Cervantes, 2015), y ii) una situada y crítica que se concentra en las prácticas, espiritualidades y saberes que dan sustento, explicación o fundamento a formas de derecho, justicia y gobierno propio (Ariza, 2015). Esta bifurcación se ha ido asentando a medida que el pluralismo jurídico, en tanto significativo, ha tomado forma de amuleto de legitimación por encima de sus pretensiones aparentemente emancipatorias. De allí emana una tensión entre la referencia al estado monista, por un lado, y el des-uso del estado como condición de existencia, por el otro.

No obstante, y de acuerdo con las condiciones históricas actuales (que potencian los acumulados colectivos y comunitarios socioculturales y ético-políticos de resistencia y lucha de Abya Yala) está emergiendo una experiencia sentipensante crítica de la relación entre el derecho del estado y las distintas formas de derecho propio, ancestral y comunitario. Esta perspectiva es la que justifica y da sustento a la presente aproximación y su mapeo intercultural situado.

Agotada la categoría del pluralismo jurídico, reducida a la coexistencia no dialogante (vertical) entre sistemas jurídicos diferenciados y circunscrita a los conflictos de competencia jurisdiccional, se presentan nuevas categorías desde la perspectiva de la filosofía intercultural, decolonial y para la liberación nuestroamericana. La interculturalidad crítica, según Walsh, parte:

"(...) del problema estructural-colonial-racial" y no de la asimilación o la inclusión formal, por lo cual se entiende como "una herramienta, como un proceso y proyecto que se construye desde la gente -y como demanda de la subalternidad-, en contraste a la funcional, que se ejerce desde arriba. Apuntala y requiere la transformación de las estructuras, instituciones y relaciones sociales, y la construcción de condiciones de estar, ser, pensar, conocer, aprender, sentir y vivir distintas (Walsh, 2010, pág. 4).

Recientemente otras categorías y apuestas como la interlegalidad, la interculturalidad jurídica o la iusdiversidad han surgido como forma de repensar la interacción entre formas diversas de justicias, derechos y gobiernos, pero sobre todo, de comprender y vivenciar las formas situadas de derecho propio (raigal, ancestral, sapiencial) en lo rural y en lo urbano, desde su propio entorno, espacialidad, territorialidad y saberes, sentires y conoceres, sin depender de la referencia, tutelaje o reconocimiento del derecho estatal monista.

En la evidente proliferación e instalación de conflictos socioambientales, es ineludible, vital y fundamental la concepción que cada comunidad tiene sobre su territorialidad/temporalidad, y las maneras en que resisten a las prácticas sociales genocidas: exterminio físico, cultural o de saberes (Feierstein, 2016), a las prácticas ecogenoetnocidas: destrucción de la naturaleza y desarticulación de procesos sociales de unidad para la defensa del espacio habitado y trabajado (Arboleda-Quiñonez, 2019), las cuales resultan esenciales y funcionales al carácter estructural del capital y sus fases rectoras: extractivismo y despojo (Vega, 2013), promovidas desde la legalidad y la ilegalidad. A partir de esta concepción y sentipensar sobre lo espacial, los lugares, las posiciones y ubicaciones, surgen preguntas importantes y necesarias acerca de las prácticas de gobierno sobre las territorialidades/temporalidades desde jurisdicciones contrahegemónicas-subalternizadas-redentoras, esto es, formas de construcción de un derecho propio, alternativo y situado en los saberes, conoceres y memorias de las comunidades, organizaciones y procesos:

En los casos de mayor exterioridad, sobre todo en el caso de las comunidades originarias, con una fuerte identidad derivada de su quehacer cotidiano, arraigado profundamente a una historia de su ser-estar-hacer comunitario, la reproducción de la vida está engarzada a la comunidad que pertenece a un territorio, constituye valores de uso y por tanto si se quiere, subjetividades que muestran un Otro, una Otra, no en el rostro de la persona, sino en el sujeto que la propia comunidad construye (Hopkins Moreno, 2020, pág. 146).

Contexto/ubicación teórico-práctica

En materia teórico-práctica, la reflexión y el planteamiento tomará como antecedentes los trabajos de investigadores de América Latina y el Caribe, toda vez que hacen parte de una corriente propia que en algunos casos se ha denominado crítica jurídica, pensamiento jurídico latinoamericano, pluralismo jurídico emancipador o pensamiento decolonial e intercultural para la liberación. A nivel continental, las obras de Enrique Dussel (2006) (2001), Ramón Grosfoquel (2016), Boaventura de Sousa Santos (2019) (2010), Rosembert Ariza (2015)

(2010), Alma Melgarito (2015), Antonio Wolkmer, (2018), Orlando Fals Borda (2013), Rodolfo Stavenhagen (2008), Jesús De la Torre Rangel (2005), Alcira Bonilla (2017), Javier Giraldo (1994), Marina Correa da Almeida (2021), entre otras y otros, han dado cuenta de las condiciones de posibilidad de una ecología de saberes truncada por la hegemonía de una ciencia social y jurídica dogmática, monista y objetivista; en ese sentido, han marcado los derroteros de una línea de pensamiento crítico, emancipador y reivindicador que piensa el derecho, lo normativo, lo jurídico y la cuestión social ético-política y cultural nuestroamericana desde las experiencias de resistencia y defensa territorial y sus acumulados históricos y materiales de distorsiones de la juridicidad que se construyen desde las memorias sintientes de la violencia cultural, racial o de clase. Este primer grupo de pensadores e investigadores sociales posiciona una lectura del pluralismo jurídico que excede al denominado pluralismo clásico de la jurisdicción (desde arriba), el cual se reduce a la resolución de conflictos de competencia entre jurisdicciones especiales y el estado, postura en la que se destacan los trabajos de Jorge Enrique Roa (2014).

Además del plano conceptual y categorial, es significativo destacar las investigaciones de Boaventura de Sousa Santos (2019), Yacotzin Bravo Espinoza (2018), Rosembert Ariza Santamaría y Brayan Vargas Reyes y Rosembert Ariza (2019), como valiosos ejemplos de investigaciones sociojurídicas comprometidas que establecen un ejercicio reflexivo de análisis de los derechos situados en comunidades de Brasil, México y Colombia, respectivamente. De igual manera, y como resultado de esta apertura discursiva que el pluralismo jurídico generó en el ámbito profesional del derecho, aparecen estudios sobre lo que se ha denominado como litigio estratégico, como herramienta de defensa legal de comunidades desde un punto de vista asistencialista y de traducción de las demandas, externas al derecho, al lenguaje del sistema de justicia estatal (Cora-Díaz, LondoñoToro, & Muñoz-Ávila, 2010) (Correa, 2007), y lo que, de otro lado, se ha nombrado como uso alternativo del derecho (De la Torre Rangel, 2005) (Melgarito, 2019), perspectiva de intervención legal táctica o positivismo de combate comprometido, en la cual es necesaria una praxis intercultural (a partir de miradas, experiencias, sentires y saberes diversos sobre los derechos, la dignidad, el intercambio, las territorialidades/temporalidades, la soberanía, el cuidado, la memoria) para que la profesión jurídica, en palabras de De La Torre Rangel (2006), deje de estar al servicio de la dominación a través del lenguaje del poder político-estatal y pueda ejercerse para la liberación, en los términos y saberes de las mayorías empobrecidas y violentadas de nuestramérica.

Asimismo, en América Latina se sitúa una vertiente de continuidad crítica de los alcances del pluralismo jurídico, en la que se encuentran las denominaciones de interculturalidad jurídica, iusdiversidad y justicias analécticas. Esta discusión se abre por el agotamiento del pluralismo jurídico como espacio crítico y emancipador, en la medida en que se convierte en una lectura usada por la misma estatalidad para reafirmar la hegemonía, asimetría y superioridad del derecho del estado, como determinador de la producción de subjetividad y el uso legítimo de la violencia.

Afirmamos, entonces, que la justicia no es una práctica subsidiaria de la fuerza del estado; al contrario, es una relación que se entreteje en formas y experiencias de vida interrelacionadas y articuladas para sostener memorias y sentires colectivos sobre la existencia y el estar siendo en el mundo, traducidos y expresados en espacios territoriales y culturales que, por tanto, puede ejercerse sin y contra el estado. En esta lectura podemos encuadrar los trabajos de Rosember Ariza, Farit Rojas-Tudela (2011) y Matías Zielinski (2013), investigadores que se han dedicado a explorar otras formas de nombrar y denominar a las prácticas de distorsión, resignificación o reapropiación que hacen las comunidades consideradas víctimas históricas de un modelo social racista, patriarcal y capitalista respecto al derecho estatal y oficial.

En esa medida, esta reflexión se concentra en los antecedentes inmediatos para reconocer experiencias y trayectorias de juridicidad propia, derecho alternativo, derecho raigal o justicia propia (en sus diferentes denominaciones).

Del pluralismo jurídico y la interculturalidad legal a la iusdiversidad y las justicias analécticas

Hasta el momento se han presentado de forma anticipada algunas categorías y conceptos orientadores que dan lugar a las nociones centrales de nuestra propuesta: derecho propio, derecho mayor, ley de origen, territorialidades/temporalidades, interculturalidad jurídica, iusdiversidad o justicias analécticas. A continuación, se profundizará en sus fundamentos y se problematizará su potencialidad explicativa crítica de cara a la crisis del estado-nación liberal-republicano en nuestramérica.

El derecho propio es un conjunto de prácticas que se fundamentan en un saber popular, raigal y periférico, provenientes de la espiritualidad y la autodeterminación sobre las territorialidades/temporalidades comunidades indígenas, afrodescendientes y campesinas (Flórez-Vargas, 2016). En el caso de los pueblos originarios el nombre que se le ha dado a este saber propio es el del derecho mayor (Organización Nacional Indígena de Colombia

ONIC, 2007), que tiene como fundamento el saber ancestral de los mayores y las mayores indígenas, el cual está ligado tanto a la historia de resistencia contra el colonialismo y la colonialidad, como a la espiritualidad, la unidad y la autodeterminación (Pueblo Misak, 2014).

Estas prácticas son incomprensibles sin la noción de territorialidades/temporalidades. A diferencia de las perspectivas occidentales o cartesianas sobre la tierra, la noción de territorialidades/temporalidades determina una conexión necesaria, existencial y vital entre las comunidades humanas, la tierra y sus recursos, desde una concepción interactiva e interrelacional (Escobar, 2014). En este sentido, la territorialidad se convierte en el espacio donde se ejecuta el principio material de reproducción de la vida, y a su vez se conjuga la idea espiritual de la tierra como el espacio de donde proviene la vida: de los alimentos, del agua, de los minerales. En ese sentido, la defensa de la territorialidad resulta incompatible frente a la disputa legal por la propiedad privada, toda vez que va más allá de los títulos de dominio: las comunidades negras, indígenas y campesinas defienden sus territorialidades/temporalidades porque sin estos no existiríamos.

En los últimos años, la proliferación de conflictos sociales y ambientales en Colombia (Ulloa, 2021), que han dejado a su paso las amenazas y desplazamientos de comunidades enteras y homicidios de líderes y lideresas ambientales y sociales³⁷, ha aumentado los procesos de defensa de las territorialidades/temporalidades en función de un uso alternativo del derecho, oponiendo al derecho oficial y estatal un derecho propio y una justicia práctica. Esta relación no es pacífica, ni mucho menos se agota con la coexistencia de jurisdicciones, debido a que se tratará siempre desde una perspectiva monista hegemónica en la cual la gramática jurídica del estado debe prevalecer ante cualquier otra forma de derecho alternativo. En ese sentido, la interculturalidad jurídica consiste en el proceso de diálogo horizontal entre formas de justicia contrahegemónicas-subalternizadas-redentoras y la justicia formal, oficial y estatal; en función de que algunas perspectivas son críticas de que esto sea posible:

³⁷ Según el Atlas de Justicia Ambiental, en Colombia se constataron 255 acciones violentas contra líderes medioambientales y étnico-territoriales en la última década y un aumento de 72 a 144 en los conflictos socioambientales en el país, entre los años 2014 y 2020. Hasta el año 2021, el Observatorio de DDHH y Conflictividades del INDEPAZ afirmó que "611 personas líderes y lideresas defensoras del medio ambiente han sido asesinadas desde la firma del acuerdo de paz. De ellos, 332 son indígenas (custodios ancestrales de la madre tierra), 75 son afrodescendientes miembros de consejos comunitarios protectores del territorio, 102 son campesinos defensores de territorio, 25 son líderes activistas ecologistas y 77 campesinos miembros de Juntas de Acción Comunal que se han caracterizado por la defensa de su territorio".

La jusdiversidad contesta al modelo cultural hegemónico y excluyente, no asume dicha imposición pacíficamente. La jusdiversidad no se agota en el derecho individual, o el derecho colectivo, identifica el valor cultural local de la justicia, la retoma como centralidad identitaria y de defensa del territorio, de la ancestralidad, de la existencia misma (Ariza, 2021, pág. 202).

Así las cosas, la iusdiversidad, esto es, las distintas formas de justicia en la territorialidad/temporalidad propia de una comunidad, no persigue el reconocimiento del estado (pluralismo jurídico formal) ni el diálogo horizontal (pluralismo jurídico crítico o interculturalidad jurídica), sino la afirmación de la vida colectiva y el sentir común de un proceso cultural de autonomía y defensa de las territorialidades/temporalidades.

Finalmente, la creciente práctica de la iusdiversidad por parte de las comunidades que defienden sus territorialidades/temporalidades ante conflictos socioambientales que las afectan, dan lugar a lo que esta reflexión denomina justicias analécticas. La anadialéctica o analéctica hace referencia a la superación de la relación dialéctica entre amo-esclavo, amigo-enemigo, dominado-dominador, que es la habitualidad teórica del poder desde una lectura occidental y estadocéntrica, para enfocarse en las experiencias análogas, próximas o semejantes que viven distintos sujetos y comunidades en condiciones de subalternidad, racialización y deshumanización (Alanís de la Vega, 2018); a su vez, lo que se ha denominado como método anadialéctico se construye desde la opción por los pobres, la exterioridad sobre la totalidad y la praxis intercultural frente a la sabiduría popular, ideas claves para la filosofía y la teología de la liberación latinoamericana (Fresia, 2020) (Scannone, 2013).

Esta mirada de la justicia es alternativa, crítica y liberadora debido a que no se circunscribe al poder judicial como determinador de una justicia monista y unidimensional. Por el contrario, el enfoque analéctico de la justicia es el que rompe la totalidad de una justicia procedimental y burocratizada, que solo es en cuanto tiene un poder nominativo y coercitivo³⁸. Así las cosas, la expresión que el derecho liberal y occidental considera "justicia", solo existe gracias al monopolio de la violencia legítima de la estatalidad y al andamiaje burocrático que dicta sentencia, más no es en praxis o en acto. Por el contrario,

³⁸ También es determinante que el enfoque analéctico de las justicias se opone a una lógica del cálculo racional de la justicia institucional y constitucional (Fallilone, 2020). Recientemente, múltiples posturas teóricas en el ámbito del derecho refieren la necesidad de establecer métodos hermenéuticos que aseguren la racionalidad de la decisión judicial. Este interés también puede analizarse críticamente. Puede desembocar en una justicia para quien conozca cómo funcionan las ecuaciones y los juegos gramaticales de dicha lógica interna. Como la mayoría de las ideologías y perspectivas occidentales, en tanto búsqueda de racionalidad, pretenden ocultar u obliterar su evidente parcialidad.

múltiples expresiones de justicia comunitaria, colectiva y situada priorizan la práctica de la justicia: es una justicia que está siendo:

Cuando una comunidad recupera el territorio que ha perdido a causa de las leyes, cuando la lucha por la tierra en común vence el despojo, cuando se reactivan formas de organización comunitarias por barrios, esquinas, conformando asambleas vecinales o generales, comités, se reinstituye el poder territorial de la comunidad que, aunque no logra destruir la Totalidad de la Modernidad capitalista, ni siquiera del capitalismo nacional, rompe su continuidad espacial y de sentido (Hopkins Moreno, 2020, pág. 150).

La justicia individualista, transaccional, monista y centralizada, unívoca y presuntamente neutral, solo busca derrotar al opresor en el ámbito formal, y posiblemente para ocupar su lugar (ganar las elecciones, obtener el fallo a favor, ganar el litigio). También es una justicia privatizada, únicamente para la transacción de intereses, una justicia para la reproducción y circulación del capital, y por lo tanto una justicia para ricos y poderosos (Hopkins Moreno, 2020). La fetichización de lo político, que se traduce en política judicial burocrática (el trámite, la formalidad y el proceso como prioridad), apunta a la búsqueda de la declaración jurídica autoritativa y nominativa, más no la praxis de la justicia (Dussel, 2001). Es una justicia que tan solo "es" en la medida que está inscrita en un documento jurídico-institucional. Esta justicia no es creativa ni liberadora, solo es "finalizadora", "determinadora" y "clausuradora" del conflicto. Por el contrario, las justicias analécticas están-siendo para el derrotero de la liberación en curso y por tanto son creadoras de nuevas formas de sentir y experimentar la justicia y encarnar la redención (Forero-Medina, Montero, Fonseca Sandoval, & Corzo-Laverde, 2019), nunca condicionadas a la determinación jurídica del poder judicial:

El nuevo poder constituyente, la nueva legalidad, es una larga transición en este nuevo orden comunitario que tiene una pretensión crítica política de justicia, en el sentido que orienta su praxis liberadora hacia la construcción de un nuevo orden que repara la negación del anterior, instaurando mecanismos de participación sujetos a mayor responsabilidad. La constitución de la comunidad busca, en la propia organización, en el propio ser-hacer-estar comunitario, la consecución de la justicia (Hopkins Moreno, 2020, pág. 151).

En otras palabras, hablar de justicias analécticas se refiere a una forma de concentrar los esfuerzos reflexivos y analíticos en aprender, comprender y crear a partir de experiencias análogas de justicias y derechos raigales y situados, a partir de la caracterización, cartografía

y sistematización de la memoria colectiva de comunidades que dan cuenta de formas de justicia contrahegemónicas-subalternizadas-redentoras. De entenderse así, el derecho oficial (la justicia unívoca, transaccional y clasista) pasaría a ser una posibilidad más con la cual, usualmente, hay que contar para mal. Desde este enfoque se evita el desgaste metodológico y teórico en la relación entre el estado y las comunidades, y que en su lugar el sentipensar nuestroamericano se concentre en formas de articulación, diálogo y ecología de saberes intercultural entre experiencias de derechos propios que han padecido condiciones semejantes de injusticia: ya sea desde los barrios populares, las asociaciones o cooperativas de campesinos, los resguardos indígenas o los consejos comunitarios afrodescendientes.

Geoexperiencias de justicias analécticas

Como es bien sabido, el aparato estatal funciona a partir de una legitimidad, que desde el proyecto ideológico (deformador y tergiversador de la realidad) del positivismo jurídico deviene de la propia existencia del derecho y por tanto de su función como mecanismo para contener "la barbarie" y "el estado de naturaleza". Como también resulta evidente en la historia de nuestramérica, el derecho es un instrumento de clase para garantizar la libertad individual y la propiedad privada de los poderes económicos (Sandoval, 2018) y burocráticos, que se encarga de atomizar y desarticular cualquier tipo de proyecto colectivo, liberacionador y que vaya en contravía de su mandato principal: el de la obediencia irrestricta.

En esa medida, el enfoque de las justicias analécticas persigue otras formas de justicia, contrahegemónicas-subalternizadas-redentoras a la justicia transaccional, bancaria y privatizada del estado, que es selectiva y represiva, clasista y patriarcal, encargada solo de resolver los casos puntuales y con interés individual, pero no de hacer la justicia histórica y material, que está en manos del pueblo y de su memoria sintiente y doliente. El pueblo no es aquí el cascarón vacío al que siempre se refiere la teoría del derecho y del estado tradicional y eurocéntrica (Corzo Laverde, 2021), el pueblo es el poder popular encarnado, que desde una perspectiva teológica padece un martirio colectivo (Sobrino, 1998), condenado al dolor y al miedo, al hambre y la indignidad a costa de que otros vivan en opulencia, acumulación y desidia. Es en el pueblo, como fuente primigenia de todo derecho, de toda justicia situada e intercultural, donde se encuentran las prácticas de justicia que están siendo, que deben dialogar y entretenerse para resistir a la hegemonía de la justicia transaccional, burocrática y estatalizada.

Encontramos justicias otras y contrahegemónicas-subalternizadas-redentoras en el derecho mayor de los hermanos y hermanas mayores de las comunidades indígenas andinas, en la palabra andada y labrada en las territorialidades/temporalidades, en el conocimiento que

parte de la conexión necesaria entre lo humano, lo espiritual y lo espacial, en la medida que el gobierno propio, la forma de ejercer la justicia parte de la tulpa, del fogón y del saber colectivo ancestral y comunitario (Organización Nacional Indígena de Colombia ONIC, 2007) (Pueblo Misak, 2014) (Flórez-Vargas, 2016) (Rodríguez, 2017). Así mismo, las distintas experiencias de justicia negra o afrodescendiente, que van desde las formas de resistencia y liberación en palenques o quilombos, hasta las luchas recientes por las territorialidades/temporalidades y la dignidad de los pueblos racializados en la ruralidad y en lo urbano, que atienden a filosofías propias de vida libre de miedo y de violencias y que reivindican formas propias de practicar en acto la justicia antirracista, en torno al carácter comunitario, restaurativo y situado de la misma (Antonio Rosero, 2017) (Córdoba, Hinojosa, Palomeque, & Hinestroza, 2017) (Mosquera, 2017).

También hallamos estas justicias contrahegemónicas-subalternizadas-redentoras en las prácticas de memoria de los Tribunales Populares, cuya experiencia internacional se puede reflejar en las resoluciones alternativas que ha emitido el Tribunal Permanente de los Pueblos sobre violencias raciales, capitalistas y patriarcales que atraviesan nuestramérica, las cuales son desconocidas e invisibilizadas por las justicias privadas y nacionales. También son justicias analécticas las prácticas locales de memoria realizadas en los Tribunales Populares de Siloé³⁹ y Engativá, que tras los hechos donde la fuerza pública reprimió lo que hemos denominado como una insubordinación instituyente, dejando a su paso personas asesinadas, desaparecidas, torturadas y judicializadas, reivindica una memoria resistente que parte del dolor de barrios populares y periféricos que ven cómo la institución oficial es represiva, violenta y cuida los intereses de los dueños del país, de los ríos y sus montañas, de las tierras fértiles y del poder político-burocrático, y que a su vez son responsables de prácticas de securitización en los barrios populares que los construyen como geografías del mal y de la barbarie (Alves, 2017), en las cuales sus habitantes son susceptibles de exterminio.

La aplicación de este enfoque teórico y metodológico comprometido, intercultural y situado, rompe con las tradicionales cadenas y ataduras de la formación jurídica tradicional (su remisión a la objetividad, a la imparcialidad y a la obsesión fetichista por la normatividad y la institucionalidad). Abre la puerta a una tarea vital (en un sentido político-teológico: dar

³⁹ Tribunal Popular en Siloé realizó un proceso de investigación, denuncia y memoria sobre la violencia genocida del estado contra jóvenes racializados de barrios populares en Cali. 18 hechos contrastados, que dejan un total de 159 víctimas, con 16 personas asesinadas por fuerzas estatales o paraestatales. El análisis de los hechos y la calificación jurídica realizada por lxs magistradxs, da cuenta de homicidios, desaparición forzada o su tentativa, detenciones arbitrarias y tortura. En memoria de las víctimas históricas de la estatalidad y en abrazo solidario a la comunidad y familias de Siloé. Por todas las víctimas ni un minuto de silencio, toda una vida en resistencia al negacionismo y al genocidio.

vida, estar con la vida y servir para la vida), largamente aplazada en nuestramérica debido a la mimética herencia común legada por el derecho occidental: transformar la realidad social injusta a partir de justicias contrahegemónicas-subalternizadas-redentoras a la estatalidad burocrática y ritual, por cuanto ejerce una función de negación, marginación, criminalización y estigmatización a lo distinto a ella: las justicias analécticas.

La praxis al servicio de las justicias analécticas parte de servir a las formas de justicia, memoria y gobierno propio de comunidades que han sido obliteradas, violentadas o ignoradas por la estatalidad. Dichos procesos son transmodernos, en términos de Enrique Dussel, en la medida que establecen conexiones, cruces, distorsiones y mezclas entre los conceptos, categorías y normas de la institucionalidad formal, pero con una hermenéutica analéctica (De La Torre Rangel, 2006), propia de su experiencia y memoria, que da lugar a mandatos propios y comunitarios y a prácticas de justicia que están siendo cuando se accionan y se realizan, y no que se consideran justas por la investidura y autoridad de una institución. La actual captura corporativa y económica de los estados nuestroamericanos, que administran, dosifican y ejercen el monopolio de la violencia "legítima" para someter, desplazar y exterminar a las mayorías empobrecidas amparados en la legalidad injusta, hacen urgente que más profesionales en ciencias sociales, incluyendo abogados y abogadas, ejerzan su profesión al servicio de los y las pobres, oprimidxs, explotados y marginadxs. Esta es, sin embargo, una tarea que excluye el rescate de la fijación narcisista, como afirmación individualista, al que se dirige el asistencialismo jurídico al proclamarse "alternativo". Toda "alternatividad", entendida en sentido liberador, parte del ejercicio de litigios de retaguardia en los que las referencias a las normas jurídicas son, cuando más, una excusa para traducir la justicia de los/as oprimidos/as.

Del diálogo intercultural entre formas de justicia propias y que están-siendo en múltiples territorialidades/temporalidadess y comunidades, depende lamaterialización del principio de factibilidad en lo nuevo posible o porvenir. Las alteraciones al orden social dominante no provendrán de la justicia estatal e institucional; porque su funcionalidad es tramitar, contener, securitizar y obliterar la conflictividad social, la desigualdad, el sacrificio, el martirio, la inhumanidad, la maldad para mantenerla en proporciones adecuadas y aceptables para el modelo de acumulación y despojo ecogenocida. Las justicias analécticas, son el enfoque que permita el encuentro comunal hacia una justicia popular antirracista, anticolonial, antipatriarcal y anticapitalista hacia la liberación como amor eficaz.

REFERENCIAS

- Alanís de la Vega, C. (2018). La filosofía de la liberación y la analéctica en los derechos humanos. *Revista Derechos en Acción*, 121-151.
- Alves, J. A. (2017). Gubernamentalidad espacial y agencia criminal negra en Cali y Sao Paulo: Aproximaciones para una antropología "fuera de la ley". En J. Giraldo Ramírez, *Territorios y sociabilidades violentas: San Juan, Sao Paulo, Cali y Medellín* (págs. 15-64). Medellín: Universidad EAFIT.
- Antonio Rosero, E. F. (2017). *Justicia étnica afrocolombiana: Cuando la justicia ancestral es algo más que un mito*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Arboleda-Quíñonez, S. (2019). Rutas para perfilar el ecogenocidio afrocolombiano: hacia una conceptualización desde la justicia histórica. *NÓMADAS* 50, 93-110.
- Ariza, R. (2010). *El derecho profano: justicia indígena, justicia informal y otras maneras de realizar lo justo*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Ariza, R. (2015). El pluralismo jurídico en América Latina y la nueva fase del colonialismo jurídico en los estados constitucionales. *InSURgencia: Revista de direitos y movimientos sociais*, 165-194.
- Ariza, R. (2021). Jusdiversidad, territorios y naturaleza en las luchas culturales del pacífico en Colombia. *Revista Videre*, 200-219.
- Bonilla, A. (2017). La filosofía intercultural como diálogo crítico necesario en el cambio de época. *Cuadernos del CEL*, 8-23.
- Bravo Espinosa, Y. (2018). Los territorios indígenas y la colonialidad del derecho: la lucha por la defensa del territorio indígena Cucapá (Baja California, México). *Revista TEFROS*, Vol. 76, N^o 7, 34-68.
- Cora-Díaz, A., Londoño-Toro, B., & Muñoz-Ávila, L. (2010). El concepto de litigio estratégico en América Latina: 1990-2010. *Vniversitas*, 49-76.
- Córdoba, L., Hinojosa, M., Palomeque, A., & Hinestroza, L. (2017). Derecho de autonomía de los consejos comunitarios de comunidades negras del departamento del Chocó: límites y retos. *Ambiente Jurídico* #27, 41-65.
- Correa de Almeida, M. (2021). Los derechos humanos de los pueblos indígenas frente al desarrollo de la Amazonía brasileña en el siglo XXI. *Revista De La Facultad De Derecho De México*, 77(279-2), 765-788.
- Correa, L. (2007). Estrategias de litigio de alto impacto: elementos básicos para su diseño e implementación. *Jurídicas Manizales*, 47-69.
- Corzo Laverde, H. (2021). *El pueblo como fuente de derecho. Teoría de las fuentes y el derecho que nace del pueblo*. Bucaramanga: Universidad Industrial de Santander.
- De la Torre Rangel, J. (2005). *El derecho que nace del pueblo*. México: Porrúa.

- De La Torre Rangel, J. (2006). El derecho como arma de liberación en América Latina. San Luis Potosí: CENEJUS.
- De La Torre Rangel, J. (2006). Hermenéutica analógica, justicia y uso alternativo del derecho. *Epikéia* No. 3 Revista del Departamento de Ciencias Sociales y Humanidades. Universidad Iberoamericana León, 1-25.
- Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta.
- Dussel, E. (2001). *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Descleé.
- Dussel, E. (2006). *Filosofía de la liberación*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra : nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Universidad Autónoma Latinoamericana UNAULA.
- Fallilone, E. (2020). Justicia: De la lógica del cálculo a la (i)lógica del Don. Sobre la posibilidad de concebir al don como praxis de liberación en Scannone. *NUEVO PENSAMIENTO*. Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador-San Miguel, 227-256.
- Fals Borda, O. (2013). *Ciencia, cambio y compromiso social*. Caracas: Fundación Editorial El perro y la rana.
- Feierstein, D. (2016). *Introducción a los estudios sobre genocidio*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Flórez-Vargas, C. (2016). El concepto de Derecho Mayor: una aproximación desde la cosmología andina. *DIXI*, 63-74.
- Forero-Medina, H., Montero, C., Fonseca-Sandoval, J., & Corzo-Laverde, H. (2019). Paulo Freire y su legado de educación para la liberación en Colombia: una aproximación a sus múltiples aportes y diálogos para la emancipación popular. *Revista Pedagógica Unochapeco*, 340-357.
- Fresia, I. (2020). *Estar con lo sagrado: en diálogo sobre pueblo, cultura y religión*. Buenos Aires: Fundación CICCUS.
- Giraldo, J. (1994). *Colombia, esta democracia genocida*. Barcelona: Cristianisme I Justicia.
- Grosfoguel, R. (2016). Caos sistémico, crisis civilizatoria y proyectos descoloniales: pensar más allá del proceso civilizatorio de la modernidad/colonialidad. *Tabula Rasa*, 153-174.
- Hernández Cervantes, A. (2015). Crítica al pluralismo jurídico neoconservador desde la epistemología feminista. *Revista Amicus Curiae - Direito - Universidade do Extremo Sui Catarinense*. Vol. 2 No. 2, 235-259.
- Hopkins Moreno, A. (2020). La justicia comunitaria: un acercamiento desde la filosofía política Dusselliana. *Revista Ideação*, 138-152.

- Melgarito, A. (2015). *Pluralismo jurídico: La realidad oculta*. México D.F.: Universidad Autónoma de México.
- Melgarito, A. (2019). La batalla jurídica de la contradicción valor-valor de uso en el constitucionalismo ecuatoriano de 2008: el caso del Parque Nacional del Yasuní. En D. Sandoval, *Derecho, lucha de clases y reconfiguración del capital en Nuestra América* (págs. 181-201). CLACSO.
- Mosquera, H. W. (2017). *Justicia Afrocolombiana en el Consejo Comunitario Mayor de la Asociación Campesina Integral del Atrato -COCOMACIA*. Bogotá: Universidad Santo Tomás Sede Bogotá. Organización Nacional Indígena de Colombia ONIC.
- (2007). *Derechos de los Pueblos Indígenas y Sistemas de Jurisdicción Propia*. Bogotá: Editorial Bochica.
- Patitucci, J. P. (2022). Crítica, normatividad y justicia en las obras políticas de Dussel y Laclau: entre la institución política de lo social y la exterioridad de las víctimas. *El banquete de los dioses. Revista de Filosofía y Teoría Política Contemporáneas*, 346-372.
- Pueblo Misak. (2014). *El derecho mayor. Antiguo, preexistente y vigente de los Misak*. Silvia, Cauca: Plan Salvaguarda Autoridad Autonomía Nu Nachak.
- Roa, J. E. (2014). Pluralismo jurídico y mecanismos coordinación entre sistemas de justicia indígena y sistema nacional de justicia en Colombia. *Revista Derecho del Estado*, 101-121.
- Rodríguez, G. A. (2017). *Los conflictos ambientales en Colombia en el ejercicio del Derecho Mayor y la Ley de Origen de los pueblos indígenas*. Bogotá: Universidad del Rosario.
- Rojas Tudela, F. (2011). Del monismo al pluralismo jurídico: interculturalidad en el estado constitucional. En E. Córdor, *Los derechos individuales y derechos colectivos en la construcción del pluralismo jurídico en América Latina* (págs. 2134). Bolivia: Fundación Konrad Adenauer (KAS).
- Sandoval, D. (2018). *Aportes de la Crítica Jurídica para el análisis del derecho moderno*. Oñati Socio-legal Series (ISSN 2079-5977), 1-21.
- Santos, B. d. (2010). *Decolonizar el saber. Reinventar el poder*. Montevideo: Editorial Tri Ice.
- Santos, B. d. (2010). *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad de los Andes; Siglo XXI Editores.
- Santos, B. d. (2019). El derecho de los oprimidos: construcción y reproducción de la legalidad en Pasárgada. En B. De Sousa Santos, *Construyendo las Epistemologías del Sur Para un pensamiento alternativo de alternativas*, Volumen II (págs. 3358). Buenos Aires: CLACSO.
- Scannone, J. C. (2013). La filosofía de la liberación en la Argentina. *Tábano* 9, 11-25.
- Sobrino, J. (1998). La muerte de Jesús (IV): El pueblo . En J. Sobrino, *Jesucristo liberador: lectura histórico teológica de Jesús de Nazaret* (págs. 321-342). Madrid: Editorial Trotta.

- Stavenhagen, R. (2008). Los derechos de los pueblos indígenas: desafíos y problemas. *Revista IIDH*, 257-268.
- Ulloa, A. (2021). Transformaciones radicales socioambientales frente a la destrucción renovada y verde, La Guajira, Colombia. *Revista de Geografía Norte Grande*, 1334.
- Vargas Reyes, B., & Ariza, R. (2019). Liberación de la Madre Tierra: Resistencia del pueblo nasa en el Norte del Cauca. *Estudios sociojurídicos*, 203-231.
- Vega, R. (2013). *Capitalismo y Despojo - Perspectiva histórica sobre la expropiación universal de bienes y saberes*. Bogotá: Editorial Hipertexto SAS.
- Walsh, C. (2005). Interculturalidad, conocimientos y decolonialidad. *Signo y Pensamiento*, 40-50.
- Walsh, C. (2010). Interculturalidad crítica y educación intercultural. En J. Viaña, *Construyendo Interculturalidad Crítica* (págs. 75-96).
- Wolkmer, A. (2018). *Pluralismo Jurídico: Fundamentos de una nueva cultura del Derecho*. Madrid: Dykinson, S.L.
- Zapata Silva, C. (2019). La crisis del multiculturalismo en América Latina. *Conflictividad social y respuestas críticas desde el pensamiento indígena*. Alemania: CALAS.
- Zielinski, J. M. (2013). Los Derechos Humanos desde las víctimas históricas. *Análisis crítico desde la ética intercultural de la liberación*. Las Torres de Lucca, 97-137.

Derecho, derechos humanos y filosofía de la liberación

Jorge Reyes Negrete
Universidad Tecnológica de Puebla

jornegrete@gmail.com

Resumen

Ver al derecho y a los derechos en clave de emancipación, bajo el ángulo epistémico que ofrece la filosofía de la liberación, así como de otras propuestas críticas de la *totalidad* ofrecida por la modernidad anglo-europea, constituye una lucha ético-política que nos convoca a todas y todos quienes hemos sido víctimas de los embates de la desigualdad producida por esa *totalidad* y que no buscamos seguir siendo cómplices de este contexto autopoiético. De esta manera, el presente ensayo otorga algunos elementos teóricos que aperturan colocaciones y posiciones de enunciación subversivas

a las hegemónicamente establecidas en los procesos de creación, observación, interpretación y comprensión de los discursos prescriptivos que configuran el contenido normativo del derecho y sus derivaciones ético-morales institucionalizadas, entre ellas, los derechos humanos.

Palabras Clave: Derechos Humanos; Tran-sistémico; Crítica jurídica; Filosofía de la liberación

Introducción

Desde la matriz epistémica de la liberación Dusseliana se busca hacer filosofía crítica, porque es claro que no toda filosofía, aunque pareciera una contradicción, es crítica; entendida esta última -la crítica- en su acepción de analizar un *algo* desde parámetros meta-sistémicos, es decir, desde enfoques que trastocan la reproducción mecánica del fenómeno. En este sentido, existe filosofía que sólo se encarga de justificar lo que la inercia existente ha hecho permanente y que incluso ha naturalizado, entre ello, a los procesos de dominación que existen, sobre todo en las periferias del mundo (el llamado sur global).

Discutir estas emergencias epistémicas no tienen un mero sentido, como lo expresa estela Quintar, de *fashionismo intelectual*, sino que busca, desde el pensamiento -como catalizador de las potencialidades de posibilidad- transformar los relacionamientos sociales hacia contextos menormente desiguales y violentos.

Estas inquietudes surgen por quienes han/hemos sido conscientes de su/nuestra condición de víctimas y han/hemos decidido dejar de ser cómplices bajo el amparo de la *neutralidad*. Bien vale recuperar las palabras de Simone de Beauvoir: “el opresor no sería tan fuerte si no tuviese cómplices entre los oprimidos”; pues aquí, un poco de lo que se intenta manifestar es que la *neutralidad* de los oprimidos sólo favorece al *estatus quo* establecido que favorece a los opresores o beneficiados del sistema.

Los espacios académicos son espacios políticos, pues la política es todo aquello relacionado con lo público, y la formación de capital humano dentro de las instancias educativas incide directamente en lo comunitario. Es por ello que impulsar espacios de diálogo desde estas aristas académicas, resulta, en mayor o menor medida, un acto revolucionario, siempre y cuando las intenciones sean la reconfiguración de entornos con horizontes de igualdad. Son espacios fértiles -y de resistencia- para la generación de conciencias colectivas con miras de comunidad.

Este trabajo tiene, precisamente, esas intenciones. Primero, plantear un diálogo sobre el derecho y los derechos desde dimensiones meta-sistémicas, en segundo término, sostenerlo de manera democrática, buscando la interlocución comunitaria para la construcción de saberes colectivos y, finalmente, dar y darse cuenta de que existen otras posibilidades de comprensión, interpretación y edificación del derecho y los derechos humanos, donde la filosofía de la liberación, como socia emancipadora, se prefigure como la gran aliada.

Esbozos de la problemática

Uno de los principales problemas sociales del derecho, pero sobre todo de los derechos humanos, es que estos se piensan como reservados a un ejercicio profesional, y específicamente a uno de ellos, al jurídico. Pareciera que tanto las leyes como la idea/concepto de derechos son *algos* propios y exclusivos de quienes estudiaron derecho y, en consecuencia, lo ejercen. Inclusive, las autoridades gubernamentales que no detentan la profesión del jurista, soslayan sus responsabilidades públicas en materia de derechos humanos, remitiéndolas a las personas abogadas de sus centros de trabajo.

Otra de las dificultades sociales del derecho y los derechos es que los *legitimados técnicamente* para conocerlos -es decir, los juristas y abogados- se forman y los forman -pedagógicamente hablando- a partir del presupuesto de que el derecho se reduce a la norma jurídica, por lo que pensar en lo que hay detrás de ésta y posterior a ella (los procesos de interpretación y ejecución) no son derecho. Si bien, observar al derecho con un carácter literario daría razones suficientes para aceptar estas afirmaciones, una aproximación crítica, materialista, histórica y geopolítica, las desmiente. Pues si el derecho sólo es el contenido de las normas jurídicas y su objeto de estudio es éste, no tiene sentido alguno observarlo como una herramienta de metamorfosis social.

Aquí vale la pena advertir una incongruencia toral. En un extremo, del contenido pedagógico de los procesos de formación jurista, se asevera que el derecho se consume en la norma jurídica (viendo a éste -el derecho- como una mera ficción), al tiempo que en la otra orilla se eyecta la idea de que el derecho en cuanto normas jurídicas es la vía de solución de tensiones sociales; eso produce pensar, en el ideario generalizado, que la transformación social no se puede dar sin la mediación jurídica. Pero, ¿cómo una mera ficción tendrá incidencia en la fenoménica realidad? Aquí hallamos la inconsistencia.

Ambos entramados presentados -la reserva del diálogo del derecho y los derechos a sus legitimados técnicos, así como la reducción de su habla a lo concerniente a las prescripciones normativas jurídicamente dispuestas- han impedido que la idea/concepto de

los Derechos Humanos se conversen comunitariamente al tiempo que sus técnicos legitimados, se subsuman a asumirlos y operarlos.

La no conversación comunitaria de los derechos y el derecho tiene implicaciones ético-políticas profundas que marginan a las mayorías y fortalecen a la aristocracia tomadora de decisiones. Dentro de estas implicaciones, cuando menos, destacamos las siguientes: a) los derechos contenidos en el derecho son verdaderamente un otorgamiento gubernamental, pues éste -el gobierno- decide lo que reposa en las normas, entre otras cosas, los derechos y b) la determinación del contenido, límites y alcances de los derechos y el derecho -ya otorgados- queda reducido, nuevamente, a decisiones del poder público.

Indicios del anti-hegemonismo jurídico de los derechos humanos

Una de las lecturas críticas contra-hegemónicas del derecho como literatura y de los derechos como estricto producto de éste, son las dadas por tratadistas marxistas. Aquí actualizan gran relevancia algunos filósofos de la Unión Soviética, allá por el siglo XX, sobre todo con Pasukanis (1976), quien comienza a plantear disruptivamente la des-*divinización*⁴⁰ de la norma jurídica. Pues la *divinización* de la norma -o como lo dicen los marxistas: la *fetichización*-, singularmente apunta a pensar que ésta -la norma- no tiene incidencia en la producción de determinados acontecimientos sociales, al tiempo que se le ve *a priori* como racional, objetiva y justa.

Eso, entonces, empieza a direccionar la noción de que el derecho es eminentemente abstracto, es decir, que la única dimensión de la norma jurídica es evidentemente abstracta, lo cual coloca, de alguna manera, la imposibilidad de que el análisis material e histórico puedan cumplir como suministro de la construcción de la norma jurídica, escenario que genera una forma falsificada de la representación jurídica, así como de la realidad social, porque a partir de estos presupuestos lógicos y abstractos en la construcción de la norma jurídica se legitima el ejercicio del poder público bajo el manto de la inconciencia colectiva. Pues ésta asume la posición divina de la norma y su acción se comprime a sujetarse a ella.

En esta disposición, se advierten cuando menos tres momentos notables en la relación entre la norma jurídica y el orden social: a) el proceso de construcción de la norma, b) los desarrollos de interpretación de la misma y c) su aplicación. La hegemonía pedagógica en latinoamericana, herencia del colonialismo del saber europeo del cual somos producto, ha demostrado que los técnicos del derecho (y de los derechos, pues estos son transversales a

⁴⁰ La categoría *divina* deberá tomarse, en esta semántica, como una referencia hacia la idea de la no intervención humana en la manufacturación de un *algo*, en este caso, de la norma jurídica.

éste) estudian el derecho al final de la ecuación planteada (interpretación y aplicación de la norma), soslayando, por no ser algo jurídico, el asunto de la construcción.

Oscar Correas (1990), jurista marxista latinoamericano, genera una interpelación que tiene mucha potencia y manifiesta de manera muy clara lo que es el problema de los abogados formados a partir de este dogmatismo y mecanismo que se denomina positivismo jurídico -que es pensar al derecho como normas jurídicas en ese sentido literario ya descrito-. ¿Por qué la norma jurídica dice lo que dice y no otra cosa? Lo que busca con ella, metodológicamente, es aperturar la dimensión connotativa e ideológica del derecho, dando así la proyección de una determinada intencionalidad política con una causalidad económica al contenido normativo.

Esto descubre que hay un determinado horizonte político, y ese horizonte político, a través de la norma jurídica se legitima, y es así que, como el abogado no cuestiona las normas, sino que asume acríticamente su contenido en asociación y coincidencia con algo que denominamos justicia, esas intencionalidades políticas quedan en firme y se naturalizan en los contextos sociales, cuya tendencia es, con regularidad, mantener las brechas de desigualdad.

Importante resulta traer del recuerdo el contexto socio-político en el que emerge el discurso de los derechos humanos como parte esencial del Estado de Derecho, entendido este último, como la forma de organización socio-política occidental de la modernidad y que perdura hasta nuestros tiempos. La culminación de la revolución burguesa de Francia a finales del XVIII es la nítida manifestación de que las revoluciones son burguesas, articuladas en la lucha por la base social manipulada. Aquí el descontento de los herederos feudales pugnaba porque el gremio estamental (monarca) no interviniera en sus transacciones comerciales, lo que derivó en la reconfiguración del poder político al establecimiento del Estado liberal de primera generación, cuya principal consigna fue “dejar hacer, dejar pasar”.⁴¹

Sintetizando, la postura gubernamental que se instauró bajo este esquema de ejercicio del poder público fue el abstencionismo. El gobierno (utilizando un término conceptual propio del Estado de Derecho moderno), limitaba sus funciones a las mínimas posibles, de suerte tal que la clase emergente burguesa pudiese llevar a cabo sus procesos mercantiles sin interferencia gubernativa; esta dinámica, desde luego, encontraba respaldo en aquel mistificado instrumento producto de la racionalidad: el derecho manifestado en normas jurídicas.

⁴¹ Laissez faire, Laissez passer.

Al amparo de estos postulados, la cúspide del triunfo burgués se da cuando estas particulares formas de relacionamiento socio-comercial se barnizan con el sublime tinte de los derechos humanos. Es de explorado conocimiento que la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789 constituye una tendencia liberal en el sentido de su profunda intención de salvaguardar la libertad. De un análisis conspicuo se puede advertir que los valores preponderantes en esta Declaración son aquellos que posibilitan la reproducción del capital, pues de la lectura del numeral segundo se deriva que tanto la libertad (en este caso comercial), la propiedad (de quienes la tenían, porque quienes eran desposeídos no actualizaban aplicación a este supuesto) y la seguridad (en este caso patrimonial y personal); eran los valores indispensables para que los dueños de los medios de producción pudiesen reproducir sus intencionalidades, y éstas hallen legitimidad jurídica.

Si bien, los derechos y el propio derecho ya atisban otras connotaciones a las planteadas a finales del siglo XVIII, lo cierto es que esta germinación ha condicionado lo que es y sigue siendo el derecho, así como los derechos. Esta narrativa puede parecer plenamente escéptica de cara a los derechos, y en realidad lo es pero no en su totalidad, quiero decir, los derechos sí tienen un potencial transformativo en clave subversiva pero para llegar a ello, es importante, indispensablemente, asumir conciencia de sus originales intencionalidades políticas. No perdamos de vista que en nombre de los derechos humanos, paradójicamente, se cometen violaciones a derechos; desde los micro-relacionamientos como lo es una operación mochila en las instituciones educativas, hasta las acciones de macro-impacto expansionista como lo han sido las intervenciones militares estadounidenses en diversos países, en nombre de la seguridad internacional, encontrando la más reciente intención en los discursos republicanos tendientes a generar una ocupación en tierras mexicanas para erradicar el crimen organizado. Recuérdese el propósito político en la manufacturación del concepto/sintagma *Estado Fallido*.

Esbozo sobre una mirada contrahegemónica de los derechos

La hegemonía de los derechos plantea una relación muy clara con el derecho. Los derechos surgen del derecho y no del hecho. Esta perspectiva anula cualquier capacidad constructivo-creativa en torno a los derechos, pues estos ya están dados previamente por el derecho -leyes-, mismo, a su vez, que es producción monopólica de los órganos estatales facultados para tal empresa. Según los presupuestos políticos del Estado de Derecho, toda persona, incluidas las que conforman el sector gubernamental, deben estar sujetas a la ley, no obstante, dicha ley no es construida arbitrariamente, sino que debe ser el reflejo de la

voluntad popular (Rousseau, 2012); como lo explica Bobbio (1989) “la idea de que el ejercicio del poder político sea legítimo sólo si se basa en el consenso de las personas sobre las cuales se ejerce”. Bajo esta óptica, si la ley es una producción y reproducción monopólica, ¿dónde halla asiento el consenso, como lo refiere Bobbio, la creación normativa? ¿dónde, como lo afirmaba Rousseau, anida sentido que la ley es el reflejo de la voluntad popular? La respuesta reposa en uno de los grandes eufemismos y falsificaciones políticas de la historia moderna: la democracia representativa.

Y, ¿por qué afirmar que es un eufemismo y una falsificación?, veamos. Eufemismo en tanto que oculta la existencia institucional de una aristocracia -en el mejor de los casos, porque podría ser, en palabras de Aristóteles (1988), una oligarquía- que determina los cánones a los cuales el conglomerado social deberá supeditarse. Y falsificación, porque esta democracia representativa se disfraza de democracia en términos de su predominante comprensión occidental (gobierno de todos).

No todos, ni todas, participamos en el proceso de edificación jurídica. Nuestra intervención es emitir un sufragio el día de elecciones para “elegir”, mediante la ecuación de la mayoría relativa, a la persona que participará en ese proceso creativo de la norma. A la luz de esta reflexión, si los derechos surgen del derecho y el derecho está monopolizado en su producción, es claro que los derechos nos son otorgados a capricho de grupos que detentan el poder público.

Des-hegemonizar los derechos, en un primer momento metodológico obliga a pensarlos en otro anagrama en cuanto a su relación con el derecho. Obsérvese la siguiente prelación:

Hegemonía excluyente

Derecho --- Derechos

Des-hegemonización

Hechos --- Derechos --- Derecho

Lo que aquí se pretende compartir es la reconfiguración relacional entre el derecho y los derechos. Los derechos, para buscar indiciariamente su potencial subversivo, deben surgir del hecho y no del derecho, y ya surgidos estos -del hecho- podrán, mediante las vías institucionales (o no) consolidarse las prescripciones normativas que conforman el derecho.

Ya inscritos en esta lógica intelectual, se deviene otro cerco por superar. El *hecho*, ¿qué es el *hecho*?, un vocablo reiteradamente utilizado en la lingüística común. El *hecho* como fenómeno, como acontecimiento, como manifestación material -o incluso inmaterial-

sobrevenida del tiempo. Si decimos que la fórmula emancipatoria de los derechos se da colocando al *hecho* al inicio de esta, importante es tener claridad sobre lo que éste es.

Seguramente se recordará aquella máxima Nietzscheana, que mucho se menciona en diálogos y que ha sido multi-interpretada: “no hay hechos, sólo interpretaciones”. Significaciones múltiples se le han atribuido a esta sentencia. Para los fines de esta reflexión, la convoco con la finalidad de apuntar a que los *hechos* en tanto manifestaciones fenoménicas son descriptivos y no prescriptivos -falacia naturalista- (Hume, 2018). Quiero decir, los acontecimientos materiales que son objetos del aparato sensorial de la(s) subjetividad(es), para ser lo que son, transitan por un proceso de recepción, interpretación y significación. El *hecho* sólo es un *hecho*, y sucede como tal. La distinción sobre si el *hecho* está bien, es bonito, agradable o coincidente con determinadas expectativas, es algo que está por fuera del *hecho* en sí y es atribuible a la conciencia que lo significa a través de mediaciones y estandarizaciones éticas, estéticas, políticas y morales.

Justamente estas *estandarizaciones* se estiman relevantes en las labores de descolonizar la idea/concepto de los derechos y sus contenidos específicos. Estandarización, aquí, debe ser tomada como la instalación de códigos de significación de un *algo* a partir de un determinado sistema de referencia. Ilustremos, la definición de que *algo* es bonito y bueno se da en función de un código ético y estético que categoriza lo bonito y lo bueno mediante algunas características, características que son identificadas en un marco de referencia que así las asocia.

La percepción, interpretación y significación del *hecho* se encuentra cuartado por un sistema de referencia, y la capacidad subversiva de los derechos se dará en la medida en que seamos capaces, primeramente, de identificar las matrices epistémicas, ideológicas, políticas, éticas y estéticas de ese sistema de referencia que permite significar el *hecho* y, en secuela, comenzar a construir significaciones propias, situadas, contextualizadas desde nuestros saberes, nuestros espacios, nuestras epistemes.

Entonces, cuando afirmé que la ecuación des-colonizadora de los derechos se (puede) iniciar:

Hecho --- Derechos --- Derecho

Lo que quiero decir es que paralelamente, la significación del *hecho* debe darse en clave trans-sistémica (Dussel, S/A). El procesamiento del *hecho* en esta propuesta metodológica de manufacturación democrática de los derechos, de llevarse a cabo bajo los códigos coloniales del saber, del ser y del poder (Quijano, 2000), no sería decolonial ni

des-hegemónica, sino eminentemente reproductivista del mismo sistema colonial, sólo que con tintes menormente excluyentes.

Reconfigurando el ancla epistémica de significaciones éticas, morales, estéticas y políticas, la viabilidad de construir derechos y en consecuencia derecho, incluso por vías institucionales, es amplia y potencialmente reductora de brechas de desigualdad gnoseológica. Aquí que el pensarnos desde y para nosotros en América Latina como lo ha propuesto el maestro Dussel, modifica la asunción, interpretación y significación del hecho a fin de construir derechos emancipatorios.

Pensemos lo siguiente: en la hegemonía colonizante de los derechos humanos, estos aparecen como una idea acabada. Digamos, la centralidad del poder público falsifica una postura de los derechos como terminados desde la racionalidad, lo cual impide no sólo criticarlos, sino que también inhibe la posibilidad de modificarlos en cuanto a sus contenidos, límites y alcances específicos. Imagino el derecho al medio ambiente sano, en su desdoblamiento atmosférico. La salvaguarda de este derecho en su modalidad de “aire limpio” ha legitimado medidas administrativas con enfoques recaudatorios, por ejemplo, la verificación vehicular, en la que, si bien, se supervisa la emisión de gases contaminantes provenientes del escape de los vehículos automotores en circulación que usan gasolina como combustible, en aras de tener un control sobre la calidad del aire, no se consideran por un lado, variables más allá del sentido recaudatorio y, por otro, alternativas no pecuniarias para su ejecución.

Frente a esto, la idea colonizadora de los derechos, en este caso, extractivista como ha sido la política internacional europea y anglosajona, ahora internalizada por los países colonizados, se refleja con claridad en el entendimiento de los derechos, los cuales, por el argumento arriba citado, no son cuestionados y mucho menos modificados desde sentidos decoloniales. No hay, pues, una construcción colectiva de derechos, sino una univocidad que los otorga y que está legitimada.

Observemos otro ilustrativo ejemplo, ya en clave estructural. Los derechos humanos como manifestación cultural occidentalizada de cara a los usos y costumbres de las comunidades indígenas. Sin duda, ambas son equivalentes en tanto que son, precisamente, manifestaciones culturales, sin embargo en la lógica occidental colonizadora, una, la primera de ellas -los derechos humanos-, está por encima de la otra -los usos y costumbres-, pues aunque ambas son discursos prescriptivos que organizan políticamente a una comunidad, su relación colonial no permite que se vean horizontalmente, al grado que, analizando el artículo segundo constitucional de México, se denota con claridad que los derechos de

autodeterminación y autoadscripción de las comunidad indígenas tienen un límite, y ese límite es la propia Constitución y los derechos contenidos en ésta.

No sólo la mutación de los derechos en cuanto su contenido es lo poco practicado desde el sentido planteado, sino también la edificación de neo-derechos o derechos no nombrados y significados comunitariamente.

Trasladándonos a otra dimensión de la hegemonía excluyente de los derechos humanos, es menester tratar la tan discutida universalidad de los mismos. Las narrativas apologéticas de los derechos inundan los tránsitos de comunicación, envalentonando la universalidad de los derechos como uno de los grandes logros de la humanidad, siendo ésta -la universalidad- una de las ideas mayormente introyectadas en la significación de estos -los derechos-. Ese juicio de tan alto prestigio sobre la universalidad, la envuelve en una atmósfera de incriticabilidad, pues ¿quién o quiénes osarían en reprochar este principio de los derechos?

El problema se actualiza cuando bajo el manto de la universalidad, se asume que un mismo derecho existe para todas y todos sin tomar en consideraciones los contextos y las realidades de cada circunscripción comunitaria a la que se quiere insertar el derecho. Ejemplifiquemos con algo acontecido en el pretérito próximo. Cuando la Organización Mundial de la Salud estableció el protocolo de contención de la propagación del SARS COV 2, una de las fundamentales acciones fue reducir al mínimo la interacción social, lo cual implicó no salir a trabajar y que los dueños de los medios de producción sostuvieran a sus trabajadores sin trabajar o laborando por vía remota. En países como México, medidas configuradas desde realidades euro-anglo-centradas carecen de sentido, porque si bien, el derecho a la salud goza de cabal universalidad, formas de atención homogéneas resultan perniciosas. Pensemos que en México, de acuerdo a la última Encuesta Nacional de Ocupación y Empleo (ENOE), 32 millones de personas trabajan en la informalidad laboral, lo que impide, materialmente, atender el protocolo ya mencionado.

O por otro lado, recordemos aquella replica política que se materializa con la Declaración Universal de los Derechos Humanos del Islam, donde, jugando con la misma gramática occidental -derechos humanos- la comunidad islámica niega la universalidad de los derechos contenida en la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948.

Estas sentencias suprimen, también, la catastrófica hegemonía naturalista de los derechos que los un fetichiza y los vuelve intocables. “Los derechos humanos son aquellos derechos que cualquier persona tiene por el simple hecho de serlo y los tiene desde que nace”, reza la narrativa. Esta especie de biologicismo incrusta a los derechos análogamente al

conjunto orgánico del cuerpo, es decir, “venir con derechos al mundo” pareciese equivalente al hecho de ser alumbrados con ojos o brazos. Por esta razón es que la hegemonía excluyente de los derechos impide criticarlos, puesto que hacerlo instituiría un contrasentido en el sentido de que sería como atentar contra nosotros mismos, lo cual les da -a los derechos- un cascarón que imposibilita su crítica.

La des-fetichización biologicista se da, de entre otras formas, a través de procesos críticos que el marxismo jurídico ha revelado. Visibilizando, verbigracia, los usos de dominación que presentan los derechos humanos descubriendo su contenido ideológico, sus intencionalidades políticas y sus reproducciones en términos de relacionamientos sociales. Y bueno, sin duda esto apertura a nuevas perspectivas y horizontes en materia de derechos humanos. Aperturas posibles siempre y cuando las categorías, gramáticas y lingüísticas utilizadas en el proceso no sean propias del discurso de dominación existente, pues esto lo único que daría como efecto es plantear compartencias intra-sistémicas (críticas del sistema dentro del mismo sentido), y la disrupción que la filosofía de la liberación busca es la constitución de críticas trans-sistémicas (una crítica del sistema, desde fuera de él). Esta última forma de crítica garantiza hallar la potencia subversiva de los derechos, entreviendo con nitidez la producción de desigualdades que la reproducción mecánica de los derechos genera.

Ver a los derechos en dimensión categorial de la filosofía de la liberación es un salto cualitativo respecto a lo planteado por el marxismo jurídico. Desde la filosofía de la liberación se pueden repensar y reconstruir categorías para ver y pensar al derecho y a los derechos fuera de los desarrollos legitimados del Estado moderno. Los derechos, como ya se dijo, en dimensión moderna tienen claros rastros de individualismo, pues se instalan en las lógicas de la libertad; escenario contrario a la concepción comunitaria de los pueblos bolivianos o los indígenas neozelandeses, que lograron el reconocimiento jurídico de que algunos ríos fuesen tratados como sujetos de derechos y no como medios satisfactorios de derechos *humanos*.⁴²

Esto sólo es posible descolocándonos de la hegemonía ideológica de los derechos; es, metodológicamente, adoptar presupuestos del pensar(se) situado que oferta la filosofía de la liberación, como enfoque intelectual emancipatorio. La idea liberalista de los derechos humanos, frente al pensar nuestra forma de organización sociopolítica en sentido comunitario,

⁴² Esta mutación epistémica puede ser consultada en diversas fuentes que tratan las mociones del antropocentrismo y el biocentrismo.

no social, sino comunitario,⁴³ no es posible ni resistible. El enfoque liberalista posiciona su fuerza propiamente en el ejercicio del derecho, al tiempo que la visión comunitaria focaliza sus intenciones en el impacto que el ejercer un derecho puede o tiene frente a sus congéneres pertenecientes a su unidad política.

Vivir el mundo de los derechos modernos es, incluso, tramposo. En una brillante charla, Correas señaló que las personas, en realidad, sólo tienen un derecho: asistir al Estado para que a partir de su arbitrariedad -supuesta aplicación de normas jurídicas- se nos diga a qué tenemos y a qué no tenemos derecho; lo cual quebranta la falsedad de la multiplicidad existencial de derechos.

Otra categoría que me interesa repensar en estos momentos es la de la *igualdad*. Desde el liberalismo occidental se construye una posición abstracta de ésta. La abstracción, respecto de la igualdad, provoca desigualdad, porque desde la abstracción son inobservables las desigualdades materiales que condicionan determinadas acciones u omisiones de las personas. Decir que todos somos iguales ante la ley, sin observar las posibilidades materiales que tiene un sujeto A de cara a un sujeto B para asistir a solicitar administración de justicia, donde A no tiene manera de trasladarse y B detenta la capacidad económica, incluso, de pagar los servicios de un experto del derecho, es a lo que nos referimos con la abstracción de la igualdad.

Algo similar sucede con la libertad y su concreción abstracta. El entendimiento de la libertad en esencia abstracta puede definirse como la autodeterminación que tenemos de hacer algo o no hacerlo. Esta postura liberalista de la libertad, en realidad, es coincidente con la libertad de elección pero no ahonda en cuanto a una libertad más importante, la de pensamiento; siendo ésta la libertad que permite dar y darse cuenta de por qué hago lo que hago o por qué no hago lo que no hago o por qué dejo de hacer lo que dejé de hacer, así como por qué lo que hago lo hago como lo hago, etc.

Uno de los grandes retos que debemos asumir como constructores de la filosofía de la liberación, es aportar nuevas significaciones de la libertad y la igualdad en aras de configurar formas de relacionamiento sociales e identificaciones ideológicas de los derechos que potencialmente anulen la dominación política del anclaje excluyente de los derechos.

Finalmente, me parece que circular en torno a la idea de justicia resulta necesario en las labores decoloniales. Si nosotros regresamos a referentes históricos sobre la justicia, es

⁴³ El sentido social de la forma de organización sociopolítica se anida en el presupuesto del antropocentrismo individualista moderno; en cambio, la dimensión comunitaria, cualitativamente, se distancia de esta lógica antropocéntrica, para encapsularse en lógicas comuno-céntricas, es decir, donde la comunidad y sus relaciones se disponen al centro de la significación cultural, y no así al aislado individuo.

inevitable pensar en la ley del talión, donde la idea de justicia, básicamente, se determinó a través de la igualación. Un acto que estaba socialmente censurado se castigaba con un acto igual. Entradas las dinámicas del capitalismo embrionario, se reestructura la imagen de la justicia, mutando de la *igualación* a la *equivalencia*, lo que en las distintas normatividades occidentales (no solamente en la del derecho moderno) implicó reducir a capital, la justicia (equivalencias pecuniarias).

Y, ¿qué son los derechos humanos?

Para la filosofía crítica, conceptualizar siempre resulta problemático en el sentido de que una conceptualización, por un lado, ya subsume a un solo significado lo conceptualizado, dejando de lado otras formas de significación, lo cual es frecuentemente utilizado por el poder colonial para naturalizar sus pretensiones de dominación por medio de la legitimación epistémica del saber. Y, por otro, al conceptualizar se objetiviza el sentido de lo conceptualizado, escenario que es tierra firme para impregnar de cargas ideológicas a éste -lo conceptualizado-, normalizando su sentido, justificando la acción en un entendido metodológico (es necesario conceptualizar para entender).

Atendiendo a estas consideraciones, es que más allá de presentar un concepto del sintagma aquí trabajado, hago una propuesta de elementos que permitan al receptor configurar, desde sus realidades, sentires, vivires y observaciones, una definición situada política y éticamente.

Piénsese a los derechos como un *determinado* sistema de valores institucionalizado, en el contexto del Estado de Derecho -como forma de organización sociopolítica occidental-. Es decir, los derechos humanos previo a serlo, se constituyen como un determinado sistema de valores, y digo determinado, porque hay muchos sistemas de valores, en este caso, hablamos de un sistema de valores cuyos horizontes políticos, éticos, estéticos y económicos son herederos de la modernidad europea y se encuentran inscritos en una cultura arraigada a la cosmovisión occidental, de la que, cabe destacar, es genuinamente ajena la lógica latinoamericana.

Este sistema de valores, institucionalizado, a través de las reglas del marco de referencia (juridificación en la ordenanza del Estado de Derecho), detenta el grado de derechos humanos.

Ahora bien, en clave de liberación, el análisis ¿hacia dónde tendría que migrar? Si los derechos humanos son valores, la interpelación obligada, primeramente, es: ¿las cosas valen

porque les damos valor (subjetivismo axiológico), o les damos valor porque en sí mismas valen (objetivismo axiológico)? (Frondizi, 1958)

De cara a esto, es disruptivo visibilizar que el derecho y los derechos construidos occidentalmente, herederos, ambos, de la modernidad burguesa, intentan plantear que los valores son objetivos en cuanto que derivan de una especie de *iusnaturalismo*, pues recordemos, como ya se apuntó, que nacemos con derechos por el simple hecho de ser humanos, lo que impide *a priori* cuestionar el contenido del derecho y los derechos. Sólo asumimos un mundo político construido de esta determinada manera y lo aceptamos, enrolándonos en él y siendo parte fundamental de su reproductibilidad mecánica.

Este pernicioso objetivismo axiológico debe ser enfrentado por el subjetivismo crítico, descolocando la posición de que los valores valen por que valen en sí mismos, y apostando por entender que los valores valen porque les damos valor, y es en función de ello que los valores asumen una posición pasiva respecto a su constructora -la intersubjetividad comunitaria-.

Los derechos se construyen -democratización de los derechos y su contenido-, no son algo que divinamente se nos ha dado, y frente a esa metafísica celestial, poco se puede hacer desde la vanidad humana. Claro es, como sucedió en muchas geografías europeas del medievo, que sacralizar un *algo*, abolió cualquier oportunidad de que la intervención humana la modifique o le incida; lo que se traduce, en este caso del biologicismo de los derechos humanos, como la no necesidad de intervención humana en su hechura general y de contenido, sustrayendo la responsabilidad social que emerge de esta importante acción ética y política.

Creo, entonces, que a partir de esto, podemos hacer enunciaciones distintas desde colocaciones emancipatorias del valor, viéndolo ya no como una cosa, ya no como un fin, sino aparejado a la acción social, quiero decir, ver al valor como la importancia de las acciones de las subjetividades fusionadas en la inter-subjetividad, es subjetivar al valor, des-localizando de la objetividad la postura naturalizadora de los derechos; migrando, así, de un designio estático de los derechos humanos a uno dinámico de los mismos.

Las acciones tienen un determinado significado y una determinada significación, dispuestas por intencionalidades. El reto es analizar esta semiosis en asidero del derecho y los derechos desde posturas anti-coloniales y de diálogos trans-sistémicos, iniciando, incluso, cuestionando la propia lingüística y gramática de los derechos humanos y la carga ideológica que su propia enunciación fonética y literaria detenta. La construcción de neo-gramáticas y

lingüísticas propias -análogas quizás-, fuera de las categorías conceptuales del occidentalismo es una labor pendiente de la etnopedagogía y la etnoeducación.

Bibliografía

Aristóteles. La política, Gredos, España, 1988.

Bobbio, Norberto. Liberalismo y democracia, brevarios, Fondo de cultura económica, México, 1989.

Correas, Oscar. Acerca de la Crítica jurídica. El otro derecho, 1990.

David, Hume. Ensayos morales, políticos y literarios, Partido Revolucionario Democrático, México, 2018.

Dussel, Enrique. Sistema mundo y transmodernidad. Disponible en: <http://www.ram-wan.net/restrepo/decolonial/10-dussel-sistema%20mundo%20y%20transmodernidad.pdf>

Fronzizi, Risieri. ¿Qué son los valores? Introducción a la axiología, Fondo de Cultura Económica, México, 1958.

Quijano, Anibal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América latina en E. Lander (comp.) En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO, Buenos Aires, 2000.

Pasukanis, Eugeni. Teoría General del Derecho y Marxismo, Labor universitaria monografías, España, 1976.

Rousseau, Jean Jacques. El contrato social, Taurus, España, 2012.

EPISTEMOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN LATINOAMERICANA



Hacia una Filosofía Andina

Mario Mejía Huamán
Universidad Ricardo Palma. Lima, Perú

mejiahuaman@gmail.com

Resumen

La ponencia trata de motivar a los jóvenes filósofos a reflexionar y plantear propuestas para resolver los problemas teóricos y prácticos del Mundo Andino y, por ende del Perú, como lo habían propuesto: Francisco Miró Quesada Cantuarias (1981), David Sobrevilla Alcázar (1988) Enrique Dussel (2020) además, tomando en cuenta el reto que planteara Augusto Salazar Bondy (1969) en su artículo la *Paradoja de la Filosofía*, que consiste que a través de la historia, la filosofía no ha tenido un tema unívoco que tratar, sino múltiples, lo que le ha llevado justamente a calificar como, la paradoja de la filosofía.

Por otro lado, en los últimos años, han aparecido obras como *Renovemos la Filosofía* y, ponencias en congresos y conferencias que, hacen referencia a que la filosofía: “*ha perdido el rumbo*”, “*ha perdido el norte*”, etc., que hacen referencia indirecta a que, para sus autores los temas de la filosofía no han cambiado ni evolucionado a través del tiempo.

Nuestra propuesta consiste en que, habiendo aprendido a hacer reflexión filosófica, como sostuviera David Sobrevilla, hagamos lo nuestro, para resolver nuestros problemas retomando las ideas positivas de la concepción andina premoderna, los mismos que aún tienen vigencia en los Andes y le darían un sello propio a nuestro pensamiento.

Palabras clave: Filosofía andina, filosofía de la liberación, categorías filosóficas quechuas.

Filosofía andina a partir de sus raíces

*“Los filósofos no se dan cuenta
que, si no hablan desde aquí,
desde América Latina, no son filósofos,
son meros comentaristas”*

Enrique Dussel.

1. Estado en cuestión

En los últimos años, han aparecido obras como *Renovemos la Filosofía* y, ponencias en congresos y conferencias que hacen referencia a que la filosofía: “*ha perdido el rumbo*”, “*ha perdido el norte*”, etc.; tácitamente, para sus autores los temas de la filosofía no han cambiado ni evolucionado a través del tiempo; probablemente añoran el retorno de la filosofía a los temas clásicos de la antigüedad, esto es: a la contemplación y admiración del cosmos, el retorno a la metafísica tradicional. Mientras que para los demás, la filosofía, que desde sus propios orígenes ha venido ocupándose de temas nuevos, de acuerdo con los cambios ocurridos en la *pacha*⁴⁴ y de acuerdo con los nuevos problemas que aquejan a los hombres, empezando, por ejemplo, en los primeros siglos, por buscar la esencia de las cosas hasta llegar a temas ideales y abstractos. Actualmente gran parte de los filósofos se ocupan de los problemas humanos y sociales como la injusticia social, el individualismo y el irracionalismo ciegos, además de las nuevas ciencias, la tecnología, la inteligencia artificial, el medio ambiente y la relación de estas disciplinas con el hombre.

2. ¿Qué es filosofar?

Como sostuvo Francisco Miró Quesada (1981, p. 17) la experiencia más común de todos los hombres es tener problemas, sean problemas simples o profundos o, problemas prácticos o teóricos. Tener problemas impele al hombre a solucionarlos, a resolver los problemas mediante la reflexión racional. Pero, no por ello la explicación filosófica ha dejado de ser hostil a la magia, el mito y a la religión.

3. ¿Existió una filosofía premoderna en los Andes?

Nuestra respuesta es no. Los incas no llegaron a la especulación racional filosófica, hasta donde sabemos, su racionalidad alcanzó sólo a resolver problemas prácticos no los teóricos. Además, para resolver tales problemas, sin duda emplearon el sentido común, la prueba y el error, el acierto y desacierto; el ensayo y el logro.

Razón en quechua significa “*yuyay*”, cuya traducción al español es de: memoria, recuerdo, entendimiento, inteligencia, razón y conciencia. Esto es a mayor experiencia para el hombre andino, mayor racionalidad. No por nada en la sierra aún se utiliza el término “*yuyayniyoq*”⁴⁵ para referirse al anciano (*senex*); esto es, a más edad, más racionalidad, como resultado de los recuerdos almacenados durante la vida que, en última instancia significan

⁴⁴ Espacio, tiempo, naturaleza, planeta tierra.

⁴⁵ *Yuyayniyoq*: que tiene más recuerdos, más memoria de los hechos o acontecimientos.

inteligencia para resolver los problemas como probablemente se demostró en la práctica social, en situaciones precedentes; por ello, consideramos que no es un error sostener que la racionalidad andina tiene el carácter de a-posteriori.

Los incas no utilizaron la razón para especular ni para resolver los problemas teóricos, probablemente porque las condiciones históricas no estaban dadas. Por otro lado, debemos tener en cuenta que el surgimiento de la filosofía, en la historia “universal”, fue posible gracias a la intervención de otros elementos culturales como: la creación de la democracia, la libertad de conciencia, la libertad para poner en tela de juicio el saber tradicional y religioso; libertad para criticar y proponer nuevas ideas en el campo político, etc., otro requisito importante es, la alfabetización de todos los ciudadanos que luego hace posible la crítica de la información recibida.

En los Andes, la palabra del inca no podía ser puesta en tela de juicio, dado que el gobierno era de carácter teocrático, el inca era considerado hijo del Sol. Por otro lado, la comunicación escrita en los Andes no llegó al dominio público, los escribas: *kipukamayoc*⁴⁶ y *qelqakamayoc*⁴⁷ fueron únicamente los servidores del Estado.

Autores como los soviéticos del sistema socialista y, en este caso también el filósofo cubano Pablo Guadarrama González, consideran que la filosofía es toda especulación para explicar los fenómenos del mundo; pero, otros pensadores del mismo sistema socialista opinan como nosotros. Leamos la cita “Nace y se desarrolla ... en las sociedades esclavistas del antiguo oriente” (Dybnik, 1957, p. 31):

Los hechos demuestran que el pensamiento filosófico surgió en la historia de la humanidad cuando ya se habían acumulado algunos conocimientos y estos entraban en conflicto con las creencias tradicionales. Las creencias religiosas se basan en la fe, en tanto que el pensamiento filosófico, por débil que sea su desarrollo, se funda en conocimiento que se opone a la fe ciega. La aparición del pensamiento filosófico señala el comienzo de la lucha entre el saber y la fe. (Ibídem, p. 32)

Es del dominio general que el mito y la religión exigen reflexión, pero lo que usan es una reflexión diferente a la filosófica. Esto es, el mito, la religión, la magia, la adivinación se sustentan en lógicas heterodoxas (Miró Quesada F., 1978), mientras que la reflexión racional filosófica, utiliza explicaciones sustentadas en los tres principios lógicos clásicos aristotélicos: *el principio de identidad, no contradicción y tercio excluido*. Según Miró

⁴⁶ *Khipu* en quechua significa “nudo”, en consecuencia, sus registros se realizaban por el sistema de nudos y estos tenían caracteres alfanuméricos.

⁴⁷ *Qelqa* en quechua inca significa, grafía. *Qelqa kamayoq* significa especialista en escritura mediante signos.

Quesada, las explicaciones sustentadas en las lógicas heterodoxas pueden carecer de cualquiera de los principios aristotélicos sin perder su valor de verdad.

Consideramos que, Miguel León Portilla en su obra: *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, (León-Portilla, 1959), Paul Radin, en: *El hombre primitivo como filósofo* (Radin, 1968), Placide Tempels en: *Filosofía Bantú* (Tempels, 2007), interpretan como filosofía, las concepciones principalmente: religiosas, míticas y mágicas de los grupos étnicos estudiados. Es más, en torno a la Filosofía Andina, autores como Felipe Guamán Poma de Ayala (Guamán Poma de Ayala, 1956), el Inca Garcilaso de la Vega (Garcilaso de la Vega, 1985), María Luisa Rivara de Tuesta (Rivara de Tuesta, 1994 pp. 105-106), Juvenal Pacheco Farfán (Pacheco Farfán, 1994), Víctor Mazzi Huaycucho (Mazzi Huaycucho, 1994), Josef Estermann (Estermann, 1998), recogen la cosmovisión andina y la difunden como La Filosofía Andina; para este último filósofo, *pachasofía* significaría *filosofía*, la ética sería una: *ruwana filosofía*. Pensamos que los errores en que incurre Estermann se debe a que, no es quechua hablante o aimara hablante nato. *Pacha-sofia* significa: Filosofía de la naturaleza y *ruwana-filosofía*, filosofía de la tecnología.

Por otro lado, debemos tener en cuenta que algunos de los escritores que defienden la existencia de filósofos incas, no fueron filósofos profesionales, sino cronistas, historiadores, antropólogos o simples aficionados o admiradores de la cultura inca, la mayoría de ellos, no tuvieron como primera o segunda lengua el quechua o el aimara para entrar a las sutilezas del pensamiento andino. Respecto al conocimiento del quechua, no basta con consultar los diccionarios quechuas, sobre todo, los primeros, porque no expresan fielmente el significado real de los términos, los autores acomodaron los términos andinos a la mentalidad colonizadora de la religión cristiana de corte católico.

En el caso de nuestra maestra María Luisa Rivara de Tuesta, en conversación personal, me manifestó que, ella defendía la existencia de una filosofía inca, pero que, ante la hostilidad de los académicos *samarquinos* de la época, que afirmaban la inexistencia de una filosofía Latinoamericana (moderna), hubiera sido muy problemático plantear la existencia de una filosofía inca premoderna, prefirió defender la existencia de un pensamiento pre filosófico contenido en el mito, la religión y en la cultura general. La Maestra extrae un pensamiento filosófico de las oraciones a *Teqse Wiraqocha* de Felipe Guamán Poma de Ayala y de otros autores. De manera semejante, el docente de filosofía, arequipeño, Ántero Peralta Vásquez, sostiene que, las oraciones al Dios *Wiraqocha*, son una gran veta para estudiar la filosofía inca. Entre otros autores, consideramos que la apreciación de Oscar A. Agrada

Espinoza, (Agrada Espinoza, 2012) es muy semejante a los de León Portilla, Radín y Tempels.

Nosotros pensamos que, para que surja la filosofía son necesarios, la democracia, la libertad en sus diferentes formas, el manejo de la lectura y escritura y la capacidad de la crítica entre otros requisitos. El mundo andino premoderno fue una cultura mágico-religiosa y de una racionalidad práctica; cuyo pensamiento puede calificarse de *concepción del mundo*, más no de filosofía.

4. Y, ¿cómo hacer filosofía en el mundo andino actual?

No exigimos que los costeños aprendan el quechua, aimara o alguna lengua de la selva y, escriban filosofía. Lo que pensamos es que cada región debe hacer reflexión filosófica de acuerdo con su realidad y en su idioma, (por ejemplo: en las variantes del quechua), de acuerdo con las necesidades y problemas de la Región (*suyu*). Recordemos que el Perú no es una nación sino un Estado. Para nosotros, no estuvieron equivocados los incas cuando dividieron el territorio en cuatro regiones, (*tawantinsuyu*); porque vieron cuatro realidades diferentes, con gentes, con riqueza y problemas propios. En tal sentido, se debe hacer reflexión filosófica en cada región, para, posteriormente, de acuerdo con la posibilidad de universalización, pueda ser aceptada o apropiada por las otras regiones, y por las otras culturas; además, no olvidar que hoy reconocemos, al menos en teoría, que nuestra *pacha* es multicultural, pluriétnico, plurilingüe y, que avanzamos hacia la descolonización mental, en tal sentido, pensamos que la reflexión filosófica debe avanzar en esa dirección.

Respecto a la costa y su cultura criolla, pensamos que tienen igual exigencia a la producción de una filosofía, dado que son realidades diferentes y que, a pesar de utilizar, hoy, el castellano, puede hacer reflexión filosófica como lo hicieron José Carlos Mariátegui, Francisco Miró Quesada, David Sobrevilla, o continuar con las especulaciones realizadas por María Luisa Rivara de Tuesta, Victor Mazzí Huaycho, Víctor Díaz, entre otros. La tarea es crear una filosofía, sobre todo, divorciada de la religión importada y que no se agote en el mito. Nuestra filosofía, debe ser capaz de resolver nuestros problemas teóricos y prácticos nacionales e internacionales.

Consideramos que la cosmovisión quechua y aimara, si bien son andinos, expresan diferentes concepciones del mundo. Los pueblos quechuas en su mayoría son pueblos agricultores, mientras que los aimaras son pastores: “*llama michiq*” (como reconociera John Murra a partir de las investigaciones del antropólogo cusqueño Jorge A. Flores Ochoa) que, desde el altiplano conjeturan una visión más próxima a la contemplación del infinito.

En líneas generales el hombre del altiplano, como sostiene José Uriel García, es observador de la noche estrellada y gran conocedor de los signos zodiacales; es temeroso a lo incierto de la vida, a las tempestades como los truenos y las heladas por residir alrededor de los cinco mil metros sobre el nivel del mar; es temeroso de las lluvias torrenciales y de las noches heladas que, congelan el agua corriente y matan a sus camélidos tiernos; el hombre del altiplano es temeroso de las sequías crueles; su música como su arquitectura son expresión tienden a poner límite a la inmensidad del altiplano, y, como observara Rodolfo Kusch, al conversar con un pastor de camélidos, la mirada del *qolla* se perdía en un punto fijo del infinito. Sus intelectuales sostienen que, la *chakana* (la constelación de la Cruz del Sur) es “el puente entre la tierra y el cielo”. Es la cruz cuadrada andina semejante a la cristiana.

En el quechua inca o idioma oficial inca, la *chakana*, es un objeto o instrumento para trancar el paso. En quechua inca “*cruz*” se dice *chakata* y no *chakana*. Por otro lado, *chakana* tampoco es puente sino *chaka*⁴⁸; otro significado de *chaka*, en quechua inca, es “pierna”.

El andino quechua, entre otros detalles, es agricultor por antonomasia, de tal suerte que en la medida en que se mantenga *como-unidad* con los demás, cosechará mejores beneficios del trabajo agrícola. Recuérdese que para el agricultor andino el trabajo era “*una fiesta*” y, su religiosidad consiste aún, en ofrecer a la *madre naturaleza*, los beneficios de su cosecha o su trabajo.

5. Categorías quechua que permitirían la reflexión filosófica

A continuación, presentamos algunos términos quechuas que pueden servir como fundamento para una reflexión filosófica y, pueden descolonizar la visión andina del mundo a la luz de la razón.

Entre las categorías incas presentamos las siguientes. Aunque, primero debemos advertir que en muchos casos no sólo son traducciones al castellano, sino que, a pesar de ello, tienen otros detalles, como el término razón que en el idioma inca significa: *recuerdo, memoria, inteligencia, razón, entendimiento y conciencia*. Este término implica conocer a través de la experiencia; en tal sentido, podemos decir que, la traducción del término quechua memoria es: “*a mayor recuerdo, mayor memoria, a mayor memoria mayor razón*” o “*a mayor experiencia, mayor racionalidad*”.

⁴⁸ En el departamento de Apurímac existe un lugar cuyo nombre es: “chaka-puente,” cuyo significado, tanto en quechua como en castellano significa lo mismo “puente”. Una canción antigua del Cusco decía: *Ollanta chakapatapi suyawankiman karqan, munaspa mana munaspa apakuykiman karqan*: Si me hubieras esperado en el puente de Ollantaytambo queriendo o no te hubiera llevado. Existe otra canción, compuesta en quechua que dice: *chakatasqa k'irinchasqa Apu Yaya Hesukristo... Crucificado y todo herido, el hijo de Dios Jesucristo...* Como se puede apreciar en la región inca, no se emplea el término *chakana* como: “puente” o “cruz.”

Además, para el surgimiento de la filosofía se requiere de un pensamiento lógico, y de categorías que hagan posible, la abstracción, la reflexión y la crítica racional: Veamos algunas categorías del quechua inca que hoy puedan ser empleadas en la reflexión filosófica andina:

- 1) Universo, principio, fundamento: *teqse*.
- 2) Universal: *teqse*.
- 3) Particular: *wakin*.
- 4) Ley: *apusimi*.
- 5) Espacio, tiempo, naturaleza y mundo: *pacha*.
- 6) Causa: *hamu*.
- 7) Efecto: *qatiq*.
- 8) Crear: *kamay*.
- 9) Palabra: *simi*.
- 10) Pensamiento: *yuyay*.
- 11) Cambiar: *mit'ay*.
- 12) Ir, asistir, viajar *riy*.
- 13) Volver. Volver a ir. Involucionar: *kutiy*.
- 14) Volver a venir: *kutimuy*.
- 15) Venir, provenir: *hamuy*.
- 16) Saber: *yachay*.
- 17) Vivir: *kawsay*.
- 18) Conocer, Ciencia: *reqsiy*.
- 19) Pensamiento, racionalidad, conciencia: *yuyay*
- 20) Memoria, entendimiento, razón: *yuyay*.
- 21) Pensar, reflexionar: *yuyaykuy*.
- 22) Uno, el uno: *huk*.
- 23) Otro, el otro *hoq*.
- 24) Los otros, -as: *hoqkuna*.
- 25) Idéntico: *kikillan*.
- 26) Diferente: *sapaq*.
- 27) Parecido, que se parece: *rikch'akuq*.
- 28) Objeto: *reqsisqa*
- 29) Afirmar: *Arichay*
- 30) Negar: *Manachay*

31) Verdadero:	<i>cheqaq.</i>
32) Certeza, evidencia, realidad:	<i>sut'i.</i>
33) Nombre:	<i>suti.</i>
34) Falso:	<i>q'ollma.</i>
35) Error:	<i>panta.</i>
36) Engañar:	<i>yukay.</i>
37) Deducir:	<i>yuriy.</i>
38) Inducir:	<i>mast'ariy</i>
39) Inferir:	<i>ch'umay.</i>
40) Demostrar:	<i>qhawachiy.</i>
41) Conclusión:	<i>tukukuy</i>
42) Identidad:	<i>kikin kay.</i>
43) Diferencia:	<i>sapaq kay</i>
44) Unir.	<i>hukllachiq.</i>
45) Separar:	<i>t'aqay</i>
46) Conjuntor:	<i>hukllachiq.</i>
47) Disyuntor:	<i>t'acaq.⁴⁹</i>
48) Necesidad:	<i>muchuy.</i>
49) Universal, todo, -a:	<i>lluy, lliw, llipin, llapan.</i>
50) Particular:	<i>wakin.</i>
51) Mayor:	<i>kuraq.</i>
52) Menor:	<i>sullk'a.</i>
53) Término medio:	<i>chawpi simi.</i>
54) Contrario:	<i>yari.</i>
55) Subcontrario:	<i>pacha yari.</i>
56) Valor:	<i>chani.</i>
57) Ejemplo:	<i>qhawachi.</i>
58) Examinar:	<i>Taripay.</i>
59) Perfecto, excelente:	<i>kusa.</i>
60) Hermoso, -a:	<i>munay, sumaq.</i>
61) Hermoso en sumo grado:	<i>ima sumaq.</i>
62) Feo (inmoral)	<i>millay.</i>

⁴⁹ Un enunciado condicional se forma con dos términos: *Wañunqa chayqa manan hayk'aqpas yachakunqachu iman sut'i karqan chayta*. Si muerte nunca sabremos la verdad. "...qa chayqa, ... chayta.

63)	Feísimo, pésimo:	<i>ima millay</i>
64)	Ser, haber:	<i>kay.</i>
65)	Esencia:	<i>kay.</i>
66)	Existir:	<i>kashay.</i>
67)	Eternidad; siempre. Crecer:	<i>wiñay</i>
68)	Finito:	<i>tukukuq.</i>
69)	Infinito:	<i>lama.</i>
70)	Nacer, aparecer:	<i>paqariy.</i>
71)	Vivir:	<i>kawsay</i>
72)	Morir:	<i>wañuy.</i>
73)	Resucitar:	<i>kawsariy.</i>
74)	Encarnarse:	<i>aychachakuy.</i>
75)	Accidente:	<i>mayninpi kaq.</i>
76)	Concreto, real:	<i>sut'i, t'ala.</i>
77)	Abstracto:	<i>haqe.</i>
78)	Vacío:	<i>ch'usaq.</i>
79)	Lleno:	<i>hunt'a.</i>
80)	Ilución:	<i>llachi.</i>
81)	Belleza, voluntad, libertad; desear:	<i>munay.</i>
82)	Centro:	<i>chawpi.</i>
83)	Borde:	<i>patan.</i>
84)	Izquierda:	<i>lloq'e.</i>
85)	Derecha:	<i>pañã.</i>
86)	Arriba:	<i>hanan</i>
87)	Abajo:	<i>uran, urin.</i>
88)	Dentro:	<i>ukhu.</i>
89)	Fuera:	<i>hawa.</i>
90)	Lateral:	<i>kinray.</i>
91)	Anterior:	<i>ñawpa.</i>
92)	Posterior:	<i>qhepa.</i>
93)	Unir:	<i>hukllay.</i>
94)	Separar:	<i>t'aqay.</i>
95)	Mezclar:	<i>taqruy.</i>
96)	Escoger:	<i>akllay.</i>

- 97) Familia nuclear, extendida y, cosas que estos poseen: *ayllu*.
- 98) Trabajar: *llank'ay, aruy*.
- 99) Trabajador, laborioso: *llank'aq kay*
- 100) Trabajo al partir o a medias: *waki*.
- 101) Ocioso: *qella*.
- 102) Ociosidad: *qella kay*
- 103) Asistir. Asistirse mutuamente: *ayni*.⁵⁰
- 104) Esforzarse: *kallpachakuy*.
- 105) Invitación a una fiesta, por ejemplo, al trabajo: *mink'a*.
- 106) Trabajo colectivo en bien de la comunidad: *wayka*.
- 107) Comprar: *rantiy*.
- 108) Vender: *qhatuy*.
- 109) Producir: *ruruy*.
- 110) Reproducir: *ruruchiy*.
- 111) Trueque: *chalay*.
- 112) Prestar: *mañay*.
- 113) Devolver: *kutichiy*.
- 114) Potencia: *Atiy*.
- 115) Fuerza: *kallpa*.
- 116) Hombre: *runa*.
- 117) Varón: *qhari*.
- 118) Mujer, esposa: *warmi*.
- 119) Joven (varón) *huayna*.
- 120) Joven (mujer) *sipas*.
- 121) Alma: *nuna*.
- 122) Animar, dar ánimo: *samaykuy*.
- 123) Descansar: *samay*.
- 124) Ordenar, mandar: *kamachiy*.
- 125) Poner en orden: *turuchay*.
- 126) Desorden, caos: *chaqo, mich'u*.
- 127) Hilos enredados: *ch'arwi*.

⁵⁰ 4. Socorrer, favorecer, ayudar. Tomamos la cuarta opción que figura en el diccionario. Microsoft® Encarta® 2008. © 1993-2007 Microsoft Corporation. Reservados todos los derechos. Este término quechua es difícil de definir; algunos autores lo han traducido al español como reciprosidad. La definición más exacta podría ser asistirse mutuamente.

128) Mezclar:	<i>taqruy</i>
129) Pueblo:	<i>llaqta</i> (como <i>pópulus</i> en latín).
130) Bueno, útil, correcto, moral:	<i>allí(n)</i> ⁵¹ .
131) Corrupción:	<i>asnay</i> .
132) Suciedad (en sentido moral)	<i>millay, qhanra kay</i> .
133) Poderoso, rico, de familia grande:	<i>qhapaq</i> .
134) Pobre, sin parientes ni amigos:	<i>wakcha</i> .
135) Pobre (neologismo):	<i>mana kaqniyoq</i> .
136) Compañero, colega, prójimo:	<i>masi</i>
137) Libre:	<i>qespi</i> .
138) Prisionero:	<i>atisanka</i> .
139) Perverso:	<i>waq'a</i> .
140) Castigar:	<i>maqay</i> .
141) Castigo:	<i>mirara, muchuchi</i> .
142) Escarmentar:	<i>wanay</i> .
143) Perdonar, absolver:	<i>panpachay</i> .
144) Culpa, delito	<i>hucha</i> .
145) Mentir:	<i>llullakuy</i> .
146) Ser mentiroso:	<i>llulla kay</i> .
147) Robar:	<i>suway</i> .
148) Ser ladrón:	<i>suwa kay</i>
149) Dicha, felicidad, fortuna, bendición:	<i>sami, kusi sami</i> .
150) Gracias:	<i>añay</i> .
151) Poderoso, dios:	<i>apu</i> .
152) Ídolo, dios familiar:	<i>waka</i> .
153) Adorar, venerar:	<i>much'ay</i> .
154) Adoratorio:	<i>qhapana, waka much'ana</i> .
155) Orar, pedir, solicitar:	<i>mañakuy</i> .
156) Sacerdote inca:	<i>umu</i> .
157) Creer:	<i>iñiy</i> .
158) Ofrendar:	<i>haywakuy</i> .
159) Ayudar:	<i>yanapay</i> .

⁵¹ El término malo no existe en quechua. Para formar se utiliza negando el término quechua “*allin*”: “*mana allin*”.

160) Alto:	<i>hatun.</i>
161) Pequeño:	<i>huch'uy.</i>
162) Mediano:	<i>tinku.</i>
163) Espacio de arriba:	<i>hanan, hanan pacha.</i>
164) Espacio de abajo:	<i>uran, urin. Uran pacha.</i>
165) Limitar:	<i>intuy.</i>
166) Extraordinario, excelente:	<i>supay.</i>

A todo ello debemos añadir que en el quechua inca no existieron, por ejemplo, los términos: malo, ángel, diablo, esclavo.

6. Conclusión: ¿Qué pasaría si hoy descubrimos que hubo filosofía inca?

Nuestra propuesta no es demostrar que hubo filosofía inca y que, se la debe investigar, sino construir una filosofía andina para resolver nuestros problemas actuales más relevantes. No deberíamos pecar haciendo una arqueología mental sino se trata de resolver los problemas actuales o los que vienen, de acuerdo con la ciencia.

Ahora bien, respondiendo a la pregunta del subtítulo, ¿qué pasaría si descubriéramos que existió una filosofía inca? ¿cambiaría en algo nuestra situación de pueblo subdesarrollado, inauténtico y sin aparente proyección al futuro? Nuestra respuesta es no. No cambiaría nada.

Bibliografía

- Agrada Espinoza, O. A. (30 de junio de 2012). *Filosofía Inca y su Cosmovisión dialéctica*.
Obtenido de <http://oscaragrada.blogspot.com/2012/06/filosofia-inca.html>:
- Dynnik, M. T. (1957, p. 31). *Historia de la Filosofía. De la Antigüedad a comienzos del siglo XIX*. México, D. F., Barcelona, Buenos Aires: Editorial Grijalbo, S. A.
- Estermann, J. (1998). *Filosofía Andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito, Ecuador: Ediciones Abya - Yala, Ecuador.
- Garcilaso de la Vega, I. (1985). *Comentarios Reales de Los Incas*. Lima: Editorial Universo.
- Guamán Poma de Ayala, F. (1956). *La primera nueva crónica y buen gobierno*. Lima:
- León-Portilla, M. (1959). *La filosofía Nahuatl estudiada en sus fuentes*. México: México : Universidad nacional autónoma de México, Instituto de historia, Seminario de cultura náhuatl.
- Miró Quesada, F. (1978). Las lógicas Heterodoxas y el Problema de la unidad de La Lógica. En P. U. Filosofía, *Lógica: aspectos formales y filosóficos* (pág. p. 21). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Miró Quesada, F. (1981, p. 17). *Para iniciarse en la filosofía*. Lima: Universidad de Lima.

- Radín, P. (1968). *El hombre primitivo como filósofo*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Rivara de Tuesta, M. L. (1994 pp. 105-106). *Pensamiento prehispánico y filosofía e Ideología en Latinoamérica*. Lima: En Revista Areté. Pontificia Universidad Católica del Perú. Volumen VI No. 1. 1994.
- Tempels, P. (2007). *La filosofía bantu*. Roma: Società Editrice Il Ponte Vecchio s.n.c.
- Víctor, Mazzi Huaycucho (1994). *Presentación de Juan Yunpa*. Lima: K'ollana editores.

Las quemas de los Humedales y la cosmovisión Guaraní

Yanina Belén Gómez
Egresada 4ta Cohorte FL, USI/ AFyL Argentina.

yani07gomez@gmail.com

Juan Carlos R. Aguiar
UCA.

licayola@hotmail.com

Resumen

Desde que los primeros ganaderos se afincaron en las islas de los humedales del Río Paraná en la frontera entrerriano-santafesina, se viene realizando la práctica de las quemas de los pajones y de las praderas secas durante los inviernos. De este modo, después de la temporada de lluvias y al llegar la primavera renacen los pastos tiernos para alimentar los vacunos. A partir del año 2008 se viene realizando una quema indiscriminada con el único fin del negocio inmobiliario, llegando el año pasado al espantoso récord de 350.000 hectáreas arrasadas por los incendios intencionales. Con la pérdida de los suelos de los humedales y su agotamiento hídrico, no sólo se agotan las faunas y floras autóctonas si no que también se pierden las cuencas reguladoras de las aguas de crecientes y la purificación natural de los cauces.

La cosmovisión de los pueblos guaraníes es garantía de cuidado y buen vivir en el medio natural, ya que compartimos un destino común y no sólo debemos servirnos de sus dones y servicios. Pueblo y cosmos debemos ser solidarios unos con otros para llegar a la plenitud de vida.

El desarrollo sostenible es el eufemismo que el neoliberalismo proclama para llevar adelante su modelo extractivista, de consumo desenfrenado, de explotación y exclusión social. Nunca es tarde para la lucha, ya sea en el campo económico como en el político, “somos humedal”.

1. Desde la primera crisis de incendios

La primera crisis de incendios tuvo registro en el año 2008, cuando el denso humo de la quema de pastizales llegó a las ciudades que se levantan en pleno humedal a orillas del Paraná, y rodeadas de un escenario de amplia biodiversidad. A los varones y las mujeres de estas ciudades, espesas columnas de humo les borraron el horizonte. Durante el 2020, esta práctica ilegal se intensificó y el río se llenó de cenizas, animales muertos intentando escapar de las llamas e isleños que vanamente trataron de proteger sus pertenencias.

Las quemas para la renovación de pasturas es una práctica isleña ancestral. Pero durante el año pasado adquirió magnitudes impensadas, superando el millón de hectáreas. Una mancha marrón se extiende ahora donde antes había verde. En apenas dos años, destruyeron un tercio de la totalidad del territorio⁵².

Ante tal situación, una vez más y hasta el cansancio, debemos repetir la vital función de los humedales para el desarrollo de la vida. Almacenen y depuran el agua, además de ser fuente de muchos de nuestros alimentos. Ayudan a mitigar los efectos del cambio climático. Son el hábitat propicio para la flora y la fauna. Regulan el cauce de los ríos ante las crecientes. Conforman parte del reservorio del agua dulce del planeta. A su vez, son utilizados para la navegación comercial. Mediante la hidrovía, conecta con los puertos de los países limítrofes y permite exportar granos, lo que explica el ingreso de divisas a nuestro país.

Tal vitalidad, parece no ser suficiente para frenar con la ambición de quienes continúan destruyendo estos espacios, como si fuesen sus únicos propietarios. Tal es así, que los humedales están desapareciendo tres veces más rápidos que los bosques.

Los intereses de los incendiarios no son nada novedosos. Desde hace varias décadas los ojos de los grandes productores están puestos en campos ganaderos, tierras para el monocultivo de soja, y los negocios inmobiliarios. Durante mucho tiempo, los humedales no fueron explotados económicamente, eran considerados territorios marginales. Sin embargo,

⁵² Diario La Capital, Rosario, 01-09-2021.

con la gran demanda, de los países extranjeros, particularmente asiáticos, de granos sudamericanos, la ganadería extensiva dejó de ser tan rentable, como sí lo es la agricultura. Por lo tanto, gran parte de las cabezas de ganado que “molestaban” fueron trasladada a las islas para su cría y posterior exportación. Lxs investigadores y ambientalistas sostienen que se está llevando a cabo un intento de *pampeanización* de los humedales. Se pretende transformar un ecosistema para conseguir réditos económicos. Con la ilusión del progreso, estamos destruyendo nuestra casa común.



A este fenómeno, se le suma la sequía. En el momento presente, el río Paraná cuenta con un caudal de 70 centímetros⁵³ debajo de su nivel, cuando lo normal es que cuente con 3 (tres) metros. Es una de las peores bajantes de la historia, como consecuencia, entre otras cosas, de la falta de lluvias que azota a Brasil. Falta de lluvia que a su vez se explica por las quemas y la deforestación en la selva paranaense y en el Amazonas. Así de crueles, son los círculos viciosos del mercado.

Estas tierras inundables representan un cuarto del territorio nacional, y el nuestro, es el quinto delta más grande del mundo. Lo paradójico es, el valor que le otorga el Estado Argentino, ya que la Ley de Presupuestos Mínimos de Adaptación y Mitigación al Cambio Climático Global (Nº 27.520)⁵⁴ que busca preservar los humedales, padeció más de dos encajonamientos. La última vez que se trató fue en octubre del 2022 y, casualidad o no tanto, volvió a trabarse en la Comisión de Agricultura y Ganadería de la Cámara de Diputados. Mientras tanto, se publicaba un informe del Banco Mundial, que asegura que paliar los

⁵³ <http://fich.unl.edu.ar/cim/rios/historico/38>

⁵⁴ <https://observatoriop10.cepal.org/es/instrumentos/ley-presupuestos-minimos-adaptacion-mitigacion-al-cambio-climatico-global-ley-no-27520>

daños producidos por las inundaciones le cuesta al país más de un 0,6% de lo que produce⁵⁵.



Entonces ¿a quién le conviene seguir con este sistema? El periodista del Cordón Industrial e integrante del Movimiento Regional en defensa de los humedales (MO.RE.DE.HU), Germán Mangione, ensaya una respuesta: “En un modelo como el nuestro que depende directamente de los compradores extranjeros, el afuera determina lo que está pasando adentro”. Y retruca: “La solución ya dejó de ser el desarrollo de la agricultura extensiva como la conocemos. Cada vez es menos rentable, porque mantener los suelos cuesta cada vez más. En el corto plazo resuelve, pero a la larga, generará más costos”.

El desarrollo económico ilimitado al que nos invita el capitalismo global, con su demanda cada vez mayor de materias primas y bienes de consumo, y el ambiente finito en el que vivimos y que ya nos demostró que llegó a su punto de no retorno, están viviendo hoy por hoy, el momento más álgido de su conflictiva relación.

Maristella Svampa y Enrique Viale, en el libro “El colapso ecológico ya llegó”⁵⁶, afirman que “incluso en sectores progresistas parece haberse instalado una suerte de indiferencia, cuando no de pereza intelectual muy funcional a la crisis del modelo, que por un lado tiende a aceptar el cuestionamiento y la crítica a los modelos de desarrollo actuales, pero, por el otro, sin mediaciones ni argumentaciones sólidas, sostiene y repite como un mantra que el problema es que “no existen otras alternativas”.

Svampa, había advertido sobre el “analfabetismo ambiental” por parte de la clase

⁵⁵ <https://www.bancomundial.org/es/news/press-release/2021/06/29/banco-mundial-argentina-pierde-unos-1000-millones-dolares-anuales-por-inundaciones>

⁵⁶ SVAMPA, M, y VIALE, E. “El colapso ecológico ya llegó: Una brújula para salir del (mal)desarrollo” 2020, Siglo XXI Editores, Buenos Aires.

política. Esta idea se hace patente cuando se observa, que, en Santa Fe, Chubut, Catamarca, La Rioja, Misiones, Mendoza..., se levantan pueblos enteros, con más voluntarismo que eficacia, que muestran a las comunidades marginales que sufren las peores consecuencias de la degradación ambiental, por causa de una mala interpretación de la ecología política. Acertadas son las reflexiones y palabras del Papa Francisco, cuando en su encíclica “*Evangelii Gaudium*” nos afirma: “Este modelo económico, mata”⁵⁷. Destruye la vida, rompe las relaciones de equilibrio en el cosmos. Nos ocupa solo en el producir, vender, comprar y tirar, haciendo crecer este patrón de consumo⁵⁸.

No debemos “achicarnos”, bajo el falso dilema que enfrenta el progreso versus el cuidado del medio ambiente. Entendemos que el país necesita producir, pero se puede producir de otra forma. Se necesita un cambio de paradigma, que vire hacia la bioculturalidad. Tiene que existir la posibilidad de producir de otra manera.

Es necesaria la construcción de un discurso vertebrador, una praxis común, que combine postulados de la justicia ambiental con los de la justicia social, hasta que se entienda de una vez por todas, que no hay avance posible para el bienestar de la sociedad, si desaparece el territorio sobre el cual se sostienen esos deseos.



Los pueblos originarios y el cuidado del medio ambiente

No cabe duda de que el deterioro del ecosistema “humedal” y el agotamiento de los

⁵⁷ Cf. E.G., 53.

⁵⁸ La Encíclica “*Laudato si*” fue dada el 24 de mayo de 2015; en ese mismo año, pero el 18 de agosto es conocida la Declaración Islámica sobre el cambio climático, y el 29 de octubre la Comunidad Judía elabora la llamada “Carta de los Rabinos sobre la crisis climática” en la que se oye este clamor: “Instamos a quienes se han centrado en la justicia social a que aborden la crisis climática, y a quienes se han centrado en la crisis climática que aborden la justicia social”.

reservorios de agua, con la pérdida de la biodiversidad en la flora y en las especies de la fauna ictícola y terrestre, pone de manifiesto el uso irresponsable de “*las quemas*” o incendios intencionales.

Los pueblos originarios y sus prácticas son una garantía para un desarrollo sostenible, y un medio eficaz para afrontar las crisis actuales de la sociedad. El manejo del entorno natural y el cuidado de su equilibrio han sido garantía de una sociedad justa y fraterna, con alimentos para todos y de progreso comunitario.

“La economía de mercado pretende por su misma esencia una globalización y una totalidad que no admite la coexistencia de otros sistemas, ni siquiera en su periferia.”⁵⁸ Clara oposición a la economía globalizada y a la sociedad industrializada, que niega todo derecho al medio ambiente, y que muestra que los modelos de desarrollo propuestos, y las políticas afines del sistema capitalista transnacional no hacen más que profundizar los problemas⁵⁹ de la sobre explotación de los recursos naturales⁶⁰

“Cada día queda más claro que hay dos sistemas económicos fundamentales: la economía de reciprocidad, que se rige por el don y está orientada a reproducirlo; y la economía de intercambio, de la cual la economía de mercado -del precio y la venganza- es la expresión más significativa.”⁶¹ Para estos pueblos los recursos son sagrados, regalo de los dioses para que los humanos podamos vivir y construir comunidades sanas y estables⁶².

“A partir de la concepción de buen vivir, nuestros pueblos indígenas protegen el agua, el aire, la tierra, el bosque, la vida; porque todos ellos en su interrelación son la casa de la vida” de la Declaración “Los pueblos indígenas y tribales y la gobernanza de los bosques” del Fondo para el desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe (FILAC 2021)⁶³.

Boaventura de Sousa Santos, al hacer referencia a la resistencia que caracteriza a los movimientos sociales, entre los que se encuentran los grupos indigenistas, que se alzan contra las políticas neoliberales, la denominó “cosmopolitismo subalterno”, ya que hay otro cosmopolitismo que no es el impuesto por las grandes potencias; en cuanto al problema de

⁵⁹ Cf. DURÁN LÓPEZ, G., 2017, *El indígena como sujeto ecológico: el caso U'wa*, REA, N°4, Salamanca, pp. 92-10.

⁶⁰ Cf. DURO MONTEALEGRE, R.; 2014, *El territorio en la cosmovisión indígena como prerrequisito para el etnodesarrollo: la amenaza del neo-extratativismo en América Latina*, Ponencia del II Congreso Internacional de Estudios del Desarrollo, Huelva, p. 13.

⁶¹ MELIÀ, B., 2011, *El mundo gurani*, Ministerio de Hacienda/BID, Asunción, pp. 139.

⁶² Recordemos la llamada “guerra del agua” en Cochabamba (2001) donde hubo una gran oposición a la privatización del servicio a la empresa norteamericana Bechtel. En el conflicto suscitado los “*jaqi*” tuvieron un papel protagónico.

⁶³ NAPA 'L N°12, agosto 2021, ENDEPA, p. 4.

los humedales nos gustaría llamarlo “ecoambientalismo político”, porque se involucran dentro la lucha política democrática⁶⁴ y colocan este problema en agenda.

Geovanny Durán López afirma que la diferencia del hombre originario con el occidental es clara, el originario no abusa de aquello que le ofrece el entorno, solo se apodera de lo necesario para su subsistencia, dedica gran parte de su tiempo al contacto espiritual con su hábitat y el espacio que lo rodea, dejando de lado toda preocupación por el bienestar físico y las cosas materiales. Son los “cuidantes” de *Abya Yala*, son “*chakanas*” entre *Pacha* y los “*runas*”, los profetas de un nuevo *Pachakuty/Arakañy*, los caminantes en busca de la “*Teko kavi*”⁶⁵.

Papa Francisco en *Laudato Si* declara: “si de verdad queremos construir una ecología que nos permita sanar todo lo que hemos destruido, entonces ninguna rama de las ciencias y ninguna forma de sabiduría puede ser dejada de lado, tampoco la religiosa con su propio lenguaje⁶⁶”, debemos entablar un diálogo con las diversas racionalidades, renunciando a la pretensión hegemónica y de verdad absoluta, tan propia del academicismo occidental.

“Esto impide encontrar caminos adecuados para resolver los problemas más complejos del mundo actual, sobre todo del ambiente y de los pobres, que no se pueden abordar desde una sola mirada o desde un solo tipo de interés. Una ciencia que pretenda ofrecer soluciones a los grandes asuntos necesariamente debería sumar todo lo que ha generado el conocimiento en las demás áreas del saber, incluyendo la filosofía y la ética social⁶⁷”

⁶⁴ <https://linktr.ee/multisectorialhumedales>

⁶⁵ EL gobierno de la Provincia de Jujuy, a través de su Ministerio de Ambiente, incorporó en el año 2016 a pedido del pueblo guaraní su cosmovisión “*Yeruré yayangarekó ñande kaaguazú*” (Monte te cuidamos) junto al quechua-aymara “*Pachamama, yo te cuido*”, reconociendo la realidad intercultural en la protección del medio ambiente. “*Teko kavi e Ivy imaraã*” = Tierra sin mal.

⁶⁶ LS 63.

⁶⁷ LS 110.



Empleando palabras de Manuel Marzal:

“Tal vez se pueda condensar lo nuclear de la comprensión guaraní de la Vida Buena en su mito más conocido, la Tierra sin Mal, que ha signado toda su historia. El otro nodo semántico que nos pueda dar información a este respecto quizás sea el que contiene, por así decir, su Imperativo categórico: el Ñande Reko”⁶⁸.

La cosmovisión Guaraní⁶⁹

“[Se debe] Convivir en armonía con la naturaleza, con los semejantes. Hay que usar de la naturaleza pensando fraternal y solidariamente en los demás. Hay que ser protector y conocedor de la naturaleza⁷⁰”. Para llevar una vida buena (“teko kavi”), siendo solidarios (“jekupyty”) y así llegar a la plenitud de vida (“teko katu”) buscada⁷¹.

En la filosofía guaraní el hombre es pensado no como unión de cuerpo y alma sino como palabra⁷². Y es ella la que posibilita la transmisión del cuidado que debe darse a la naturaleza. Todo es don, es reconocimiento del otro, de lo otro y respeto. Si nos refiriésemos a la filosofía clásica, diríamos que la cosmovisión guaraní se acerca más a la semita que a la griega. Lo primero antes del universo, antes de cualquier creación existió la palabra que es sagrada, “Al principio existía la Palabra...ella existía junto a Dios...todo existió por medio de ella...en ella estaba la vida”⁷³ y “dijo Dios exista...existió...y era bueno”⁷⁴. “Cuando la

⁶⁸ MARZAL, M., 1992, Rostros indios de Dios. CIPCA/ HISBOL / UCB. La Paz. Citado por MEDINA, J. (Comp.), 2002, Ñande Reko – La concepción guaraní de la vida buena, PADEP, La Paz. p. 68.

⁶⁹ Nos referiremos al pueblo guaraní, primeros habitantes de los humedales del Río Paraná en todo su recorrido.

⁷⁰ OVIEDO, L., 2017, *La espiritualidad y cosmovisión guaraní*, en [//formaciónintegral.com.ar/website/?p=2735](http://formaciónintegral.com.ar/website/?p=2735). Consultado el 17/8/2021.

⁷¹ “Teko” = modo de ser o cultura

⁷² Cf. ORENSANZ, M., 2017, Recorrido por la Filosofía Argentina, EUDEM, Mar del Plata, pp.41-48.

⁷³ Cf. Jn. 1,1-4.

⁷⁴ Cf. Gn. 1, 3-4.

tierra no era (...) hizo florecer en sí el fundamento de la palabra”⁷⁵, ella es trascendente, sabiduría divina, acto creacional de la vida y en especial la humana. “*Ñanderú Tumpa*⁷⁶ ... es palabra y con esa cualidad, crea la vida de los humanos, a quienes dota de este fundamento para que se comuniquen con las divinidades y recorran los caminos del encuentro.”⁷⁷.

Es palabra la que orienta al guaraní como poder divino-humano para llegar a la Tierra sin Mal, realidad que es posible construir por medio de lograr satisfacer las necesidades espirituales y materiales de cada uno de los guaraníes, ya sea dentro del colectivo social o del universo. Expresión de la relacionalidad, complementariedad y reciprocidad⁷⁸ propia de los pueblos originarios, de una concepción del tiempo y del espacio que ordena y proyecta la vida de manera ascendente y en espiral.

Finalizado el proceso creador de la tierra, el agua, el cosmos y la humanidad, Dios Padre, sostiene los elementos de la creación. Si los hombres rompen las normas de buena convivencia entre sí y con el cosmos, *Ñanderú Tumpa* destruirá la humanidad y el universo entero. Hay que vivir en equilibrio con la creación entera; la vida nace, crece y se proyecta más allá de nuestro tiempo y espacio. La tierra y el territorio⁷⁹ son semillas de vida biológica, cosmológica, social, económica, política y religiosa; es decir, vida en totalidad. Se pone de manifiesto una concepción holística de la vida, en dónde el equilibrio se mantiene en pie superando la dialéctica humanidad-naturaleza. La tierra es hermana, concepción opuesta a la de los pueblos andinos en donde es madre (*Pachamama*⁸⁰) de la cual todo se recibe.

Esta relación con una clara diferencia en lo cualitativo (madre-hijo/a; hermano/a-hermano/a) en cuanto a los términos que la componen, marca el compromiso recíproco e igualitario que permite vivir en equilibrio sostenible entre todos los seres (sean estos vivos, inanimados o espirituales); es necesaria una convivencia que plenifique a cada uno sin menosprecio de ninguno y que valore la intermediación de todos.

El ser *Iyambae*⁸¹, es tener capacidad de autodeterminación y autogobierno no sólo personal o comunitariamente en el ámbito de un territorio (condición política) sino también como cualidad para el acceso, uso, manejo y conservación de los recursos naturales y su entorno, decidiendo y gestionando un estilo de vida de acuerdo con su modo de ser.

Para la sociedad guaraní no existe la propiedad privada de los recursos como la tierra,

⁷⁵ HEREDIA, L.F., 2016, *Teko Kavi - Filosofía y Práctica de la Vida Buena Guaraní en el Estado Plurinacional de Bolivia*, en //decosur.org.pe/wp-content/uploads/2016/6/Fernado-Heredia.pdf. Consultado el 26/8/2021.

⁷⁶ *Ñanderú Tumpa* = Dios Padre

⁷⁷ HEREDIA, F.L., 2016.

⁷⁸ *Yopoepi* = reciprocidad

⁷⁹ “tierra habitada por una comunidad”

⁸⁰ *Pachamama* = Madre Tierra.

⁸¹ *Iya* (amo) + *mbae* (negación) = *Iyambae* (sin dueño-libres)

el agua, el aire, los minerales, los animales y vegetales; por lo tanto, es incomprensible su venta o el usufructo individual. Si algún producto es elaborado, lo es por su valor de uso y para acrecentar la reciprocidad, no hay lugar para las ganancias o la acumulación. La naturaleza es un ser vivo y los hombres formamos parte de ella, compartimos una misma existencia, se debe contribuir y favorecer el equilibrio del medio. Tenemos la obligación de recibir, pero también de dar, forma parte del principio de *Yopoepi*⁸², todo esto rompe con el paradigma occidental de desarrollo, porque quiebra con la acumulación de bienes, tira por tierra el consumismo, destruye el mercantilismo y niega el progreso ilimitado. “Este acto de dar-recibir-dar, es de hecho un diálogo social y muchas veces religioso, mediante el cual lo que más circula es el prestigio de saber dar y la alegría de quien sabe recibir”⁸³.

Es importante considerar la noción de *Yomboete*⁸⁴, transmisor de los valores tradicionales, lo que permiten comportarse de forma correcta entre los miembros de la comunidad, con la naturaleza y con todo lo que nos rodea. Se encuentra unido a *O Kua kua*⁸⁵, acción por la cual se crece y se madura la *teko kavi* transitando por la senda correcta. Como sostiene en su paper, Luis Fernando Heredia, hay que enfrentar:

“Las políticas públicas y las prácticas extractivistas gubernamentales que se hacen en el nombre del buen vivir; la concepción lineal, acumulacionista e ilimitada del desarrollo occidental que define las estructuras de los Estados y la sociedad global; la lógica individualista que guía la construcción del «bienestar» de las personas a costa del colectivo social y la naturaleza.”⁸⁶.

5. ¿Y ahora qué?

El geógrafo Aaron T. Wolf⁸⁷, en su larga experiencia como mediador en conflictos de los recursos naturales, sostiene que nos encontramos ante un *ethos* medioambiental, interreligioso e intercultural que debemos hacer germinar. La dimensión sapencial también forma parte de esta lucha. En palabras de Francisco “que nuestras luchas y nuestra preocupación por este planeta, no nos quiten el gozo de la esperanza”⁸⁸.

Bergoglio, citando a Leonardo Boff⁸⁹, expresa “el grito de la tierra y el grito de los pobres son cada vez más graves y alarmantes, y requieren una acción decisiva y urgente para convertir esta crisis en una oportunidad”. Es necesario discernir el camino de un desarrollo

⁸² *Yopoepi* = reciprocidad

⁸³ HEREDIA, F.L., 2016

⁸⁴ *Yomboete* = respeto

⁸⁵ *O Kua kua* = vida en rectitud

⁸⁶ HEREDIA, F.L., 2016

⁸⁷ TATAY, J., 2019, *Creer en la sostenibilidad - Las religiones ante el reto ambiental*, CJ Cuadernos, p. 22.

⁸⁸ LS, 244.

⁸⁹ BOFF, L., 1996, *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres*, Madrid.

humano integral y sostenible, camino de una auténtica liberación, “con” y “por” los pobres. Solo así será humano, de lo contrario será una nueva expresión del “*homo conquirio*” dusseliano que investiga para explotar y una derrota del “*homo solidarius*” que lucha por construir.

Es necesario comprometerse para enfrentar el pensamiento positivista- tecnocrático⁹⁰, ya sea en las esferas de las políticas internacional, nacional o local; los gobiernos, aún los reconocidos como progresistas no realizan todo lo que deberían, “el Estado siempre está presente, el tema es si está en forma virtuosa o corrupta” señala el Diputado Carlos Del Frade⁹¹ refiriéndose a la cuestión de las quemadas. Hay una disputa por la justicia social y ecológica. Debemos defender los derechos humanos y ecológicos; somos “*cosmos*”, somos naturaleza, hijos de la *Pachamama* y hermanos de *Yvy*.

“Nadie se salva solo”⁹² [...] “la experiencia de salvación comunitaria es lo que suele provocar reacciones creativas”⁹³ [...] “se requerirán una reunión de fuerzas y una unidad de realización. La conversión ecológica que se requiere para crear un dinamismo de cambio duradero es también una conversión comunitaria”⁹⁴. “El amor social nos mueve a pensar grandes estrategias que detengan eficazmente la degradación ambiental y alienten una cultura del cuidado que impregne toda la sociedad”⁹⁵.⁹⁶

⁹⁰ Cf. El concepto “antropoceno” tiene mucha relación con lo expresado.

⁹¹ DEL FRADE, C., 2021, Diputado Provincial de Santa Fe.

⁹² LS 204: “Cuando las personas se vuelven autorreferenciales y se aíslan en su propia conciencia, se acrecienta su voracidad”.

⁹³ LS 149.

⁹⁴ LS 219.

⁹⁵ LS 231.

⁹⁶ En un segundo momento sería conveniente analizar la Encíclica “*Laudato si*” y las relaciones con la Encíclica “*Fratelli Tutti*” y la Exhortación Apostólica “*Querida Amazonía*”.



Nuestros hermanos del Gran Chaco

Miguel Angel Ahumada

Docente. Instituto Superior de Profesorado N° 4 Angel Cárcano. Reconquista. Santa Fe

ahumadami34@gmail.com

Introducción

Siempre estuve detrás de la memoria histórica. Siempre estuve detrás de la verdad histórica de los Pueblos Originarios. Mis ancestros collas, diaguitas, del norte argentino, marcaron de alguna forma estas inclinaciones.

Hace más de 30 años que vivo en el Gran Chaco, en el norte santafesino, más concretamente en la ciudad de Reconquista y desde donde inicio mis actividades en ONG, que me permiten una aproximación a comunidades de originarios de Formosa, Chaco, Santiago del Estero, Salta y norte de Santa Fe, Paraguay y Bolivia. Durante 12 años estuve

ligado a la vida de campesinos reducidos a áreas infértiles e impenetrables del monte chaqueño, e indígenas de comunidades mocovíes, tobas, pilagás, guaraníes del interior formoseño y chaqueño, de la extensa zona sur del Gran Chaco.

Asumo que existe una nutrida información sobre las comunidades indígenas de nuestro país y de Latinoamérica y que se ha investigado y trabajado mucho en torno a sus procesos sociales y culturales y sobre todo, asumo que en ciertos lugares del país, existe un sólido proceso de consolidación de las comunidades respecto de su resistencia frente a los permanentes atropellos perpetrados en sus tierras por el agro negocio, la mega minería o la acumulación indiscriminada por parte de sectores vinculados a la especulación neoliberal capitalista y a la mentalidad colonial globalizada.

Mi primera inquietud, en este confin de América, en este Congreso de Filosofía de la Liberación, es traer y presentarles los saludos de algunas comunidades que habitan en el norte de Santa Fe que es el extremo sur del Gran Chaco. En segundo lugar, compartir tiempos significativos del cercano pasado y la actualidad en el que viven los pueblos hermanos de este lado del país y cuya vida pretendo vincular a temas de absoluta sensibilidad como la tierra, la identidad, la lengua, la vinculación con el Estado o con la misma realidad latinoamericana. Por último, y quizás mi mayor inquietud sea exponer, compartir aquellas ideas que me acompañan en la búsqueda de un camino liberador al cual me permitió ingresar mi integración al colectivo del Pensamiento Latinoamericano, Filosofía de la Liberación, en su lucha en el mundo del actuar y del pensar en una vida digna y humana a favor de los sectores populares, campesinos, indígenas, obreros, estudiantes, trabajadores de nuestra Abya Yala.

Marco general

El escenario es el Gran Chaco, antiguo Chaco Gualamba, vocablo compuesto y bilingüe porque en realidad, Chaco es una palabra de origen quechua o aymara y Gualamba es gentilicio del léxico de los Lules, quienes fueron ocupantes tardíos del Chaco arcaico.

Selva rica, jungla chaqueña de otros tiempos, costas regadas por el Paraná, el Impenetrable (solo como denominación por el pensamiento colonial...), tierra codiciada por invasores. Bosque, monte, espesura, esteros, lagunas, juncales y totorales, alfombras de camalotes. El principio creador de la naturaleza, su colorido, su vitalidad permanente, su movimiento, vistió las culturas de nutridos grupos de cazadores recolectores, nómades que dejaban sus huellas en la húmeda y fértil Gran Cuenca Paranaense y que supieron aprovechar el bosque y su fauna con un sentido más racional que nuestros actuales depredadores de las industrias liberales.

Durante el período anterior a la colonización, el Gran Chaco constituía una unidad geopolítica. En estos territorios convergieron culturas disímiles provenientes de distintos puntos. Innumerables causas fueron el motivo de sus desplazamientos; el atractivo ecológico, zona de paso, refugio forzoso o simplemente un abanico de razones que ampliamente influyeron en su multifacético universo hombre- mujer-naturaleza. Para mí, merecen especial atención, los Guaycurú, etnia de gran protagonismo y poder en el Chaco Austral. Curiosamente, algunos estudiosos los vinculan a los Arauco-mapuches con elementos culturales quechuas y aymaras. Es conocida su complejidad étnica, la cual comprendía varias parcialidades; TOBA (Notocóvit), MOCOVI (Emocóvit), COCOLOT (Cocolóvit), que serían como el núcleo fundador del linaje Guaycurú. También se cuentan los Abipones, Pilagá, Mbayá y Payaguá. Todos los dialectos de los guaycurús, denuncian un lenguaje propio, sus palabras, sus frases son de una parquedad precisa y directa, a diferencia de la lengua guaraní, colorida en metáforas.

La tierra

El escenario territorial fué primero espacio vital, dinámico, de profunda interrelación entre los humanos y el medio, y luego de dominio y arrebato. Desde el inicio de la conquista, la colonia, los procesos independentistas de las coronas europeas, la consolidación de los estados y el presente, no ha cesado la apropiación permanente e impune de cuanta tierra sea posible. Sabemos las crueles matanzas perpetradas durante el siglo XIX y principios del XX. Al desaparecer la conformación étnico-política de determinados grupos, los territorios pasaban al Estado, que a su vez los entregaba a las dirigencias militares , a criollos enrolados en el ejército, o a colonos extranjeros, desapareciendo así, el dominio real de la tierra de manos de los pueblos originarios.

En términos reales, el Estado desaparece dejando todo proceso de “desarrollo” en manos de cúpulas militares cuya primeras acciones es incumplir los “ pactos de paz” , usando a criterio propio remesas de dinero federal o todo tipo de aportes en términos de asistencia al hábitat, a la salud. Los grupos , sin tierra, pasan a ser parte del trabajo esclavo en obrajes, chacras, incipientes estancias, tierras de pura explotación forestal o dedicadas a la agricultura o a la ganadería.

Las fuerzas militares , en el Norte Santafesino, provocaron gravísimos conflictos de tierras que tuvieron como protagonistas directos a las reducciones mocovíes. Las tierras nacionales donde se asentaban las reducciones mocovíes de San Antonio de Obligado, pasaron a formar parte del nuevo territorio de la provincia de Santa Fe, al trasladarse la

frontera norte de esta provincia hasta el paralelo 28°. Los títulos de la primera fundación quedaron sin efectos por pasar de ser “tierras nacionales” a “tierras provinciales”, lo cual hacía desaparecer totalmente cualquier asistencia que el Estado Nacional hacía a las comunidades de originarios. Así comenzó un largo y desgastante reclamo a la provincia de Santa Fe. Se avecinaba la entrega de tierras a la Compañía Forestal, de capitales ingleses, a nuevos colonos, a fuerzas militares de la zona, trabajo esclavo en los ingenios azucareros y carne de cañón de las fuerzas militares. La ocupación de las tierras del Chaco, se dio como un saqueo abierto, que a su vez provocó una de las grandes crisis ecológicas regionales como la de la Cuña Boscosa y Los Bajos Submeridionales. Un capítulo aparte merece la situación en la que se encuentran un considerable número de comunidades Mocoví y Tobas ubicadas en barrios, parajes, pueblos y ciudades del extenso norte santafesino.

El rol del Estado

Con distintos altibajos donde corrió mucha sangre, la resistencia de las etnias siguen en pié, frente a los procesos colonizadores que tampoco culminaron, y donde el rol de los ESTADO, sigue en conflicto real con la letra de sus propias constituciones, y con total ausencia de políticas públicas coherentes. Declaraciones abiertas de guerra, ocupación militar, imposición de modelos extraños, quebraron culturas y hasta llevaron al exterminio de poblaciones enteras. Esas fueron las “estrategias de diálogo”, de neto cuño colonial, de estructuras discursivas vinculadas a la modernidad europeizante, y por último de un sello globalizante de directivas imperiales, que en definitiva se usaron y se implementan aún, al momento de nuevos intentos de profundizar la “CUESTIÓN ABORIGEN”.

En la letra, hubo planteos integracionistas, de diálogo, de consulta, que siempre resultaron mentirosos al momento de ejecutarse ciertos “pactos de paz”.

La expansión del capitalismo y sus consecuentes efectos en los ámbitos más dispares, generará nuevas formas de sometimiento, haciendo de las etnias, mano de obra barata o esclava, promovándose políticas paliativas y presionando a una integración forzada. En ciertos intentos de responder a distintos reclamos, surgieron concepciones fallidas de integración de los pueblos indígenas a los nacientes estados. Las políticas indigenistas implementadas por los estados, siempre estuvieron marcadas por un accionar mezquino y mentiroso. Desde aquel 1940 en que se fundó en México el Instituto Indigenista Interamericano, viciado de romanticismo y uso indebido de pensamiento indígena, hasta las luchas actuales, ha pasado mucha agua bajo el puente. Cambiaron sustancialmente los conceptos de cultura y de lucha y uno de los aspectos más relevantes es el hecho de que la

Causa Indígena, ha dejado de ser una lucha aislada para convertirse en una parte esencial de todos los grandes sectores marginados de América. Aun así, reformas constitucionales, Declaración Universal de Derechos Humanos, documentos y artículos críticos, dictámenes varios, no lograron efectivizar contenidos constitucionales con pretensiones de coherencia humanitaria. La histórica campaña militar de exterminio en el Chaco, a fines del siglo XIX, amparadas por el relato del naciente desarrollo del nuevo estado argentino, dejó tras de sí, un verdadero genocidio evidenciado, solo por dar algunos de los ejemplos más relevantes, en matanzas como Fortín Yunká (1919) ; Napalpí (1923); El Zapallar (1933); Rincón Bomba (1947); San Antonio de Obligado, ya en 1887, por el sonado caso del desplazamiento de la frontera norte de Santa Fe.

En el marco de la Constitución, el artículo 75 inc. 17 establece:

“Reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos. Garantizar el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural, reconocer la personería jurídica de sus comunidades y la posesión y propiedad comunitaria de las tierras que tradicionalmente ocupan; y regular la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano; ninguna de ellas será enajenable, transmisible ni susceptible de gravámenes o embargos. Asegurar su participación referida a sus recursos naturales y a los demás intereses que los afecten . Las provincias pueden ejercer concurrentemente estas atribuciones”

Sobre esta formulación oficial que consta en la Carta Magna, se ha escrito mucho, se analizó, se profundizó, pero aún no se logró desarrollar políticas públicas de mayor coherencia con la letra. Habría cierta conformación de un Derecho Indígena como un conjunto de normas propias cuya esencia es el derecho consuetudinario enriquecido con normas del derecho positivo de los estados, receptando normas sobre los territorios indígenas, cosmovisión, pensamiento religioso, pluriculturalidad, personerías jurídicas, organizaciones comunitarias, nacionales e internacionales. Ante cuestiones de controversias, existe en los últimos años, una clara tendencia a incorporar el tratamiento de la Cuestión Indígena a los organismos internacionales, tema de amplio debate en el que entra en juego, los modelos políticos , sociales y económicos que implementa cada país. Durante los primeros años del milenio, el Estado Argentino, puso el acento en reivindicar el proceso dinámico que se estaba viviendo en Latinoamérica, la vigencia de los proyectos nacionales inclusivos y sobre todo el rescate profundo de las culturas como parte constitutivas de la Nación.

Políticas públicas opuestas a estas tendencias y acciones, que posteriormente sobrevivieron, sumándose el drama de la pandemia, pusieron franco freno al desarrollo de nuevos planteos o experiencias.

Lengua

La tradición ágrafa de distintos pueblos originarios del Gran Chaco, es parte esencial de su constitución identitaria, lo cual, en estos últimos años, ha sido objeto de estudio e investigación con el objetivo de avanzar en políticas públicas interculturales y bilingües. Esto permitiría una mejor comunicación, producción y circulación de materiales educativos que a su vez, reafirmarían y revalorizarían de la lengua. En primer lugar, la apertura establecida por la reformulación de leyes constitucionales abrió nuevas etapas en favor de estas problemáticas. En la provincia de Santa Fe, se desarrollaron experiencias concretas en torno a las escuelas bilingües. En ese sentido, la experiencia recogida con los abuelos, abuelas, madres y padres de alumnos miembros de las comunidades Cacique Colashi de Los Laureles, Llalec Lavá (Hijos de la Tierra) de CAMPO 94 Y Camí Lavá (Soy tu Brazo) de Paraje El Toba y Cocatá (Marchemos Juntos) del Consejo de Educadores Mocovíes, constituyen un valioso aporte al rescate de la lengua y la cultura mocoví de la región norte de la provincia de Santa Fe. Al decir de Beatriz Alen, directora de la colección Práctica y Formación, mocovíes, criollos y docentes se adentraron en la urdimbre de la información histórica, prácticas culturales y cosmovisiones de las comunidades mocovíes que inspiraron proyectos pedagógicos pensados para aportar desde la escuela, a la construcción de una sociedad más justa. En el Chaco Salteño, se desarrolló una importante experiencia con el Proyecto “Las Palabras de la Gente”, Alfabeto Unificado para Wichí Lhamtes, con serios procesos de consulta y participación en los que se jugaron diversos criterios de tipo técnicos (lingüísticos, economía, facilidad de uso), psicopedagógicos (aprendizaje de la lectoescritura de la lengua materna, simplificación de la escritura en la segunda lengua), y sociopolíticos (autonomía, unidad y tradición indígena). Participé directamente en la realización de cartillas escritas para niños wichí junto a maestros wichí idóneos y lingüistas en el Impenetrable chaqueño. Son ricas y numerosas las experiencias de rescate de la lengua de los originarios en el Chaco Austral. Solo a manera de ejemplos, me permito nombrar la obra de Mercedes Silva de literatura oral; la *Da ná aqtaguec nam Qompi Toba* (Historia de los Aborígenes Qompi (tobas) contada por sus Ancianos, de Orlando Sanchez y las actuales investigaciones de la lengua de los Vilelas, considerada la última lengua existente de la familia Lule-Vilela (Gran

Chaco), de Golluscio, acciones estas entre muchas otras que evidencian las inquietudes en torno a este valor cultural.

El tema conlleva un alto grado de complejidad en el que la vitalidad real de este fenómeno pasa por su uso efectivo. Considero necesario ocupar los espacios de educación no formal y que puedan ser regulados por los mismos indígenas, y educar la sociedad respecto de la no discriminación de ese “OTRO” que es nuestro hermano, hermana aborigen. Defender la diversidad lingüística es una postura frente a la vida. Los manejos de globalización económico cultural mundial, exigen el manejo de lenguas que” vehiculan” estos procesos dentro de los ámbitos comunitarios.

Definiciones y desafíos

Ya se cumplieron 5 siglos de resistencia. Generaciones enteras desde un extremo a otro de América, continúan cuestionando la relación colonial de dominio con soluciones viciadas de etnocentrismo o cambios aculturativos cimentados en la negación y el desconocimiento de la Verdad Histórica, de la palabra real de las comunidades o de la propia autopercepción y autodeterminación de los pueblos originarios. En el camino hacia la autogestión se han elaborado documentos relevantes en distintos países en la búsqueda de fortalecer la mirada de los propios pueblos, donde las comunidades toman la palabra y trazan caminos.

Desde la Declaración de Barbados (1971), un hito en los procesos reivindicativos, sin ser palabra directa de las comunidades, hasta nuestros días, fluyeron importantes documentos que nutrieron la letra reformulando cláusulas y artículos constitucionales viciados de relato colonial. En ese sentido, México, Venezuela, Brasil, Colombia, Guatemala, Chile, Bolivia, Canadá, Estados Unidos, entre otros, son países que emitieron importantes documentos colectivos de consulta. Destaco el Proyecto Marandú, en Paraguay (1975), verdadero esfuerzo en los análisis y en las propuestas ante un amplio abanico de problemáticas. En nuestra región, el llamado Parlamento Indígena del Chaco, intentó la consolidación política y unión de Mocovís, Tobas y Wichís. Ordenamientos de espacio en la redacción, me impiden detenerme en mayores precisiones.

La “Cuestión Aborigen”, suscita así, nuevas voces que se unen a la Palabra Grande de los Pueblos Originarios de América y el mundo. El maestro filósofo, Enrique Dussel, gestor del Pensamiento Latinoamericano de la Filosofía de la Liberación, desarrolló a lo largo de cinco décadas, un cuerpo teórico de filosofía crítica liberadora, confrontando los procesos tradicionales del pensamiento europeo, abordando con valentía , nuevas lecturas de la

Memoria y la Verdad Histórica que atesoran los pueblos del planeta. Su trabajo generó nuevas categorías filosóficas, observando y modificando sustancialmente los “ejes racionales” que gestaron una humanidad próxima al colapso. En el nutrido espectro que aborda su pensamiento, Dussel invita a caminar junto a los pueblos originarios y sus luchas. Preguntándose si existe o no una filosofía de los pueblos originarios, se responde que lo que existe es una Cosmovisión y que constituye un profundo punto de partida y de apoyo crítico al momento de enfrentarse ante los postulados de la filosofía liberal ilustrada europea y norteamericana. Indaga sobre los conceptos de Mitos de OPRESIÓN y Mitos de LIBERACIÓN. Su ejercicio racional al analizar las categorías de sacralidad y secularización en los pueblos originarios, le permite profundizar tanto en los horizontes míticos que justifican y legitiman la opresión, como aquellas cosmovisiones de gran racionalidad práctica y política, reafirmando que solo los mitos de LIBERACIÓN, pueden luchar contra las sacralidades de los dioses que justifican la OPRESIÓN, la esclavitud, la pobreza, la dominación y caminar así, hacia un verdadero y real horizonte de TOTALIDAD y dar un verdadero SENTIDO a la EXISTENCIA HUMANA. Es necesario, dice, generar un nuevo paradigma político, y mítico, pero con toda una racionalidad filosófica, “...hay que salir fuera del sistema, hay que ser ilegal, hay que construir una nueva patria...”.El concepto de “secularización” utilizado desde la racionalidad de la Modernidad Ilustrada al negar las sacralidades míticas de los pueblos originarios, lanzó a los pueblos del mundo, a China, a la India, al Islam, al pueblo Bantú, a los originarios de América a una irracionalidad que niega a su vez, sus cosmovisiones o sus propias racionalidades.

El ejercicio filosófico de la *Filosofía de la Liberación* se incorpora de esta manera y en otras puntualizaciones con su cuerpo teórico, práctico y político, a las luchas de resistencia de los Pueblos originarios y a los fundamentos que abogan por la *memoria* y la *verdad histórica*, por *las identidades*, por la *restitución de tierras* y *respeto a las culturas* y por el florecimiento de un nuevo paradigma de *pensamiento* que permita una *vida digna* y en paz para estas y las nuevas generaciones.

Miradas Epistémicas Otras: El caso de las hierbas medicinales de la comunidad Indígena de Amaicha del Valle desde el paradigma liberacionista

Temis Barrutia, Piuque
Universidad Nacional del Comahue

Piuquetb15@gmail.com

Resumen

La invitación es a conocer a la comunidad indígena de los Amaichas. Ellos, guardianes de la voz de la tierra, han sabido vivir en comunidad, entendiendo que aquellos conocimientos heredados son el mejor reaseguro vital para su sobrevivencia. La experiencia de la comunidad de Amaicha de Valle, pone en cuestión diversos tópicos de la normalidad filosófica, esta última sustentada en un imaginario social, económico y cultural, que se presenta a sí mismo como universal. Resulta interesante ver como desde la articulación autoimpuesta de centro, la modernidad europea, subsume y niega las experiencias y conocimientos de comunidades “otras”, dentro de las cuales hemos tomado arbitrariamente la experiencia de la comunidad indígena de Amaicha del Valle, con el propósito de vislumbrar otras posibilidades. El gesto epistemológico desde los sures desde el cual proponemos la reflexión, implica un desplazamiento de la tradición eurocéntrica y hace lugar a otros espacios analíticos que hagan visibles realidades silenciadas e ignoradas por la tradición moderna. En este sentido, entendemos la importancia y pertinencia del material audio visual elegido, siendo que el pensar en general, y el filosófico en particular, no puede evadirse de la devastación ecológica, la depredación, el extractivismo, el epistemicidio y la eliminación física de las personas en nuestros territorios, a las que muchas veces ha contribuido la racionalidad moderna instrumental de medios de acuerdo a fines.

Palabras claves: Epistemologías del Sur – modernidad europea – Hierbas medicinales- Comunidad Indígena de Amaicha del Valle- Conocimientos situados

*El mundo que queremos es uno donde quepan muchos mundos.
La patria que construimos es una donde quepan todos los pueblos y sus
lenguas, que todos los pasos la caminen, que todos la ríen, que la
amanzcan todos.*

Comité Clandestino Revolucionario Indígena,
2 de enero de 1996

La invitación es a conocer a la comunidad indígena de los Amaichas. Ellos, guardianes de la voz de la tierra, han sabido vivir en comunidad, entendiendo que los conocimientos heredados son el mejor reaseguro para su sobrevivencia. Estos saberes nacen de la conexión especial entre la *Pachamama* y la comunidad, de esta relación surgen los conocimientos y saberes sobre las propiedades curativas de las plantas, que se transmiten oralmente junto con la práctica de técnicas apropiadas para su recolección y uso.

La experiencia de la comunidad de Amaicha de Valle, pone en cuestión diversos tópicos de la normalidad filosófica, esta última sustentada en un imaginario social, económico y cultural, que se presenta a sí mismo como universal. Concretamente, estamos haciendo referencia al particular pensamiento que se inaugura con la expansión mercantil en Europa: “La modernidad”. En ese sentido, el filósofo latinoamericano Enrique Dussel, nos advierte que en realidad hay dos conceptos incluidos en la noción de modernidad. “El primero es eurocéntrico, provinciano, regional. La Modernidad es una emancipación, una “salida” de la inmadurez por un esfuerzo de la razón como proceso crítico, que abre a la humanidad a un nuevo desarrollo del ser humano”. (1995, p. 45)

Es decir, hay un sentido de la modernidad como emancipación, pero al mismo tiempo se desarrolla un mito irracional, que constituye una justificación de la violencia genocida, que designará a todas las culturas no europeas, como sus periferias. Si bien, es claro que toda cultura posee una mirada etnocéntrica, la particularidad de la modernidad europea, estriba en sus pretensiones de identificarse como una universalidad mundial. El “eurocentrismo” de la modernidad es exactamente el haber confundido la universalidad abstracta con la mundialidad concreta hegemonizada por Europa como “centro”.

Antes de continuar conviene, precisar el contenido semántico de modernidad, al respecto resulta de suma utilidad lo trabajado por Mario Casalla⁹⁷ (2000), quien retomando los aportes Juan Carlos Scannone, nos indica que podemos identificar cinco nociones

⁹⁷ Seguimos el desarrollo de Mario Casalla en Sobre la Justicia y sus avatares históricos EL CUARTETO DE JERUSALÉN, publicado en AA.VV, Márgenes de la Justicia, Altamira, Buenos Aires, 2000, págs. 227/265

fundamentales que articulan el proyecto moderno, a saber: 1) identidad; 2) necesidad; 3) inteligibilidad, auto transparente; 4) eternidad y 5) universalidad. Estos cinco elementos directrices producen un tipo racionalidad, que termina excluyendo, negando o subsumiendo, respectivamente: 1) la diferencia y alteridad, en la identidad; 2) la gratuidad, en la necesidad; 3) el amor y el sentimiento, en la inteligibilidad racional; 4) la imprevisible novedad histórica, en la eternidad y 5) la irrepetible unicidad de cada singular, en la universalidad.

Resulta interesante ver como desde la articulación autoimpuesta de centro, la modernidad europea, subsume y niega las experiencias y conocimientos de comunidades “otras”, dentro de las cuales hemos tomado arbitrariamente la experiencia de la comunidad indígena de Amaicha del Valle, con el propósito de vislumbrar otras posibilidades.

Precisamente, si partimos desde nuestra alteridad latinoamericana inocultable podremos arribar a una hermenéutica que ofrezca resultados distintos. Al asumir esa alteridad y esa diferencia positivamente, tal como propone Casalla, la filosofía latinoamericana no sólo provee las condiciones para su autoconstitución, sino que también podrá aportar creativamente a ese “diálogo de las culturas” necesario y esperado desde hace mucho tiempo, pero que en la actualidad post pandémica se manifiesta como urgente. Diálogo, que como nos indica Kusch (1978), su complejidad no se limita solo al mensaje, sino en la existencia de los interlocutores.

Las consideraciones hasta aquí señaladas, no implican una renuncia a la universalidad, o la exaltación de algún tipo particular de localismo. Por el contrario, de lo que se trata es de abordar el tema de la universalidad en el discurso filosófico, no para negarla, “sino para situarla”.

La categoría de universalidad situada, trabajada por Mario Casalla (1988), toma como punto de partida los aportes heideggerianos, observando que en el estado de “ahí” del *Dasein*, el acontecimiento de la existencia como inicio, es siempre ulterior, de todo pensar posible. Al carácter factual y siempre situado, se le suma como elemento significativo, la referencia a un ser que es indisociable del mundo que habita y conforma (ser-en-el-mundo), el cual se haya arrojado en una temporalidad particular, es decir, que no hablamos de un ser individual y aislado, como lo es el sujeto en el imaginario moderno. Dicho en palabras de Casalla:

Leída desde nuestra “situacionalidad” (algo que Heidegger admitiría de suyo), es posible darle un corte positivo a la tradicional (y ya agotada) polémica sobre la “existencia o inexistencia” de una filosofía latinoamericana (aquella siempre precede a

su “esencia”) y, al mismo tiempo, permite redefinir la idea europea moderna del “sujeto” del filosofar. (1988, p. 102-103)

En consecuencia, el concepto de situacionalidad permite desarticular la noción de totalidad que es inherente a la universalidad bajo la concepción moderna europea. Resituar la universalidad moderna, como lo que realmente es, es decir, como la provincialización de la modernidad occidental con pretensiones de universalidad, implica asumir la totalidad, más no una totalidad producto de la universalización de un particular, sino una totalidad que asume la diversidad y que conlleva en sí una apertura al Otro y a lo Otro; a los demás seres humanos y al resto de la Naturaleza. “Una totalidad sin ilusión de completitud, con faltas incapaces de suturar, pero también una totalidad que va más allá de sí misma y se lanza al infinito”. (Del Percio 2021, p.5)

A los aportes hasta aquí ofrecidos, quisiéramos agregar una consideración más de la mano del filósofo Rodolfo Kusch. Creemos que la noción de situacionalidad, puede enriquecerse si tomamos en cuenta el tópico de la geocultura del pensamiento, noción que no sólo complejiza el análisis, sino que también puede ofrecernos una mirada distinta, ayudándonos a vislumbrar la profundidad y potencia de la relación entre la comunidad de los Amaicha y la Naturaleza (*Pachamama*).

Podríamos resumir la cuestión en el interrogante formulado por el mismo Kusch “¿Todo pensamiento sufre la gravidez del suelo o es posible lograr un pensamiento que escape a toda gravitación?” (1978, p.255) Mayormente la filosofía moderna occidental⁹⁸, optó por la segunda opción. Pero aún sus esfuerzos más denodados por alcanzar la pretendida universalidad, resultan paradójicamente infructuosos. Aún el saber absoluto de Hegel, es un saber condicionado por la cultura y las circunstancias políticas de la Alemania de su tiempo.

Kusch nos advierte sobre la imposibilidad que tiene el pensar de evadirse de la gravidez del suelo en el surge. “Se trata de que todo pensamiento posible se halla condicionado por el lugar, o hace referencia a un contexto firmemente estructurado mediante la intersección de lo geográfico con lo cultural” (1978, p.253). Una vez, admitido que todo pensamiento es naturalmente grávido y por lo tanto tiene su suelo, podremos ver en qué

⁹⁸ Pero esta crítica a la “razón universal” no ha sido comenzada por la Filosofía de la Liberación, sino que se fue dando dentro de la misma filosofía europea, como ejemplo de ello basta ver los desarrollos de la escuela de Fráncfort, entre otros.

medida dicha gravidez crea distintas formas de pensamiento, sin pretensiones unilaterales de constituirse como instancia última.

Conviene antes de continuar, señalar que el planteo kuscheano, no se limita superficialmente a la consideración de que el pensamiento está determinado por la geografía. De lo que se trata más bien, es de la “denuncia de la deformación de una universalidad que pretende ser tal, pero también la posibilidad de una universalidad paradójicamente propia” (1978, p. 258)

Si todo saber es un saber situado, es claro que las extrapolaciones categoriales exógenas en nuestros sures constituyen una deformación, tal como nos indicaba Kusch, pero además en nuestras latitudes constituyeron un epistemicidio.

Tal como nos indican Albán y Rosero:

Al definirse unas modalidades históricamente específicas de conocimiento (las occidentales) como conocimiento objetivo y universal, conocimiento digno de protección mediante los derechos de la propiedad privada intelectual, y los otros conocimientos como no-conocimiento, se permite simultáneamente la apropiación (pillaje o piratería) del conocimiento de los Otros, mientras se protege (esto es se obliga a pagar por su uso) una sola modalidad de conocimiento: el conocimiento científico/empresarial occidental. (2016, p. 30)

El gesto epistemológico desde los sures, implica un desplazamiento de la tradición eurocéntrica y hace lugar a otros espacios analíticos que hagan visibles realidades silenciadas e ignoradas por la tradición moderna. En este sentido, entendemos la importancia y pertinencia del material audio visual elegido, siendo que el pensar en general, y el filosófico en particular, no puede evadirse de la devastación ecológica, la depredación, el extractivismo, el epistemicidio y la eliminación física de las personas en nuestros territorios, a las que muchas veces ha contribuido la racionalidad moderna instrumental, de medios de acuerdo a fines. De allí, que la recuperación de experiencias como la de los Amaichas sea uno de los elementos más valorados.

En este orden de ideas, resultan fructíferos, los aportes ofrecidos por Boaventura De Sousa Santos, el sociólogo portugués, nos ofrece la categoría analítica de las Ecologías de Saberes. La construcción de Epistemologías desde el sur y para el sur, implica, primeramente, alejarnos de la “lógica de monocultura del conocimiento y del rigor científico, identificando

otros saberes y criterios que operan de forma creíble en prácticas sociales concretas que la razón metonímica declara no existentes” (2017, p.229)

Desde esta nueva óptica, la dialéctica entre ignorancia y saber, es repensada a través de la noción de situacionalidad, es decir, toda ignorancia y saber, alcanzan su delimitación a partir de un determinado cuerpo de conocimiento. Es a partir del reconocimiento de incompletitud de todo saber, que es posible expandir el horizonte de comprensión, posibilitando el diálogo entre culturas antes aludido, que sólo es posible con la existencia de todos sus interlocutores.

Para poder comprender la experiencia de la comunidad de los Amaicha, conviene primeramente señalar que estamos frente a un horizonte de sentido, en el cual aquellas nociones fundamentales identificadas al inicio de nuestra reflexión, sobre las que se organiza el proyecto moderno, resultan extrañas. Más bien, conviene atender a aquellas nociones subsumidas por éste. De esta manera, la naturaleza, *Pachamama*, no se la puede entender como un territorio a conquistar por el sujeto moderno⁹⁹.

La complejidad del universo de la comunidad de Amaicha del Valle escapa la posibilidad de nuestro trabajo, simplemente nos limitaremos a señalar algunos aspectos que resultan ilustrativos con el objetivo de dar cuenta de la existencia de saberes significativos que no los podemos entender bajo las categorías, y jerarquías del canon epistemológico de la modernidad, cristalizados en la figura de la ciencia moderna. En este sentido, la potencia que encontramos en la medicina tradicional de los Amaichas, estriba en que cuestiona el monopolio del conocimiento válido moderno.

Nuestras reflexiones tienen como presupuesto y guía la advertencia de no caer en simplificaciones y esencializaciones a las que comúnmente son objeto los pueblos originarios. De esta manera, nos cuidaremos de no caer en lo folclórico o exótico, más bien, estamos pensando en términos de contemporaneidad o en palabras de De Sousa Santos, de una copresencia radical, siendo la realidad inagotablemente diversa. En consecuencia, en el mundo encontramos diversos conocimientos sobre la materia, de la sociedad, la vida y el

⁹⁹ La figura de Francis Bacon como ejemplo de este proceder moderno resulta por demás ilustrativa. Recordemos su apuesta por una reforma de la sociedad a través de la ciencia aplicada; una sociedad en la que los hombres pueden alcanzar la armonía mediante el control de la naturaleza. En la Nueva Atlántida los hombres logran la felicidad debido a su perfecta organización social, organización centrada en la naturaleza y en los preceptos científicos.

espíritu, etc., y cada uno de estas perspectivas cognitivas, implica a su vez una heterogeneidad acerca de los conceptos y criterios para validarlos.

Las experiencias de los sures globales, es el lugar donde más claramente, se puede evidenciar el cruce entre los conocimientos hegemónicos y no hegemónicos, y, por ende, resultan más visibles los límites entre unos y otros. En estas regiones, nos dice De Sousa Santos, “los conocimientos no hegemónicos (...) se movilizan para organizar la resistencia contra las relaciones desiguales provocadas por el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado”. (2017, p. 244) En este sentido, entendemos las palabras del cacique Eduardo Nieva, en el capítulo compartido: “Considero que la gran resistencia de los Amaicha fue su propia espiritualidad”.

Tomando como referencia estas últimas palabras citadas por el cacique de la comunidad, el esfuerzo teórico que ahora enfrentamos consiste en ingresar (parcialmente) en la espiritualidad Amaicha, para poder entender la práctica de la Medicina tradicional. Para ello, tomaremos los aportes del pensador quichua Victor Bascopé (2008).

Una de las nociones fundamentales de la cosmovisión Amaicha, está dada por el término de *Pachamama*. Resulta bastante arduo acercarnos a la verdadera comprensión de la palabra *Pachamama*, ya que sus diferentes significados son imposibles de agotar en una sola definición.

Las culturas asentadas en el área andina del hoy América del Sur, hoy: Bolivia, Perú, Ecuador, parte de Argentina, Chile y Colombia, tienen un proceso histórico común y en el cual la palabra *Pacha* encierra la esencia de ese resumen histórico de ser nación, pueblo y cultura. Entonces, conviene atender a cómo está formada la palabra- concepto, *Pachamama*. Primeramente, se halla formada por la noción de *Pacha*, que más allá de su polisemia, podemos comprenderla como el espacio, tiempo, materia y espíritu, pero también como las proyecciones trascendentales, siendo el lugar vital universal donde están y se realizan los seres humanos en el marco de la totalidad.

Si consideramos el segundo componente “*mama*”, llegamos a la noción de la *Pachamama* entendida como Madre Tierra, que es tan sólo una de las significaciones de este complejo concepto. Lo cual no significa que ella sea la misma tierra, sino es su expresión de excelencia del ser, del estar y del acto de brindar vida, así ella se ofrece y dona gratuitamente para dar vida a toda la creación en la *Pacha*.

Este elemento es claramente apreciable en el material audiovisual ofrecido, y también lo podemos encontrar en el libro de Medicina Ancestral elaborado por la comunidad. En la

introducción del mismo, escrita por Karim Raad, coordinador, investigador y clasificador del proyecto, se lee:

Ellos, habitantes de Amaicha del Valle, herederos de una tierra considerada sagrada y por ello respetada, a la que se le dan ofrendas, a la que se le habla, a la que se define como “Madre Tierra” o en su idioma nativo: “*Kusilla-kusilla*”: “Ayúdame Ayúdanos”. Estamos frente a una concepción que, parte del reconocimiento de Ser, de inteligencia, de conciencia; y, no la simple “tierra”, aquella no respetada ni valorada y si explotada inmisericordiosamente por la ambición sin fondo del capital y del consumismo. (2012, p. 17)

La idea de gratuidad, como ha señalado Del Percio, nos distancia de la búsqueda del fundamento, siendo que, en la existencia gratuita, el punto de interés está en que las cosas y las gentes están siendo. A su vez, la noción de gratuidad conlleva una actitud de gratitud, tal como lo remarca Cecilia Segura de Andrade, en el cortometraje seleccionado.

Otro elemento de suma importancia, consiste en la mirada holista que posee la cosmovisión de los Amaichas. En ella no se percibe, ni se piensa, ni se siente, o se vive al margen de todos los Otros (humanos y no humanos), pues se concibe que, el mundo es un todo consubstancial e inmanente y, por lo tanto, no puede existir algo sino en el seno de todo lo demás, en este sentido, la relación es previa a la sustancia. Asimismo, la dimensión corporal afectiva del ser humano en tanto sujeto que siente, no es separable de su racionalidad, al contrario, la percepción es posible en la medida de su unión.

Quisiéramos indicar, un tercer punto, para dar cuenta de los principios que rigen la cosmovisión de los Amaicha, en esta apretada síntesis.

El espacio geográfico es captado como una realidad ordenada que debe ser compartido tanto por humanos como por animales y plantas. En este punto, vemos nuevamente la necesidad de distanciarnos de las concepciones modernas, para ello nos resulta de mucha utilidad, lo trabajado por Mario Vilca, quien nos invita a pensar el espacio andino, más allá de la noción de paisaje. Según este autor, conviene entender el espacio andino como alteridad interpelante, “alteridad que, más allá de su representación como “paisaje”, se da como experiencia irrebasable que desborda las acciones y capacidades humanas” (2009, p.1).

Al respecto, quisiéramos insistir en las diferencias de los paradigmas en cuestión. El proyecto civilizatorio moderno-occidental eurocéntrico concibió a la Naturaleza, como aquel espacio otro, alteridad objetivable (no interpelante) y opuesta al sujeto moderno. Así mismo,

es interesante retomar, aquellas consideraciones dadas por Dussel en la Política (2009). La relación de una comunidad con la Naturaleza, nos sitúa en el campo político, la dimensión ecológica cruza y determina al campo político en general, y en particular a los subcampos y sistemas políticos. El tratamiento filosófico clásico no ha tomado nota de la importancia de la dimensión ecológica, y menos aún ha podido considerarla como una responsabilidad política. Ello se debe a la naturalización del paradigma cultural y científico moderno que definió al territorio de la política (la Naturaleza, la Tierra) como un objeto del conocimiento y de dominación, susceptible de comprarse, venderse y explotar cuasi infinitamente.

Mediante el contraste propuesto, podemos inferir junto a Albán y Rosero (2016), que la Naturaleza como régimen de representación se constituye en un campo de lucha epistémico-política y no solamente en la dimensión productiva o de conservación.

Caracterizar el espacio como alteridad interpelante, implica otro principio o elemento destacable de la espiritualidad de estos pueblos, que tiene que ver con la búsqueda del equilibrio y armonía. El equilibrio no se concibe como algo hecho y permanente, sino que esta armonía debe ser mantenida, construida o restaurada; la cosmovisión andina explicita que todos los seres, en el tiempo y el espacio viven en armonía, reiterando que esta armonía no es mágica sino construida, precisamente por los principios de complementariedad y reciprocidades existenciales.

Cuando la armonía existencial es transgredida, se producen diversos tipos de desequilibrios, originando catástrofes naturales como: sequías, inundaciones, plagas y epidemias. En el plano de la subjetividad humana, Vilca (2009), nos indica, que la interpelación del espacio se traduce en los desequilibrios, concebidos como enfermedades, algunas de las cuales no las puede curar el sistema de salud estatal. En este sentido, el conocimiento botánico tradicional es único y propio, desarrolla su forma única y característica de curar a partir de plantas medicinales.

Las palabras del enfermero Eduardo Mamani de la comunidad indígena de Amaicha del Valle parecen ir en este sentido:

Aquí se usa mucho sahumar, el primero de agosto, para que uno cambie la parte de energía en el ser humano. La paletilla es una enfermedad que sufren los chicos cuando se asustan, hacen “así” de golpe, aspiran, y entonces, el cartílago se mete para adentro. Acá se lo saca con masaje y se los sahúma también. Usamos la ruda y el romero (...)

queda el rescoldo que se pone en una latita, y se le echan las hierbas medicinales, y se sahúma al bebe o la casa, siempre a la tarde, a la hora de la oración.

En este testimonio, aparece la necesidad de restaurar el equilibrio perdido no solo en la persona humana, sino también en el espacio que habita el poblador, espacio que tal como nos indica Vilca, instauro a modo de intencionalidad de una alteridad que se sustrae, pero que afecta.

Una vez desarrollada medianamente la cosmovisión de los amaicheños y amaicheñas, quisiéramos volver a unos de los interrogantes que subyace en nuestra reflexión de la mano de De Sousa Santos, ¿por qué todos los conocimientos no científicos se consideran locales, tradicionales, alternativos o periféricos? Tal como evidencia el pensador portugués, las dicotomías ofrecidas, entre tradicional / moderno, global / local, mono cultural / multicultural, etc. evidencian cierta dominación.

Retomando los aportes de Dussel, Casalla, Kusch, Del Percio, entre otros, dichas clasificaciones, si bien poseen utilidad en términos analíticos y descriptivos, podrían llegar a disolverse, una vez resituado el proyecto moderno como lo que verdaderamente es. En otras palabras, si todo conocimiento es parcial y situado, se manifiesta como necesario encontrar un criterio nuevo para considerarlos.

De esta manera, la apuesta no estriba en un relativismo, entendido como ausencia de jerarquías entre conocimientos, esta posición como bien señala De Sousa Santos, es insostenible, porque hace imposible cualquier relación entre el conocimiento y el significado de la transformación social, o en su inversión válida cualquier tipo de relación.

A diferencia, de un relativismo que exalte las diferencias particulares, lo que se busca es un criterio pragmático que se evada de la imitación de la racionalidad moderna, excluyendo subsumiendo o negando todo aquello que no se adecue al canon epistemológico moderno.

Análisis que va en consonancia con aquello expresado por Del Percio (2021), “hablar de un universal situado estamos asumiendo la necesaria universalidad del saber científico, pero abriéndonos a las otras situacionalidades, escuchando al otro”. La escucha es un elemento indispensable en el diálogo intercultural aludido en numerosas partes de nuestro escrito. Consideración que encontramos en el ya citado libro elaborado por la comunidad, “Medicina Ancestral de los Amaichas”, “Es nuestra intención comenzar con el resto de la sociedad, una relación que permita enriquecernos mutuamente y logre el más alto propósito:

la construcción real de un ámbito de convivencia social pluralista y respetuoso de la diversidad cultural” (2012, p.8).

Teniendo estas consideraciones presentes resulta muy valiosa la propuesta De Sousa Santos, al respecto el autor nos indica que “la credibilidad de la construcción cognitiva se mide por el tipo de intervención en el mundo que permite o impide”. (2017, p.245 -246)

En ese sentido, el conocimiento es primordialmente intervención en el mundo, y no una representación de él. Los avances que ha producido el conocimiento científico, único conocimiento válido para la razón instrumental, es incuestionable en la actualidad. Sin embargo, el punto estriba que éste es situado y necesariamente limitado, dejando por fuera otras intervenciones prácticas valiosas y otras formas de conocimiento. Los conocimientos y prácticas de la comunidad de Amaicha del Valle, tiene mucho para ofrecer al diálogo al respecto.

Para finalizar, indicaremos brevemente, algunos conocimientos e intervenciones prácticas, que consideramos valiosas, ofrecidos por la cosmovisión Amaicha.

En primer lugar, sin duda la dimensión ecológica es un aspecto a rescatar, dimensión que hemos intentado dar cuenta en este escrito. La consideración de la relación consustancial de todos los entes que habitamos esta Madre Tierra, precisa de relaciones productivas ecológicas que tiene como fundamento la preservación de la Vida. Estas prácticas no sólo preservan la biodiversidad, en tanto su carácter no extravista, sino que abre una temporalidad distinta de la moderna, regida por los ciclos de la naturaleza, por ejemplo.

Pese a ser de suma importancia la dimensión ecológica ha sido obviada por la racionalidad moderna, que encarnizada en figura la ciencia moderna, no ha podido dar cuenta de ella. El amplio conocimiento botánico de las hierbas medicinales por la comunidad de Amaicha, no sólo provee de transformaciones necesarias, a nivel ambiental. Sino que también permite relaciones entre los seres humanos, que dan cuenta de la dimensión sensitiva. “El conocimiento no es posible sin experiencia, y la experiencia no es concebible sin los sentidos y los sentimientos que despiertan en nosotros” (De Sousa Santos 2019: 234) En estas palabras de, De Sousa Santos, resuenan las experiencias concretas de la recolección de las hierbas medicinales, los sentidos son un elemento esencial en la búsqueda y recolección. Sentidos, que, a diferencia de la concepción moderna, no se limitan a la mirada que penetra. Es interesante notar, cómo en los testimonios de los recolectores de las hierbas la dimensión

sensitiva es profundamente amplia, aun así, muchas veces es necesario que diferentes miembros de la comunidad vuelvan al lugar a encontrar lo que otros no pudieron encontrar.

El carácter colectivo de conocimiento es un último elemento quisiéramos señalar, en este sentido, los conocimientos generados sobre las propiedades curativas, no tienen un autor individual, sino es colectivo, y por ello su función es el beneficioso de todos. Estos conocimientos, se transmiten oralmente lo que implica un carácter preformativo, como también la integración de otros elementos de carácter sensitivo que no son posibles en el conocimiento escrito. Estos conocimientos se traspasan de abuelos a nietos, lo que revaloriza a la vejez como portadora de sabiduría.

Referencias

- Albán A., Adolfo; Rosero, José R. Colonialidad de la naturaleza: ¿imposición tecnológica y usurpación epistémica? *Interculturalidad, desarrollo y re-existencia Nómadas (Col)*, núm. 45, octubre, 2016, pp. 27-41 Universidad Central Bogotá, Colombia
- Bascope Víctor, (2008) *Espiritualidad originaria*, Colección Bolivia Nuevo tiempo, Editorial Verbo Divino, segunda edición, La paz Bolivia.
- Casalla, Mario Carlos (2000) Sobre la Justicia y sus avatares históricos EL CUARTETO DE JERUSALÉN, publicado en AA.VV, *Márgenes de la Justicia*, Altamira, Buenos Aires, 2000, págs. 227/265
- Casalla, Mario Carlos (1998). Heidegger y la filosofía latinoamericana contemporánea. Una relectura culturalmente situada. *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales N° 13* - Noviembre - 1988
- Del Percio, Enrique. Diplomatura universitaria en Filosofía de la Liberación. Movimientos sociales, geopolítica y religiosidad en Abya Yala. Cuarta Cohorte (2020) En Memoria del Maestro Juan Carlos Scannone. Clase 4: Pueblo, comunidad y fundamento.
- De Sousa Santos, Boaventura (2018) *Construyendo las Epistemologías del Sur*. Antología Esencial. Clacso. Ecología de saberes, pp. 229-266.
- De Sousa Santos, (2019) Boaventura. *El fin del imperio cognitivo. La afirmación de las Epistemologías del Sur*. Cap. 8: La profunda experiencia de los sentidos. Editorial Trotta.
- Dussel, Enrique (1995). Europa, modernidad y eurocentrismo. *Revista Ciclos en la Historia, la Economía y la Sociedad*, Clacso.
- Dussel, Enrique (2009) *Política de la Liberación*. Volumen II. Cap. II: Nivel Político Institucional: La esfera Material de La Política. La arquitectónica. Editorial Trotta.
- Kusch, Rodolfo. (1978) *Esbozo de una Antropología Filosófica Americana*. Cap. 1 La Geocultura del Pensamiento. Buenos Aires: Castañeda.

Medicina Ancestral de los Amaichas de La comunidad Indígena de Amaicha del Valle (2012), Argentina.

Material audiovisual

Dirección Mercedes Córdova, Mercedes (dirección) Palacios, Lucas (guionista) Canal Encuentro, Televisión Pública. (2018) *La ruta de las especias. Episodio 2: Hierbas medicinales*

<http://encuentro.gob.ar/programas/serie/8858/6282?#top-video>

Tejiendo pueblo. Entramando conceptos de la FL en la urdimbre de las tradiciones religiosas.

Schwarz, Rosa María
Egresada 4ta Cohorte Diplomatura FL, USI/ CEFyL Argentina/ CEFyL Argentina

rosamariaschwarz14@gmail.com

Resumen

Dice el libro del Eclesiastés que: “Todo tiene su tiempo, y todo lo que se quiere debajo del cielo tiene su hora. Esta, es la hora de Pachakuti, de Aion, en donde el Tiempo cambia en Espacio. Esta, es la hora de la vigilia, del espacio desordenado y caótico de la nada en el origen, de la arcilla húmeda, puro potencial del mundo por-venir a la espera del aliento pletórico de conceptos, categorías y narrativas capaces de darle forma y sentido.

Como vemos, este frágil escenario exige la creación de conceptos y categorías que por destreza o fortaleza no puedan ser devorados por la constrictora modernidad, y para ello es menester meditar en las causas que permiten la repetición de ese triste ciclo que subsume los sueños de la humanidad manteniéndonos en el exilio. Es en este último sentido que surge el presente texto, no para crear algo nuevo, sino para vincular algunos de los conceptos y las categorías propias de la Filosofía de Liberación con la urdimbre de las diferentes tradiciones religiosas. Para tejer una malla, una matriz capaz de contener el germen del sueño humano de la tierra por-venir y en eso dar a luz una voz que se alce como columna y estandarte de un nuevo modelo ideal, de un nuevo

mundo en el que siendo Pueblo crucemos al fin el Jordán para llegar a la Tierra Prometida.

Palabras claves: Mundo por-venir - Modelo Ideal – Anadialéctica – Pueblo.

Introducción

Quien puede leer los signos de los tiempos sabe que ésta es la hora de Pachakuti, de Aion, en donde el Tiempo cambia en Espacio.

Aquí y ahora, los conceptos, las categorías, las narrativas y relatos que antaño saturaban todo de sentido – justificando la organización del territorio, la distribución del poder, la forma de producir y reproducir, de manifestar fruto y semilla- ya no pueden ocultar que el mal árbol jamás podrá dar un fruto diferente al de su propia naturaleza.¹⁰⁰ Por otra parte, el encanto de Cronos que nos obnubila con el cuento de aquello que se alcanzará en el futuro va perdiendo su efecto, al tiempo que gana ritmo el tango de Discépolo –Cambalache- que como vaticinio nacido de la simple observación nos clarifica con dureza el escenario, cuando de alguna manera nos dice que aunque avance la ciencia, la técnica y se transforme el ambiente, cambiando lo humano y sus representaciones, el mundo “...con toda su miseria, conflictos, brutalidad y destructiva agresividad...” seguirá siendo lo que fue, en el 510 y en el [2022] también...y esto simplemente es así, porque “...el hombre todavía es como fue, todavía es brutal, violento, agresivo, codicioso, competitivo y ha construido una sociedad en esos términos”.¹⁰¹ (Krishnamurti)

Este es el campo en el que nos encontramos. Un campo en el que hasta el momento la pérdida de sentido y el temor que ello conlleva despierta más que nada el deseo de acomodarse lo mejor posible a la sociedad para garantizar al menos la propia supervivencia.¹⁰² Así, ocultos en la noche, dormidos, estamos pasando la hora de la vigilia, del espacio desordenado y caótico de la nada en el origen, (Bloch, 1938-1947) hora de la

¹⁰⁰ En aquel tiempo, Jesús dijo a sus discípulos: “No hay árbol bueno que produzca frutos malos, ni árbol malo que produzca frutos buenos. Cada árbol se conoce por sus frutos. No se recogen higos de las zarzas, ni se cortan uvas de los espinos. El hombre bueno dice cosas buenas, porque el bien está en su corazón; y el hombre malo dice cosas malas, porque el mal está en su corazón, pues la boca habla de lo que está lleno el corazón. Evangelio según San Lucas 6, 43-45

¹⁰¹Jiddu Krishnamurti En: Sociedad conflictiva competitiva violenta brutal. <https://youtu.be/Kc103SaoT2k> Cabe aclarar que tanto en esta cita como en la anterior nada refiere a una realidad inherente, de un humano pecador como el que señala Lutero. Aquí se refiere al contenido de la conciencia social que experimenta el mundo creado en los términos de la división, la competencia, la violencia. Mundo que reproduce y manifiesta para luego al observar confirmarlo en un bucle solipsista.

¹⁰²“Estar bien adaptado a una sociedad profundamente enferma no es una buena forma de medir la salud”, Jiddu Krishnamurti,

arcilla húmeda, puro potencial del mundo por-venir a la espera del aliento pletórico de conceptos, categorías y narrativas capaces de crear un mundo nuevo.¹⁰³ (Guénon R. , 1945)

He aquí la magnitud del momento. Como para no trabajar con temor y temblor.¹⁰⁴ Y no digo esto por estar anoticiada de la tremenda disputa por el sentido, sino, por la posibilidad de encontrarnos nosotros mismos siendo sin saberlo fruto y semilla de ese árbol, siendo la posibilidad misma de un mundo igual o incluso más distópico aún. Esta posibilidad debe ser meditada con seriedad, más, si tenemos en cuenta que de forma recurrente conceptos, categorías, narrativas e intentos, pletóricos todos ellos de capacidad creadora, son subsumidos por el pensamiento hegemónico manteniendo de esa forma a la humanidad en el exilio. Es en este último sentido que surge el presente texto, no para crear algo nuevo, sino para comprender las causas por las que sistemáticamente todo intento de liberación es devorado por la constrictora modernidad.

En este sentido se avanzará en la percepción de un entramado, constituido por conceptos y categorías propias de la FL entretejidos con la urdimbre de las diferentes tradiciones religiosas, para de esta forma echar luz sobre cómo el movimiento del pensamiento crea el mundo que somos.¹⁰⁵ En ello, observaremos que no es posible transformar la realidad manteniendo la conciencia social, creyendo en el mismo fetiche que

¹⁰³ Según René Guénon cuando el tiempo ha devorado por completo al espacio llega a su propio final. Allí, el tiempo cronológico se reduce a un instante que se repite perdiendo su sentido. Surge entonces el espacio nuevo que evidencia lo faltante. Bien podríamos decir que nos encontramos en ese espacio al que Ernst Bloch denomina como la nada en el origen. Espacio desde donde la humanidad en su todavía-no desplegará el nuevo vivir. Ahora bien, este espacio, esta nada en el origen, se caracteriza por el caos, por la falta de una narrativa que otorgue sentido al mundo venidero, falta de hecho nombrar al mundo para que éste sea.

¹⁰⁴ Así pues, queridos míos, de la misma manera que habéis obedecido siempre, no sólo cuando estaba presente sino mucho más ahora que estoy ausente, trabajad con temor y temblor por vuestra salvación, pues Dios es quien obra en vosotros el querer y el obrar, como bien le parece." Filipenses,2 - *Biblia Católica Online* En: <https://www.bibliacatolica.com.br/la-biblia-de-jerusalen/filipenses/2/> "... ¿Quién trabaja por nuestra salvación? ¿Es Dios o somos nosotros mismos? ¿Podemos decir que dios trabaja para nuestra salvación a través de nuestra obra para nuestra salvación? Si es así, entonces es imposible e incluso sin sentido discernir la obra de Dios de nuestra propia obra de salvación. El diálogo entre el budismo y el cristianismo nos muestra que la salvación o la liberación es más multifacética y multidimensional de lo que normalmente imaginamos." En: <https://www.futurelearn.com/courses/religions-from-the-inside-interreligious-dialogue/3/steps/1035793>

¹⁰⁵ La vivencia de lo sagrado no puede ser abordada con la palabra, la medida, el nombre. Es recién cuando se sale de ese espacio que lo percibido se cristaliza en términos, conceptos y narrativas. El pensamiento, la palabra, intenta capturar la totalidad vivida, pero al nombrar solo escinde, parcializa, dando lugar a la experiencia, la que con su potencia germinal crea un mundo determinado. Teniendo esto en cuenta es que podemos avizorar la importancia de reflexionar sobre cómo el movimiento del pensamiento **crea** el mundo que somos, ya que es desde ese sustrato de significación desde donde se despliega la ciencia, la tecnología, las leyes, en fin, la narrativa que justifica la **forma** de producir y reproducir, y que termina **manifestando** como fruto de este árbol/mundo al individuo. Ahora bien, esta conciencia siendo fruto y semilla de este árbol contiene todas las representaciones a partir de las cuales se confirma como real al mundo creado, encerrándose así en un bucle solipsista. Esto es una tragedia, porque la búsqueda de lo sagrado, se encuentra así limitada por los términos del relato, y de esta forma imposibilitada desde sus inicios para encontrar algo más allá de aquello que la misma narrativa proyecta. Desde este lugar, el sesgo de confirmación asegura que el patrón de identidad del "Ser" se repita, afectando las consciencias de los sentidos.

legítima este mundo o siendo impulsarnos por los proyectos a futuro de Cronos, la gran piedra de tropiezo.¹⁰⁶ Atisbaremos la necesidad de reencontraremos tejiendo, religando la malla, la matriz, la conciencia comunitaria que revela al Individuo Pueblo,¹⁰⁷ quien en la verdadera génesis, la que no se encuentra al principio sino al final, (Krotz, 2010) cruzará el Jordán para entrar en la Tierra Prometida.

Tejiendo Pueblo

Para que acontezca la relación es necesario estar abierto, ser espacio, ser hospitalidad. Nada de esto es posible sin la escucha, simplemente, porque el silencio de toda narrativa es vital para ir más allá de lo conocido, de lo nombrado, de lo definido por ese mismo pensar y hablar que comenta con su particular rigor el mundo que somos/vivimos. Este espacio/silencio, es el lugar en donde el encuentro de distintos pero semejantes acontece y, en este caso, lugar donde se revela el entramado de conceptos propios de la FL *entrecruzándose* con la urdimbre de las tradiciones religiosas. Cabe mencionar que la puerta que nos habilita a realizar este ejercicio ha sido abierta por el querido Maestro y Filósofo Juan José Bautista Segales,¹⁰⁸ quien en una intensa labor para comprender a Marx dio cuenta de que era necesario introducirse también en sus creencias para ver con los ojos de esa narrativa. En esta presentación es axial el contenido simbólico que observó en la escala de Jacob por la que suben y bajan ángeles/mensajeros, (Segales, 2019) conocimiento que se encuentra presente en otras tradiciones como es el caso del “paso de las aguas de la tradición Brahmánica”, especialmente en el remontar las aguas para encontrar así la naciente misma del río.¹⁰⁹ (Guénon R., 1969) En otras palabras, ascender para comprender qué está contenido en el

¹⁰⁶ La esperanza -siendo una fuerza centrífuga que emprende la marcha hacia nuevos horizontes- siempre se orienta hacia adelante, pero nosotros, como la mujer de Lot volteamos constantemente nuestro deseo atraídos por la fuerza centrípeta del aferramiento a lo conocido, a las obras, conceptos y creencias del pasado, de ese basamento que no se cuestiona y que por ello mismo se convierte en la piedra de tropiezo que promueve la perpetuación de este mundo impidiendo que lo nuevo se realice.

¹⁰⁷ Es el Individuo Pueblo el que cruza el Jordán para entrar en la tierra prometida. Aquí, individuo no refiere como muchos supondrían a una parcialidad perfeccionada a partir de la práctica del cultivo de la virtud... Lejos de eso, la santidad de los andantes resulta - como Katya Colmenares supo mencionar en una de sus charlas- del espacio -tsimsum- vacío, silencio, apertura que permite la relación real en la revelación del/de lo Otro. Revelación que nos transforma al punto de comprender las palabras de Rumi: “No eres una gota en el océano, eres el océano en una gota”. Por esto debemos sumar que en esta frase Individuo refiere a la imaginación trascendental y Pueblo a la conciencia de los andantes como seres de y en relación.

¹⁰⁸ Juan José Bautista El espíritu de la revolución del siglo XXI día 1, 2 y 3

<https://youtu.be/MalsOazcrdk>

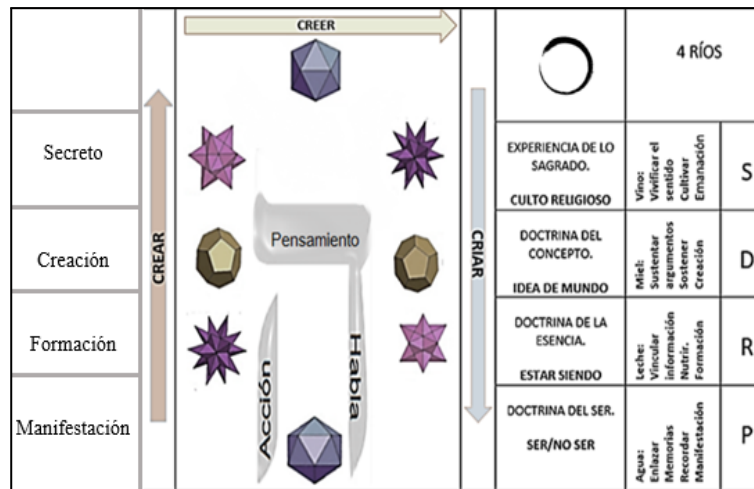
<https://youtu.be/phgSTWc31Ow>

<https://youtu.be/htdkM1pl1u4>

¹⁰⁹ En el budismo como en el brahmanismo, la “vía del peregrino”, representada como un “viaje” puede ponerse en relación de tres modos distintos con el río simbólico de la vida y la muerte: el viaje puede cumplirse sea remontando la corriente hacia la fuente de las aguas, sea atravesando las aguas hacia la otra orilla, sea descendiendo la corriente hacia el mar. René Guénon, (1969) *Símbolos Fundamentales de la Ciencia Sagrada*, Traducido por Juan Valmard, Buenos Aires, Temas de EUDEBA, pp. 300-302.

mundo manifestado, qué es aquello que le da forma, qué está contenido en el misterio de la creación, a quién rendimos culto.¹¹⁰ Los mensajeros, que como bodhisattvas suben la escalera para luego bajarla, traen consigo los conceptos y las categorías que hacen factible que la realidad sea inteligible, sea comprendida. Cosa vital, puesto que: “Comprender, es transformar lo que es”.¹¹¹

Siguiendo el camino emprendido por el maestro se propone entonces comenzar con una pequeña observación de la forma y el sentido asignado a la letra hebrea *He*, la que en esta tradición justamente se refiere a la fácil creación del mundo.



Siguiendo el camino emprendido por el maestro se

propone entonces comenzar con una pequeña observación de la forma y el sentido asignado a la letra hebrea *He*, la que en esta tradición justamente se refiere a la fácil creación del mundo.

- El sonido de H representa al silencio/atención. Es el lugar del encuentro, cámara nupcial de la Palabra.¹¹²
- La ventana, el espacio vacío, no presenta barrera de términos, conceptos y relatos y por ello mismo, lo posible o probable no se encuentra determinado por el mundo conocido. Este espacio *vacuo*, es el único capaz de concebir el mundo venidero.¹¹³ (Dussel, 2021)

<p>HE: VENTANA Valor numérico: 5 Sonido H</p>	<p>FORMADA POR LA SUMA DE OTRAS DOS LETRAS:</p> <ul style="list-style-type: none"> • DALET: LA PUERTA Valor 4 señala las cuatro dimensiones espirituales marcadas por los 4 ríos del paraíso PaRDeS que corresponden a los 4 puntos cardinales. • YOD: LA MANO Acción Creación/Germen/Principio
--	--

Aunque formada por otras dos letras –la Dalet y la Yod- la He es una, y si no sucumbimos al impulso de diseccionarla podemos de forma sencilla observar que su forma nos habla entre otras cosas de:

¹¹⁰ Preguntas que se realizan a cada uno de los ríos del PaRDeS que atraviesan los mundos de la Manifestación, la Formación, la Creación y la Emanación.

¹¹¹ Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo. K. Marx XI tesis sobre Feuerbach. Y por otra parte J. Krishnamurti: “Comprender es transformar lo que es” en: https://www.youtube.com/watch?v=56tpN_mdY2Y

¹¹² Algunas de las estrofas del himno litúrgico ortodoxo compuesto por San Nectario de Égina, para el Theotokarion («Libro de himnos a la Madre de Dios»). Agni Parthene "Oh Virgen Pura "Oh siempre virgen María / Oh Maestra de creación: Regocíjate, Oh pura novia! Oh todos-novia impecable y pura / Oh Dama de todos los santos: / Regocíjate, Oh pura novia Regocíjense, o la paz; Regocíjense, oh alegría / y refugio de salvación: Regocíjense, oh pura novia Oh cámara nupcial de la Palabra / fragante flor: / Regocíjate, Oh pura novia Regocíjense, las delicias del paraíso / Regocíjense, la vida eterna: Regocíjate, Oh pura novia! Regocíjense, Oh árbol sagrado de la vida y fuente de la inmortalidad: / Regocíjate, Oh pura novia! La novia, pura, virgen vacía. La mente que escucha, siendo silencio, siendo tabernáculo de la palabra, árbol de vida.

¹¹³ Creación de la nada, desde la alteridad. En: Seminario: "EL MÉTODO ANA-DIALÉCTICO". Clase inaugural: Enrique Dussel En: <https://youtu.be/ryh8ALKtxtw> a partir de min 18:30

1. Todo lo que llega a la existencia se origina en relación. Es decir: Ningún fenómeno o cosa tiene existencia inherente o por sí misma.¹¹⁴ La comprensión de esto es antídoto contra el vicio de fetichizarlo todo, incluso a la ilusión de separación del resto que domina nuestra conciencia individual.
2. La relación siempre es en el presente kairológico, el espacio tiempo en donde habitan todos los tiempos, en donde se encuentra contenido tanto el huevo como la gallina.¹¹⁵ La visión, el *insigth* de que el futuro nunca es tocado por Cronos nos permite comprender que: El Futuro es Hoy.¹¹⁶
3. El fruto de la relación, contiene lo experimentado, interpretado o comprendido. De allí la capacidad de desplegarse en el tiempo cronológico.

Ahora bien, cuando esa ventana se cierra con los conceptos y las categorías del mundo percibido, ya no estamos en presencia de una He, sino de una Het. Esta letra del alfabeto hebreo que también se asemeja por su sonido de H presenta un sentido simbólico diferente. Aquí lo simbolizado es la pared o el cerco que separa del resto al tiempo que une a los propios. Siendo el matrimonio de dos Zayin,¹¹⁷ que se espejan dando lugar al pensamiento único de la totalidad.

Esto mismo bien puede representar la gracia de la vida,¹¹⁸ o en nuestro caso el pecado, la falta o el delito de lo que conocemos como Totalidad/exterioridad. Desde este último espacio tiempo, solo se puede crear versiones más o menos distópicas, siempre asintóticas. Jamás un nuevo cielo, una nueva tierra, simplemente porque el mundo ya está definido, cerrado en su Totalidad.

¹¹⁴ Vacuidad. Uno de los 4 sellos budistas

¹¹⁵ Siguiendo la lógica del desarrollo de cronos nos preguntamos: ¿qué es primero el huevo o la gallina? Aferrados a la sustancia y a la idea de evolución cronológica determinamos al huevo, la idea, como el origen. Sin embargo olvidamos, que no hay huevo sin relación, que somos seres relacionales, que la relación se da en la escucha, el silencio de toda narrativa – de tiempo cronológico-

¹¹⁶ Encerrados en una totalidad todo lo que vemos es lo conocido, lo determinado por la totalidad misma y por ello en el tiempo cronológico todo es pasado (P- río de agua, Manifestación). El presente es pasado *aggiornado* y el futuro es pasado proyectado (R- río de leche, Formación). Hace tiempo, en un programa de TV escuché a José Pablo Feinmann decir que la única posibilidad que habita en todos los instantes es la posibilidad de la muerte. Y pensando en las charlas de J. Krishnamurti quien afirma que el futuro es hoy, podría agregar que en la muerte a lo conocido, en el instante de silencio, de escucha se encuentra Kairós el presente cualitativo. (D- río de miel, Creación)

¹¹⁷ Esta letra tiene la forma de un instrumento de labranza o de un arma. En la letra Het fácilmente encontramos esas dos caras. De derecha a izquierda: el cultivo de la totalidad a través de los conceptos y narrativas que crean y dan sentido, que toman forma en las relaciones de producción y reproducción hasta hacerse carne en el mundo manifestado y, a la izquierda, la defensa del mundo conocido que nos define.

¹¹⁸ Al que venciere, yo lo haré columna en el templo de mi Dios, y nunca más saldrá de allí; y escribiré sobre él el nombre de mi Dios, y el nombre de la ciudad de mi Dios, la nueva Jerusalén, la cual descende del cielo, de mi Dios, y mi nombre nuevo. El que tiene oído, oiga lo que el Espíritu dice a las iglesias. Apocalipsis 3. 12-13



Juan José Bautista hizo especial énfasis en esta observación. Muchas veces con su palabra clara y su cristalino silabeo nos llamó a la escucha de un hecho que es central al momento de producir y reproducir este mundo. Un hecho que recurrentemente descartamos: Desde la conciencia social que es fruto y semilla de la modernidad no se puede parir un nuevo cielo y una nueva tierra.

Si llegamos a percibir aquello que nos señaló, que la conciencia social es fruto y semilla del árbol de la modernidad, es decir, que el contenido de la misma es aquello que hace que la modernidad se manifieste, bien podemos entender que todo intento de transformación que se lleve adelante desde este germen estará destinado al fracaso. (Segales, 2018)

Solemos preguntarnos, por qué proyectos pletóricos de utopía terminan subsumidos por la modernidad, y en ello pareciera que negamos que nuestro sentí-pensar se encuentra atrapado en el movimiento pendular del deseo y la aversión,¹¹⁹ los que como diástole y sístole mantienen viva a esta Totalidad.

Mientras deseemos los satisfactores exhibidos por el mercado, el reconocimiento que deviene de la posesión de lo que la narrativa moderna valora, o simplemente busquemos acomodarnos lo mejor posible en las ramas de este árbol, no podremos desplegar otra historia que la conocida. Sencillamente porque el agua toma la forma del recipiente que la contiene.

Ahora bien, el comienzo del fin del Individuo Social -fruto de la modernidad- acontece desde el momento en que la humanidad comenzó a remontar el río en busca de su nacimiento, para de esa forma descubrir el secreto de este mundo de sufrimiento. Sin embargo, todos los avances de la ciencia, la técnica, las aparentes transformaciones del ambiente, de lo humano y sus representaciones lo único que nos han propiciado, es algo así como un fin sin fin. Un recorrido asintótico que jamás logrará salir de este mundo. Y esto es así, porque seguimos poseyendo la conciencia que contiene y manifiesta este mundo y como alguna vez dijo Albert Einstein no se puede resolver un problema cuando seguimos pensando de la misma forma que lo creamos.

<p>HET: PARED Valor numérico: 8 Sonido H</p> 	<p>FORMADA POR LA SUMA DE DOS ZAYIN:</p> <ul style="list-style-type: none"> • ZAYIN: ARMA Valor 7 Sonido Z Símbolo de espíritu mantenimiento y lucha. • Pictograma de ZAYIN  Pared, cerco, protección, separación, división, conectar.
--	--

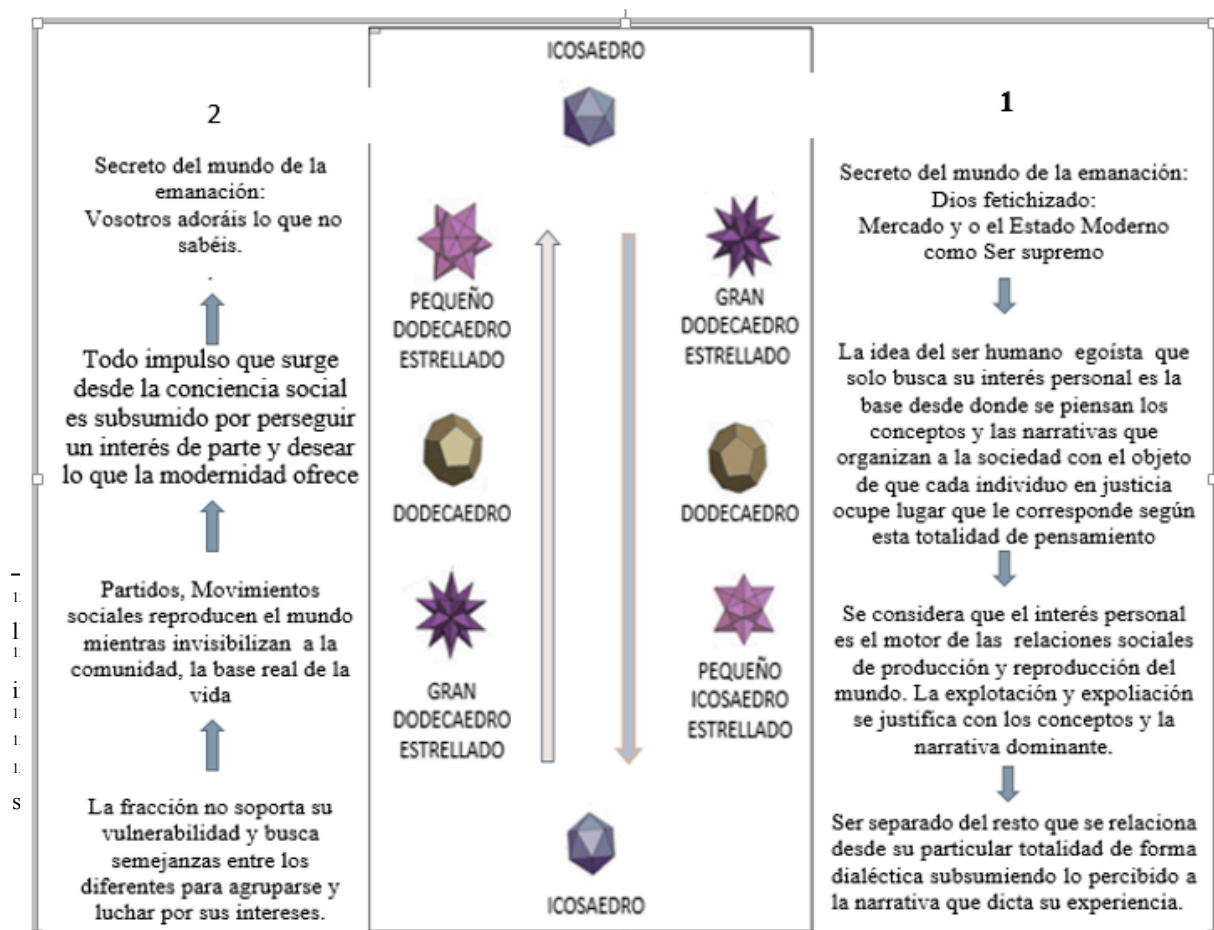
¹¹⁹ En el Budismo: los tres venenos, las tres corrupciones, las tres raíces del mal o los tres fuegos que nos consumen en el sufrimiento son la ignorancia, el apego y la aversión. En este sentido bien podríamos aquí decir que el fuego de la ignorancia se alimenta de la creencia de que las cosas tienen realidad inherente. De allí a identificarnos con aquello que creemos ser o deseamos alcanzar o tememos perder hay un paso. De la ignorancia surge el apego-aferramiento y la aversión.

No hay más vuelta para darle a la cosa. El fin del fin, no es otro que el fin del fruto y semilla que contiene en sí a todo el árbol. El fin de la ilusión trascendental del individuo social, de los conceptos y las categorías que son tuétano de la narrativa que crea este mundo justificando la explotación y la expoliación de la tierra y de los pueblos en la base misma de las relaciones sociales. Y para que este fin acontezca, para ir más allá de lo conocido, es necesario ver la exterioridad interna de esos otros que nos habitan y que nos igualan al resto. Ana-dialéctica, la vacuidad del fin, que surge a la luz del encuentro, de la relación que contiene al mundo por-venir, heterogéneo, solidario, comunitario y abierto al que estamos llamados.

Ver y comprender esto es vital, puesto que no es posible cruzar el río,¹²⁰ Treveris,¹²¹ manteniendo la conciencia social, creyendo en el fetiche que legitima este mundo, o siguiendo en el río temporal de Cronos, el hijo mayor que con sus obras obnubila nuestra mirada y coopta nuestra acción.

Hemos de situarnos entonces en las coordenadas Kairológicas del Espacio-Tiempo, para agudizar nuestro oído y escuchar el Clamor de la Tierra. La que anhelando la creación aguarda la manifestación de los hijos de Dios,¹²² de aquellos que sí saben a quién se rinde culto.¹²³

La cuestión es volver a la letra He que contiene el misterio de la creación y que Dios agrega al nombre de Abram para volverlo padre de tantos como estrellas en el cielo.¹²⁴ Esta



letra, forma parte de uno de los nombres más conocidos de Dios, יהוה, YHVH, el nombre perdido que debemos encontrar. Y como dato de importancia, es bueno recordar que la tradición indica la prohibición de su pronunciación, cosa de la que decanta, simbólicamente, la formación de un mundo determinado.¹²⁵ Mientras que la búsqueda de este nombre viene a representar el deseo de paz, entendido éste como el retorno en el vivir siendo comunidad.¹²⁶

Ahora bien, inmersos en la Het, lo que nosotros como perceptores percibimos no es lo real, no es el hecho, "... sino el efecto del orden significativo y de las cristalizaciones que impone el imaginario de esta totalidad de sentido". (Rinty D'Angelo, Carbajal Eduardo y Marchilli Alberto, 2006) Siendo por esto ciegos y atontados es bueno que nos sirvamos de colirio para clarificar nuestros ojos. En este sentido, consideramos propicio recurrir al pletórico mito de la Red de Indra que dice:

"...Allá lejos en el cielo, en la morada del gran dios Indra, hay una red maravillosa que ha sido colgada por ciertos artífices de tal manera que se extiende indefinidamente en todas las direcciones. De acuerdo a los gustos extravagantes de las deidades, el artífice ha colgado una singular y resplandeciente joya en cada uno de los nudos de la red. Y puesto que la red en sí misma es infinita en dimensión y magnitud, ofrece en contemplación una maravilla. Si eligiéramos arbitrariamente alguna de estas joyas y las miráramos de cerca, descubriríamos que en su pulida superficie se reflejan todas las otras joyas de la red, infinitas en número; no solo así, sino que cada una de las joyas son reflejadas en esta joya, y cada joya refleja a todas las demás, de modo tal que el proceso de reflexión es infinito...". (Cattedra, 2008)

De esta lectura podemos inferir que del Individuo Social se percibe como una pequeña fracción y por ello insignificante. El contenido de su conciencia es de alguna manera el de la perla que inmersa en el reino de la cantidad se descubre siendo una entre millones. El miedo a Ser nada, despierta en él la competencia por el reconocimiento y la seguridad. Elementos estos que pueden observarse -de una manera rauda- en el siguiente cuadro de apuntes:

Pero, si como el mismo mito relata, acontece en nosotros el silencio que propicia el espacio de escucha –vacuidad- tal vez podamos ver que cada una de las perlas se refleja en

¹²⁵ No tomarás el nombre del Señor tu Dios en vano. Deuteronomio 5.11

¹²⁶ Después vi un cielo nuevo y una tierra nueva, porque el primer cielo y la primera tierra habían dejado de existir, lo mismo que el mar. Vi además la ciudad santa, la nueva Jerusalén, que bajaba del cielo, procedente de Dios, preparada como una novia hermosamente vestida para su prometido. Oí una potente voz que provenía del trono y decía: «¡Aquí, entre los seres humanos, está la morada de Dios! Él acampará en medio de ellos, y ellos serán su pueblo; Dios mismo estará con ellos y será su Dios. Él les enjugará toda lágrima de los ojos. Ya no habrá muerte, ni llanto, ni lamento ni dolor, porque las primeras cosas han dejado de existir» Apocalipsis 21: 1-4

nosotros y de esta forma recordar que Yo soy, si tú eres.¹²⁷ Y si nuevamente cruzando el río acontece el vacío, quizás percibamos que toda la red se refleja en nosotros, para comprender que somos en relación interdependiente,¹²⁸ Yo soy porque nosotros somos y por ello mismo, todo asesinato es suicidio. (Hinkelammert F. , 2020) Por último, puede que nuevamente la vacuidad acuda a nosotros y nos revele la red en cada una de las perlas que componen la red que se refleja en nosotros, y esto nos recuerde, Dhikr,¹²⁹ la interpenetración del Todo manifestándose en la parte.¹³⁰ (Colmenares, 2021)

Modernidad		
¿Cómo piensa la idea de individuo social?	¿Cómo piensa la conciencia social?	¿Cómo pensamos la Sociedad?
<ul style="list-style-type: none"> • Bajo el dominio de la cantidad se percibe como una parte del Todo. Una fracción. • Pero con realidad inherente. Cada uno se percibe como una Totalidad. • Se relaciona desde su particular totalidad de forma dialéctica subsumiendo lo percibido a la narrativa que dicta su experiencia. <ul style="list-style-type: none"> ➢ Yo-Otro ➢ Sujeto – Objeto ➢ Bueno – Malo ➢ Bello- Feo ➢ Verdadero-Falso 	<ul style="list-style-type: none"> • El individuo se entiende como una totalidad con realidad inherente con naturaleza pecadora. Por ello nada bueno puede surgir del él. • El interés personal es el motor que dinamiza las relaciones sociales. • La sociedad se nutre de la competencia que se entabla entre los individuos, y de las asociaciones que se propician para mejorar las condiciones de competencia, con el objeto de ser más agresivo o proteger los propios intereses. 	<ul style="list-style-type: none"> • Bajo el dominio de la cantidad se percibe como la sumatoria de individuos que se asocian a ella en búsqueda de seguridad. • Los individuos se suman creyendo en su narrativa y en los valores que se esgrimen y afirman a través de las leyes que organizan el territorio, las relaciones sociales, etc. Se confía en que siguiendo y respetando lo que la sociedad indica cada individuo en justicia terminará ocupando el lugar que le corresponde. • Como fetiche, encubre -con su finalidad de alcanzar el “Bien Común”- toda la sangre derramada, la vida perdida de los explotados y expoliados.
<ul style="list-style-type: none"> • Este modelo Ideal fetichizado justifica su despliegue a partir de argumento que hace centro en la cantidad y la comparación temporal. • La Sociedad Moderna despliega su Ser a partir de la explotación de la exterioridad, el no ser. • La base relacional comunitaria que sostiene la vida real es invisibilizada. 		

He aquí el secreto al que no se llega por ningún camino, método o proyecto construido por el Individuo Social que se percibe con realidad inherente. Este secreto solo se revela en la conciencia comunitaria del Individuo Pueblo, en donde la unidad y la pluralidad –pez y paloma- no se contradicen. Podemos animarnos a decir entonces, que esta conciencia

¹²⁷ “Yo soy, si tú eres” es la raíz de una ética proveniente de África. Esta máxima es la fórmula que Franz Hinkelammert promueve como raíz de la deseada transformación. Una raíz en donde el sujeto no se rige por los intereses egoístas ni se percibe como una sustancia que se relaciona sino como un ser relacional.

¹²⁸ “Yo soy porque nosotros somos” máxima Ubuntu que señala la interdependencia. Todo lo que existe se origina en la relación. Y por ello para que yo pueda vivir el otro también. Yo soy si el otro es, si el río es, si el canto del ave es.

¹²⁹ Recuerdo de Allah Cultura islámica.

¹³⁰ “En aquel día vosotros conoceréis que yo estoy en mi Padre, y vosotros en mí, y yo en vosotros”. Juan 14:20

es fruto del árbol de la vida, que echa raíz en el Modelo Ideal del Ser Humano como Ser Supremo para el Ser Humano. (Hinkelammert F. J., 2019) Un Modelo, desde el que -como sugiere Katya Colmenares- nos será imposible siquiera concebir que algún ser humano sea humillado, maltratado o sojuzgado. (Colmenares, 2022)

Los desterrados soñamos con el reencuentro que entrelaza, con la Paz que principia al finalizar el exilio.

El futuro es hoy. Es hora de que la verdadera génesis acontezca.

Referencias

- Bloch, E. (1938-1947). *El principio esperanza. Vol I*. Obtenido de Biblioteca filosófica Aguilar: <https://www.academia.edu/4710735/67902232>
- Cattedra, O. (2008). *Konvergencias: Revista de Filosofía y Culturas en Diálogo, ISSN-e 1669-9092, N° 17, 2008 (Ejemplar dedicado a: Ética: sus mundos, sus desafíos, sus sombras), págs. 84-92*. Obtenido de Indrajalanetti. La Red de Indra una lectura moderna del antiguo mito védico: <http://www.konvergencias.net/oliviacattedra164.pdf>
- Colmenares, K. (10 de septiembre de 2021). *El método Anadiálectico Tercera Clase: Katya Colmenares*. Obtenido de Universidad de San Isidro: <https://www.youtube.com/watch?v=wTr7JTIIOCw&t=6486s>
- Colmenares, K. (6 de agosto de 2022). *De la sociedad moderna a la comunidad de vida*. Obtenido de Federico Roda: https://www.youtube.com/watch?v=Pnm_3rpDaRs
- Dussel, E. (25 de agosto de 2021). *Universidad de San Isidro*. Obtenido de "EL MÉTODO ANA-DIALÉCTICO" Clase inaugural: Enrique Dussel : <https://youtu.be/ryh8ALKtxtw> a partir de min 18:30
- Guénon, R. (1945). *El reino de la cantidad y los signos de los tiempos*. Obtenido de <https://www.derechopenalened.com/libros/el-reino-de-la-cantidad-y-los-signos-de-los-tiempos.pdf>
- Guénon, R. (mayo de 1945). *El reino de la cantidad y los signos de los tiempos*. Recuperado el Octubre de 2023, de <https://www.derechopenalened.com/libros/el-reino-de-la-cantidad-y-los-signos-de-los-tiempos.pdf>
- Guénon, R. (1969). *Símbolos Fundamentales de la Ciencia Sagrada*. Buenos Aires: Temas de EUDEBA pp 300-302.
- Hinkelammert, F. (19 de Noviembre de 2020). *Metodología científica y dialéctica de la historia en F. Hinkelammert*. Obtenido de uan José Bautista Segales: <https://www.youtube.com/watch?v=4IGzhXkXYNk>
- Hinkelammert, F. J. (julio de 2019). *La dialéctica marxista y el humanismo de la praxis*. . Obtenido de SCIELO:

https://www.scielo.sa.cr/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2215-34032019000100120

Krishnamurti, J. (s.f.). *las cosas Simples*. Obtenido de El libre pensar:
<https://lupargon.blogs.uv.es/jiddu-krishnamurti/>

Krotz, E. (03 de 11 de 2010). *Introducción a Ernst Bloch (a 125 años de su nacimiento)*.
Obtenido de SciELO Analytics: c4

Rinty D'Angelo, Carbajal Eduardo y Marchilli Alberto. (2006). *Una Introducción a Lacan*.
Buenos Aires: Lugar Editorial.

Segales, J. J. (7 de Noviembre de 2018). *El espíritu de la revolución del siglo XXI día 1, 2 y 3*. Obtenido de redabtv: <https://youtu.be/MalsOazcrdk>

Segales, J. J. (2019). *El ser humano como ser supremo y la dialéctica antropológica del método de Marx*. Obtenido de Juan José Bautista, Segales:
https://youtu.be/icet1_01puY

Pedagogías y Estéticas de la liberación



*De la Pedagógica de la liberación a una pedagogía liberadora. El caso del colegio Amanecer Argentino (Moreno, PBA, Arg.)*¹³¹

Oscar Farías
Universidad Nacional de Moreno (UNM)

osfartl@gmail.com

Resumen

El trabajo reflexiona sobre la pedagogía de una escuela secundaria del partido de Moreno (provincia de Buenos Aires, Argentina) que intenta consolidar una pedagogía liberadora tomando como referencia conceptual la pedagógica dusseliana de la filosofía de la liberación.

El texto busca conformar una narrativa donde se cruzan las construcciones históricas, culturales, institucionales de la escuela Amanecer Argentino con las propuestas que Enrique Dussel ofrece en el capítulo "La moralidad de la praxis de liberación pedagógica" de su obra *La pedagógica latinoamericana* (1980).

Palabras claves: pedagogía – lo nuevo – el tiempo – actitudes profesionales – nueva militancia

Introducción

*Es necesario una **nueva escuela**, una nueva medicina,
nuevos servicios para un hombre oprimido.*

*Para ello es necesario primero demitificar la pedagógica imperante,
mostrar sus desproporcionados costos e indicar un camino liberador.*

(Dussel, 1908, p. 70)

¹³¹ Algunas características de Moreno. El partido de Moreno se encuentra en la provincia de Buenos Aires. Tiene una superficie de 186, 13 km², pertenece a los partidos del segundo cordón de la provincia y en 2010, contaba con una población de 452.505 habitantes y una densidad de 2.341,12 habitantes por kilómetro cuadrado. Se encuentra a 36 km de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires y a 85 km de La Plata (capital provincial) Se pueden reconocer tres zonas: la urbana (50% del territorio), el área complementaria (23%) y el área rural (27%). Citado en Universidad Nacional de Moreno (2010) Proyecto Institucional. p. 5. <http://www.unm.edu.ar/files/ProyectoInstitucional.pdf>

Con motivo de celebrar los cincuenta años de la creación de la Filosofía de la Liberación (FL) y en la convicción de que es posible que irrumpa este modo de pensar lo pedagógico y de organizar las instituciones escolares desde la perspectiva de la pedagogía de la liberación, presento algunas experiencias realizadas en el colegio Amanecer Argentino.

Para esto consideré valioso reponer un apartado de *La pedagógica latinoamericana* que Enrique Dussel publicó en 1980, es el texto que corresponde a *La moralidad de la praxis de liberación pedagógica*. A partir de ese escrito dusseliano intento esclarecer algunos logros y deudas de la praxis pedagógica de nuestra escuela.

La organización del trabajo presenta una primera parte descriptiva, allí aparecen algunas concreciones institucionales a partir de los enunciados de la pedagogía dusseliana (colaboración, convergencia, movilización, organización, cultura popular).

Luego, una segunda parte referida a la responsabilidad pedagógica, ética, filosófica y política que tenemos sobre el tiempo histórico. La responsabilidad de, no solo asumir el tiempo sino también construirlo a partir de dos actitudes de una identidad pedagógica liberadora que ofrece la obra dusseliana: la escucha que habilita la revelación del Otro y el cuestionamiento al sistema capitalista globalizador.

Por último, y a raíz del atentado sufrido por la vicepresidenta, Cristina Fernández, reflexiono sobre la docencia como militancia a favor de instalar prácticas institucionales y formas convivenciales de vida que sean cada vez más democráticas en las escuelas, en el país y en la región latinoamericana.

1. Una pedagogía de lo nuevo

El tiempo histórico que atraviesa nuestra región, de modo especial nuestro país, solicita otra pedagogía donde se promuevan otras relaciones pedagógicas, analécticas liberadoras, que alumbre otra conciencia pedagógica en los docentes (intelectual, reflexiva, transformadora) y construya otras tramas institucionales que hagan posible la formación de subjetividades liberadoras, colectivas, que logren anclar sus expectativas personales en las expectativas de lo común, etc.

Esto exige diseñar y realizar una pedagogía de lo nuevo. Lo nuevo entendido como la actualización de las propuestas liberadoras que marcaron tiempos liberadores para la pedagogía latinoamericana. En cada tiempo histórico deberíamos establecer una pedagogía de lo nuevo como un imperativo ético de nuestra profesión. Pensar lo nuevo no es empezar de cero, es retomar caminos de liberación para cada tiempo. “Empezar de nuevo” traduciría

“Retomar los caminos pedagógicos que construyeron liberación”

En nuestra escuela intentamos establecer esa pedagogía de lo nuevo. Logramos concretarla en varias ocasiones. En otras no. Y esas ocasiones que lo logramos constituyen las configuraciones reales de nuestra identidad institucional. Presentamos algunas de ellas orientadas por la producción pedagógica de Enrique Dussel.

Primero, superando la lógica institucional divisionista y fragmentaria de la escuela moderna, hemos configurado una cultura de colaboración y de convergencia (1980, pp. 99 – 100).

Esto se evidencia en la forma de vinculación y de trabajo entre estudiantes y docentes. Por ejemplo, en el año 2017, consejeros estudiantiles y consejeros docentes de nuestra escuela elaboraron conjuntamente los acuerdos institucionales de evaluación, que prescribe diez criterios que orientan la evaluación en la institución como forma de superar el tradicional poder adultocéntrico y cualquier patología de la evaluación que era natural en la práctica de algunos docentes del nivel secundario de nuestro país. Por otro lado, los diez criterios (que se replican en los criterios de evaluación de cada materia) establecen otros sentidos de la evaluación ligados a la solidaridad, el cuidado de las vidas y las trayectorias de los estudiantes y una promoción que dé cuenta de la potencia de los aprendizajes logrados como forma de hacer posible la continuidad de los estudiantes en los estudios “superiores”.

Segundo, logramos consolidar una dinámica escolar movilizadora, organizada y donde resuena lo que ocurre en la realidad (social, cultural, política). Por ejemplo, desde el 3 de junio del año 2016 realizamos la semana por Ni una Menos. Una jornada no alcanzaba por el dramatismo que rodea a este fenómeno social que hace necesario organizar tiempo para que los estudiantes puedan hablar, expresar, procesar y proyectar sus vidas para defender, denunciar, promover y sostener la vida de la mujer.

En esa semana, los cursos dejan de estar organizados por la edad o las materias. Se rompe esa gramática escolar y se arma otra escena escolar. La organización de los salones se arma según tópicos consensuados por estudiantes y docentes: noviazgos violentos, capitalismo y patriarcado, etc. y la semana transcurre entre debates, lecturas, proyección de cortos, representaciones dramáticas, etc.

Tercero, un aspecto que está en construcción. Tiene que ver con la visibilización de las culturas de nuestros estudiantes en el escenario escolar. Hemos comenzado un trabajo de reconocimiento de tales culturas: a partir de un relevamiento de orígenes, migraciones y costumbres de las familias de la comunidad; junto a los estudiantes recorrimos seis barrios

identificando organizaciones comunitarias, reconociendo cómo son los accesos, las construcciones, las vinculaciones vecinales, las organizaciones sociales, etc.

La realización de este trabajo permitió hacer visibles ciertas resistencias de algunos docentes como la dificultad para salir del guión docente tradicional y salir a recorrer las calles; la dificultad para construir aulas heterogéneas donde la organización de la escuela son aulas conformadas estudiantes según sus barrios y no según su edad, etc.; la dificultad para aplicar encuestas a las familias de los estudiantes, etc.

Visibilizando culturas nos encontramos visualizando resistencias docentes que aparecían a medida que el proyecto avanzaba. Como diría Dussel, ese panorama en algunos profesores nos invita a proyectar esas tareas de des-arme que hagan posible desmontar esos mandatos con los que el sistema escolar conformó las subjetividades profesionales de nuestros docentes. Dice Dussel:

En efecto, la pedagogía dominante (desde el hogar, la escuela, la universidad, ciencia y tecnología, medios de comunicación masiva; sea desde el imperio, la oligarquía nacional, etc.), tienden a "conquistar" prosélitos, miembros, títeres que por el número y pasividad den masa al poder establecido. Para conquistar al Otro es necesario "dividirlos", separarlos, aislarlos, no permitirles conciencia de grupo, de clase, de pueblo. El divisionismo lleva a la imposibilidad de "movilizarse", de conjugar en la base una cierta reflexión, una praxis pedagógica; la acción táctica que abre la comprensión estratégica de la problemática crítica. Todo esto no es sino la "(...) invasión cultural" imperial y oligárquico nacional contra la cultura popular" (op. cit., p. 101)

Hasta ese año y desde su fundación, nuestra escuela secundaria tenía como logo un sol apareciendo en el horizonte con los colores celeste y blanco. A partir de este proyecto cultural que avanzó con dificultades, al logo le sumamos la bandera whipala, como una apuesta y una decisión: se harán visibles las culturas históricamente ocultadas más allá de las resistencias profesionales para hacerlo posible.

2. El tiempo se construye

Sostenemos y producimos una dinámica institucional que fluye, con idas y vueltas, nunca lineal, recorriendo lo personal, lo grupal, lo colectivo, lo territorial, donde devienen sujetos institucionales cada vez más libres.

Entendemos la escuela como una *transcurrencia* de tiempos donde circulan no sólo saberes sino deseos, imposibilidades, esfuerzos, decisiones, intensidades personales, conformaciones subjetivas, logros y búsquedas que tensionan buscando más liberación

pedagógica, ética y política.

Entonces, nuestra dinámica institucional no es prolija y ordenada, nos organiza la búsqueda de una pedagógica situada y anclada en lo real y nos anima la superación institucional de la tradicional escuela secundaria, atemporal y cerrada a lo real social, cultural e histórico.

Nuestra escuela deviene a partir de la participación de los estudiantes y sus representaciones, los consejos estudiantiles (convivencia, estudio y de Educación Sexual Integral), de la voz del consejo docente, desde las necesidades que requieren intervenciones articuladas con otras organizaciones territoriales, etc.

El mayor desafío para construir el tiempo pedagógico, aun con las urgencias y los imprevistos que suelen frenar o posponer los deseos que dinamizan e instituyen lo nuevo, es superar el imaginario institucional de la modernidad que pervive en algunos docentes y familias de forma solapada o, en muchos casos, inconsciente.

Nuestra pedagogía será liberadora si logramos construir tiempos. Necesitamos ser libres para construir los tiempos que necesitamos para ser pedagógica, ética y políticamente libres, para asumir otras lógicas de trabajo docente y para construir el tiempo transmoderno.

Las actitudes profesionales para el nuevo tiempo.

Esta forma de construir el tiempo escolar implica desarrollar en los docentes esas actitudes docentes que Dussel plantea en la obra de referencia: la revelación, la escucha y el cuestionamiento del sistema.

La revelación

No hay acción educativa sin la revelación del Otro, dice Dussel (op.cit, p. 90) Liberar la pedagogía implica liberar las revelaciones de quienes somos para poder ser alojados en los otros que estamos en la escuela.

Los adolescentes revelan con autenticidad quienes son, de qué sufren, qué necesitan, etc. Requieren confianza y cercanía para darse a conocer.

Los adultos (docentes) requieren más confianza institucional para aceptar que se equivocan, que necesitan superarse, que necesitan aprender. El imaginario de la escuela moderna con su potencia para formar subjetividades dóciles les impide concebir la autoridad como habilitación para crear escucha, contención.

De todos modos, la revelación del Otro es a condición que uno quiera que ella se produzca (responsabilidad ética) y es la condición para que la educación liberadora sea posible (loc.cit.)

La escucha

Intentamos que nuestra pedagogía sea una respuesta a la palabra escuchada. En los últimos años se va poniendo de relieve en la formación inicial del profesorado la necesidad de la escucha, que origina el cuidado de la vida y de las trayectorias escolares, pero es fuerte la marca fundacional de la verborragia y la transmisión como única forma de ser docente que suele ser un estorbo para escuchar.

La palabra que se pronuncia en la escuela, como dice Dussel, es clamorosa. Es un clamor. Es una palabra que dice:

- ¡Tengo hambre! ¡Tengo historia propia! ¡Dejadme ser dis-tinto! ¡No deseo ya ser objeto de misión, ni de educación civilizadora, ni de métodos pedagógicos!

¡Dejadme ser! ¡Tengo derecho! (op.cit., p. 97)

Liberar la escucha profesional en la escuela nos ha posibilitado: por un lado, atender diversas situaciones que entorpecen los aprendizajes y por otro lado, receptar situaciones de vulneración de derechos de nuestros estudiantes que nos exigió buscar cuidado, protección y resguardo en el Estado, representado en los Servicios Locales¹³² de nuestro territorio.

La escucha de esa palabra pronunciada por les estudiantes es un servicio, un “*éthos* de amor-de-justicia gratuito”, una praxis ana-léctica, un imperativo ético, un rasgo identitario de nuestra pedagogía (loc.cit.)

La escucha pone en cuestión al sistema.

El docente noble si no atravesó su proceso formativo por suficientes experiencias de reflexión, si no problematizó su biografía escolar, si no identificó las marcas que en él construyó el sistema formador de la modernidad, él porta el sistema.

Ya en la escuela, el aprendizaje de la escucha lo pondrá en situación de conversión, ubicarse en el “cara a cara” levinasiano, le permitirá incorporar la revelación auténtica de ese Otro narrado en la formación inicial (loc.cit.).

En ese posicionamiento, al decir de Dussel, pondrá en cuestión el sistema, pero, además, él se pondrá en cuestión en un sistema que, por diversos motivos intentará arrasar con sus posibilidades de escucha y reflexión. Al mismo tiempo le exigirá cuidar trayectorias, atender situaciones problemáticas de los estudiantes, escuchar... y correr de una escuela a otra, actuar sin poder consultar con directivos, etc.

¿Entonces, el docente cómo resolverá esa tensión? ¿A quién obedecerá? Dussel

¹³² Los Servicios Locales son organismos públicos que articulan con instituciones territoriales a fin de proteger los derechos vulnerados de infancias y adolescencias cumplimentando la Ley Provincial 13.298/05 sobre Promoción y Protección de los derechos de los niños.

propone que el docente se exija obediencia (ob-audire: escuchar al que se tiene delante) al estudiante, de modo que el docente “se mueve por el imperio del que es obedecido” (loc.cit.)

El docente noble será administrativamente docente al comenzar su práctica profesional pero su auténtico punto de partida será cuando obedezca “la voz del Otro y la con-fianza en la que se revela” (op.cit., p. 98)

En esa perspectiva Dussel habla de la veracidad como la actitud docente de “querer decir la verdad como verdadera ante el que aprendiéndola se libera”, es poder decir “la verdad erótica, pedagógica y política que se opone al sistema”, es desocultar “lo que el sistema pretende encubrir”, es tener “como pro-yecto estar-en-la-verdad del Otro para permitir que sea sí mismo, otro que el sistema” Tal docente veraz, “será un crítico insobornable” (loc.cit.) Dice Dussel:

Es desde la devoción sagrada que tiene por su discípulo, amor entrañable mayor que todo otro amor, que la pérdida de la vida por fidelidad al discípulo le es más llevadera al auténtico maestro que la pérdida del sentido de vivir que le depara la traición a los suyos, a los que confían en él. (op.cit., p. 99)

3. La docencia como nueva militancia

Esta pedagogía liberadora exige docentes que asuman las opresiones de los oprimidos, que logren padecer-con, que reconozcan los sufrimientos que atormentan a estudiantes y sus familias, las situaciones de riesgo social, las carencias económicas, de salud, de alimentación, de género que afrontan, etc. y decidan la liberación.

La escuela no es un portal donde se ingresa a un infra o supra mundo irreal, confortable en tanto negador, y libre de conflictos potenciando diversos tipos de alienaciones.

En nuestra perspectiva, por la escuela se ingresa a una conciencia y una práctica de lucha por la liberación. Presentamos algunas escenas escolares de la actitud militante que deseamos.

(2016) A raíz de la embestida neoliberal contra las condiciones de vida digna de las familias de la escuela con sus propuestas de despidos, desocupación, trabajo informal, etc. y de la ofensiva desatada contra los derechos de los trabajadores (ej. en nuestro caso contra el derecho a la huelga) realizamos varias asambleas con estudiantes y docentes, en alguna oportunidad hasta nuestra inspectora distrital participó.

(2017) Días después de la desaparición de Santiago Maldonado, a mediados de agosto de 2017, el Ministerio de Educación de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires

(CABA), habilitó un 0800 para que cualquiera ciudadane pudiera denunciar a los docentes que hablaran de Santiago. En esos días, realizamos una jornada con los estudiantes para reflexionar sobre esa desaparición.

Multiplicamos su rostro por nuestro patio.

Al otro día sólo dos familias, de doscientas, se acercaron a pedir explicaciones por la decisión de realizar tal jornada. Tuvimos mucho por explicar.

(2018) El 3 de agosto de 2018, ocurrió el asesinato laboral de la vicedirectora Sandra Calamano y del auxiliar Rubén Rodríguez, cuando explotó parte de la escuela primaria 49 a causa de una pérdida de gas que Sandra venía denunciando al intervenido Consejo Escolar de Moreno. La responsable política fue la gobernadora Vidal junto con el Director General de Cultura y Educación de nuestra provincia, el empresario Sánchez Zinny y sus funcionarios a cargo del Consejo Escolar local. La desidia y la desfinanciación causaron estas dos muertes que pudieron haber sido muchas más si ingresaban los estudiantes que a la hora de la explosión estaban caminando hacia su escuela.

Trescientos directivos reunidos apenas terminó el sepelio de Sandra y Rubén decidimos que no se entraría a los edificios escolares hasta que se resolviera la infraestructura escolar de Moreno, se exigió el castigo a los culpables políticos de estos asesinatos y se conformaron diversos comités de crisis con la participación de docentes, estudiantes y familias que fiscalizarían las obras y reparaciones que se debían hacer. Así nació el Morenazo como iniciativa popular de resistencia, lucha y memoria. Nuestra escuela colaboró con la olla popular que se levantó, por ejemplo, en esa escuela 49. La visitamos todos los años.

Los rostros de Sandra y Rubén están muy a la vista en nuestra escuela, están en un aula, en un corredor y en un mural del patio. Todos los años hacemos memoria de ese asesinato laboral. Dice Dussel:

Sólo desde la exterioridad, a la intemperie, en la precariedad, la persecución, la soledad, el desierto, surge el profeta, el maestro propiamente dicho, el que podrá comenzar su tarea pedagógica (op.cit., p. 98)

(2022) A la semana siguiente del atentado a la vice presidenta Cristina Fernández les docentes realizamos reflexiones sobre lo ocurrido en el contexto de las distintas materias y con la veintena de delegados estudiantes (de convivencia, de estudios, de ESI) armamos una jornada para definir cómo queríamos vivir en democracia, que esperábamos de la Justicia, qué necesitamos de los medios de comunicación y las redes sociales para avanzar a formas de vida más democráticas, etc.

Notamos que la pandemia afectó, entre otras problemáticas personales, procesos de conciencia y organización social en los estudiantes. Rápidamente contuvimos síntomas de encierros, de pánico, de ansiedad. Generamos dispositivos de acompañamientos: talleres opcionales para contar cómo se sentían (“Des-ahógate”), cursos que acompañaban a otros cursos, etc. Pero algo de la conciencia crítica y social fue alterada y afectada. Estamos diseñando proyectos para revitalizar ese sentido de lo común, nacional, popular, regional que se mostraba potente hasta el 2020.

Dussel advierte sobre un tipo de educación que aliena a los estudiantes separándoles de las instituciones educativas populares y promueve que el docente desarrolle una tarea crítica “poniendo las cartas sobre la mesa” para que el estudiante conozca de lo que se trata (op. cit., p. 102). Él afirma que:

Si siempre se le enseñó un mundo mítico, lejano, irreal, nunca podrá crecer en la realidad. El niño debe descubrir la hidrografía en el arroyuelo de su pueblo; la historia en la vida de su padre y su abuelo; la lengua en su lenguaje infantil. La juventud debe descubrir desde su realidad local, económica, política, la realidad del mundo. El pueblo debe tomar conciencia crítica de su situación de clase, de grupo, de región desde su mismo mundo cotidiano. (op.cit., 103)

Y sostiene que para lograr “la educación como práctica de la libertad” que decía Paulo Freire será necesario la reflexión grupal sobre las situaciones existenciales de la propia cultura, esclarecer desde la teoría y estructurar la praxis.

Acordamos que el que se libera pedagógicamente tiene que ir descubriendo y armando las nuevas instituciones constructivas del orden nuevo, que “deben nacer desde abajo, desde la base, desde el pueblo” (op. cit. 104)

Palabras para continuar

Vine a este Congreso, a uno de los lugares donde todo empezó. Vine para comenzar de nuevo. Para seguir tramando liberaciones y hacer nueva la praxis de una pedagogía que libera.

En este presente de nuestra región, disputamos futuro: vida y democracia o el fin de la vida digna para muchedumbres empobrecidas, ¡entonces a devenir aula y calle, patio y barrio, clase y marcha, arte y academia, militancia profesional y popular, saberes en la praxis y deseos de liberación por interminables 50 años más!

Bibliografía

Dussel, E. (1980) La moralidad de la praxis de liberación pedagógica. En La pedagogía latinoamericana. Bogotá: Nueva América Editorial.
<https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/otros/20120423092032/7cap6.pdf>

Igualdad educativa en disputa: un estado de discusiones desde la Filosofía de la Liberación y el posestructuralismo en educación.

Sofía Salina
IDIHCS- CONICET-UNLP
sofialina9@gmail.com

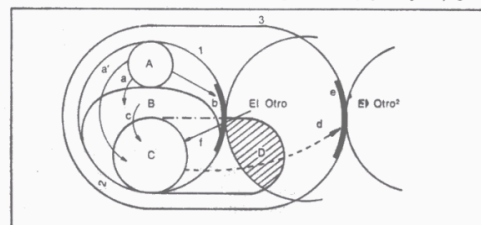
Resumen

Este Trabajo, en el marco de la Diplomatura en Filosofía de la Liberación, propone reflexionar sobre los modos en que se han procesado sentidos de igualdad educativa. Para ello proponemos analizar dos sentidos de igualdad construidos históricamente: La Igualdad educativa como emancipación, civilización e inclusión y la Igualdad educativa como normalización y homogeneización. Desde un diálogo entre estudios del campo pedagógico posestructuralista y la Filosofía de la Liberación procuraremos dar cuenta como estas nociones de igualdad implicaron la producción de desigualdades sociales y educativas a partir de un particular procesamiento de la identidad nacional. En un primer momento abordaremos las categorías de dominación, discurso y hegemonía; luego analizaremos los sentidos propuestos a partir del proyecto erótico de dominación y la pedagógica de dominación. Haremos mención a la dominación como el proceso hegemónico resultante de un particular procesamiento de la identidad nacional. Estos elementos nos parecen sustanciosos de ser pensados para ubicar a la identidad como producción social en el marco de un debate más amplio sobre la identidad nacional y latinoamericana; como así también el papel que podría desempeñar la educación para la diversidad, la convivencia y la democracia.

Palabras clave: educación, dominación, discurso, hegemonía, identidad

Introducción: dominación, discurso y hegemonía

PRO-YECTOS PEDAGÓGICOS DE DOMINACIÓN Y LIBERACIÓN
DIVERSOS NIVELES DE CULTURA Y DE PRAXIS CULTURAL
(Compárese este esquema con los esquemas 11, § 30 y 32, § 58).



La pedagógica latinoamericana, (Dussel, 1980)

Este Trabajo, en el marco de la Diplomatura en Filosofía de la Liberación, propone reflexionar sobre los modos en que se han procesado sentidos de igualdad educativa. Desde un diálogo entre estudios del campo pedagógico posestructuralista (Southwell 2021, Dussel 2000, Dussel 2004) y la Filosofía de la Liberación (Dussel, 1980, Heredia 2019) procuraremos analizar e interpretar cómo discursos de igualdad hegemónicamente contruidos produjeron paradójicamente desigualdades a partir de asumir una construcción dialéctica de la identidad nacional. En términos de Dussel (1980) la dominación radica en la construcción dialéctica de la identidad como aquella que construye al otro como exterioridad de una totalidad y nos permitirá comprender la operación por la cual se produce la diferencia como negación. La categoría de discurso y hegemonía implican mencionar el Análisis Político del Discurso (APD) en el marco de las perspectivas fundacionales, y el modo en que éste permite reformular la mirada sobre las identidades. El carácter discursivo implica reconocer que no se puede pensar una totalidad cerrada del orden social que se reproduzca en las configuraciones subjetivas de manera lineal Este carácter contingente, y no determinado, implica asumir el carácter político implicando procesos de disputa por la hegemonía Un estudio de Laclau y Mouffe (1987) explica que la categoría de hegemonía tiene un lugar como concepto siempre “imposible” orden social donde la totalidad estructurada resultante de la práctica articuladora es el discurso. Esta articulación supone la presencia de elementos existentes, con lo cual se recupera la dimensión de historicidad e implica que ninguna identidad es positiva y cerrada en sí misma, sino que se constituye como transición, relación (Retamozo, 2011). Las categorías de discurso y hegemonía nos permitirán situar la

dominación como resultante de la producción y /o articulación hegemónica de sentidos por los cuales se libran disputas y resistencias

En este marco proponemos analizar dos sentidos de igualdad construidos históricamente:

- I- La Igualdad educativa como emancipación, civilización e inclusión.
- II- La Igualdad educativa como normalización y homogeneización

En relación a la igualdad educativa entendida como emancipación, civilización e inclusión analizamos como la construcción de un ideal civilizado, ilustrado se consolidó hegemónicamente como norma implicando exclusiones y violencias materiales y simbólicas. Para ello recuperaremos la categorías de *proyecto erótico de dominación* (Dussel, 1980) donde intentaremos dar cuenta como las nociones de emancipación, civilización e inclusión supusieron el encubrimiento de otras culturas y exterminio de toda subjetividad otra a la establecida como universal y normal a partir de la construcción de “un hijo de nadie”. Luego sobre la igualdad comprendida como normalización y homogenización analizaremos como para el discurso hegemónico educativo, la expansión y la masividad del sistema educativo, supuso la construcción de una pedagogía normalista disciplinaria que implicó enseñar el mismo contenido escolar, de la misma manera para un todos considerado como igual produciendo como desigual, o anormal lo distinto al formato establecido. Para ello recuperaremos la categoría de *la pedagógica de la dominación* (Dussel, 1980) que permitirá mirar como la masificación del formato escolar implicó la expansión de un sistema de totalidad basado en una inclusión vinculado al formato escolar tradicional.

I- La Igualdad educativa como emancipación, civilización e inclusión

Durante la transición entre los siglos XIX y XX, la preocupación política fue circunscribir la soberanía territorial, la identidad nacional y la organización del sistema educativo frente a territorios extensos y poblaciones muy heterogéneas producto de las inmigraciones y los pueblos originarios (Dussel, 2004). Desde 1870, tuvo lugar la construcción, desarrollo y diversificación del sistema educativo nacional. En 1884 se decretó la ley 1420 de educación obligatoria, gratuita y “laica”.

Los sentidos sobre lo público fueron construidos en relación a los procesos de escolarización ligados a la creación de instituciones y la profesionalización docente. Todos debían ser socializados de la misma forma, sin importar sus orígenes nacionales, la clase social o la religión, y esta forma de escolaridad fue considerada un terreno “neutro”,

“universal”, que abrazaría por igual a todos los habitantes (Dussel. 2000, s/p). Esta consideración universal y neutral supuso una abstracción del ser nacional latinoamericano que produjo, negaciones subjetivas de todo aquello que no se incluía dentro del ideal ilustrado. Dussel (1980) plantea esta operación material y simbólica como una ontología dominadora que hizo del hijo latinoamericano una abstracción concibiéndolo como hijo de la nada:

“Hijo de nadie es el que no tiene cultura propia, ni cultura popular. "Hijo de nadie" es el que ha negado la madre por el padre y el padre por alguien que por su parte lo dominó (su padre criollo ha sido igualmente dominado). Ese "hijo de nadie" es exactamente el Émile que puede ser dominadoramente educado. Pero no es así. El hijo americano tiene por madre a la india, a la criolla, a la mujer latinoamericana, a la cultura popular que engendra en su seno la estructura más resistente a la opresión imperial. Tiene además padre: es hijo asesinado u oprimido, del español que olvidó su hijo, del criollo humillado. Por ello es hijo de colonizados y él mismo colonizado a medias, porque a lo largo de su historia tiene ya memoria de muchas liberaciones, también a medias (Dussel, 1980, p. 45).

Dussel, (1980) explica en estas palabras como el proyecto moderno/colonial implicó un proyecto pedagógico de dominación al construir al sujeto originario, mestizo, criollo y afrodescendiente como sujeto sin historia. Esta operatoria de opresión hace mención al gesto colonial de asumir modos dialécticos en la construcción de identidad sobre la configuración de un “nosotros” con respecto a un “ellos”; una “totalidad” en relación a una “exterioridad” que es producida como desigual. Heredia (2019) plantea reconocer como el sistema de totalidad produce desigualdades a partir de un particular procesamiento de la identidad:

“entendiendo Totalidad como todo sistema, que cerrado sobre sí mismo, genera inclusiones de lo Mismo, y exclusiones de lo distinto, el Otro es el que está situado en la exterioridad de este sistema. El Otro, es quien queda fijado más allá, externo, extranjero a lo que es considerado lo Mismo.” (Heredia, 2019, p. 135)

Estas palabras de Heredia (2019) expresan como es en esta operación dialéctica que la totalidad cerrada, la identidad unívoca, la expansión de lo mismo produce a lo distinto como exclusión. Esta producción de “hijo de nadie” implicó una operatoria colonizadora donde, las pertenencias culturales plurales (producto de la migración, el mestizaje, el criollismo, los pueblos originarios, los afrodescendientes) eran producidos como desiguales y “pobres”. A su vez, Dussel (1980) explica esta operación como el proyecto erótico de dominación. Erótico porque, la primera experiencia es la erótica entendida como lo que se recibe del otrx.”El

hombre nace en el hombre y su primera relación es con el hombre y no con la naturaleza” (p.60). Esta relación se da en un determinado sistema ideológico (Totalidad) que es el que selecciona lo que se transmite de una generación a otra, el legado (madrx-padrx- hijx/ educativo-cultura).

Dussel (1980) plantea que para nuestras sociedades latinoamericanas fue una erótica de la dominación en su dimensión simbólica y material a partir de la construcción abstracta del hijo de nadie producido como sin historia. El imperativo central fue concebir a lo civilizado como lo normal, esperable, deseado; y establecer los mismos contenidos enseñados de la misma manera como sinónimo evidente de igualdad e inclusión. Fue en este marco que la desigualdad y “la pobreza” fue producida en términos de diferencia a la norma. Sobre este punto la educación se presentó como factor clave para erradicar “esta pobreza” a partir de los sentidos que adoptó la igualdad educativa en relación a la integración social y la inclusión al proyecto político (Serra, 2003). La noción principal fue que toda heterogeneidad cultural era civilizable.

La idea de civilización fue moldeada en la antinomia que la contraponía a la barbarie y estuvo constantemente sometida a una pluralidad de articulaciones por parte de los grupos conservadores, militares, y de resistencias. En este sentido podemos decir que los significantes hegemónicos que vinculan educación con igualdad inclusión y cultura produciendo su opuesto desigualdad, exclusión e “incultura”, es el tipo de relación dialéctica y hegemónica que explica la resultante de dominación.

II- la Igualdad educativa como normalización y homogeneización

La pretensión universal que desarrollamos en el apartado anterior, implicó la masificación y expansión del sistema educativo tradicional a partir de la expansión de la obligatoriedad escolar (Acosta, 2011). La creación de escuelas primarias (elementales, comunes y post-primarias), las Escuelas Normales e Industriales fueron pensadas para el mundo del trabajo; mientras que los Colegios Nacionales estuvieron destinados a la formación de elites dirigentes de la mano del proyecto Mitrista. En este marco, se estableció un fuerte dispositivo de regulación: el saber pedagógico tenía que proporcionar sistemas eficaces de supervisión moral y de organización laboral:

“se conformó el imperio de lo escrito; currículum, planificaciones, cuadernos individuales que expresaban la historia fiel del alumno y sus progresos, registros de asistencia, matrículas, informe de clasificación inicial, expediente personal del alumno, lista de alumnos por sección, notas diarias, inventario del material y del

mobiliario, fichas con los libros de la biblioteca, libro de registro de las visitas de la inspección escolar, etc” (Southwell, 2021, p127)

El control racional de las personas organizaría el desarrollo de la sociedad, por ello el sistema de clase, el currículum y los métodos de enseñanza proporcionaban los mecanismos que ordenaban un sistema sucesivo, jerárquico y progresivo. El proyecto incluyó la incorporación de educadores provenientes de Norteamérica para las Escuelas Normales dada la significativa influencia que esa experiencia había tenido en la construcción del proyecto Sarmientino. La pedagogía normalista - o normalizadora en términos de Dussel (2000) - se fundamentó en el darwinismo social que proporcionó justificaciones necesarias para que quedara planteada la discusión sobre las divisiones de las capacidades, aptitudes y dotes. Se extendía un discurso escolar que adoptó nociones provenientes de la medicina y la biología:

(...) debía corregir hábitos e imponer modos de vida a través de dispositivos de “ortopedia” pedagógica para homogeneizar a una masa de población que se había vuelto diversa, compleja y heterogénea y “argentinar” en torno a una idea de nacionalidad al conjunto de personas que provenían de orígenes, experiencias y tradiciones sumamente diversas (Southwell, 2021, p150)

Esta pretensión de homogeneidad sobre el propósito de “argentinar” lo plural fue un intento precario de sintetizar lo diverso. En términos de Dussel (1980) podemos pensar la *relación pedagógica de dominación*, donde la primera relación erótica de dominación se prolonga y proyecta como agresión, violencia y dominación del hijo: el filicidio. Esta noción de igualdad complejiza la primera al establecer una equivalencia discursiva entre homogeneidad, normalización e igualdad implicando nociones de anormalidad, enfermedad, desviación. El imperativo central de masificar el ideal civilizado como lo normal, esperable, deseado; y establecer los mismos contenidos enseñados de la misma manera como sinónimo evidente de igualdad e inclusión.

Las diferencias culturales y lo distinto a la norma se sintetizó como una total otredad para poder asegurar la certidumbre de la identidad nacional entendida como ciudadano ilustrado/civilizado/moderno produciendo lo distinto como diferente y a lo diferente como desigual, una identidad negativa, amenazante, o digna de rechazo. Estas nociones hegemónicas no se dieron sin disputas ni resistencias. Un trabajo de Southwell (2021) da cuenta prácticas que desafiaron y se posicionaron mucho más allá de esta supuesta relación inapelable de subordinación y determinismos en la que los pensaba el modelo. Por ejemplo cuando explica que sobre el mismo tronco de formación normalista hubo quienes se posicionaron en torno a los aspectos más democratizadores de ese discurso, posibilitando la

dimensión más emancipatoria de la formación que habilitó recorridos inclusivos para una creciente población de amplios sectores (p. 53) .

A modo de cierre

Hasta aquí hemos intentado dar cuenta como las desigualdades sociales y educativas son producciones sociales en el marco de legados históricos a partir de la construcción de una identidad nacional específica. Para ello hemos propuesto dos sentidos de igualdad I- La Igualdad educativa como emancipación, civilización e inclusión. y II- La Igualdad educativa como normalización y homogeneización como nociones hegemónicas que han trascendido en nuestros legados históricos. A su vez hemos analizado como cada una de estas nociones construidas históricamente como hegemónicas supuso una construcción dialéctica de la identidad implicando procesos de dominación; como así también procesos de disputa y resistencia

En relación a la igualdad educativa entendida como emancipación, civilización e inclusión analizamos como la construcción de un ideal civilizado, ilustrado se consolidó como norma e implicó exclusiones y violencias materiales y simbólicas sobre lo producido como diferente. En este punto vimos como el **proyecto erótico de dominación** implicó para la pedagogía escolar, comprender a la igualdad educativa como emancipación, civilización e inclusión en términos del encubrimiento de la propia historia y exterminio de toda subjetividad otra a la establecida como universal y normal a partir de la construcción de “un hijo de nadie”

Sobre la igualdad comprendida como normalización y homogeneización analizamos que para el campo educativo la expansión y la masividad del sistema educativo implicó la construcción hegemónica de una pedagogía normalista disciplinaria que implicó enseñar el mismo contenido escolar, de la misma manera para un todos considerado como igual produciendo como desigual, o anormal lo distinto al formato establecido. En este punto analizaremos como la pedagógica de la dominación implicó que la primera relación erótica de dominación se prolongue y proyecte como agresión, violencia y dominación del hijo: el filicidio a partir de la normalización y homogeneización de los sujetos. Finalmente hemos mencionado disputas y resistencias en el compromiso de pensar la construcción de subjetividades en tramas vinculares sociales y educativas cada vez más plurales, justas y dignas en el marco de un debate más amplio sobre la identidad nacional y latinoamericana; y el papel que podría desempeñar la educación para la diversidad, la convivencia y la democracia.

Bibliografía

- Acosta, F. (2011). "Escuela secundaria y sistemas educativos modernos: análisis histórico comparado de la dinámica de configuración y expansión en países centrales y en la Argentina". HISTEDBR, no 42, Junio. Disponible en: www.histedbr.fae.unicamp.br/revista/edicoes/42/art01_42.pdf [último acceso: 17/04/2014]
- Dussel, E. (1980). "La pedagógica latinoamericana" en Ediciones Nueva América.
- Dussel, I. (2000). "La producción de la exclusión en el aula: una revisión de la escuela moderna en América Latina". Ponencia presentada en la X Jornadas LOGSE, "La escuela y sus agentes ante la exclusión social", Granada, España.
- Dussel, I. (2004). Inclusión y exclusión en la escuela moderna argentina: una perspectiva postestructuralista en: *Cadernos de Pesquisa*, Vol. 34, N° 122, pp. 305-335, maio/ago 2004.
- Heredia, N. (2019) La pedagógica de la liberación de Enrique Dussel: Inakayal y lo que la pedagogía nos negó en *Revista del IICE* /45
- Laclau E. y Moufe, C. (1985). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo XXI
- Retamozo M. (2010) "Sujetos políticos: decisión y subjetividad en perspectiva posfundacional" en *Revista ideas y valores*, Vol. Ix•n.o 147, Bogotá, Colombia, pp. 51 – 64. <http://www.scielo.org.co/pdf/idval/v60n147/v60n147a04.pdf>
- Serra, S. (2003). "Infancias y adolescencias: la pregunta por la educación en los límites del discurso pedagógico" en A.A. V.V.: *Infancias y adolescencias. Teorías y experiencias en el borde. La educación discute la noción de destino*. Coedición Novedades Educativas/Centro de Estudios Multidisciplinarios. Colección Ensayos y Experiencias N° 50
- Southwell M. (2021). *Ceremonias en la tormenta. 200 años de formación y trabajo docente en Argentina*, Edic. Fac. Filosofía y Letras UBA, CLACSO, IUCCOP, CTERA. Capítulo 1.
- Southwell M. (2021). *Ceremonias en la tormenta. 200 años de formación y trabajo docente en Argentina*, CLACSO-UBA-CTERA. Cap. 2

Política y Educación en Latinoamérica: la liberación como desafío histórico

Nadia Heredia
Universidad Nacional del Comahue/ CEFyL Argentina
nadiaheredia@gmail.com

Resumen

Reflexionar sobre la educación en Latinoamérica implica ubicarla en un contexto histórico de permanentes tensiones económicas, políticas y culturales que la atraviesan. Desde la dicotomía fundante de los discursos educativos de la modernidad, civilización o barbarie, hasta la profundización de las políticas neoliberales, Latinoamérica ha sido el lugar de ensayo del norte en materia de políticas educativas. La tensión centro-periferia plantada en las décadas de los 70 y los 80 permanece intacta en sus núcleos más duros.

Es precisamente en este período cuando la oscura alianza entre los gobiernos militares y los diferentes sectores económicos y civiles, dieron por resultado la puesta en marcha de un conjunto de medidas orientadas a garantizar la cristalización del viraje latinoamericano al neoliberalismo. En materia educativa podemos mencionar, como dato estadístico, que producto de estas medidas, por ejemplo, América Latina es hoy la región en que la privatización de la educación ha crecido de forma más pronunciada y constante en las últimas décadas, compartiendo posición con los países del África subsahariana. ¿Qué intereses sostiene el hecho que la educación sea planteada como el privilegio de pocos? O más bien ¿Qué modifica a nivel geopolítico para regiones como Latinoamérica, o África entre otras, que la educación sea concebida como posibilidad de acceso a conocimientos y sentires Otros? ¿Qué vínculos se pueden establecer entre los discursos que subyacen en las exclusiones educativas actuales y los discursos que sostuvo la modernidad colonial? En las líneas que siguen, me propongo profundizar estos interrogantes desde la Filosofía de la Liberación dusseliana, como una forma de aportar a las resistencias epistemológicas que intentan alzar su voz, en esta crisis civilizatoria.

Palabras clave: Educación Latinoamérica, Política educativa, Colonialidad,
Filosofía de la Liberación

Liberación Latinoamericana: reflexiones sobre los sentidos de la opresión educativa

Educación se dice en muchos sentidos, podríamos decir desde perspectivas y abordajes filosóficos. Hablar de educación no siempre remite a la educación formal y mucho menos en Latinoamérica. Que el Estado eliminó en su propia conformación los distintos sistemas educativos de las comunidades ancestrales es un hecho. Que lo que se intentó garantizar es la universalización de acceso a determinados significados de lo que entendemos por cultura nacional, también lo es.

En este sentido, pensar la educación desde América Latina a través de perspectivas descolonizadoras implica tener presente que es un terreno de disputa constante de sentidos culturales, históricos y geopolíticamente situados. Que si bien cada época tiene sus particularidades, la tensión respecto de la direccionalidad de la educación siempre estuvo presente entre la iglesia, el mercado y el Estado, entre una cultura imperial y lo local, ya sean los estados nacionales, la cultura popular o la cultura negada.

En el presente trabajo profundizaré algunas líneas de investigación latinoamericanas que van desde la filosofía, la política educativa y la literatura. Situar lo educativo y los discursos sobre la educación en un entramado histórico que parte de la complejidad y nos sitúa en la exterioridad, nos permite visibilizar la opresión existente. Aquella que nos conforma identitariamente:

El filósofo Enrique Dussel nos dirá, retomando a Carlos Fuentes (1971):

El poeta nos anuncia que "contra todos deberás luchar y tu lucha será triste porque pelearás contra una parte de tu propia sangre. Tu padre nunca te reconocerá, hijito prieto -clama la Malinche a su hijo mestizo-; nunca verá en ti [Europa] a su hijo, sino a su esclavo; tú tendrás que hacerte reconocer en la orfandad..." (Dussel, 1980, p. 71-72)

La educación moderna, nacida de la cultura imperial de la modernidad, aceleró los procesos de negación de lo propio. El ser nacional se impuso desde su blanquedad. Los sistemas educativos hicieron posible esta homogeneización. Si bien Latinoamérica ha vivido procesos similares en lo que hace a su conformación identitaria, y aún en la proximidad cultural, Chile, Bolivia, Brasil o Argentina han reaccionado de forma diferente ante la imposición de las políticas neoliberales en materia educativa. Su mayor o menor adhesión a la aplicación de las reformas educativas de los 90, hacen que la situación varíe de un país a otro. El presente trabajo se sitúa en Argentina, de ahí las particularidades aquí expresadas. Iniciamos entonces este recorrido.

Enrique Dussel en la década del 70, a través de su obra *La pedagógica Latinoamericana* (1980), comienza advertir la vital importancia de profundizar los interrogantes respecto de la injerencia de todo proyecto pedagógico para la liberación de nuestros pueblos. El camino propuesto por Dussel es el siguiente: para hablar de liberación primero debemos ser conscientes de las estructuras de dominación que nos han atravesado históricamente, como continente amerindio, como pueblo, en sus diferentes niveles. La mayoría de las veces de forma naturalizada e inadvertida. De ahí su efectividad y alcance.

Como parte del entramado ético-político que Dussel desarrolla en su arquitectura, la *Pedagógica* es uno de sus aspectos sustanciales, ya que constituye el pasaje de la erótica a la política (Dussel, 1980: 15).

El pasaje de la pedagógica doméstico-erótica del niño a la pedagógica política, significa igualmente dejar el juego por el aprendizaje planificado, el estudio, la educación en las instituciones, sin ser trabajo económico todavía. La pedagogía erótica dice relación al padre-madre; la pedagogía política abre en cambio el ámbito del Estado, las clases sociales, la cultura ilustrada y popular, la ciencia, la tecnología, los medios de comunicación colectiva, etc. Es el pasaje de lo psíquico a lo social; es apertura al espacio político. (Dussel, 1980, p. 61)

Mientras la pedagogía clásica omite problematizar la historia que conforma el presente del mundo cultural Latinoamericano, en este caso, presentándose como algo neutralmente dado, la *Pedagógica* parte del hecho que es un continente marcado por la conquista del europeo, donde “el varón conquistador se transformó en padre opresor, en maestro dominador” (Dussel, 1980: 18).

La *Pedagógica* entonces, des-cubrirá las relaciones de dominio que van desde el plano erótico familiar (madre-padre/hijo), al plano político institucional (maestro/estudiante). Pero es en realidad la imago del padre y la madre, que también puede ser:

(...) como maestro, médico, profesional, filósofo, cultura, Estado, etc.) [que] prolonga su falocracia como agresión y dominación del hijo: el filicidio. La muerte del hijo, el niño, la juventud, las generaciones recientes por parte de las gerontocracias o burocracias es física (en la primera línea de los ejércitos o los sacrificios humanos), simbólica o ideológica, pero es siempre un tipo de alienación, dominación, aniquilación de Alteridad. (Dussel, 1980: 15).

La *Pedagógica* dusseliana se presenta así como una crítica a las relaciones de dominio desde una perspectiva amerindia, recuperando el conocimiento de los procesos históricos que se dieron de eliminación de la alteridad.

Si bien Dussel desarrolla estas negaciones en esquemas de profunda complejidad, podemos decir que en una temporalidad dada se impone un *corpus* epistemológico consolidado como ahistórico, cuando en realidad es el resultado de continuas disputas de sentido acerca de lo que es. Lo que Dussel plantea es que este fundamento ontológico, es el resultado de la imposición de un(os) proyecto(s) sobre otro(s). Dicho de otra manera, la Pedagógica contiene en sí, como parte de su fundamento ontológico, el proyecto de la Totalidad vigente, como el germen del proyecto liberador. En este sentido es fundamental hablar de la eticidad del pro-yecto pedagógico vigente. Descubrir sus negaciones, así como sus negadores:

En especial en América latina donde los sistemas vigentes tienen como pro-yecto la cultura imperial del "centro" (casi exclusivamente europeo-norteamericana y en un 3 % de nuestra población con claras influencias rusas), y donde además las élites oligárquicas ilustradas confunden su propio pro-yecto pedagógico con el del "centro", negando, como Sarmiento, el pro-yecto de la cultura popular. (Dussel, 1980, p. 71)

Entendiendo lo pedagógico como lo que recibimos de otros, esta propuesta nos permite historizar y contextualizar lo que habitualmente entendemos por *la* cultura, *el* conocimiento, *la* historia. Es decir, permite afirmar que dentro de dichas construcciones simbólicas y teóricas presentadas como universales, subyacen Otras que fueron negadas por el proyecto del sistema vigente o Totalidad, en categorías dusselianas. La Pedagógica es entonces una relación generacional y, por eso mismo, es el puente que permitirá establecer nexos entre las Totalidades, entendidas como sistemas que compartimos con las generaciones que nos anteceden (Heredia, 2019, p. 133) y con las futuras:

En este caso el hijo-pueblo es educado en "lo Mismo" que el sistema ya es. Por ello el pro-yecto pedagógico de dominación siempre es fruto de violencia, de conquista, de represión del Otro como otro. (Dussel, 1980: 73)

En este sentido, es que para Dussel resulta fundamental que los pedagogos y científicos en pedagogía pongan en cuestión lo esencial: el pro-yecto último del sistema mismo. Cuestionar e interrogarnos sobre la eticidad del proyecto educativo vigente significa entonces:

Considerar si la meta de la educación es un negar al hijo-pueblo o afirmarlo en su propia exterioridad. Se trata de juzgar los pro-yectos de los sistemas pedagógicos, el fundamento de los objetivos, los últimos fines de la educación. (Dussel, 1980, p. 71)

Problematizar estos últimos fines o los sentidos de la educación es tarea de la Filosofía de la Educación como disciplina, muchas veces teñida de una impronta eurocéntrica que

justamente nos impide problematizar los núcleos educativos desde perspectivas geopolíticamente situadas. Y no únicamente latinoamericanas. La Pedagogía permite situar la criticidad del discurso pedagógico del lado de los oprimidos, tal como la filosofía que le da origen, la Filosofía de la Liberación.

Con lo dicho hasta aquí, podemos ver que si bien estas hipótesis de trabajo son formuladas en la década del '70, resignificarlas en nuestros días permite preguntarnos ¿Qué vigencia tiene pensar el proyecto educativo como parte de una Totalidad vigente y por tanto impuesta sobre otras formas de entender los sentidos educativos? ¿Qué otros sentidos de entender la educación y lo educativo están en disputa como parte del proyecto ético presente? ¿Estamos poniendo en debate en nuestros espacios educativos, institucionales, el fundamento del proyecto ético vigente, desde el lugar de los oprimidos?

Es en este sentido que afirmamos que reflexionar sobre la educación en Latinoamérica, desde perspectivas descolonizadoras sigue siendo una urgencia ético-política, en tanto los sentidos de la blanquedad cultural siguen siendo la base del fundamento del proyecto educativo vigente. Dussel resalta lo ideológico del proyecto, proponiendo otro sentido para entender la ideología como la “totalidad interpretativa existencial” (Dussel, 1980, p. 76). La interpretación presentada como universal, blanca, europea y patriarcal es por tanto ideológica, resultado de la violencia impuesta sobre conocimientos Otros. Ramón Grosfoguel (2013) se pregunta en este sentido:

¿Cómo es posible que los hombres de (...) cinco países alcanzaran tal privilegio epistémico hasta el punto de que hoy en día se considera su conocimiento superior al del resto del mundo? ¿Cómo lograron monopolizar la autoridad del conocimiento en el mundo? (Grosfoguel, p. 34)

El padre ha matado al hijo como cultura popular, como conocimiento ancestral. Ahora su proyecto es universal.

[El] privilegio epistémico del hombre occidental en las estructuras de conocimiento de las universidades occidentalizadas es el resultado de cuatro genocidios/epistemicidios en el largo siglo XVI (contra la población de origen judío y musulmán en la conquista de Al-Andalus, contra los pueblos indígenas en la conquista del continente americano, contra los africanos raptados y esclavizados en el continente americano y contra las mujeres quemadas vivas bajo acusaciones de brujería en Europa) bajo acusaciones de brujería) que son constitutivas de las estructuras de conocimiento del sistema-mundo. (Grosfoguel, 2013, pp. 33-34)

Como vemos, la construcción de los sentidos *de* la educación y *en* la educación es histórica. La disputa por los significados es permanente. Los sentidos del ser y por tanto, educativos en Latinoamérica, siguen estando teñidos por las oposiciones coloniales históricas que nos atraviesan. Aquellas que, corrientes pedagógicas como la de Paulo Freire o los movimientos de Liberación de los '70 categorizaron como opresores y oprimidos.

Quisiera cerrar este apartado con la reflexión dusseliana que afirma que “es en el tiempo de la pedagógica donde se forman los operadores de la dominación, los dominados y los liberadores” (Dussel, 1980, p. 71). Comprender la profundidad de esta afirmación nos da la responsabilidad como educadores de ser los responsables del pasaje de lo familiar (la erótica) a lo institucional y social (lo político). Nadie que se considere educador crítico queda fuera de esta responsabilidad. O somos parte del pro-yecto de la Totalidad vigente que reproduce lo Mismo o somos parte del proyecto de liberación (Dussel, 1980, p. 71). El resto es neutralidad. Y como dijo Dante Alighieri (1921) en La divina comedia “El círculo más ardiente del infierno está reservado para quienes en tiempos de crisis moral optan por la neutralidad”.

Educación Como Cuestión De Estado

La dicotomía que constituye la base ideológica occidentalista de la educación formal, a saber, la premisa sarmientina civilización o barbarie (Sarmiento, 1977) parece haberse actualizado en los discursos educativos neoliberales en la oposición público-privado. Lo privado se presenta como el destino de las clases acomodadas, y por ende blancas de la sociedad. Y como contracara, lo público aparece como un lugar relegado, donde antaño hubiera ido el indio, el gaucho y lo excluido de todo lo que se consideraba ciudadanía aceptable. Si en un principio de la educación formal Estatal la eliminación de todo lo referido al “indio”, a lo telúrico, a lo gauchesco, era necesario para la conformación de una ciudadanía blanqueada en su autopercepción, en la actualidad la disputa de sentido planteada con los neoliberales en materia educativa, pareciera volver a posicionarse en estos términos.

Los discursos neoliberales contemporáneos hacen que estas afirmaciones encuentren sus representantes en figuras actuales de la política neoconservadora Latinoamericana. Como está sucediendo en un orden global, la vuelta del extremismo de los discursos de la derecha son una constante también en territorio latinoamericano. Desde la autoproclamada presidenta de Bolivia, Jeanine Áñez, quien “no dudó en declarar: «Yo tengo una mezcla de rasgos arios y nórdicos, y no tengo nada que ver con los coyas bolivianos»” (López Ocon, M., 2019). Hasta las declaraciones del ex presidente de Argentina, Mauricio Macri, cuando en los festejos del Bicentenario de la independencia Argentina desde Tucumán, un lugar emblemático para la

fecha, por ser donde se proclamó la independencia de Argentina el 9 de julio de 1816, al intentar sentir lo que sentían los libertadores en ese momento sostuvo: “claramente deberían tener angustia de tomar la decisión, querido rey, de separarse de España” (Nuestras Voces, 2016)).

Resulta complejo dimensionar el alcance de estas afirmaciones en lo que hace a la construcción de un sentido común epocal, cuando es parte de la dirigencia política, o de los sectores que tienen en sus manos precisamente la posibilidad de construir sentidos comunes, la que se posiciona reafirmando la colonialidad que tantos siglos y sangre costó desterrar, de alguna manera.

Si nos referimos específicamente al ámbito educativo, desde estos discursos políticos, podemos mencionar otro ejemplo cuando en una conferencia de prensa, el antes mencionado ex presidente de Argentina, sinceró su concepción sobre la educación pública al marcar que existe "una terrible inequidad, de aquel que puede ir a la escuela privada versus aquel que tiene que caer en la escuela pública" (Télam, 2017),

Siguiendo con nuestro análisis, desde estos discursos el sector de lo público se relaciona con la negritud, en los sentidos coloniales del término. Por otro lado, se sigue identificando lo blanco de la sociedad con lo superior, con quienes portan los valores de una supuesta sociedad de libre competencia de individuos aptos, que se educan en el sector privado. Para los partidarios del Libre Mercado “la red de Educación Pública está destinada a aquellos que no pueden acceder a la enseñanza privada” (Paviglianiti, 1995, pp. 130). Dicho de otra manera, desde estos discursos, quienes son parte de los sistemas educativos públicos, lo son simplemente porque no pueden pagar por un servicio educativo privado.

La educación deja de ser un derecho que debe garantizar el Estado y pasa a ser un servicio, que compra quien puede. Lo público, en su carácter de gratuito empieza a estar asociado a un desprestigio social, ligado a la presuposición de su escasa calidad. Ahora bien, lo que entienden los neoliberales por calidad, es precisamente lo que despolitiza el acto mismo de educar. La docencia privada suele tener escasa participación en los espacios sindicales, ya que muchas escuelas/empresas no lo permiten, o si lo hacen, dicha participación suele ser tenida en cuenta a la hora de renovar los contratos laborales. A esto se le suma que el sector privado recibe apoyo económico estatal, con lo cual el excedente del monto de las cuotas se ve reflejado en insumos y comodidades que en el sector público suelen estar desmejorados o simplemente no estar, a causa del desfinanciamiento.

Sobre este punto del financiamiento educativo, bajo la premisa que el Estado debe garantizar la pluralidad de ofertas educativas a la ciudadanía, los discursos político educativos

neoliberales postularon que la existencia del sector privado es un derecho y como tal debe ser garantizado. Es así que la Ley Federal de Educación en Argentina, N° 24.195 proclamada en 1993, establece el financiamiento del Estado al sector privado. Esto hace que en la actualidad toda la educación argentina de carácter obligatorio sea pública, lo que puede cambiar es la gestión pública o privada.

A través de las reformas educativas de los 90, los educadores latinoamericano hemos aprendido a reconocer el alcance de la incorporación de categorías económicas al lenguaje educativo. La educación deja de ser un derecho y pasa a ser un servicio. La educación debe ser de calidad, y garantizar buenos resultados medidos en las sistemáticas evaluaciones que se realizan a nivel nacional. Los mejores resultados del sector privado, llevan a rápidas conclusiones: lo privado es mejor, lo público peor. Sin embargo, los estudios demuestran que los mejores resultados de este sector en las evaluaciones nacionales responde a que:

La matrícula de los colegios privados tiende a provenir de sectores profesionales o de más alto capital cultural, sus niveles de conocimiento son mayores, pero no como resultado de la enseñanza de la escuela privada. No hay base científica que permita afirmar que las escuelas privadas son mejores, en términos de aprendizaje, que las públicas (Tenti Fanfani y Grimson, 2017)

En este sentido, el crecimiento de las escuelas privadas en Latinoamérica, está ligado al crecimiento económico:

En América Latina ha crecido la educación privada incluso en contextos de salida de los modelos neoliberales, cuando todos los países han experimentado un crecimiento económico que mejoró las posibilidades familiares de gastar en bienes no esenciales (que no hacen a la mera supervivencia). (Tenti Fanfani y Grimson, 2017)

Los neoliberales, lejos de problematizar la imposibilidad de acceso a recursos culturales que amplían conocimientos generales que se ven reflejados en rendimientos educativos, en cualquiera de sus niveles, hacen recaer la responsabilidad en el individuo para poder obtenerlos. La pobreza y las desigualdades nunca son un problema estructural, siempre son responsabilidad del sujeto, de su temple, de su esfuerzo personal o como mucho, el propio y el de su familia. Lo que cuestionan es el rol del Estado.

Si el discurso neoliberal en sus orígenes formulaba críticas al Estado de Bienestar, en su exceso intervencionista tras las crisis económicas de posguerra, en la actualidad lo hace al Estado en general, en cualquiera de sus formas de intervención. Sobre todo en las que limitan el Libre Mercado considerando que esto “impide que la fuerza del progreso (...) funcione de manera correcta” (Paviglianiti, 1995, pp. 127). El progreso está directamente ligado al sector

empresarial y su retraso recae sobre la mala administración del Estado y su excesivo gasto (en éstos términos) de recursos económicos en las clases populares. Los neoliberales consideran que la mayor amenaza proviene de las burocracias benefactoras y que:

Lo ideal es pasar de las prestaciones estatales a subsidios dirigidos a los individuos o en segunda instancia a instituciones privadas para que de esta manera cada uno pueda comprar sus servicios en el mercado (Paviglianiti, 1995, p. 127)

Lo que los neoliberales no explicitan es que si los subsidios monetarios van dirigidos a las familias, a los individuos y las instituciones privadas:

Esta posición lleva a largo plazo a la abolición del sistema de Educación Pública y a su sustitución por un sistema de bonos que pueden ser empleados en el mercado para comprar educación en combinación con los recursos de que disponen las familias o los individuos. (Paviglianiti, 1995, p. 129)

Por supuesto que la disparidad de recursos con los que cuentan las familias o individuos para lograr acceder a la educación, entendida como servicio, no está en discusión.

En los discursos neoliberales la educación en cualquiera de sus niveles, va perdiendo su sentido como constructora de conocimiento válido, o más bien útil (para las exigencias del mundo el mercado). Es cierto que podemos y debemos poner en cuestión qué tipo de saberes son los que se transmiten en las instituciones educativas, cuestionando las bases del proyecto pedagógico vigente, como lo vimos con la Pedagógica dusseliana. Pero desconocer la importancia de la educación pública para los sectores populares poniendo como opción viable la educación privada es una falacia mal intencionada.

El incorrecto uso de pilares sociales en educación tan fundamentales como equidad, igualdad y derechos son postulados en sentidos contrarios a todo criterio de justicia, entendida como el principio que lleva a actuar en favor de quien más lo necesite. Es decir, para los neoliberales el beneficio de una acción estatal justa, irá orientada a resguardar a los que más puedan, tengan o dispongan. De esta forma, se preguntará María Eugenia Vidal, gobernadora de la provincia de Buenos Aires durante el período 2015–2019, por el PRO (Propuesta Republicana): “¿Es de equidad que durante años hayamos poblado la Provincia de Buenos Aires de Universidades públicas, cuando todos los que estamos acá sabemos que nadie que nace en la pobreza en la Argentina hoy llega a la universidad?” (CPB Noticias, 2020).

Desde este planteo ¿qué sería la equidad? ¿Qué sería una acción estatal equitativa? ¿Sería de equidad poblar de Universidades públicas las ciudades y sectores más ricos de la Provincia de Buenos Aires? ¿Qué derecho a la educación se estaría defendiendo desde una

acción tal? Claramente que el acceso al derecho a la educación de los sectores populares no. En este punto, me gustaría retomar a Michael Apple (1990; 1993) cuando postula que “como educadores estamos indefectiblemente comprometidos en una lucha sobre significados” (Apple, 1997, p. 52).

Vivimos inmersos en discursos que desprestigian lo público y ponderan lo privado, que pretenden establecer que las políticas educativas de equidad son en favor de los que más pueden, como una forma de garantizar la inversión estatal en capital humano. Este sentido de blanquedad “está profundamente construido en nuestras comprensiones del sentido común, de la vida cotidiana” (Apple, 1997, p. 52). La internalización de la colonialidad se manifiesta en la esfera de lo público, creando opiniones y sentidos compartidos, de identificación comunitaria. ¿Cómo posicionarnos ante los discursos neoliberales que reactualizan los sentidos de una blanquedad internalizada, no sólo de sentidos educativos?

Que alguien sea un/a militante político/a no garantiza que esté libre de las dinámicas diferenciales de poder, dinámicas que penetran en nuestras vidas cotidianas bajo formas muy sutiles. Esto puede exigir un acto consciente para desarmar nuestro sentido común y tomar clara esta participación. (Apple, 1997, p. 51).

Como educadores tenemos que estar advertidos de estos usos y debatirlos. La equidad, la igualdad, la defensa de derechos, funciona como *praxis* ético-política cuando se aplica en favor del(os) excluido(s). Es necesario tenerlo en claro.

Tercera y última parte

Mi abuela paterna se llamaba María, por eso también me llamo María. Mi abuela materna se llamaba Margarita, y es a la que más conocí. Recuerdo, desde cuando puedo tener registro, que era una mujer muy callada y siempre miraba hacia la ventana. Como recordando algo, como esperando algo. Quizás no era callada, sino que ya no hablaba mucho, cuando llegué a conocerla. Sin embargo, a medida que crezco, su historia va cobrando relevancia en mi propia historia, en la historia familiar que, del lado materno, es una historia de mujeres.

La voz de mi abuela llega en palabras de mi madre, en anécdotas que cuenta cada vez que puede, y cómo no. Ella cuenta que desde la pobreza más profunda, mi abuela se enfrentó a mi abuelo Julián, para dejar el campo porque sus hijas tenían que estudiar. Así emprendieron su viaje, del campo al pueblo más cercano, donde hubiera escuela, en singular. El campo que dejaban atrás, no era el romantizado por los pensadores urbanos. Era ese que duele en la oscuridad de las noches, por falta de servicios. El campo que exige quedarse a vivir allí como única posibilidad de vida. De allí se fueron, mi abuela y sus hijas. Unas a estudiar, todas a trabajar en casas de las señoras del pueblo. Sus hijas todas, terminaron la

escuela. Aprendieron a leer y escribir como primer legado y regalo de mi abuela, que murió siendo analfabeta. Mi madre repite con una emoción que hasta creo que no dimensiona cuando repite las palabras de mi abuela “Estudien!! Ustedes tienen que estudiar” Les decía.

Esas palabras resuenan en mí también a través de mi madre como un legado. ¿Un mandato? Quizás. Un eco que me acompañó desde siempre, sobre todo al recordar también mi entusiasmo al leerle el diario a mi abuela, antes inclusive de empezar la escuela. Mi abuela vio a sus nietas terminar la primaria y la secundaria. Iniciar la universidad, inclusive. No llegó a verme egresar, de casi nada. Ya no estaba, pero fue parte de todo. Esas palabras resonaban en mí como un eco, una invitación al otro lado de una puerta que me llevaría a algún lugar mejor, claro. Funcionaron como una esperanza, de que algo mejor vendría. Algo que seguramente ella anhelaba y a lo que nunca pudo tener acceso: educación. Traerla a estos relatos es también poner en palabras la emoción de ser parte de las primeras generaciones de la familia que pudieron tener acceso a estudios superiores. Llegamos, nuevamente, la mayoría mujeres. Pudo estar en nuestro horizonte de posibilidades. Sabemos que en Latinoamérica, en Argentina, siendo mujer, es mucho. Ser la primera generación con acceso a todos los niveles educativos en Latinoamérica sigue siendo un privilegio, un logro de pocos. Algo que muchos ni siquiera pueden pensarlo dentro del horizonte de posibilidades.

Me descubrí, como diría Dussel, con identidad mapuce gracias a la Universidad y los discursos de liberación y decolonialidad que asumí, no estaban ahí afuera. Relataban mis propias historias familiares. Aquellas que contaba mi madre de cómo su abuela paterna recordaba que los trajeron corriendo de Buenos Aires: Trapalque. Ese nombre una y otra vez. De allí llegaron al sur, a la cordillera. Huyendo de militares a caballo, en lo que se mal llamó Conquista del desierto, que nunca fue tal. Salvaron sus vidas refugiados en cuevas, en Aluminé, comiendo piñones, el fruto del pewen, alimento que porta un valor ancestral para la comunidad mapuce.

Indagando en la literatura regional, latinoamericana, leí sobre las historias de arreo en la Patagonia argentina. Nuevamente, mi historia en otras voces. Esas que nos ayudan a situarnos en el mundo, como parte de las historias negadas: “Es en los tramos finales de las denominadas “Conquista del Desierto” (1878-1885) y “Ocupación o Pacificación de la Araucanía” (1860-1883), quien comienza a ser arreado no es el animal sino el hombre” (Mellado, 2021, p. 50). Ahí estaba frente a mí una nueva verdad descubierta: parte de mi familia fue arreada.

Estas prácticas realizadas en nuestros territorios siguen siendo ocultadas por cualquier currículum pedagógico en la actualidad. Nada aprendemos de estas historias en las escuelas y

hasta en muchas universidades. Se reproducen los discursos basados en el mito civilizatorio eurocéntrico . ¿Cómo generar un proyecto de liberación, en los términos de la Pedagogía dusseliana, si las bases del sistema vigente siguen intactas, sin ser cuestionadas? La historia que es nuestra historia territorial y geopolíticamente situada, sigue siendo negada. Cabe aclarar que los “sistemas de arreos y reclusiones de los pueblos originarios por parte de las campañas militares en Patagonia [son] acciones comprendidas como genocidio (Lenton 29-49)” (Mellado, 2021, p. 53).

Liliana Ancalao, poeta y escritora mapuce, cuenta cuando en un viaje, camino a una conferencia donde la invitaban a decir algo sobre otra fecha patria Argentina, el 25 de mayo, recuerda las voces de los ancianos que vivieron el arreo en la Patagonia:

Me traje algo para leer (...) Y Felix Manquel dijo... una recopilación de Enrique Perea. Puedo imaginar la voz gastada de Don Manquel,

Y así... eso... también medio triste eso... eso

asunto... lo que yo... lo puedo conversar... porque... ahí lloran

después. Yo me acuerdo cuando conversaba mi padre lloraba,

cuando se acordaba; la forma que anduvieron ellos, de a pie... lo

arriaron... como animales así hasta Buenos Aires...

(...) Sigo leyendo

(...) Mi viejo conversaba con otro viejo, no? Conocido de él;

claro son de la misma edad, son. La forma que lo arriaron... uno

si se cansaba por ahí, de a pie todo, se cansaban lo sacaban el sable

lo cortaban en los garrones. La gente que se cansaba y ... iba de a

pie. Ahí quedaba nomás, vivo, desgarrado, cortado. Y eso claro...

muy triste, muy largo también

Lloro, mientras miro la inmensidad del cielo por la ventanilla, mirar a lo lejos me consuela. Vuelvo a preguntarme ¿alguien pedirá perdón alguna vez?. (Ancalao, 2014, pp. 166-167)

El genocidio de 1492 y los que siguieron en los territorios latinoamericanos en el siglo XIX para lograr que muchos próceres entendieron por civilización, son parte fundante de nuestra historia. Una parte ocultada por los sistemas educativos, una parte silenciada por el dolor de los ancianos. Resuenan en mí las palabras de Dussel, cuando afirma que el mito civilizatorio fue irracional, fue un mito sacrificial.

Me interpela la voz de Mellado cuando dice que la indagación literaria respecto de los modos en que textos actuales resignifican lo acontecido en el siglo XIX, y el arreo en

particular, “tomando no solo los relatos hegemónicos sino las voces de las memorias menores, familiares, comunales” (...) está movida “por un ansia de restitución, (...) de una estela humanitaria en relación con las memorias orales”. (Mellado, 2021, p. 58)

Comparto estas reflexiones finales porque quiero finalizar este escrito, remarcando el valor que la educación pública tiene para las familias de las clases populares, para muchas mujeres, en Latinoamérica. Pero también quiero remarcar que lo que la educación pública asume como responsabilidad política enseñar, debe ser desde perspectivas descolonizadoras, en el sentido específico del término. La especificidad que le darán los discursos situados, las recuperaciones de la otras historias, como las de Don Manquel, como las de mi bisabuela. Portamos la colonialidad y la posibilidad de descolonialidad en nuestros cuerpos y memorias, como sucede con el proyecto ético fundante del sistema vigente, según Dussel. La educación puede ser parte del proyecto que vendrá, uno de liberación.

Recupero las voces de otras mujeres, que interpelan con sus voces mi propia voz. Recuerdo que mi abuela murió siendo analfabeta de letras y palabras. Como niña me intrigaba pensar cómo sería un mundo sin leer palabras. Sin embargo, ahora lo puedo pensar distinto, mi abuela supo leer el mundo, su realidad. Supo leer que un mundo sin educación ofrecía menos oportunidades. Ella les ofreció esa oportunidad a sus hijas e hijos. Ahora que lo pienso, fue mi abuela, en la voz de mi madre, quien desde su humildad me enseñó que la educación es un ofrecimiento de amor al mundo y a los que vienen a seguir la tarea.

Referencias Bibliográficas

- Ancalao, Liliana (2014). Eso es lo que é en Mellado, Silvia (Ed.), La morada incómoda Estudios sobre poesía mapuche: Elicura Chihuailaf y Liliana Ancalao. PubliFadecs.
- Apple, M. (1997). Educación, identidad y papas fritas baratas. en Cultura, política y currículo. Ensayos sobre la crisis de la escuela pública. Pablo Gentili (comp.) Michael Apple/ Tomaz Tadeu da Silva. Losada.
- CPB Noticias. (12 de marzo de 2020). *Vidal: "Nadie que nace en la pobreza en la Argentina hoy llega a la universidad"* [Video]. Youtube. https://www.youtube.com/watch?v=Nt38XeQr_iA&ab_channel=CPBNoticias
- Dussel, E. (1980). La pedagógica Latinoamericana. Nueva América.
- Dussel Enrique., (2001). Eurocentrismo y Modernidad. (Introducción a las lecturas de Frankfurt) En Mignolo Walter., Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo. VV.AA. Buenos Aires: Signo. 57-70.

- Fuentes C, "Todos los gatos son pardos", en Los reinos originarios, 1971,
- Grosfoguel, R. (2013). Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo xvi. *Tabula Rasa* [online]., n.19, pp. 31-58. ISSN 1794-2489.
- López Ocón, M. (17 de noviembre de 2019). *Ambiciones de un indio soberbio*. *Tiempo argentino*. <https://www.tiempoar.com.ar/cultura/ambiciones-de-un-indio-soberbio/>
- Mellado, S. (2021). Palabras al corriente: vínculos entre “eso es lo que é” y “para que drene esta memoria” de Liliana Ancalao; Universidad Nacional de Córdoba. Facultad de Filosofía y Humanidades; *Heterotopías*; 4; 8; 12-2021; 1-21
- Nuestras Voces. (9 de julio de 2016). Macri le pide disculpas al "Rey de España" en nombre de los patriotas en el festejo del Bicentenario. [Video]. Youtube. https://www.youtube.com/watch?v=PafUPMlufO0&ab_channel=NuestrasVoces
- Paviglianiti, N. (1995). La Ley Federal de Educación como elemento de regulación de la realidad socioeducacional en la Argentina: Sus orientaciones hacia la privatización, provincialización y retiro del Gobierno Nacional del financiamiento del sistema de educación pública. *Serie Pedagógica* (2), 123-146. En *Memoria Académica*.
Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.2535/pr.2535.pdf
- Sarmiento, D. F. (1977). *Facundo o Civilización y Barbarie*. Biblioteca Ayacucho,
- Télam. (21 de marzo de 2017). *Macri: "Siete de cada diez chicos no tienen los conocimientos básicos de Matemática"* [Video]. Youtube. https://www.youtube.com/watch?v=yjuJA1zF8OM&ab_channel=Télam
- Tenti Fanfani E. y Grimson A. (22 de marzo de 2017). Educación pública y privada. Caer en la pública. *Revista Anfibia UNSAM*. <https://www.revistaanfibia.com/caer-publica/>

La pedagógica de la Liberación y la potencia descolonizadora de la educación popular de base

Santiago García¹
ISFDyT N° 152 – UNICEN¹³³

s.g.p1995@hotmail.com

Mariela Pareta¹³⁴
ISFDyT N° 2 – UNQ

maruerasun@gmail.com

Resumen

En este trabajo examinamos el paradigma educativo vigente que en virtud de su uso eurocentrista y su función homogeneizadora, expulsa las culturas populares de los diseños curriculares, los contenidos y las instituciones educativas. Nos basamos en los principios de la ética dusseliana que se funda en la afirmación de toda vida, “ética crítica desde las víctimas” (Dussel), de las existencias negadas por la Totalidad. Analizamos la imposibilidad de que en el seno de dicho sistema se produzcan transformaciones estructurales que afirmen la vida por sobre la razón instrumental moderna/ colonial.

A partir de las categorías propuestas por Dussel en la Pedagogía de la Liberación analizamos la potencia transformadora y liberadora de la educación popular como paradigma educativo autónomo y alternativo al sistema vigente. Entendemos con Dussel que de la cultura del pueblo “(...) surgirán las alternativas nuevas de la cultura mundial futura” (Dussel, 2013: 112). Al ser exterioridad, no es mera repetición de las estructuras del centro y de ahí emerge su potencia descolonizadora y liberadora como vía para la afirmación de la existencia de toda vida.

Damos cuenta de la fuerza contrahegemónica de la educación popular de base entendida como *praxis* intercultural, crítica, diversa y descolonizadora que, a partir de la

¹³³ Santiago García es Profesor en Ciencias Políticas por el ISFDyT N° 2 de Azul. Es docente del nivel superior y secundario, educador popular en formación en el Bachillerato Popular para jóvenes y adultxs “Norita Cortiñas” de Azul. Actualmente se encuentra cursando la Licenciatura en Historia en la Licenciatura en Historia en la Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, UNICEN.

¹³⁴ Mariela Pareta es Profesora en Ciencias Políticas por el ISFDyT N° 2 de Azul. Diplomada en Filosofía de la Liberación por AfyL y USI (4ta Cohorte). Actualmente se encuentra cursando la Licenciatura en Educación en la Universidad Nacional de Quilmes. Es educadora popular en formación en el Bachillerato Popular para jóvenes y adultxs “Norita Cortiñas” y se desempeña como docente del nivel superior en la carrera Profesorado para la educación secundaria en Ciencias Políticas del ISFDyT N°2 de Azul.

elaboración de contenidos situados y despojados de una visión euro-usa-céntrica, normalizadora y patriarcal de la cultura, habilite a la transformación radical y no meramente formal de las estructuras y relaciones sociales; potencie cada vida y abrace las diferencias en un marco de legitimidad, igualdad, equidad, respeto, amorosidad y hospitalidad.

Palabras clave: Ética de la liberación - Pedagógica - Educación popular – Bachilleratos populares

Introducción

El paradigma educativo vigente, de raíz eurocéntrica y euro-pensante, en su función homogeneizadora expulsó históricamente y expulsa las culturas populares y las Otreddades Encubiertas (Dussel, 2015), de manera que *saberes otros* nacidos desde la periferia del orbe han sido subalternizados, invisibilizados y expulsados, por un sistema ético, político e ideológico que desde hace cinco siglos, esbozó el *Mito de la Modernidad* es decir, la superioridad europea sobre las restantes culturas del mundo.

El *proyecto civilizatorio*, proveniente del *Norte-global*, continúa imponiendo a fuerza de renovadas formas de violencia, opresión y exterminio, saberes provincianos elevados a la categoría de universales que traen consigo un paquete de dualismos simplificadores que conforman jerarquías de dominación-opresión: centro/periferia, humanidad/naturaleza razón/instintos-pasiones, verdad universal/ superstición-creencias, pensamiento autónomo/minoría de edad y tutelaje, hombre/mujer-niño, orden/caos, entre otras.

Por ello, la racionalidad moderna occidental, base sobre la que se construyó la pedagogía clásica no admite, como expresa Dussel, “la *différance*, la multiplicidad, la pluralidad, la fragmentariedad” (Dussel, 2015: 34) ni lo propio-local y deviene así en una pedagogía colonizadora y des-situada. De manera que es el paradigma pedagógico moderno/colonial, en el que se ancla nuestro sistema educativo formal, el que reproduce las condiciones negativas de existencia de las *víctimas*, invisibilizadas y situadas en la exterioridad; es decir en el “más allá del horizonte del ser del sistema” (Dussel, 2013:60).

Si reflexionamos sobre el hecho de que desde los albores de la existencia humana, los sistemas pedagógicos han sido –y continúan siendo- el vehículo a través del cual se transmiten de generación en generación los saberes necesarios para la sobrevivencia de las comunidades, notaremos de qué manera ciertas normas, costumbres, tradiciones, visiones, valores, historias, epistemologías, y *no otras*, se reproducen y legitiman como el acervo cultural de un pueblo, de manera que sobre éste se desarrollan relaciones de *saber-poder*; de

dominación de unos sobre otros. Por eso y siguiendo a Freire (1997), afirmamos el carácter inherentemente político de la educación. Es decir, no podemos permitirnos pensar en una educación neutral: o su intención es sostener la dominación o busca abrir horizontes para la liberación.

El sistema educativo vigente y la pedagogía moderna/colonial, continúa desarrollando –no inocentemente– líneas racionales de alienaciones histórico-culturales, éticas, políticas, socioeconómicas y desde allí se constituye como el principal sistema de producción de subjetividades y de construcción de ciudadanías. De ahí, la imposibilidad práctica de que en el seno de este sistema se produzcan transformaciones estructurales que afirmen la vida por sobre la razón moderna/colonial, y por lo tanto, su incapacidad de re-construirse y transformarse en un paradigma verdaderamente autónomo, y en tanto tal, liberador.

Emerge entonces la necesidad de descolonizar la conciencia y la mente humana, de tensionar los fundamentos sobre los que se erige el ideal moderno/colonial que se expresa y se sostiene en un modo de producción que conduce, indefectiblemente, al deterioro de las vidas – humanas y no humanas-, de la dignidad, y del espacio vital común. En este marco, cabe mencionar el curso tendencial de la destrucción de toda vida, circunscrito al análisis de la crisis civilizatoria que a continuación abordaremos brevemente, pues no es la intención de esta ponencia detenernos pormenorizadamente en ello sino reflexionar de qué manera y en qué medida el paradigma ético pedagógico vigente ha contribuido al desarrollo de la misma.

El rol central del paradigma pedagógico moderno/colonial en la actual crisis civilizatoria. Su impacto y la necesidad de construcción de pedagogías otras

La racionalidad colonial/racional/instrumental condujo (y nos conduce) a una serie de procesos catastróficos, de violencia, y de muerte masiva, en los que hoy estamos inmersos. El sistema de producción capitalista en el que se sustenta dicha lógica civilizatoria colonial trajo aparejadas graves problemáticas que van desde la inseguridad alimentaria, la sobreexplotación, el deterioro de los suelos, el estrés hídrico, las tensiones bélicas, la destrucción *Ecocida* hasta la profundización de la monoculturalidad, la apropiación de saberes y la proliferación de discursos de odio que expresan el individualismo y la deshumanización descarnada respecto de las diferencias de todo tipo. Todo ello no es más que la enunciación de lógicas de homogeneización e imposición violenta al servicio de los elementos constituyentes de la retórica de la modernidad/colonialidad.

Así emergen expresiones que convergen en la culpabilidad: la lógica capitalista extractivista, la dicotomía humanidad/naturaleza y el racismo epistémico que inferioriza

saberes otros, son fuente de reproducción de la destrucción de las condiciones de existencia actuales. Por ello, ponemos énfasis en afirmar que el vigente sistema civilizatorio ha puesto en riesgo la vida sobre la faz de la tierra, conduciéndonos hacia al *suicidio colectivo*.

Cuando nos referimos a crisis de civilización lo hacemos en clave *Ana-Dialéctica*. Todo nos atraviesa pero es más intensa la opresión en el Sur global, por ello, más allá de las dimensiones que nos subsumen mundialmente en la crisis, es preciso señalar que su impacto es mayor en este lado de la geografía. Claro es que la actual civilización, de fundamento epistémico, ontológico, axiológico y ético moderna/occidental euro-usa-céntrica no es un proyecto de emancipación, sino todo lo contrario. Es opresión, exclusión o peor aún, muerte. Esta evidente afirmación, debe sostener que el ascenso/descenso de valores civilizatorios darán como resultado la exacerbación de opresión-dominación-violencia, cuestión evidente en el actual curso coyuntural. Así la determinación resolutive se da en un marco de total incertidumbre, indescifrable e impredecible.

La lógica ética del sistema que nos atraviesa y que se constituye como fundamento del sistema educativo formal hegemónico, invisibiliza estas realidades y no promete más que endebles reformas; no busca ni plantea establecer formas otras de estar, conocer y explicar el mundo que sería, desde nuestra óptica, la única manera de desarrollar experiencias alternas para generar un cambio de rumbo en el actual proceso de ascenso tendencial de destrucción de la vida en la Tierra.

Por eso, ante este panorama que nos presenta el escenario global es nuestra responsabilidad ética –como docentes y como estudiantes- articular posiciones pedagógicas que brinden herramientas para que las voces oprimidas y subalternizadas emerjan como nuevo fundamento ético de la acción política educativa en aras a la constitución de un proyecto civilizatorio que cuide y enaltezca toda vida. Dice Enrique Dussel:

“(…) la vida humana es el contenido de la ética, desde donde se afirma la dignidad negada de la vida de la víctima, del oprimido o excluido. Las éticas críticas tienen como principio la obligación de producir y desarrollar la vida humana concreta de cada sujeto ético” (Dussel, 1989)

Urge así, arrancar de raíz todo el sistema de destrucción de reproducción de la vida, irrumpir en la racionalidad que sostiene todo oprobio, toda violencia y toda diferenciación negativizada e iniciar un camino concreto, materializado en cambios epistémicos, éticos, políticos y pedagógicos.

La pedagógica de la liberación como fundamento de la Educación Popular

Dussel hace una clara distinción entre Pedagógica y Pedagogía, entendiendo esta

última como la “ciencia de la enseñanza o aprendizaje” (Dussel, 1980: 11), y a la primera como “la parte de la filosofía que piensa la relación cara-a-cara del padre-hijo, maestro-discípulo (...) político-ciudadano (...)” (Dussel, 1980: 11). Desde la perspectiva de Dussel, la Pedagógica es *proximidad* donde convergen la política y la erótica y desde donde se enuncia uno de los tres tipos de relación sujeto-sujeto dentro del sistema filosófico dusseliano. Es, en otras palabras, aquel vínculo que se da en el cara-a-cara entre una generación y la otra dentro de un sistema, en una Totalidad determinada. La relación pedagógica tiene que ver con *lxs Otrxs*, tal como nos enseña Dussel con lo que “recibimos de los otros” (Dussel, 1980) y esa vinculación se da dentro de un entramado de relaciones éticas políticas e históricas.

Ahora bien, dichas relaciones entre sujetxs se tornan vínculos de dominación-opresión negación cuando el colonizador (hombre, heterosexual, blanco, europeo o europeizado) se transforma en padre opresor. En una segunda instancia esta relación se extiende a la vida institucional cuando el padre opresor se convierte en maestro dominador. Aquí, entendemos, se da la alineación pedagógica, la aculturación, la continuidad/reproducción de un sistema de conocimiento impuesto desde el Norte como universal y monológico, la colonización epistémica y epistemológica, ética y filosófica, o en otras palabras, de la vida toda.

Tal como hemos mencionado, *lxs seres humanxs* hemos transmitido de generación en generación los saberes necesarios para la sobrevivencia de las comunidades, es decir que a través de los sistemas pedagógicos se traslada de padres-madres a hijxs, de maestrxs a discípulxs el acervo cultural de un pueblo.

La cultura de los pueblos colocados en la periferia del sistema mundo es, tal como nos enseña Enrique Dussel (2013), anterior al sistema cultural vigente proveniente del centro. A su vez, las culturas latinoamericanas tienen un ámbito propio que no ha sido incluido, que es despreciado, anulado y desterrado fuera de las fronteras de lo considerado cultura. Así se instituye como única y universal la cultura imperial dominante y la historia del conquistador que, sobre la base de la negación de su origen violento, la pedagogía clásica introyecta al niñx y al joven:

“Su proyecto es doblemente ideológico: primero porque disfraza a la burguesía de naturaleza; después porque no da conciencia crítica de este encubrimiento y le hace aceptar en nombre de la crítica un proyecto que asumirá ingenuamente” (Dussel, 2013: 113).

Frente a la universalidad impuesta, y a los discursos filosóficos y pedagógicos que toman a Europa como centro del que emana todo conocimiento, “se levanta un

contradiscurso, una Filosofía de la Liberación de la periferia, de los oprimidos, de los excluidos, la sombra que la luz del ser no ha podido iluminar (...)” (Dussel, 2013: 32). Esta es una filosofía crítica y situada también críticamente en la periferia, en el *no ser*, en el otrx, en lxs pobres y lxs expulsadxs, en las niñeces y las juventudes en el sistema de educación bancario. De aquí partimos para analizar la fuerza descolonizadora de la educación popular y su carácter inherentemente contrahegemónico.

En ese sentido, entendemos con Dussel que de la Otredad Encubierta, de los pueblos entendido como el bloque social de lxs oprimidxs, “(...) surgirán las alternativas nuevas de la cultura mundial futura” (Dussel, 2013: 112), cuando quienes situados en el afuera absoluto de la Totalidad, en *la nada*, emerjan de la exterioridad con voces nuevas, insurgentes y urgentes para levantarse contra las injusticias propias de un sistema que históricamente ha oprimido, excluido y exterminado en nombre del *Mito de la civilización*.

En este emerger de la exterioridad, el grito de lxs oprimidxs, de lxs excluidos, se constituye como *nuevo*, como génesis, como principio con voz propia que piensa desde el lugar en que vive y desde allí comprende y dice la realidad. De manera que en el habitar el espacio comunidad se va conformando nuestro sentir y nuestro pensar. Al ser exterioridad, nuevo comienzo no es mera repetición de las estructuras del centro, no se piensa como *lo mismo*, sino como lo *dis-tinto* que irrumpe “(...) el orden establecido y de lo establecido” (Heredia, 2019: 136). De ahí surge la fuerza descolonizadora y liberadora de la Educación Popular como vía para la afirmación de la existencia de toda vida.

Los bachilleratos de Educación Popular de base y su potencial descolonizador y liberador

Los *Bachilleratos Populares* aparecen en la escena social y pedagógica como experiencias disruptivas y alternativas, marcando un camino desde los sindicatos obreros, las barriadas periferizadas o las fábricas recuperadas. Lo *territorial* como dimensión espacial es central ya que es donde confluyen relaciones de poder, grados de pertenencia, constituciones identitarias (Berneo, 2019), formas de existir y de *estar-ahí*. Es también donde se *sitúan* localmente como *bases territoriales* en su transitabilidad hacia la constitución de una ética crítica..

Estos, a su vez, se constituyen como crítica a la totalidad de la retórica moderna/colonial euro-usa-céntrica diferenciándose positivamente del sistema pedagógico vigente, que se caracteriza por su *funcionalidad opresora* (Dussel, 1998) al reproducir formas de violencias y exclusiones: al invisibilizar emociones, al periferizar saberes y al desarrollar una política de *negativización de la otredad*. No solo se reproduce esta funcionalidad al negar ciertas epistemes e imponer otras de calidad dominante, sino también

al silenciar e inferiorizar a las alteridades.

La Educación Popular de base (territorial) se enclava en un paradigma de liberación y de recuperación epistémica. Aquellas existencias históricamente negadas, excluidas, expulsadas e inferiorizadas a las cuales Dussel (1998) denomina como *víctimas* son las que poseen una potencialidad de transformación desde su negatividad. Dicha capacidad transformadora está en el reconocimiento y en el despertar de su conciencia ingenua y acrítica; despertar que debe darse en *diálogo* con Otrxs, en comunidad.

La palabra compartida (Freire, 1970) posibilita un acercamiento, una interpelación, un descubrimiento de la realidad herida y permite “expresar los motivos y fundamentos de su negatividad y transitar hacia la positividad” (Dussel, 1998: 433). El diálogo como mediación, convierte a los Bachilleratos Populares en una referencia concreta y material contra la opresión subyugante al volverse *oídos-del-grito-revelado* de las víctimas. La negación de su existencia negativa, la invisibilización y el silenciamiento, vulnerabiliza. Dice Dussel:

“(…) La no respuesta a esta interpelación es muerte para la víctima (...) Es el criterio negativo y material último y primero de la crítica en cuanto tal -de la conciencia ética, de la razón y de la pulsión crítica- (...) El que muere «fue» alguien: un sujeto, última referencia real, el criterio de verdad definitivo de la ética. El Otro es la víctima posible y causada por mi acción funcional en el sistema”. (Dussel, 1998, 524).

Estos espacios posibilitan desnudar la funcionalidad perversa del sistema totalizador, develando los motivos/fundamento de su existencia como tal, ahí en su autonomía, comprenden, impiden y niegan el cierre totalizador. La dignidad históricamente arrebatada se eleva entonces como fuente invaluable y como resistencia incansable sobre la *voluntad-de-vivir*.

La potencia descolonial debe darse *situadamente* porque el espacio-territorio donde se desarrollan los proyectos de vida van moldeando las formas en que se piensa, se es y se está en el mundo. En ese sentido, la potencia está en pensarse desde la realidad herida que desnudan las barriadas, las zonas históricamente periferizadas y las voces hermetizadas.

Los espacios de Educación Popular Comunitaria abrazan los conocimientos que estudiantes y docentes llevan consigo y comparten. En este compartir saberes, experiencias, expectativas, comprensiones y necesidades que surgen desde el propio espacio vital nace y se despliega un quehacer educativo que da centralidad a la vida. Entendemos con Dussel que la descolonización de la educación sólo es posible en la medida en que se incorporen saberes otros, no oficializados por la matriz colonial.

Ello implica no solamente adoptar y modificar contenidos, abordajes y metodologías para penetrar el horizonte de sentido euro-usa-céntrico que impregna todos los aspectos y niveles del sistema y la acción educativa, sino también que quienes estudiamos y enseñamos empecemos a pensarnos por fuera de la euro-usa-centralidad.

Los espacios de Educación Popular Comunitaria y en particular los Bachilleratos Populares vienen a problematizar la geopolítica de repartición del conocimiento y con ello a reconocer e incorporar otras culturas que quedan “(...) en las sombras, en un horizonte lejano” (Dussel, 2019). Pensar geopolíticamente el contenido que se enseña y se aprende en el aula es descomponer y descentralizar teorías, conceptos, ideas, historias que, si bien son situadas, se nos han impuesto como universales y, desde allí, localizar saberes abiertos y flexibles, surgidos en y desde el barrio, la ciudad, la región que involucren no solo los sentidos sino también las disposiciones y situaciones de vida de lxs sujetxs pedagógicos, sin imponer limitaciones al conocimiento.

La Educación Popular es de este modo, *praxis* política-educativa contrahegemónica, y posibilidad ética con fuerza descolonial, cuya centralidad está puesta en que lxs sujetos pedagógicos sean hacedores de sus propios proyectos de vida, en comunidad y solidaridad entre ellxs mismxs y en armonía con la naturaleza. Es, en otras palabras, la búsqueda del *Buen Vivir*.

Reflexiones Finales

La mediación, entre la *palabra sufriente* demandante y el *hacer justicia*, no solo modifica la figura *de-quien-aprende* como *cognoscente vacío*, al cual hay que depositarle saber, (Freire, 1970), sino que además, la *escucha atenta* permite una apertura concreta -la visibilización, la exhibición, el reconocimiento ante la vulnerabilización-, en oposición con la negación que oculta, silencia, invisibiliza y excluye.

En la proyección de la Educación Popular de base (y comunitaria) se evidencia la capacidad de transformar los procesos de enseñanza y aprendizaje. El diálogo interpelativo y enseñar-aprender sobre las experiencias negativas permite visibilizar y reconocer el *fenómeno sufriente*, además de irrumpir en la racionalidad hegemónica de la docencia, entendido como dispositivo de poder absoluto, incuestionable omnisciente, del espacio áulico.

Reconocer esa otredad es brindar afecto y acompañamiento, es aprender y enseñar desde la amorosidad, la esperanza, la autonomía, la ternura, como actitudes aperturistas y vehiculizantes hacia la negación de la negación.

Aseverar la ruptura de la racionalidad de la retórica hegemónica es iniciar un curso que logre materializar la interpelación civilizatoria y en ese sentido, desarrollar formas de

existencias que se sustenten sobre una ética crítica de la afirmación de la vida.

Ante un sistema de exclusión, dominación, oprobio y opresión, que nos conduce al suicidio colectivo, los Bachilleratos Populares no solamente aparecen como espacio organizado de enseñanza y aprendizaje de visibilización de las víctimas, sino que constituyen una forma concreta de ejecutar una praxis ética, filosófica, política, comunitaria, pedagógica y epistemológica liberadora sobre una propuesta de existencia civilizatoria en proyección hacia el Buen Vivir.

Referencias bibliográficas

- Bermeo, Francisco Enrique (2019). *Prefacio*. En: *Territorio, identidad e interculturalidad*. Valarezo, Galo Ramón (Comp). 1a. Ed. Abya-Yala. Quito
- Dussel, Enrique (1998) *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*. 2a. Ed. Trotta. Madrid.
- _____ (2013) *Filosofía de la liberación*. Docencia, Buenos Aires. -
- _____ (1980) *Pedagógica latinoamericana*. Ed. Nueva América, Bogotá.
- _____ (2015) *La Filosofía de la Liberación ante los estudios poscoloniales y subalternos y la Posmodernidad*. En: *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*. Ed. Akal, México.
- _____ (1989) *Fundamentos de la ética y la filosofía de la liberación*. Siglo XXI, Madrid.
- Freire, Paulo (1970) *Pedagogía del Oprimido*. 1a. Ed. Nueva tierra. Montevideo. -
- _____ (1997) *Política y educación*. 2a. Ed. Siglo XXI, México.
- Heredia, Nadia (2019) *La pedagógica de la liberación en Enrique Dussel: Inakayal y lo que la pedagogía nos legó*. En Revista del IICE N° 45, Enero- Junio.
- _____ (2017) *La ética de la liberación y la educación: repensando el sentido político de lo común*. En Roda, F y Heredia, N (comp) *Filosofía de la liberación. Aportes para pensar a partir de la descolonialidad*. UNJU, San Salvador de Jujuy.
- Pañuela, Diana M (2009) *Pedagogía decolonial y educación comunitaria: una posibilidad ético-política*. En: *Pedagogía y Saberes*. N° 30, Pp 39-46. Universidad Pedagógica Nacional.

Recursos audiovisuales

Conversando con el Dr. Enrique Dussel “Pedagogía crítica, humanismo y descolonización”, 2019. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=4O4_Iskqai8&t=269s>

La proxémica amorosa como gesto liberador

Alan Quezada Figueroa

Escuela Nacional de Danza Folklórica-Instituto Nacional de Bellas Artes y Literatura

filosofialan@gmail.com

Resumen

Basta con levantarse una mañana y encender la radio o el televisor, seguramente algún contenido se hallará referido al amor; ya sea a favor o en contra, la mayoría de las personas afirmamos indirecta o implícitamente, saber o entender qué es el amor, de qué se trata y cómo se siente. De alguna u otra manera, entendemos que se trata de un fenómeno intenso que no sucumbe fácilmente; las canciones o películas que refieren al amor mediante el despecho que sugiere una pérdida o una ruptura afirman lo que el amor debería o no ser, cómo debería actuar quien se encuentra envuelto en dicha lógica y qué debería evitarse dentro de una relación amorosa.

En tanto fenómeno cultural crecemos con una cierta perspectiva ideológica que ni siquiera cuestionamos, sino —en contadas ocasiones— hasta que atravesamos, en la práctica, por una relación amorosa que parece contraponerse con un objetivo de vida con el que ya no parece coincidir. Es como si tuviésemos una brújula moral desde pequeñas y desde pequeños, que nos indica el modo de actuar dentro de ese rubro.

Palabras clave: proxémica, amor, sensibilidad, cultura del deshecho, cultura de la reparación

Parece una obviedad que el amor deba ser siempre libre para que sea verdadero, sin embargo y bajo la premisa sartreana (1990), cuando el amor es un *ser para otro*, implica una entrega, en alguna medida que, por mínima que sea, no anda exactamente por la misma senda que la de la libertad. Si bien el concepto de libertad es bastante amplio y encuentra muchas dificultades de inicio, compartir-se es ya ceder una porción de la propia libertad, por mínima que ésta sea. De ahí que la idea, de la pareja de amantes, de “compromiso”, parezca una radical sesión de los derechos *so pena* de condena, bajo el incumplimiento del contrato. Es por ello que, entre las juventudes, en la época contemporánea esta idea es cada vez menos popular y se juzga como negativa la falta de compromiso.

El compromiso, idealmente, debe ir siempre de la mano de la voluntad, sin embargo, no siempre es así en las relaciones interpersonales. En ocasiones los compromisos se sellan sólo por creencias, por ventajas económicas o de estatus. El momento de ruptura llega cuando la libertad deseable es rebasada por el tipo de relación en el que se halla inmersa una persona, por lo que se incumple el contrato —formal o verbal— que, por lo general, nace sin la perspectiva de su finalización, es decir, sin el vislumbre de su duración, ni de su temporalidad limitada. El compromiso nacido de la voluntad, por lo general, no lleva fecha de caducidad, porque lleva inmerso el imperativo aprehendido del *vivieron felices para siempre o hasta que la muerte los separe*, que declara la ceremonia católica de matrimonio.

Me he referido la mayoría del tiempo a la relación amorosa de pareja, basada en la erótica nacida del gusto y del deseo sensible entre personas que desean compartir sus cuerpos, sus sentires y sus anhelos de porvenir. Se entiende que, pensar en el amor solamente desde esta perspectiva, empobrece el concepto tremendamente, dado que existe una infinidad de relaciones amorosas a desarrollar e indagar, por ejemplo: el amor de las madres y los padres a sus hijas e hijos, el amor a la naturaleza, a la vida, el amor fraterno y hasta el amor propio, entre otros. Sin embargo, indagar ahora mismo en todos y cada uno de sus tipos, implicaría un trabajo monumental que rebasaría el espacio de esta participación; ya de por sí cada uno de sus rubros es tan profundo y tal vez hasta inexplorado, que implicaría un análisis bastante amplio, por lo que merece un espacio específico.

En su mayoría exploraré el fenómeno del amor romántico de pareja, porque se trata de uno de los ámbitos desde los que nacen los demás, simplemente porque es el amor en este sentido, el que nos permite reproducir el *principio material* de la Filosofía de la liberación: la producción, la reproducción y el desarrollo de la vida planetaria. No sólo en el acto mismo de traer una nueva vida humana, sino también en los actos solidarios de la supervivencia de la comunidad y con ella la preservación de los recursos naturales, de la vida animal y vegetal, el respeto a la Madre Tierra y el cuidado de las y los otros.

Diferentes ciencias y discursos teóricos han buscado indagar, a lo largo de la historia, sobre el tema del amor, algunos han determinado que se trata de meras relaciones químicas en el cuerpo humano que alteran las emociones y los sentidos, de tal manera que se producen ciertas sustancias como reguladoras de las conductas y las afectividades, sin embargo hay algo en la *proximidad*, en el acercamiento entre las y los seres humanos, que no parece venir de una mera sustancialidad corporal, ligada al sistema límbico. Sin negar aquellas relaciones, se hace evidente que nuestra categoría sensible es todavía más compleja, es decir, es posible

que se trate de dicha segregación química, pero que a su vez sea algo más, tal como lo sugiere su manifestación compleja.

Podría decirse que dichas sustancias se generan a partir de ciertos fenómenos, pero que aisladamente no operarían de la misma manera, es decir, si a una persona se le suministran tales o cuales químicos para que experimente un sentimiento de amor, es posible que tal sea muy pobre, puesto que carece de la mirada de la otra persona, de la tactilidad de aquélla, de su respiración cercana y del sonido de su voz. De la misma manera podría sugerirse que las sensaciones dadas a partir de la proximidad con la otredad, sin irrigación química de las sustancias que permiten la experiencia enriquecida del sentimiento del amor, no lograrían que se desarrollase el sentimiento libre, sino limitado a ciertas condiciones y empobrecido en cuanto a su potencialidad.

Con lo anterior sólo pretendo mostrar la dificultad del concepto en cuanto a su construcción racional. Diferentes tradiciones teóricas y científicas han intentado arrojar luz al respecto, pero en ocasiones parecemos alejarnos cada vez más del núcleo de este sentimiento. La filosofía ha abordado también el asunto desde hace ya varios siglos, sin embargo, también podría decirse que poco a poco se ha venido renunciando cada vez más a su indagación, como si se buscara escapar de dicha categoría, dada su enorme dificultad, quizá a la par que el problema de la muerte, o tal vez más dificultoso aún, “Unos dirían que se pierde el amor al definirlo; los otros que al hacerlo se pierde el tiempo.” (Rougemont, 1993, p. 11). Es como si al tener las disertaciones platónicas desarrolladas en *El Banquete*, nos conformáramos con el bagaje que nos ha legado, sin intentar desarrollar más allá el concepto en cuestión.

Esto no significa que no se hayan producido posteriores reflexiones a las platónicas, un ejemplo son las perspectivas como la de Kierkegaard, la de Sartre, la de Fromm, la de Marcuse, etc., que no agotan, evidentemente, nuestra categoría sensible. Pero no se trata de medir o cuantificar cuántos desarrollos filosóficos existen respecto del amor, sino de sugerir la necesidad de, quizá, volver atrás de nuestro sistema de creencias y sentires, para reconsiderar la pregunta simple, de nueva cuenta: ¿qué es el amor? Y con ella detenernos en el tiempo para analizar el tratamiento que le hemos dado, no sólo a nivel personal, sino colectivo y teórico, en función de la vida planetaria.

Se trata de indagar en los cuestionamientos surgen a partir de la estética, la ética y la política, con respecto de las posibilidades críticas y liberadoras del amor, del gesto amoroso y del acercamiento, esto es: la *proxémica*, como interrelación desde la que nace y se desenvuelve la práctica amorosa como sentimiento, pero también como potencia transformadora del mundo. El enamoramiento podría sugerirse entonces como ese primer

atisbo hacia la otredad, que indica el acicate de una singularidad fuera de mí, que me atrae, como parte de mi propia garantía existencial. Se trata de la elección de mi propio parámetro de garantía existencial. La confirmación de mi existencia mediante mi otro u otra elegido/a.

El gesto

El gesto es una categoría fundamentalmente estética, que nos dota de una posible significación, como parámetro de cercanía con el fenómeno que es contemplado. Aquella cercanía refiere a la comprensión elemental de algo, por ejemplo: una situación, un sentimiento o una indicación, entre otras cosas. Existen diferentes tipos de gestos, que buscan diferentes interpretaciones. Podría mencionarse que el gesto es un decir que no se dice, el gesto sugiere, porque es un parámetro comunitario en el que dos o más personas comparten un código cultural que les hace comprender una situación específica.

Es de esta manera que el gesto sugiere lo que el otro o la otra deben completar, como sentido, es quizá el sentido común, lo que les hace compartir aquella sugerencia como algo válido para construir una comunicación, mediante dicho puente simbólico. El ejemplo más simple, por tratarse del uso más común de la palabra, es el de la gestualización del rostro: si una persona observa insistentemente a otra con el ceño fruncido, es un indicador de que posiblemente esté molesta con ésta o al menos está retándola. Lo mismo si se trata de un guiño, acompañado de una sonrisa, es un gesto alegre que indica que hay un buen ánimo hacia esa otra persona y hasta posiblemente un gusto.

Como categoría estética, entonces, el gesto es un signo que sugiere muchas posibilidades, como melancolía, rabia, enamoramiento, alegría, asco, dolor, etc., no sólo a partir del rostro, sino también de una acción o una expresión creativa: en el primer caso podría mencionarse la acción de un conductor al ceder el paso al peatón, dicho gesto nos sugiere amabilidad y respeto, por parte de esta persona, probablemente la persona a la que se le ha cedido el paso, reaccionara con un gesto expresivo, agradeciendo el favor con la mano y una sonrisa que complete la intención gestual, se trata de un momento de cercanía entre dos personas que seguramente no se conocen, pero comparte un código de acción, que refleja la buena voluntad en cuanto a la convivencia; en el segundo caso, más cercano al de las artes, es cuando se crea una pieza u obra que busca generar una sensación en quien le contemple, un ejemplo usual es *El grito* (1893), de Edvard Munch, en el que ni siquiera es importante el realismo en la figura de la persona que aparece con un gesto de desesperación, sino que queda de manifiesto, casi inequívocamente, el género gestual al que se quiere aludir.

Respecto del amor, existen diferentes gestos que se desconfiguran en las diversas sensaciones que éste provoca, por lo regular, cuando se trata de una situación de comprensión y reciprocidad, los gestos reflejan ternura, cariño, dulzura, solidaridad y confianza. Un abrazo, un beso, un obsequio, una mirada, un guiño y una caricia, son, por supuesto, gestos que indican la cercanía entre dos personas que comparten un sentimiento de amor. En los niveles antes mencionados podría decirse que, desde el gesto visual expresado en el rostro, el gesto como acción y el gesto *poiético*, son desarrollados desde diferentes dimensiones, dentro de la dinámica amorosa de los amantes, de los padres y madres, con sus hijas e hijos y viceversa, de las personas con sus mascotas o bien, de la relación entre ciertas comunidades y la naturaleza, como parte de sí mismas.

El gesto es, entonces, fundamental para el acercamiento entre las personas, es quizá, la llave de entrada que interpela a las y los individuos, para abrirse a la otredad que busca donarse bajo el amparo de una intención específica, en este caso, la amorosa. Si un perro gruñe es indicador de que no debemos acercarnos, y si decidimos hacerlo es bajo nuestro propio riesgo, es decir: bajo amenaza. Las y los seres humanos actuamos de la misma manera, no nos atrevemos a acercarnos —al menos siendo personas socialmente funcionales—, hasta no recibir un gesto que nos autoriza a hacerlo. Este gesto es generador de vida, porque no sólo nace la responsabilidad levinasiana (2013) que desarrolla, ante una estética, una ética de acción y protección, sino que también puede generar una nueva vida y el cuidado del entorno; incluso nace el cuidado de sí —otra categoría estética— bajo el deseo de gustarle a la otra persona.

La proxémica como gesto estético: el otro como fuente de sensibilidad

La expresión “proxémica”, proviene del vocablo en latín *proximitas*, que significa cercanía, la proximidad —que al menos aquí ocuparé como uso mismo de la proxémica— es el medio de la proxémica y se desarrolla en dos sentidos: el positivo, que es de cercanía, y el negativo, que es el de distancia. Esta proxémica no se refiere solamente al espacio físico entre dos personas, se trata de la corporalidad, de lo emocional, de lo sensual y de lo cognitivo. Es decir, una relación compleja entre comprensión y sentimientos generados en torno a una otredad que aparece ante un Yo, construido por ésta misma. Es por ello vital aquella otra mirada, acústica, tactilidad, olfatividad y comprensión (Mandoki, 2006), en el hacerse o bien, en el *estar siendo* kuscheano (2000).

En función del gesto liberador interesa, en este caso, no una concepción proxémica de la distancia, sino de la cercanía, aunque claramente ambas deben coexistir bajo el mismo

amparo del principio material de la conservación y el desarrollo de la vida, por ejemplo, en el aspecto negativo, habría que decir que el alejamiento implica ventaja en cuanto a la posibilidad de vida, cuando se trata de alejarse de un peligro o bien, cuando uno mismo decide alejarse, siendo la propia amenaza; en este caso podríamos decir que hubiese sido sumamente benéfico para la vida planetaria el alejarse de la vida silvestre y no invadirla en aras del supuesto progreso del género humano. Este alejamiento no sólo hubiese sido benéfico y estratégico para ciertas especies animales y vegetales, sino que para la misma humanidad hubiese resultado una ventaja, en cuanto a las enfermedades adquiridas por la explotación indiscriminada del género animal.

Somos consecuencia de la *socialidad* de las relaciones proxémicas que producen a las sociedades mismas, no sólo en nuestra corporalidad, sino también en nuestra captación del mundo, es decir: captamos el mundo que construimos con relación a las otras y a los otros. Las redes sociales digitales mismas son ese reducto que sigue buscando la cercanía con las demás singularidades, bajo la fantasía de la originalidad y autenticidad, pero que buscan a cualquier costo las miradas de las y los demás. Las tecnologías digitales han buscado sustituir el contacto humano de múltiples maneras, pero ni siquiera en su formato más fundamental, como propaganda, ha superado la comunicación *boca a boca*, dada la fuerza proxémica que genera la cercanía cálida del contacto con las demás personas. La proximidad es “relación [de] intersingularidades rostro-a-rostro” (Delgado, 2020, p. 45)

La proxémica se desarrolla inicialmente de gestos, pero no se detiene en éstos, son insustituibles en cuanto a las relaciones humanas de cualquier tipo, sin embargo, los códigos que se desarrollan en comunidad deben ser abiertos a la comprensión común y al entendimiento, no deben estar encriptados. Mientras más críptico sea un discurso, estará condenado a desaparecer con su autor o con el grupo que decidió mantenerlo bajo resguardo; la amorosidad nos concede el lugar común que requerimos para seguir deconstruyendo el mundo en función de la inclusión y el reconocimiento de lo diverso. Lo diverso se reconoce en lo común, porque lo manifiesta y se hace parte de la diferencia, sólo mediante un sentido de pertenencia y no como una infértil búsqueda de identidad.

Pero no sólo la comunicación permite esa construcción colectiva del mundo, mediante un código común, sino que el acercamiento cara-a-cara motiva en el acompañamiento, llevar al límite las posibilidades de dicha construcción, porque es mediante el eco que se toma fuerza. Una pandemia por Covid-19 nos dio la muestra de lo insustituible del gesto presencial, en el *aquí y ahora*, en el *estar siendo*, que son condiciones que generan una responsabilidad ética, más allá del bienestar individual, porque esencialmente se apela a la

sensibilidad, a la estética, que en esa experimentación del otro o de la otra, nos permite asumir su dolor o su alegría, mediante un gesto que nos demanda atención, que nos interpela para llegar a la acción; pero la raíz es necesariamente sensible. El reconocimiento de la otredad es el acto principal de la proxémica.

El amor en tiempos de *marketing*

“la peor de las pruebas a que debe someterse la condición humana es a la constante *disgregación del ser*” (Esquirol, 2018, p. 10) Cuando los bienes materiales se toman como fines y a las personas se les toma como medios, se comienza a diluir la cercanía entre las personas, se trata de la *razón instrumental*, que se enmarca en las exigencias de la *verdad práctica*, recordando que la proxémica en su formato positivo lleva el mismo principio material de la producción, la reproducción y el desarrollo de la vida planetaria, es esencial que las relaciones se desmarquen de su carácter fetichizado, la reproducción de la vida, no sólo refiere a la acción de generar vida humana, sino a valorar y reproducir la vida silvestre, por ejemplo, mediante el gesto amoroso del florecimiento, “Para nosotros, dicha razón instrumental deberá ser enmarcada dentro de las exigencias de la verdad práctica (reproducción de desarrollo de la vida del sujeto humano” (Dussel, 2002, p. 264).

La proxémica como parámetro para el desarrollo de la vida precisa trascender la instrumentalización de las relaciones humanas interpersonales —y de cualquier otro tipo—, antes de que devengan mercancía. En la actualidad vemos mermados algunos encuentros entre personas, por las razones, quizá, menos justificables, por ejemplo: cuando se aplaza una cita, porque no hay dinero para salir, tal vez ir al cine o a un bar a beber unos tragos, lo que sugiere que no se busca la mera compañía de la otra persona, sino un sitio al que irse a distender sin estar físicamente solos/as. La ecuación que pone en el panorama al dinero para posibilitar el encuentro cara-a-cara entre personas, lleva a evidenciar el poco ánimo que se tiene respecto de dicho encuentro.

El *homo sensus* ha perdido terreno en el mundo contemporáneo, frente al *animal laborans* (Han, 2019) la búsqueda es por la vida activa, no se puede detener el mundo, porque ello equivaldría a detener el sistema que, puesto en marcha, nos aterra desacelerar; no hay tiempo para la contemplación y mucho menos si no se trata de un consumible, la admiración y la fascinación por otra subjetividad no reditúa para la lógica mercantil, no genera ganancias que cumplan con el imperativo instrumental, “La *hiperkinesia* cotidiana arrebatada a la vida humana cualquier elemento contemplativo, cualquier capacidad para demorarse. Supone la pérdida del mundo y del tiempo.” (Han, 2019, p. 11)

El amor, si no se transfigura en mercancía, entonces es pérdida de tiempo —y de dinero, como consecuencia— para el sistema, porque a menos que se materialice en las mercancías que se consumen el día que se celebra a San Valentín, el goce y en el otro o la otra, es una experiencia bella que no ha sido determinada, ni dictaminada por el mercado, por lo tanto, no se podría validar como benéfica para la salud financiera del sistema neoliberal. Afirmar la vida contemplativa es sinónimo de pérdidas, al menos la contemplación debe buscar en el último rincón que la persona contemplada busque todavía mayor aprobación y por lo mismo recurra a diferentes tratamientos de belleza, para seguir siendo objeto de goce y contemplación, sólo así es que el amor romántico o el amor fraternal tendrían un sentido dentro del sistema, por lo contrario, no queda tiempo para él, implica una pérdida de tiempo.

Pero el amor en sí es incalculable y si no se puede cuantificar, quizá sea una pérdida en sí para el sistema, pero es sólo durante la demora contemplativa que las cosas duran, según Han, el árbol crece fuerte porque se demora en crecer. La contemplación es también germen de la proxémica, no se le está dando tiempo a quien es contemplada, sino que se comparte el tiempo con esa persona.

La cultura del deshecho contra la cultura de la reparación

Bajo el amparo de las relaciones interpersonales, el amor debe también ostentar una condición ética que surge desde el acercamiento estético: la proxémica, en cuanto que los sentimientos de amor implican un brutal desborde que, han sido objetos de la detonación de la brutalidad de la condición humana, como los crímenes pasionales o hasta guerras por dicho sentimiento, así como los gestos más nobles al respecto.

Bajo el signo del *marketing* y de las relaciones amorosas fetichizadas, se desenvuelve un burdo deseo de posesión y de control de la pareja, de modo que ya ni siquiera hay un efecto proxémico, sino en todo caso de alejamiento, por lo que, al no haber una normativa explícita de las relaciones libres, se desarmoniza la convivencia al grado de llegar a la sustitución, antes que al acuerdo. Lo anterior no implica que toda sociedad amorosa fundada en la aparente libertad esté condenada o mejor, condene a las personas a permanecer juntas a través de los años a pesar de no tener el ánimo para ello, sin embargo, el principio del diálogo proxémico, en función del sentimiento desarrollado por quien en otro momento compartió también su tiempo y su libertad, podría ser un acto amoroso no sólo de la persona en cuestión, sino del yo mismo/a, que busca construirse en otra lógica de vida.

Es así que frente a las dificultades *per se* del concepto del amor, se suma el de las regulaciones implícitas del *deber ser* y del *deber hacer*, por lo que el acercamiento a otra

singularidad debe implicar una fuerte responsabilidad y escucha, en el desarrollo de una ética proxémica que sigue en conjunción con el desarrollo de la vida y el respeto, “Quien ama por pasión accede a una más alta humanidad, donde, entre otras, las barreras sociales se desvanecen.” (Rougemont, 1993, p. 286)

La aquí llamada *cultura del deshecho* en clave utilitarista ha conseguido que se conciban a las demás personas como medios para la propia satisfacción, sin comprender, en la singularidad de las demás y los demás, una subjetividad que no siempre será satisfactoria para el yo, y que también existe para chocar con los propios deseos y objetivos. El amor propio impera como imperativo de la actual oferta del *coaching*, la autoayuda y el optimismo, lo que nos ha llevado a observar —siempre sin gran detenimiento— la oferta de cuerpos y subjetividades que se puedan ceñir a los propios deseos, no se busca una autenticidad en la persona con la que se cree que se quiere compartir, sino una suerte de súbdita que opere bajo las condiciones deseables de quien le ha elegido.

Lo anterior ha provocado que las y los seres humanos resultemos desechables, no sólo la pareja, para ser sustituida por otra que se cree que es una mejor versión, tal como nos lo han ofertado las compañías transnacionales de artefactos que traen incluida su obsolescencia programada, sino también los hijos. En la actualidad hay una gran ausencia de padres —más que de madres— en los hogares latinoamericanos, bajo la objetivación de la figura misma de la familia, en donde se incluye la pareja y los hijos e hijas, es la instrumentalización que cosifica las relaciones familiares y produce el deseo de otra familia y su sustitución.

Es como si se accediera al mercado de familias y fácilmente se sustituyera una por otra, sin advertir que, quien busca esta sustitución, es quien se encuentra controlado bajo el amparo de un deseo fetichizado de satisfacción a toda costa. Dicha persona no ha generado ninguna cualidad proxémica en función de aquellas singularidades con quien, en apariencia, decidió unificar su voluntad. En el frenesí pasional del *eros*, como el amor pasional, el deseo supera al reconocimiento mismo de la otredad y de sus necesidades, la satisfacción propia es el garante de permanencia, pero además es incalculable la duración de dicho deseo y, por añadidura, de la permanencia, dado que sólo esa misma persona —y ni siquiera ella— es quien conoce sus propios límites, deseos y objetivos.

La racionalidad instrumental alimentada por el consumo de narrativas de la hiperfelicidad y del éxito como acumulación, que se refleja en la industria sentimental, genera la creencia de que el amor y la cercanía conllevan un *telos*, como si hubiera una meta a la que el amor debe llegar, pero no se entiende la cercanía, la proxémica, como un fin en sí mismo, atemporal, desde el que sin duda se puede aspirar a un porvenir, pero sin dejar de

experimentar esa pasión y ese goce responsable que proporciona la proxémica en su presente, que es en donde tiene sentido. En las relaciones de proximidad no encuentra sentido la velocidad, por lo contrario, se desea detener el tiempo, porque el goce está en la presencialidad, en el cara-a-cara que proporciona sentido al disfrute y a la contemplación, la demora es clave para el acto amoroso.

En la lógica de la apariencia ya se ha perdido demasiado tiempo, surge la supuesta necesidad de cambiar de modelo —lenguaje mercantil—, no encuentra satisfacción con la mera conexión proxémica del encuentro; el otro y la otra son desechables, hijos, hijas, padres, madres, parejas, naturaleza y mercancías; en general es más fácil, sencillo e inmediato sustituir que reparar. Las naciones que tienen un mayor desarrollo industrial son quienes desechan mayores cantidades de recursos, generan basura al por mayor y eso ha traído como consecuencia la devastación planetaria, pero ello, países como EU y China perpetúan e invaden al resto del Planeta con las consecuencias nefastas de sus acciones, han provocado que el consumo deba ser más acelerado y a más alto nivel de consumo, más cantidades deshechos.

Naciones como Cuba, que tienen inmersa una cultura de la reparación, antitética de la del deshecho, producen, como consecuencia, menos basura y contaminan en menor escala al planeta. Esto tiene que ver directamente con las relaciones interpersonales y con una proxémica que reconoce la diferencia, porque lo dicho genera también un mecanismo cultural, que incentiva la actitud de las personas mismas, en este caso desde lo sociocultural, hasta el ámbito individual. Las relaciones interpersonales no son sustituibles, pueden terminar, sí, pero no sustituirse unas por otras. Mientras exista la voluntad, una relación resquebrajada puede superarse, de tal como que puede dar un giro de ciento ochenta grados, de como venía ocurriendo, pero eso sólo sucedería mediante el diálogo sensible y respetuoso, por lo que se necesitaría de un acercamiento responsable y amoroso, fundado por la voluntad y las buenas intenciones.

Por otro lado, si decidiese terminarse una relación, frente a la imposibilidad o la falta de ánimos de continuar con ella, ambas partes cuidarían éticamente del proceso sanador de la otra persona, de manera que amparadas en el cariño que se compartieron, están dispuestas a colaborar en el proceso de separación, que no necesariamente de distanciamiento. Así, las relaciones fetichizadas que devienen en consumo de mercancías sustituibles, perpetúan la cultura del deshecho que, a su vez, no permiten el florecimiento de una sociedad sana en sus relaciones proxémicas, abunda la desconfianza y el abandono, mientras que, dentro de la cultura de la reparación, se halla la posibilidad de habitar con lo diferente, reconocerle y

fortalecerse en su diferencia, porque se anhela la com-prehensión y no la posesión. Compartir no es someter y por ello se aspira a una sociedad saludable.

Amor y deseo

El gesto más representativo del *eros* parece ser el beso, pero este mismo gesto no puede ser leído de manera tan unidireccional, “Puede, asimismo, utilizar los besos para manifestar su afectividad y su amor, pero, también, usar y abusar de ellos para traicionar, amenazar o destruir.” (Montandon, 2007, p. 9) Un contacto material lleva a un tacto inmaterial. El beso es uno de los gestos más íntimos, incluso quienes llegan a comerciar con su cuerpo evitar besar a la otra persona, porque no quieren perder ese elemento íntimo que pueden resguardar aún y ofrecer, en algunos casos, con exclusividad.

El beso también es un gesto que traduce deseo, deseo de allegarse en lo más estrecho a la otra persona, internarse en ella, hacerse parte de esa otra singularidad, se desea estar en ella cuando ese beso es un gesto potente, “Cada beso es un mundo a explorar, a comprender y a saborear.” (Montandon, 2007, p. 14) El beso es tactilidad y por ello lleva un sentido proxémico muy especial, porque es por ahí, por donde nos expresamos, pero también por donde alimentamos nuestra existencia, nos alimentamos de la proximidad con las y los otros y les brindamos el aliento, en un intercambio amoroso que sugiere vitalidad y deseo. La saliva y el aliento compartidos no necesariamente representan una proxémica amorosa, puede tratarse simplemente del deseo erótico.

El beso amoroso sugiere un aliento, que a su vez es la vida misma, el aliento es la primera respiración al salir de la madre y cuando exhalamos el último es el fin. La tactilidad es uno de los sentidos primordiales en el ser humano, porque, además, lo desarrollamos incluso desde el vientre de nuestra madre. Es por ello que los labios y su especial sensibilidad significan una relación bastante estrecha entre dos voluntades que desean sentirse, pero es cuando aquel beso significa una movilización emocional potente, que se genera una proxémica de vida, “del beso que fecunda y da la vida al que lleva a la muerte” (Montandon, 2007, p. 18) pero no se trata de un moralismo que indique la validez de un beso, mientras los sentimientos se encuentren implicados, sino contra el beso forzado que significa la reducción de la otra o el otro a mero objeto de satisfacción y con ello, de transgresión.

El gesto del beso significa la continuación de las comunicaciones por medio del silencio que sella los labios, como medios comunicantes de la voz y la palabra. El beso como satisfactor en su forma más patética, como mercancía, no logra que las personas se

aproximen, sino que generen una repulsión más fuerte en dicho contacto, porque no sólo se trata de la juntura de los labios, sino del deseo y de la aproximación.

El amor quiere cautivar la consciencia, no sólo va inmerso el deseo, el amante busca instalarse en la mente de la amada, siempre en primer plano, “¿por qué el amante quiere ser *amado*? Si el amor, en efecto, fuera puro deseo de posesión física, podría ser en muchos casos fácilmente satisfecho.” (Sartre, 1990, p. 191) La manera fundamental de aproximarse al ser amado es deseando amar su libertad.

El gesto amoroso como *praxis* de liberación

La proxémica es un parámetro de liberación, porque es mediante la cercanía con las y los otros, que se genera la resistencia y la imaginación que moviliza las posibilidades de la consciencia, el acompañamiento es siempre un motivador para la acción, “No hay resistencia sin modestia y generosidad.” (Esquirol, 2018, p. 15) La proximidad es una relación entre resistencia y cura, porque el cuidado se dirige a los más cercano, sólo a aquello que me representa cercanía, dado que me ha interpelado, lo que se halla disgregado no genera un sentimiento de lo íntimo, de lo propio, de lo nuclear.

La proximidad tiene siempre que ver antes con el otro que consigo mismo, se trata del amigo/a, el/la compañero/a, el/la hijo/a, como si fuesen partes del mismo cuerpo, pero ninguna supera a la otra, sino que se manifiestan en el compartir y admirar la particularidad de la otra parte. Aquello genera memoria, sentimientos y esperanzas, porque es desde ahí que se puede construir, hay un cobijo íntimo. El otro o la otra es mi casa, la otra es donde se inicia toda vida humana, es la casa esencial, en el vientre.

“El movimiento de la intimidad no puede ser, pues, ni colonialista, ni imperialista, ni totalizador.” (Esquirol, 2018, p. 51) El otro y la otra también son respuesta, siempre y cuando exista la disposición de la escucha. La escucha sólo se desarrolla en la proximidad, de lo contrario no ocurren más que balbuceos; en la escucha también se manifiesta el acompañamiento y el cuidado, se trata de permanecer junto a la otra persona, por ello es que, como acto de resistencia, se lucha por permanecer juntos, “Resistir es aspirar a que la juntura no se deshaga.” (Esquirol, 2018, p. 172) Esa juntura es también claridad y amparo, comprensión y compasión.

Es sólo mediante la sensibilidad que se genera desde la proxémica, que puedo ser para el otro o la otra, “El hombre libre está consagrado al prójimo, nada puede salvarse sin los otros.” (Levinas, 2013, p. 130) Y es por ello que la proxémica no sólo es un gesto revolucionario y liberador, sino que sin ella simplemente no tendría sentido la movilización ni

la transformación, porque difícilmente se actúa solo en beneficio propio, el sufrir por otra singularidad es un efecto de su reconocimiento y el desarrollo de la responsabilidad hacia ella, es en la atenta escucha y la observación que sufro con su sufrimiento, me lo apropio y lo mantengo a mi resguardo. Es fundamental considerar los parámetros de una *estética del padecimiento* que me permita el reconocimiento de la otredad en su singularidad, pero también como parte de la propia constitución. Al final de cuentas y en el sentido más amplio, el acto por el que me moviliza el otro o la otra, es un acto de amor, más allá del amor romántico, que, sin embargo, también tendría su reflejo si las subjetividades desarrollan las potencialidades proxémicas, incluso con aquellos a quienes no reconoce en un inicio.

El gesto amoroso bien puede ser un parámetro político a escala individual y después a escala colectiva, porque es desde ese acercamiento que se motiva la transformación primera, que ocurre a nivel subjetivo, sobre todo cuando domina la racionalidad patriarcal, como dominación erótica traducida en machismo “Alienar al Otro es no desear el cumplimiento de su deseo, sino, sólo, el propio placer a través del Otro usado como *medio-para*. (Dussel, 2007, p. 121) Si se reconoce a la otra singularidad en su diferencia y se desea manifestarse en ella mediante el gesto amoroso, será posterior al reconocimiento que se alejará de cualquier intención instrumentalizadora, antes bien, se buscará cuidar su integridad, manifestando el amor, mediante el gesto de libertad.

En el territorio pedagógico del aprendizaje mediante la proximidad con el ser amado se localiza la posibilidad de la sensibilización más allá de esa persona, es decir, ante las demás personas, que no necesariamente mantienen una relación directa y por las que nace la posibilidad del actuar éticamente en función de su bienestar y la conservación de su vida. El gesto liberador, a cualquier escala, debe surgir, primeramente, de un parámetro proxémico. Sin duda el amor, a diferentes escalas, es un fenómeno imprescindible de analizar, no sólo por el mencionado abordaje teórico limitado que tiene, sino como elemento fundante de la vida planetaria, el amor romántico de pareja está tan implicado en el gesto liberador a escala social, como la cultura se encuentra inmersa en el tratamiento amoroso de la pareja.

Es fundamental reconocer estas relaciones, para no concebir al mundo aisladamente, de manera que las acciones a pequeña escala no dejen de ser significativas en el sentido amplio de transformación. No se puede acabar con la guerra en el mundo, si primero no se erradica la violencia en las relaciones íntimas, si no se deslegitima la dominación erótica y la cultura del deshecho que nos ha llevado a objetivarnos como suministradores de placer. El otro y la otra son el fundamento del deseo de transformación, porque son quienes conciben al yo y le proveen de anhelos para el porvenir.

Bibliografía

- De Rougemont, D. (1993). *Amor y occidente*, México. CONACULTA.
- Delgado, A. (2020), *Prolegómenos sobre el esteticidio. Hacia una estética de lo común*. México. ITACA.
- Dussel, E. (2002). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid. Trotta.
- _____ (2007). *Para una erótica latinoamericana*. Venezuela. El perro y la rana.
- _____ (2011). *Filosofía de la liberación*. México. Fondo de Cultura Económica.
- Esquirol, J. M. (2018). *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*. Barcelona. Acantilado.
- Han, B. Ch. (2019). *El aroma del tiempo. Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*. Barcelona. Herder.
- Kusch, R. (2000). *Obras completas*. Rosario. Editorial Fundación Ross.
- Levinas, E. (2013). *El humanismo de otro hombre*. México. Siglo XXI.
- Mandoki, K. (2006). *Prosaica dos. Prácticas estéticas e identidades sociales*. México. Siglo XXI.
- Montandon, Alain (2007). *El beso. ¿Qué se esconde tras ese gesto cotidiano?* Madrid. Siruela.
- Sartre, J. P. (1990). *El ser y la nada*. México. Alianza-Lozada.

La poesía del nuevo cancionero folclórico argentino y su analogía con la tercera constelación de la nueva Estética de Dussel

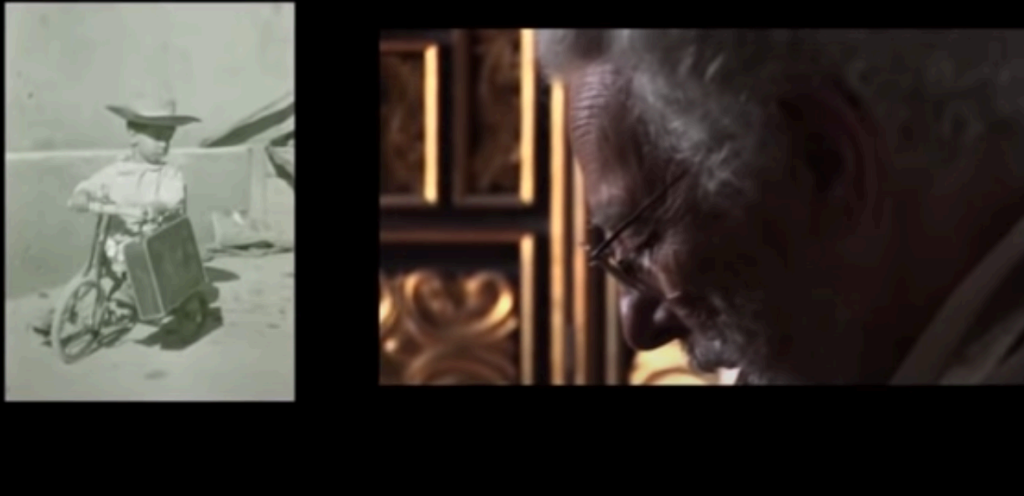
Juan Carlos Blanco
Grupo de Investigación G-TEP /CLACSO,
Facultad de Ciencias de la Salud y Trabajo Social,
Universidad Nacional de Mar del Plata.

jcblanco52@gmail.com

Resumen

Las obras de arte representan la humanización de la naturaleza y todas son juzgadas desde la belleza o la fealdad. Afirma el concepto de que “Sin pueblo no hay genio”. Cuando la fealdad de la obra artística habla del peligro de la muerte, de la angustia, el dolor, el abandono, el oprimido, está criticando la muerte pero a favor de la vida. Es en este punto, donde la “estética fea” de una obra logra la belleza de la paz. Entonces el artista es ahora capaz de tomar la fealdad y transformarla en una interpelación frente al injusto que hay que superar. Dussel propone una estética más allá de la totalidad de la estética eurocéntrica, estructurándola en tres constelaciones: La primera, Estética de la totalidad que niega la belleza de otras culturas. La Segunda: negativa y destructiva y la Tercera que es positiva y creadora de una nueva concepción artística crítica. El surgimiento del Movimiento del Nuevo Cancionero con la obra de Armando Tejada Gómez, conformó con otros autores, el nuevo repertorio folklórico argentino con profundo contenido social. Es decir una cultura musical que supo leer la realidad vivencial de las víctimas del sistema, del pobre, el desposeído, el “otro”. El poema Un niño en la calle, de 1955 de Tejada, fue un fiel exponente de este proceso cultural de cambio. Se postula la analogía de este proceso cultural innovador con la tercera constelación estética propuesta por Dussel en su “Estética de la liberación latinoamericana”.-

Palabras clave: Cancionero crítico - Analogía - Tercera constelación.



Dice el Doctor Dussel en su autobiografía: “1936, 2 años; un sombrero, un chupón, una valijita y un triciclo. Entonces ya estoy listo para salir de viaje. Yo digo presagios. No sabía el niño chiquito que iba a tener un largo camino”.¹³⁵

En esta autobiografía filmada en el año 2013 en México, entre poesías latinoamericanas hechas canción, Dussel en el trasfondo de su alma, seguramente eligió para su relato, una estética de interpretación musical de fondo, que lo transportaba a su sentir más profundo cuando una de esas obras de arte expresaba letras como: “hermano dame tu mano, vamos juntos a buscar, esa cosa chiquita que se llama libertad”.¹³⁶ El destino de su padre, médico rural, lo llevó a nacer en un pueblito de no más de cinco mil habitantes, con calles de tierra, olor a viñas, frutas y vino. Ese sitio en el desierto este de la hoy, provincia de Mendoza, supo ser territorio huarpe y en recuerdo a uno de sus caciques, este poblado fue identificado durante el Virreinato del Río de la Plata como “San José de Coro Corto”, hoy Departamento de La Paz. Aquí vivió sus primeros años de infancia, donde su madre de familia italiana, nacida en la Capital Federal de entonces, acunó sus primeros pensamientos y vivencias de niño. Parecería que el hecho de haber crecido en esos páramos marginales del desierto mendocino, hayan influido notoriamente en el desarrollo de partes sustantivas de su obra en el campo de la dicotomía centro/periferia.

Desde temprana edad, fue militante infantil en parroquias y su vocación de andinista, lo llevó a organizar a los 15 años, expediciones en los cerros mendocinos. Como estudiante universitario y presidente del Centro de Estudiantes de la Facultad de Filosofía de Mendoza,

¹³⁵ <https://www.youtube.com/watch?v=pxrWXMueie4>

¹³⁶ <https://www.youtube.com/watch?v=1TVv-fpVHxE>

ejerció un protagonismo y compromiso social, que quedó revelado en cada acto, palabra y obra literaria que hasta hoy nos acompaña y orienta.

En 1964 y ya habiendo regresado a Europa después de permanecer dos años en Nazaret y estudiar el origen e historia del pueblo semita, escribe una de sus obras primarias y fundacionales como un joven filósofo latinoamericano: “El Humanismo Semita”¹³⁷. Su hipótesis es que “la cultura llamada occidental, e igualmente la bizantina y rusa, que se universalizan (y formando parte de ella, aunque secundariamente, el mundo hispanoamericano) es el fruto de un proceso histórico cuyo foco conductivo fue el judeo-cristianismo, y cuyo instrumental es preponderantemente inspirado en la civilización greco-romana”.

Haciendo un paralelismo existencial con Enrique Dussel en la misma ciudad que transitamos a finales de la década del 60 y principios de los 70, él como profesor universitario y artífice del primer movimiento filosófico original de América Latina que representó la piedra basal de la Filosofía de la Liberación y yo finalizando mis estudios secundarios y con la cabeza puesta en ser un representante olímpico en Múnich 72, me motiva pensar si alguna vez me lo crucé en la Calle San Martín de Mendoza, en algún encuentro casual o si compartimos un colectivo de vuelta a casa. Lo cierto es que muchos años después, siendo un abuelo con tiempo para leer, escribir y profundizar conocimientos, pude descubrir su existencia y potencialidad intelectual, que además de haberme atrapado, me ha permitido descubrir a este maravilloso ser, trotamundos y buceador de la historia, la cultura, la ética política, la economía, la estética y exponente esencial del proceso de descolonización epistemológica de la Filosofía Latinoamericana.

Me permito imaginar en aquellos años de búsqueda identitaria, algún punto de encuentro con el Profesor Dussel. En 1963, nacía en Mendoza **el Movimiento del Nuevo Cancionero** con la obra poética principal de Armando Tejada Gómez y el canto de Mercedes Sosa. Ambos padecieron también el exilio político y conformaron con otros autores, el nuevo repertorio folklórico argentino con profundo contenido social. Es decir una cultura musical que supo leer la realidad vivencial de las víctimas del sistema, del pobre, el desposeído, el “otro”. El poema **Un niño en la calle**, de 1955 de Tejada, fue un fiel exponente de este proceso cultural de cambio. O los aportes de Atahualpa Yupanqui, en su derrotero de paisano pobre que le permitió transmitir en su profunda poesía e interpretación musical, algunas injusticias del hombre de campo de su tiempo. Muchos de nosotros, conscientes de esta

¹³⁷ https://enriquedussel.com/txt/Textos_Libros/4.Humanismo_semite.pdf

realidad cantada, fuimos protagonistas y cultores de este nuevo sentir musical. “Canción con Todos”, generó en nuestro pensamiento, la conformación de un sentir que tomó la forma de un himno para la unión de los pueblos latinoamericanos. Y es aquí donde creo que comencé a formar parte del proceso de búsqueda y cambio que algunos cultores aficionados del canto fuimos recorriendo en paralelo a la filosofía de la liberación.

Será por esto que cuando comencé a conocer la obra del Doctor Dussel, me fue atrapando de tal manera, que me propuse conocerlo personalmente y este fuerte deseo, se materializó recientemente por generosidad de muchos seres, que hicieron posible mi encuentro con el filósofo reconocido por la Academia de Ciencias de Estados Unidos, como creador de la primera corriente filosófica Latinoamericana.

En su obra, queda reflejado su distanciamiento de la historia construida por los vencedores que basaron su visión en un *episteme* protectorio de sus intereses, para hacer suya, la de los vencidos, los oprimidos, los despojados.

Un enfoque equivalente, encuentro en el pensamiento del antropólogo indio Arjun Appadurai, quien despojándose de la interpretación clásica del cosmopolitismo como un privilegio de las elites, lo trata desde otra visión, identificando el cosmopolitismo de los pobres urbanos, como un ejemplo de un cosmopolitismo forzoso o cosmopolitismo desde abajo. Experiencia situada en el territorio de Mumbai, Bombay, India. Su objetivo es producir una geografía predilecta de lo global mediante la extensión estratégica de los horizontes culturales locales, no en aras de disolver o negar las intimidades de lo local, sino para combatir sus indignidades y exclusiones. Se trata de un cosmopolitismo forzado, guiado por las exigencias de la exclusión más que los privilegios y el “hastío” de la inclusión¹³⁸

El autor indio, comenta que puede parecer excesivo yuxtaponer las luchas de los pobres urbanos de Mumbai y sus prácticas de cosmopolitismo forzoso, con la situación de las comunidades musulmanas y los líderes islámicos en el diálogo con sus contrapartes liberales o cristianas de Europa. Sin embargo, ambos casos involucran aquello a lo que se refiere Appadurai, como una “convivialidad disputada”. Con el uso del término convivialidad disputada, apunta poner de relieve el espacio precario, asimétrico y riesgoso presente en cualquier tipo de convivialidad que atraviese fronteras de clase, género, raza o etnicidad.

Volviendo a Dussel, su “Filosofía de la Liberación”, es a mi juicio, una de las aportaciones literarias más importantes al pensamiento crítico descolonial y sustancialmente propio y original, dado por este pensador latinoamericano, que supo ver hace más de 50 años

¹³⁸ <https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/bitstream/CLACSO/169355/1/Convivialidad-Desigualdad.pdf>

atrás, un devenir histórico, político, cultural, pedagógico, económico y estético que todavía hoy, seguimos enfrentando y debatiendo como comunidad del Sur Global en la búsqueda de su identidad.

Para Dussel, la visión eurocéntrica de la división lineal de la historia en edad antigua, media y moderna, surgida del romanticismo germánico de Hegel, debe necesariamente dar paso a otra forma de percibir los orígenes de la cultura occidental, entendiendo que la filosofía dio sus primeros pasos en Egipto, no en Grecia.

Sin tener en cuenta esta apreciación del Prof. Dussel, seguiríamos reproduciendo indefectiblemente la premisa de que el helenocentrismo, fue la base del eurocentrismo; aseveración que es puesto en crisis, desde la corriente de pensamiento crítico descolonial latinoamericano. Como alerta Boaventura, de Souza Santos en un conversatorio en la UNAM en el 2013, “En la universidad se revela sólo la versión de los vencedores, el conocimiento de los vencidos no está en la universidad. Los africanos tienen un proverbio: la historia africana está contada por los cazadores. Es hora de que sea contada por el leopardo”. Esta concepción, nos da otra perspectiva para saber por dónde entrar a la pedagogía del saber en nuestro continente latinoamericano, en los procesos de enseñanza que necesariamente, deberán estar imbuidos de nuevos paradigmas epistemológicos que nos permitan “desaprender” para “aprender” de cara al S XXI, no sólo el derecho y normas alternativas, sino entender los hechos sociales desde los colectivos excluidos.

Cuando Dussel nos habla de transmodernidad, como una nueva edad del mundo, que vendrá después de la modernidad agónica, nos indica el resurgimiento de todas las culturas negadas por la “historia oficial hegemónica eurocéntrica”.

En el pasaje a la transmodernidad, estamos siendo artífices de una utopía posible. Es importante sentirnos protagonistas y artífices del paradigma: “OTRO ORDEN ES POSIBLE”. Al decir de Dussel, “vayamos por la utopía posible, entendiendo a la utopía como la posibilidad presente con criterios de transformación, que van construyendo un sistema con un horizonte presente en el proceso de transformación que va a ser alternativo al que estamos sufriendo, utilizando principios éticos”. O como lo enuncia Eduardo Galeano: “El sentido de la utopía es caminar hacia ella, la que está al final de la calle”.

Para adentrarnos en uno de los temas que son motivo de estudio de Dussel, partiendo de Hegel,¹³⁹ se pregunta: ¿De que se trata la estética? A lo que responde: “La estética es la vida de lo real y expresado en forma de belleza, como momento fundamental de la estética.

¹³⁹ <https://ddooss.org/libros/HEGEL.pdf>

La obra de arte viene después, hecha por lo viviente. Una estética de la liberación es una estética de la vida. La realidad la interpreto desde mi mundo. Hay interpretaciones en la definición de la belleza; toda obra tiene una ontología estética que me estimula a través de las emociones, sentimientos, gusto, alegría que expresa la fuente original de la vida. La belleza natural no tiene interpretación, es una realidad natural, como estética originaria, es la estética dada. Después está la estética de la obra de arte hecha por los animales (en el trinar de un pájaro) o del hombre a través de sus obras de arte”.

Es así que, como corolario de la lectura de “Las lecciones de estética” de Hegel y “Totalidad e Infinito”, de Emmanuel Levinas, Dussel en el año 2020, durante un ciclo de dieciséis clases virtuales sobre la temática para la facultad de Filosofía de la UNAM durante la pandemia, anuncia en uno de los encuentros, lo que identificaría como “Estética de la liberación latinoamericana”¹⁴⁰.

Para clarificar esta creación intelectual, Dussel expone algunas reflexiones previas.

“Las obras de arte representan la humanización de la naturaleza y todas son juzgadas desde la belleza o la fealdad, representando una totalidad interna y externa del mundo del autor. En este espacio - tiempo, consideramos al autor como genio, aclarando que, sin pueblo no hay genio. No aparecen por generación espontánea sino como resultado de la influencia de su pueblo. La originalidad expresada en cualquiera de los subcampos del arte, es producto de la disciplina (incluso hasta llegar a conductas obsesivas), que le permiten ver lo nuevo en lo antiguo o como producto de un nuevo conocimiento del ya obtenido, en el marco de una cultura dada. Además con el aporte de otro insumo fundamental, la fantasía, como una facultad cerebral que lo habilita para ver la realidad y la proyección al futuro, imaginando posibilidades. Es decir, vivir la existencia de objetos reales, sin que todavía existan. Si bien la inspiración representa otro atributo del genio que en algún momento aparece como fruto de la fantasía, está precedida de mucha concentración”.¹⁴¹

Si toda obra artística se interpreta como bella, como es la exégesis de aquellas que sean consideradas por el observador como pertenecientes a la “estética de lo feo”?

Para explicar este interrogante, Dussel recurre a una imagen fotográfica que como subcampo de la estética artística, nos puede mostrar una cara de la moneda que al observador parecerá cruel, dolorosa y estéticamente fea. Y es aquí donde este tipo de obras de arte que no queremos ver, empieza a tener sentido a partir de la fealdad de la imagen como símbolo de la estética de lo feo.

¹⁴⁰ <https://www.youtube.com/watch?v=GTqx5QThXlg>

¹⁴¹ <https://www.youtube.com/watch?v=GTqx5QThXlg>



Phan Thi Kim Phuc, de nueve años (centro), al huir de su aldea en el sur de Vietnam en 1972. Se había despojado de su ropa quemada luego de que su comunidad fue bombardeada con napalm. Nick Ut/Associated Press

Esta fotografía capturada por un fotógrafo vietnamita, durante un bombardeo con napalm del ejército estadounidense en la guerra de Vietnam, nos permite ver a unos niños huyendo de los efectos de esta gasolina gelatinosa, lanzada sobre una aldea norvietnamita.

En el centro de la imagen puede verse a una niña desnuda de 9 años. Está en agonía. Su piel parece estar derriéndose. Ninguno de los soldados del fondo está viendo a los niños. Solo el fotógrafo observa el dolor de la niña. Esta fotografía representó en todo el imaginario colectivo, no sólo los altos costos de la guerra y la retirada del ejército de ocupación estadounidense en Vietnam, sino que la imagen estética de lo feo, representada por “La niña del napalm” forma parte de una tradición de fotoperiodismo que promueve la justicia social. Así Dussel, interpreta que esa niña que corre desesperada, malnutrida, es un clamor por la vida. Aquí la fealdad habla del peligro y aquí lo feo es la misma cara de la moneda de la belleza cuando es expresada bellamente. Porque la fealdad habla del peligro de la muerte, la obra critica la muerte y está a favor de la vida. El artista (en este caso el fotoperiodista vietnamita Nick Ut, que fue quien capturó esta imagen en el año 1972 durante la guerra de la hoy República de Vietnam), pudo cumplir un sueño de su hermano fallecido: “Espero que una foto pare la guerra algún día”¹⁴² Y lo logró. La estética fea de una imagen logró la belleza de la paz.

142

<https://www.nbcnews.com/video/how-nick-ut-s-photo-napalm-girl-changed-the-vietnam-war-908256835749>

Ante esta realidad bella, Dussel comenta: “El artista muestra y practica acciones mesiánicas, críticas. Es una creación que en la belleza fácil del sistema dominador, muestra la ausencia de una vida futura más feliz de los pobres dominados. Entonces el artista es ahora capaz de tomar la fealdad y transformarla en una interpelación frente al injusto que hay que superar. Y este es un punto esencial de una “Estética de la liberación Latinoamericana”¹⁴³.

Dussel parte de la filosofía egipcia que vivió una vida a la luz de la resurrección. Concebían al cuerpo y el alma como una unidad antropológica. El cuerpo de esa corporalidad viva, sería juzgado por Osiris (Dios mítico egipcio) al momento de la muerte, por los actos de su vida. Para los egipcios, dar de comer al hambriento, era el acto supremo de verdad. Ahí sale una política, una ética y una estética, que es la que Dussel sintetiza. En este punto, reivindica al eclesiástico Bartolomé de las Casas, el primer cura que ofició una misa en Abya Yala colonizada, quien tuviera un enfrentamiento con la corona española por el trato inhumano de los colonizadores con los indígenas americanos originarios. De las Casas, tuvo una visión de la historia y la estética diferente a la relatada por el imperio, porque va a desvalorizar las obras de arte que hayan sido producidas con la sangre de los pobres. Aquí se cruza la política, la ética con la estética, al igual que la señalada por Dussel en el Egipto faraónico, donde los esclavos, pagaron con hambre y muerte, la construcción de las pirámides para la resurrección del faraón, asumiendo aquí este hecho, como una contradicción histórica porque la obra se construye con la destrucción de la comunidad. El texto Bíblico del Exodo crítico a las obras de Egipto fetichizadas.^{144 145}.

En el campo de la estética, la belleza natural ha sido subsumida por la belleza cultural humana. Ambas como conjunto, pero considerando al otro como trascendente a mi mundo, que no puede ser encerrado en mi sistema, guardando siempre trascendencia porque el “otro” es un mundo diferente en el cual se cifra la posibilidad de la crítica y la creación de nuevos sistemas de belleza y estética. Estética crítica de liberación que se expresa en belleza que crea lo nuevo. La belleza futura esencial que moviliza al artista, situándose desde el oprimido¹⁴⁶.

A los fines de sistematizar su pensamiento, Dussel propone su tesis de “una estética más allá de la totalidad de la estética eurocéntrica, desde la exterioridad de las estéticas negadas por la estética eurocéntrica”¹⁴⁷. Aceptando que la estética futura debería abarcar una

¹⁴³ <https://www.youtube.com/watch?v=GTqx5QThXlg>

¹⁴⁴ <https://www.youtube.com/watch?v=GTqx5QThXlg>

¹⁴⁵ <https://www.churchofjesuschrist.org/study/scriptures/ot/ex/1?lang=spa>

¹⁴⁶ <https://www.youtube.com/watch?v=Z3AsEo2to9c>

¹⁴⁷ <https://www.youtube.com/watch?v=B4GiTgqubFY>

nueva historia de la estética, la estética de la totalidad en toda su complejidad, la negación de esa totalidad eurocéntrica y la creación de un nuevo orden estético. Aquí propone estructurar la nueva estética, en tres constelaciones:

Primera constelación: Estética de la totalidad que es la vigente helénica, proveniente de la dominación hegemónica y que niega la belleza de otras culturas.

Segunda Constelación: Es negativa y destructiva. En el caso de las culturas de Abya Yala, se caracterizó por la destrucción de la artística Azteca y Maya, por desconocer la filosofía mítica originaria, el colonizador las destruyó y constituye su evangelización cristiana. Al decir de Dussel: “Es la ratificación de la estética fetichizada de base hegemónica, vigente y totalizadora”.¹⁴⁸

Tercera Constelación: Es positiva y creadora. Es la transición a una creación innovadora de los pueblos negados por el colonialismo, que deberán crear una nueva concepción artística crítica. Incluyendo nuevas expresiones artísticas hasta completar otros campos y subcampos artísticos, en lo que Dussel anuncia próximo a publicar como “18 Tesis de Estética”¹⁴⁹

En un paso posterior y en el marco de la tercera constelación, identifica esta etapa, como “la afirmación de la existencia de una fuerza creativa, como externalidad de una alteridad bella. Como parte de un proceso de descolonización epistemológica metafísica del arte de la fealdad del otro/otra a la belleza.”¹⁵⁰

Una experiencia estética utópica

Bustos Claudia Celeste
Universidad Nacional del Comahue - CEFyL Argentina.

celestebustos@outlook.es

Resumen

Este trabajo pretende un breve acercamiento a quienes lo lean, a una experiencia personal vivida durante el año 2018. Dicha experiencia me ha permitido realizarme varias preguntas, sobre todo aquellas que giran en torno a la identidad. Pues se trata

¹⁴⁸ <https://www.youtube.com/watch?v=B4GjTgqubFY>

¹⁴⁹ <https://www.youtube.com/watch?v=B4GjTgqubFY>

¹⁵⁰ <https://www.youtube.com/watch?v=vh4qU-q8UkQ>

nada más y nada menos que la celebración del *Wiñoy Xipantv* realizada en la meseta de Neuquén, en territorio Mapuce, Lof Newen Mapu.

El nombrarla como estética utópica no es más que una referencia a las reflexiones que realiza Aníbal Quijano en su obra titulada del mismo modo y que me sirven para darle aglutinamiento al sin fin de pensamientos que aún hoy me surgen en torno a lo compartido en aquel entonces. Pensamientos que permiten asumir el compromiso de repensar nuestras formas de vida, apuntando al buen vivir.

Palabras claves: Estética, Utopía, Transmodernidad, Identidad.

Una experiencia estética utópica

Carlos Skliar, nos dice que la educación y el aprendizaje, es el lugar de la relación, del encuentro con lo otro. Un encuentro no predeterminado. Algo que nos irrumpe, que nos toma por sorpresa, que nos enfrenta a los misterios del vivir. Una experiencia nueva de ser y de saber.

Eso es exactamente lo que vivencié en el año 2018. En ese año me encontraba cursando mis últimas materias de la carrera de Profesorado en Filosofía. En la cátedra de Filosofía de la Educación, en una clase en particular, tuvimos la visita inesperada de una mujer cuyo nombre era Pety Piciñam¹⁵¹.

Ese día fue cuando escuché, por primera vez, hablar del “*Wiñoy Xipantv*”, entendido como un “nuevo comienzo”. Un evento cósmico y natural denominado solsticio de invierno que merece ser celebrado.

Pety nos comentó que el mismo estaba pronto a celebrarse en la meseta de la provincia de Neuquén, en territorio Mapuce, Lof Newen Mapu, Zonal Xawvn Ko. Que la misma estaría abierta a la sociedad en general, lo cual significaba que tanto personas Mapuce como no Mapuce, podíamos asistir. La celebración pública se realizaría el día 24 de Junio de ese mismo año (2018).

Decidí asistir a la misma. Tenía mucha curiosidad. Curiosidad basada más que nada en aquellos conocimientos que había escuchado en esa clase en relación a los ciclos de la naturaleza y al territorio. Un territorio que nos era compartido.

Se trata nada más y nada menos que de un proceso que ocurre no sólo para la gente Mapuce sino para todas las personas y seres que habitamos en el Hemisferio Sur. La

¹⁵¹ Pety (Petrona) Piciñam es autoridad del Lof Puel Pvjv, perteneciente a la Zonal Xawvnko de la Confederación Mapuce de Neuquén. Es Kimeltucefe (educadora mapuce) y trabaja en la defensa y ejercicio de los derechos del Pueblo Mapuce en aspectos centrales, como lo son: Salud, Educación e Interculturalidad.

celebración abierta del *Wiñoy Xipantv*, regreso del sol, denominado también (aunque erróneamente) como “Año Nuevo Mapuce”, nos reúne a la sociedad Neuquina y de la región junto al Pueblo Mapuce. Nos reúne bajo el compromiso de repensar nuestra forma de vida apuntado hacia un buen vivir, lo cual implica, entre muchas otras cosas, proteger el agua y la tierra en cada ocasión en las que se vean amenazadas, más allá de nuestro origen.

Todos los conocimientos que son inherentes a la celebración se vieron gravemente amenazados durante siglos. El epistemicidio llevado a cabo a través de la invasión, la conquista y la evangelización hizo de esta fecha un día de “homenaje a San Juan”, siendo ésta una celebración que refiere al cristianismo y al nacimiento de San Juan Bautista.

Al difundirse el cristianismo e institucionalizarse la iglesia católica en Europa, debía consolidarse la “nueva fe”, lo que significaba la erradicación de las antiguas creencias y celebraciones de esas fechas.

En 1492 se produce lo que Enrique Dussel va a denominar “El encubrimiento del Otrx”, es decir, el encubrimiento de todo lo no europeo bajo una falacia desarrollista que justifica la violencia ejercida. El “descubrimiento” de América se vuelve encubrimiento que da inicio a la modernidad.

Los conocimientos y creencias impuestas por los conquistadores produjeron la eliminación y pérdida de muchos aspectos de los conocimientos y creencias del pueblo Mapuce, así como de muchos otros. Esto debido a que el Yo europeo se veía a sí mismo como una superioridad divina frente al Otrx Primitivo. Lxs “Otrxs” habitantes del “nuevo” continente simbolizan su alteridad.

Ser conscientes del eurocentrismo (Europa como centro del mundo y de la historia) nos permite referirnos a nuestro propio proceso de construcción cultural. El “nuevo” continente es resultado de múltiples despojos y en distintos niveles: desde la violencia y exterminación, hasta las prácticas religiosas, culturales y simbólicas, políticas y también pedagógicas.

El nivel de despojo ha sido tal que habiendo nacido en este territorio, es recién a mis 23 años de vida que tengo acceso a un primer conocimiento histórico, cultural y cósmico del mismo. Es precisamente la clase con Pety Piciñan la que me da pie a la búsqueda de un conocimiento geopolítico situado.

Esta situación se presenta, ante mí, casi como una paradoja. Puesto que es una alteridad la que me hace volcar hacia mi mismidad, hacia mi propia territorialidad e historia. En mí, quedaron haciéndome ecos varias preguntas, entre ellas ¿Quiénes somos culturalmente? ¿Cuál es nuestra identidad histórica?

Volviendo a mi experiencia en la celebración del *Wiñoy Xipantv*, es que me gustaría referirme a la misma utilizando el término de “Estética Utópica” del autor Aníbal Quijano.

Aníbal Quijano nos dice que la transformación del mundo tiene lugar primero como transformación estética. Y... ¿Por qué la utopía se constituye y se aloja, primero, en el mundo de lo estético?

Quijano respondería que eso se debe a que el orden vigente **disgusta**. Disgusta porque en él se sufre materialmente.

Si bien la utopía comienza en lo estético no es en sí misma, es decir, con necesidad, un fenómeno estético. La relación entre ambas es fundamental, pero de ninguna manera de trata de una asimetría. El rasgo utópico se encuentra solamente en una estética subversiva.

La palabra utopía no es meramente una quimera, sino más bien un proyecto de **reconstitución del sentido histórico de una sociedad**. Se parte de la búsqueda de otra sociedad, de otra historia, de otro sentido, de otra racionalidad. En palabras de Enrique Dussel, podríamos decir que se apunta a la Transmodernidad, es decir, la superación de la modernidad como proyecto de liberación.

Toda propuesta estética que no se resigne a lo existente, es decir, que se dirija a liberar la producción imaginativa, es utópica, es Transmoderna.

Para cerrar, me gustaría decir que tal experiencia de celebración fue vivida como lo que es. Una celebración con una estética utópica particular. Una utopía porque dicha celebración se funda en la liberación de un pueblo a través de su reconocimiento, lo cual implicaría, primeramente, abandonar las formas que los niegan, los ocultan, los deshonran.

Aníbal Quijano nos plantea la siguiente pregunta: ¿No han pasado su historia fingiendo ser lo que nunca fueron? ¿Y no es eso, exactamente, lo que urdió el oscuro laberinto que forma nuestra cuestión de identidad?

En mí, todavía está presente la pregunta por la identidad, tan punzante, como una herida abierta.

Bibliografía

Dussel, Enrique (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo. En libro: La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas. Edgardo Lander (comp.) CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina.

Larrosa, Jorge (2002). Experiencia y pasión, en Entre las lenguas. Lenguaje y educación después de babel. Reseñado por Jhon Mauricio Taborda Alzate Universidad CES (Medellín, Colombia). Barcelona, Laertes, 2003.

Larrosa, Jorge (2009). Experiencia y alteridad en educación. En: Experiencia y alteridad en educación. Compilado por Carlos Skliar y Jorge Larrosa. Prólogo de José Contreras Domingo. Rosario, Homo Sapiens Ediciones, 2009.

Danzaterapia y Filosofía de la Liberación

Walter Raúl Pogonza¹⁵²
Fundación Danzaterapia Patagonia
wraulpogonza@hotmail.com

Resumen

El presente trabajo establece relaciones entre la danzaterapia y la filosofía de la liberación latinoamericana del filósofo argentino Enrique Dussel. En este sentido, afirmamos que desde el movimiento situado del cuerpo podremos responder a los interrogantes de la vida. Esta aproximación es una posibilidad para pensar y repensar en y desde nuestro continente a partir de lo racional propio de la filosofía ligado a lo emocional/corporal de la danzaterapia.

Palabras Clave: Danzaterapia-Cuerpo-Dussel-Liberación

El presente trabajo busca demostrar la relación existente entre la filosofía latinoamericana para la liberación¹⁵³ planteada por el filósofo Enrique Dussel¹⁵⁴ y la danzaterapia¹⁵⁵. En este sentido, el mencionado académico se propone demostrar que el hombre como un yo individual, necesita de la alteridad, en tanto, “otro” que alimenta su propio ser en la pluralidad que nos rodea. Sus conceptualizaciones representan un pensamiento crítico que

¹⁵² Walter Raúl Pogonza: Director-Ejecutor-Danzaterapeuta de Fundación Danzaterapia Patagonia. Argentina. Nivel primario y secundario: dictado de cursos. Nivel universitario: capacitaciones y Diplomatura en Centro Regional Universitario Zona Atlántica (CURZA).

¹⁵³ Según Enrique Dussel la filosofía de la liberación en tanto, método analéctico nació en coyuntura de luchas populares que nos exigieron "aclaraciones" teóricas; acompañó prácticamente los procesos populares (expusimos nuestros temas de manera concreta a barriadas, organizaciones juveniles, partidos, mítines, indígenas, etc.); fuimos exigidos a descubrir nuevos temas y a internarnos en lo desconocido (p. 98).

¹⁵⁴ Enrique Domingo Dussel Ambrosini es un académico, filósofo, historiador y teólogo argentino naturalizado mexicano. Es uno de los máximos exponentes de la Filosofía de la Liberación y del pensamiento latinoamericano en general.

¹⁵⁵ La Danzaterapia es un método creado por María Fux en Argentina en la década del 50', que busca dar respuestas a partir del movimiento y el cuerpo a los interrogantes de la vida. En este sentido, la danzaterapia es una "filosofía de vida".

propicia la concientización de la realidad del mundo periférico como origen de un proceso de constitución de la identidad filosófica latinoamericana. Desde esta corriente de pensamiento partiremos hacia una lectura posible sobre la danzaterapia cuyo método es absolutamente inclusivo y transformador.

En este aspecto, entendemos que la transformación se logra a través del proceso particular que cada integrante de la clase vivencia con su cuerpo en movimiento y en interacción con los demás participantes y el danzaterapeuta.

Es importante destacar que, a partir de haber participado en el 4to Congreso de Filosofía de la Liberación - Argentina, realizado en Viedma, Río Negro, Patagonia Argentina los días 03 y 04 de noviembre de 2022, de los *50 años de la obra de Enrique Dussel Introducción a una Filosofía de la Liberación Latinoamericana*, en el CURZA con el Proyecto de Extensión “Espacio-Puente: Experiencias/Estrategias, de la Pandemia a la Post/pandemia” desde la Fundación Danzaterapia Patagonia¹⁵⁶, se inició un recorrido de expresión e investigación continuo que promovieron y promueven los postulados de dicha técnica de manera interdisciplinaria. Es decir, se busca establecer lazos firmes dentro y fuera del ámbito académico de manera fluida y continua.

Es dable destacar que en las clases, el danzaterapeuta trabaja a partir de estímulos creativos. Estos son denominados temas que se presentan en cada clase, es decir, se utilizan como punto de partida para que cada participante haga su búsqueda propia. Por ejemplo, se enuncia la palabra “miedo”, esto posibilita que diferentes sentidos entren en juego, ya que, el miedo significa algo distinto para cada persona. Esa palabra es el disparador de la búsqueda interna/externa de ese estadio de la clase en particular, para cada participante. De algún modo, dichos estímulos propician la indagación dialéctica entre la acción y el pensamiento empíricamente, en el contexto de cada encuentro.

Ambos, los estímulos y la tematización se imparten desde una comprensión de lo cotidiano, de lo existencial individual pero que es conocido por las personas que participan, por ello puede considerarse un lenguaje universal. El lenguaje del cuerpo en movimiento en un espacio que se comparte.

¹⁵⁶ Fundación Danzaterapia Patagonia: creada en el año 2019 tiene como objetivo principal promover y difundir la danzaterapia en la región, en nuestro país e internacionalmente, cuyo fin principal es formar danzaterapeutas. En este sentido, como continuación de las actividades realizadas en los Centros Culturales I y II de Viedma desde el año 2017 y del Proyecto de Extensión “Espacio-Puente: Experiencias/Estrategias, de la Pandemia a la Post/pandemia” en el CURZA (Centro Universitario Regional Zona Atlántica) perteneciente a la Universidad Nacional del Comahue, desde el año 2018 respectivamente, se inició en la mencionada sede la Diplomatura Universitaria en Danzaterapia, a partir del año 2022.

Según los postulados de Dussel (1972) la dialéctica es universal porque trata de todo y su punto de partida es comprendido existencialmente. Es decir que, la dialéctica no se ocupa de algún tipo de ente en particular sino de los principios comunes a todas las ciencias, como por ejemplo el principio de contradicción de la ciencia. De este modo, se van identificando los principios teóricos de la ciencia con lo comprendido cotidianamente (p. 149). Por ello, propone ir más allá de la dialéctica, en el sentido ético que el término implica. Ya que, el método dialéctico llega hasta el fundamento de nuestro mundo sin detenerse ante el “otro” distinto. Ir más allá de la dialéctica sería, por así decirlo, partir desde nuestra subjetividad pero en comunidad con otros para avanzar juntos y transformarnos positivamente.

A este respecto, agrega el filósofo argentino que el hombre es la identidad, en tanto, una señal para no detener cotidianamente la comprensión existencial y dialéctica y temáticamente no detener el pensar dialéctico existencial o demostrativo de lo que es comprendido: el ser/como Poder-Ser/así llegue a Ser (Dussel, 1972, p. 155). Esta propuesta del filósofo permite pensar la danzaterapia de manera concreta, con lo que ocurre en los encuentros.

En las clases, cada estímulo creativo se inicia con una música particular que le da sentido y allí la puesta en marcha de la tematización. La música deja de ser un producto cultural y pasa a ser un “otro”, cada integrante se mueve a partir de ella. Según el trabajo que pretenda desarrollar el danzaterapeuta, la música no se cambia y se repite en cada pasada. Cada pasada del tema musical elegido es un estadio de la clase que guía la evolución del integrante. Es decir, el estímulo creativo propicia el despliegue de diferentes consignas y cada una de ellas es un puente de comunicación entre lo que hace y lo que siente con la música cada persona en particular. En este puente generado por cada consigna, el cuerpo en movimiento se modifica de manera constante, cada danzante logra una relación particular con su propio cuerpo y una interacción consigo mismo, en un espacio compartido con otros.

Según Dussel (1972) el hombre, en el ámbito de la facticidad deberá encontrar una manera de ser entre las diferentes situaciones que se le ofrecen como posibilidad y así descubrirá la diferenciación entre lo que posee valor y lo que no (p. 71).

En la situación existencial el hombre se abre al mundo desde su poder-ser progresiva y diferenciadamente. Por lo tanto, es “aquí ahora” en el ámbito fundado y no fundante, donde debe situarse la cuestión del valor. Lo que se presenta “vale” en cuanto es posibilidad, es decir, ser-posibilidad para poder-ser y ser-valioso son sinónimos. La posibilidad en tanto “condición posibilitante” del poder-ser es el valor. No hay valores sin hombre, más bien, el hombre se abre a valores porque descubre las posibilidades (Dussel, 1972, p. 72).

En algún sentido, en danzaterapia ese ser adviniente del que habla el autor permite descubrir la posibilidad y nos lanza a cumplirla, ejecutarla, para que el poder-ser advenga y nos habite concretamente en el cuerpo y con el cuerpo. Además, este proceso se vivencia con el otro, con los otros participantes y el danzaterapeuta en continua comunicación. Según la perspectiva del filósofo el descubrimiento del valor del poder-ser es la “verdad para la acción”, la verdad del ser como posibilidad existencial y práctica. En este descubrimiento existencial o práctico la posibilidad se nos presenta como *valiosa o disvaliosa* (Dussel, 1972, p. 74).

En este aspecto, establecemos ligazones con la danzaterapia ya que, el estímulo creativo nos enfrenta al conocimiento propio al explorar como tematización¹⁵⁷. Es decir, en el hacer de las clases se revisa, se indaga implícitamente desde la alteridad en tanto, otro que comparte el espacio de trabajo. En ese contexto es valioso o disvalioso según lo que le ocurre a cada participante. Además, lo que ocurre se da a través de la acción y del pensamiento en constante conexión y produce un nuevo conocimiento o puede producirlo de manera procesal.

A lo largo del encuentro, de manera grupal se vivencia un momento en particular donde se separa a los integrantes en grupos para que muestren corporalmente qué han comprendido del trabajo realizado. En este momento, se enumeran los grupos, el grupo uno (1) expone y el grupo dos (2) observa. Luego se invierte la demostración de lo aprendido y el grupo dos (2) expone mientras el grupo uno (1) observa.

En esta demostración se visualiza la búsqueda propia de cada integrante, cada uno siente, escucha y expresa de manera diferente a través de los movimientos. En este aspecto, cada uno expresa desde sí mismo lo que cada uno es mediante las consignas asignadas. El grupo que observa, no lo hace para juzgar, sino para conocer. Cada observador registra que cada integrante es diferente y de algún modo, se ve reflejado como posibilidad en el sentido planteado por Dussel. Ya que, él o ella también, siente, escucha y expresa de manera diferente y desde sí mismo.

Ese proceso de descubrimiento de lo genuino puede diferenciarse y constatarse desde lo corporal, desde el movimiento sentido y no pensado. Y allí, lo vivenciado comienza a tener un valor, como posibilidad para dejar atrás el deber-Ser y poner en acción a su Poder-Ser. Esto invita a situarse como diferente, e inicia una ética de afectividad con uno mismo y con el otro que acompaña.

Como mencionamos más arriba Dussel (1972) parte de la dialéctica, en tanto, lo conocido, lo establecido para acercarse a su propuesta filosófica. Afirma que es necesario que el

¹⁵⁷ Tematización es convertir algo en tema central de un discurso, texto, discusión, obra de arte, etc.

filósofo analéctico¹⁵⁸ o ético debe descender de su oligarquía cultural académica y universitaria para saber oír la voz, desde la exterioridad de la comunicación (p. 164). Esto significa ir más allá de la totalidad y encontrarse con el “otro” (distinto) y por tanto, su *logos*¹⁵⁹ irrumpe interpelante más allá de mi comprensión del ser, más allá de mi interés.

En el caso de la danzaterapia ese pensar y pensarse ocurre desde el cuerpo y en el cuerpo. En este aspecto, entendemos que el cuerpo tiene memoria y se modifica en cada movimiento nuevo y en comunidad con los demás integrantes y el danzaterapeuta. Aquello que acontece en la clase vislumbra uno de los aspectos en que la danzaterapia se vuelve revolucionaria ya que, es creada como vía de comunicación y es revolucionaria porque incluye a todas las personas, cualquiera sea su condición, corporal, socioeconómica y cultural. Su origen se comprende a través del cuerpo como proceso, estimula la ética de la afectividad¹⁶⁰ para la relación con uno mismo y con el otro.

Desde la perspectiva de Dussel, el método analéctico pretende desembocar en una praxis negadora de la totalidad opresora, es decir, en una praxis que para lograr la liberación debe realizarlo desde la transformación. Y en este punto, se vincula directamente a lo que ocurre con la danzaterapia en cada clase, donde el cuerpo realiza un proceso interno y de movimiento físico concreto, mediante los estímulos creativos guiados por el danzaterapeuta como afirmamos al inicio de este trabajo.

A tal efecto, el método analéctico es intrínsecamente ético y no meramente teórico, la aceptación del “otro” como otro es una opción ética, una elección y un compromiso moral. Es necesario saber situarse en el cara-a-cara, en el *ethos*¹⁶¹ de la liberación, para que se deje ser otro al “otro” (Dussel, 1972, p.163). En este sentido, cada estímulo promueve un inicio, un desarrollo, una evolución y un desenlace que transforma a cada integrante individual y conjuntamente donde el “otro” es desde sí mismo y fluye en reciprocidad con el resto.

Según los postulados del pensador, el filósofo sabe que el comienzo es confianza, fe, en el magisterio y la veracidad del “otro”. Actualmente en Latinoamérica esto se traduce en la confianza en la mujer, el niño, el obrero, el subdesarrollado, el alumno, en una palabra, el pobre (Dussel, 1972, p. 171)

¹⁵⁸ Según Dussel (1972) el pensamiento analéctico surge de la revelación del “otro” y piensa su palabra otra (p. 163).

¹⁵⁹ *Logos*: pensamiento lógico (moderno) que es racional y explica los hechos mediante verdades comprobadas.

¹⁶⁰ Estética de lo afectivo: la estética de lo afectivo revela la belleza de lo profundo, de lo esencial, de la preciosa relación entre lo consciente y lo inconsciente.

¹⁶¹ *Ethos*: es el espíritu que permea a un grupo social, un conjunto de actitudes y valores, de hábitos arraigados en el grupo.

Entendemos entonces que la filosofía latinoamericana es el pensamiento que sabe escuchar discipularmente la palabra analéctica, analógica del oprimido, que sabe comprometerse en el movimiento de la liberación, donde la palabra reveladora interpela a la justicia; es decir, accede progresivamente a la interpretación precisa de su significado futuro (Dussel, 1972, p. 172). En este punto se liga a la danzaterapia porque la significación que otorga la música, el aprender a escuchar con el cuerpo en movimiento moviliza al integrante. Este descubre el tiempo interno de su cuerpo, el tiempo que tiene cada participante para poder sentir la experiencia y evidencia la heterogeneidad en un mismo espacio. A través de la acción, el cuerpo genera pensamientos que desembocan en un conocimiento nunca igual y transformador.

Por otra parte, la danzaterapia fomenta un espacio para la diversidad concretamente donde el “otro” es aceptado como es. Por ejemplo, una persona con dificultades auditivas encuentra en la clase la posibilidad de expresarse a través del movimiento corporal porque más allá de sus limitaciones físicas percibirá al otro desde lo que ve y siente internamente. Es decir, a partir de una expresión genuina del cuerpo y no una expresión racional. Por esta razón, el danzaterapeuta debe tener la capacidad de interactuar con la persona a partir de su cuerpo en movimiento. Y constatar que el cuerpo tiene memoria y dice algo con esos movimientos. También, revela que ese “otro” tiene algo para dar desde su identidad.

Otra posibilidad de la danzaterapia es la capacidad de innovar físicamente al “otro”. En el caso de un bailarín o bailarina de danza tradicional tiene que despojarse de toda técnica adquirida porque no partirá desde lo que sabe sino desde lo que es. De este modo, debe descubrir su propio movimiento genuino, debe estimular un nuevo vínculo relacional con su cuerpo. Es decir, debe promover su poder-ser a partir de la posibilidad, de la condición posibilitante que es la clase de danzaterapia.

En este aspecto, la danzaterapia busca involucrar un movimiento de cara a la sociedad, para una receptividad y comunicación diferente. Su lucha, en los términos planteados por Dussel, es el desafío de transformar las expresiones pre-establecidas, en tanto, el desafío de movilizar los cuerpos rígidos, el movimiento del cuerpo pensado, pautado, domesticado. De algún modo, permite visibilizar que todos los cuerpos tienen un movimiento que les pertenece y que a partir de su identidad tienen algo para comunicar y construir.

A modo de conclusión aseveramos que la danzaterapia ha encontrado la forma de dar, para que eso que habita en cada cuerpo tenga un sentido, comunique algo, desde expresiones improvisadas y creativas. En este sentido, en los respectivos encuentros se pone en marcha la acción (y pensamiento) a cada momento de la clase.

Además, el “otro” es originariamente distinto y su palabra es analógica¹⁶², en el sentido de que su logos irrumpe interpelante desde el más allá de mi comprensión y viene a mi encuentro. En el caso de la danzaterapia entra en juego el cuerpo del “otro” en el mismo espacio compartido donde el “otro” se recrea, se revela ante mí.

La danzaterapia de algún modo, es la comprobación empírica de los postulados teóricos de Dussel que promueven la liberación de Latinoamérica en y desde nuestro continente. Es decir, desde los espacios donde ocurren las clases confluyen el movimiento, la creatividad y el pensamiento. En ese escenario, mediante la potencia organizadora, creativa e integral de la danzaterapia se estimula la ética de la afectividad, la conciencia y desarrollo de sí mismo/a, abriendo y creando espacios de encuentro desde una experiencia vivencial, cognoscente y liberadora.

BIBLIOGRAFÍA

Enrique D. Dussel (1973). *Para una ética de liberación latinoamericana*. Tomo I. Siglo XXI Argentina Editores S. A.

Enrique D. Dussel (1973). *Para una ética de liberación latinoamericana*. Tomo II. Siglo XXI Argentina Editores S. A.

Dussel (2019) *Preguntas y objeciones sobre la filosofía de la liberación, apuntes de historia y filosofía*. Universidad del Valle de México (UVM) - San Juan De Dios.

¹⁶² El jesuita Juan Carlos Scannone ha reflexionado junto a Enrique Dussel respecto de la “analogía”, la “analéctica”. Hablan de una dialéctica abierta a la trascendencia, la gratuidad y la novedad histórica pensada según el ritmo y la estructura de la analogía tomista.

“Movimientos urbanos y filosofía de la liberación”

Pedagogía de las “recuperaciones” territoriales en Viedma.

Patricio Fabián Lobos

Universidad Nacional del Comahue- Universidad Nacional de Quilmes

patriciolobos81@gmail.com

Resumen

Nuestras sociedades latinoamericanas tienen especificidades. Tienen una historia, una memoria y una genealogía propias. Construir herramientas de memoria histórica también es una labor de la investigación política. Nuestras ciudades son abigarradas, mestizas, cruzadas por una gran multiplicidad.

En la ciudad latinoamericana están concentrados muchos de los problemas contemporáneos. Fragmentación, privatización de lo común, exclusión. Sin embargo una de las características de nuestras ciudades es la presencia persistente del colonialismo. La historia de nuestras ciudades se ha escrito con la letra de los conquistadores.

A estas formas de opresión o dominación, se suman nuevas o no tan nuevas formas de exclusión económica-social. Las ciudades latinoamericanas son el espacio de la ampliación de desigualdades y la desposesión de los sujetos populares. Como respuesta, la presencia de movimientos como los “Sin Tierra” y “Sin Techo”, proponen disputar el sentido de las territorialidades contemporáneas.

Los “Sin Tierra” y “Sin Techo” urbanos, configuran una línea de frontera entre la exclusión propuesta por el capitalismo contemporáneo y su propia productividad como sujetos generadores de valor social, económico y cultural. El capital es un movimiento de invisibilización no solo cultural, sino también de las potencias productivas de los sujetos populares.

El presente trabajo tiene el objetivo de reconocer, según nos enseña la “Filosofía de la liberación”, los saberes presentes en estas luchas por una nueva vida, por una nueva

tierra. Un pensar/hacer situado, desde experiencias de desposesión pero también de insubordinación y lucha por la vida.

Palabras clave:

Aportes de la *Filosofía de la liberación* para pensar las *luchas urbanas*

“Las culturas poscoloniales deben efectivamente desconolizarse, pero para ello deben comenzar por autovalorarse”.

Enrique Dussel (285, 2015)

Los aportes de Enrique Dussel, y otro conjunto de autores, se enmarcan en poner en valor y rescatar, los saberes, conocimientos y métodos populares de la parte Sur del mundo. Existe, oculta e invisibilizada por siglos, una filosofía de los pueblos no-occidentales, fundamental para comprender el mundo actual. Ya se trate del saber de los pueblos indígenas, de los movimientos y economías populares, como de las mujeres, en su conjunto estos mundos diversos conforman filosofías del pensar/hacer situado. Al mundo, le faltó una parte en la cuenta.

Rodolfo Kusch (2000), autor recuperado en los últimos años¹⁶³ y en la línea de estas filosofías, nos habla de “lo americano”, “lo hediento”, “lo popular”, para resignificar conceptos políticos, disputados, no idealizables ni puros, sino contaminados, múltiples y diversos. La misma diversidad de nuestra América. Kusch invita a mirar el doble proceso, el reverso de la aculturación, es decir, la fagocitación (aquello americano que retorna siempre, que impide un cierre, que es poroso, micro político, la “contaminación de lo opuesto”). Lo que nos impide, dice el autor, “*ser totalmente occidentales*”.

Inclusión-exclusión: una dinámica problemática

Una retórica generalizada de los denominados gobiernos progresistas en la región (2000-2014), ha sido la idea de inclusión. Casi siempre entendida sólo desde el elemento económico (el consumo popular), esta noción mostró sus limitaciones teóricas y prácticas en la coyuntura concreta. Esto ha ocurrido, principalmente por la creciente centralidad que ha tomado el estado como ordenador social junto a liderazgos de tipo carismático, que han colaborado (ambos elementos) en borrar/tachar subjetividades sociales, populares y subalternas.

Nadie puede negar la importancia que tiene el estado como ordenador de lo social y lo económico, especialmente contra las tendencias anarquizantes del capital. Sin embargo, bajo

¹⁶³ Recuperado también por Enrique Dussel.

estas dicótomas (estado o mercado) se obturan voces que han sido fundamentales para generar nuevas correlaciones de fuerzas. No hubiese habido gobiernos progresistas sin la acción callejera, asamblearia y productiva de los sectores populares y medios. No hubiese habido populismo, si antes no hubiese aparecido el pueblo.

La construcción del pueblo, como señala Dussel es una tarea compleja. Porque esta noción debe incluir, pero también permitir la diferencia, la alteridad¹⁶⁴. En este sentido, las mediaciones institucionales, tendientes a representar a estas subalternidades han sido débiles en la última década en América Latina. La persistencia de grupos sociales fuera de los resortes tradicionales de identificación (trabajo formal, sindicatos, derechos, etc.) durante los gobiernos progresistas marcan estas limitaciones.

La propia emergencia de un nuevo sindicalismo popular/ciudadano y de las economías populares, señalan la persistencia de formas excluyentes bajo los parámetros clásicos de las sociedades modernas. “Arrojados al mundo”, como diría Kusch, estos sujetos han construido su propio trabajo, entendiendo que bajo los marcos del modelo neoliberal como del neo-desarrollista, la parcial industrialización no alcanzará a absorber esta fuerza de trabajo. La propia auto-inclusión de estos sujetos, la auto-realización del trabajo, opera como un elemento que pone en entre dicho las fronteras entre la inclusión y la exclusión (Los “artesanos del futuro”, en palabras del Papa Francisco¹⁶⁵).

La centralidad de la periferia

Al mismo tiempo, las experiencias de las luchas sociales (como las “ocupaciones de tierras urbanas”) ponen en entredicho el concepto de periferia. Descripta por teóricos, filósofos y urbanistas (en la mayoría de las veces con buenas intenciones), quienes habitan estas territorialidades son vistos -por estas teorías- como sujetos excluidos de la generación de valor y desprovistos de capacidad política. La idea del “campo”, de la “nuda vida” o la mera “excepción”, describen procesos de dominación completa y absoluta (ver Agamben).

Las periferias se mueven, se surcan, configurando fronteras móviles. No hay capital rentístico sin la fuerza de trabajo popular, migrante, femenina. El sueño del capitalismo, vivir del trabajo no pago o del autómatas artificial, está lejos de realizarse cuando se muestran indispensables los cuerpos populares, cuando los territorios subalternos se revelan como el sitio privilegiado de creación de valor.

¹⁶⁴ Se trata, como señala Dussel “de la afirmación del Otro como otro, no como lo mismo”. (71, 2015)

¹⁶⁵https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2015/june/documents/papa-francesco_20150621_torino-mondo-lavoro.html

García Linera (2010), realiza un interesante aporte para pensar la relación entre la forma comunidad, la forma estado y la forma valor. Esa combinatoria, esas coexistencias en los campos de fuerzas sociales, también borronan espacios, los mixturán y complejizan. De cualquier manera, señalan la necesidad de construir ingenierías institucionales nuevas, múltiples, que se retro-alimenten y convivan en conflicto.

No hay nuevas institucionalidades, sin apertura al debate sobre la ciudad. Sin la discusión de los extractivismos sobre los comunes artificiales (humanos) y naturales. En este sentido, las ciudades pueden ser capaces de recuperar una centralidad puesta en disputa por capitales extraterritoriales, que sin embargo, se territorializan para valorizarse.

Vivimos una etapa de crisis. Crisis de las cartografías tradicionales del poder. También de las dicótomas ideológicas clásicas. En estas crisis, las “extremas derechas” parecen mejor preparadas para alentar el desánimo y el caos y usufructuar las frustraciones. Por tal motivo, es necesario desplegar nuevos métodos de investigación, comprendiendo la mutación de los territorios para no repetir recetas, pero especialmente, entendiendo las potencias y también las fragilidades de nuestros incipientes proyectos emancipatorios.

El gran aporte de la idea de “transmodernidad”¹⁶⁶ (un más allá de la modernidad occidental) es la posibilidad de pensar un nuevo tiempo y espacio no marcados por la modernidad, el capitalismo y el colonialismo. Un tiempo y espacio diverso, múltiple, no asediado por la temporalidad productivista. Pensar una externalidad (pueblo) que sin embargo es totalidad, una negatividad (pueblo) que también es positividad¹⁶⁷.

¿Que nos enseñan las luchas territoriales urbanas?

“Si “lo social” debiera excluirse del campo político, “lo político” dejaría absolutamente de tener sentido en el Sur. Es necesario saber integrar “lo social” a “lo político”.

Enrique Dussel (1973)

Desde el pensar/hacer situado, es posible identificar una serie de elementos pedagógicos en las luchas urbanas que podemos resumir en estas cuatro categorías:

1) El devenir comunitario

Las luchas por la recuperación de tierras urbanas, tienen un fuerte contenido común. Son luchas colectivas, familiares, comunitarias que implican poner el cuerpo, estar presentes,

¹⁶⁶ “Trans” se refiere, más allá de la Modernidad, a otra edad del mundo (ya no es eurocéntrica, surge desde el Sur e incluye al Norte: es lo planetario”. (99, 2015)

¹⁶⁷ Dice Dussel: “la exterioridad no es pura negatividad, es positividad de una tradición distinta a la Moderna” (294, 2015)

insitu. El espacio, se transforma en territorio, en locus al cual se pertenece si se está presente. Se trata de unas tecnologías que se activan para el reclamo (tomar la tierra), pero que permanecen activas, dispuestas a actualizarse incluso cuando el espacio adquiere la característica de “barrio popular” (reconocimiento).

Las tomas surgen por la acción desesperada de un grupo relativamente pequeño de familias que deciden ocupar un pedazo de tierra. Esta acción provoca luego la llegada de otras, arrastradas por la iniciativa de las primeras. De ninguna manera se trata de acciones cuidadosamente organizadas y conducidas.

Las tierras ocupadas parecen estar en un estado de toma latente, donde sólo hace falta una chispa que provoque el incendio. Luego de la toma inicial, llegan al terreno una gran cantidad de familias que comparten una misma situación y que, en muchos casos, están a la espera de una primera acción para luego sumarse a la toma.

Como se ve, las tomas tienen la característica de crecer con gran rapidez y en todos los casos la organización propiamente dicha surge con posterioridad. Si bien es necesaria cierta organización social previa (acuerdos y logística para definir el terreno, acordar el día y hora de la toma, etc.), el momento de loteo y mensura del terreno -proyección del futuro barrio- se realiza cuando la toma ya adquiere una forma masiva. En sus primeros días, un asentamiento es un campamento gigante donde no hay agua ni baños ni lugar donde cocinar ni donde dormir ni donde higienizarse, ni nada. El peligro sanitario y el esfuerzo personal y físico son enormes. (Merklen, 2010).

Los pobladores se asientan en terrenos urbanos, privados o fiscales ociosos pero devenidos la mayoría de ellos en basurales. En la mayoría de los casos los vecinos proponen formas de pago de los mismos y reclaman permanecer en él. En otros la toma se hace en un terreno particular con el objetivo de desnudar una situación y sus ocupantes están dispuestos a ser trasladados a otros espacios, siempre y cuando se trate de terrenos urbanos y se garantice el derecho a todas las familias ocupantes. Casi sin excepción, los ocupantes manifiestan su deseo de comprar las tierras y convertirse en “propietarios” del lote.

2) Las nuevas instituciones

Venimos dando cuenta de una crisis. El estado ha dejado de responder a las necesidades sociales, el trabajo no rige las formas de relacionamiento social y las organizaciones clásicas ya no representan las demandas de las clases postergadas. Frente a esta situación de abandono y pérdida de soportes, los sujetos, librados a su suerte, se embarcan en la tarea de construir formas de expresión y organización alternativas.

El nuevo protagonismo social visible a nivel continental con los movimientos de nuevo tipo (década del 90 y 2000), cuestiona las formas estado-céntricas de representación (el tandem: estado, partidos y sindicatos) y se proponen formas alternativas que superen las instancias de mediación y delegación.

Llega el momento en que los sujetos se representan a sí mismos, en una relación de inmanencia entre sujeto y representación, que evade las formas trascendentes y los apriorismos. El nuevo protagonismo se construye así de una manera transparente, en soberanía con su propia situación y destituyendo todo liderazgo exterior.

En nuestro país, es posible rastrear esta ruptura condensada en lo que conocemos como las jornadas del 19 y 20 de diciembre de 2001. Allí fue evidente la puesta en escena de un nuevo protagonismo que marca el agotamiento de ciertas formas de intervención y que mirado en retrospectiva y actualidad, sigue produciendo efectos sobre las formas de acción social y política¹⁶⁸.

La “crisis de la política” (en realidad de una manera de entenderla) no provocó sólo desazón y apatía. Esos fueron más bien los rasgos de las formas de acción social propias de la década 90, signadas por la derrota y la resignación. Transcurrida esa etapa, los nuevos sujetos se abren paso hacia formas constituyentes, alternativas y creativas de construcción política.

La tendencia en las formas organizativas de los vecinos que toman tierras en la ciudad privilegia el espontaneismo, la auto-organización y la búsqueda del consenso, aunque cómo es posible observar, estas formas está sujetas a tensiones internas y otras que provienen del exterior. No se trata de casos “puros”, sino de tendencias democratizantes en disputa.

En la toma co-funcionan, en tensión permanente, estas formas de organización y los actores que la constituyen, en una inquietante hibridez. Lo que vemos cuando observamos las formas de solidaridad es sólo un sistema de intercambios y de participación estructurada entre normas locales. Como concluye Merklen “el barrio popular no es evidentemente un paraíso perdido” (2010, 179).

3) La búsqueda de *centralidad* (desde la *periferia*)

La “toma de tierras” es una nueva forma de urbanización de los sectores populares que encuentran en este método, una manera de acceder a la ciudad y que revela una nueva manera de ocupar el espacio, ya no con una visión de construcción en periferia, sino con la convicción de pertenecer a la ciudad, de disputar el espacio y disfrutar su goce. Se reclama el

¹⁶⁸ Más recientemente, las experiencias callejeras de los feminismos en Argentina (2018) y los levantamientos en Chile (2019) y en Ecuador (2022), revelan la persistencia y la novedad de los movimientos populares en la región.

derecho a formar parte de sus trazados y ya no se acepta sumisamente vivir en la periferia, marginados de los beneficios de la ciudad.

Esta transformación en las estrategias sociales de acceso a la tierra y la vivienda están vinculadas a transformaciones más generales y estructurales que se relacionan con la mutación del rol del Estado con el neoliberalismo y la crisis de las formas tradicionales de la política. A estas condiciones estructurales, se suman otras locales. Los asentamientos son la consecuencia de una crisis social que golpea a las jóvenes familias de los que, aun habiendo nacido en la ciudad, no encuentran para ellos una vía favorable para la obtención de la vivienda (Merklen, 2010).

Esta búsqueda de “centralidad territorial” genera disputas con actores privados que valoran los mismos territorios, pero con fines diferentes. Dos ciudades emergen, casi autorreguladas, una comunitaria y colectiva que busca un lugar para el desarrollo de la vida y otra, privada y excluyente, apoyada en la especulación, que busca un espacio para poner en “valor”, para poder intercambiar la tierra como un bien más en el mercado.

4) La lucha como *acción pedagógica*

La propia experiencia de lucha -ese corrimiento subjetivo y material que implica la acción de ocupar tierras- constituye un sello vivencial en los vecinos/as, que en la mayoría de los casos no habían desarrollado ninguna experiencia de organización colectiva. Esto se emparenta directamente con lo que el autor uruguayo Raúl Zibechi (2003) denomina “la capacidad de los nuevos movimientos para formar a sus propios dirigentes”. Atrás quedó el tiempo en que cuadros o militantes externos definían los programas de los movimientos¹⁶⁹.

La lucha, se transforma para estos sujetos, en una marca vivencial, que no se puede resumir en la idea de “militancia”. Se trata de una vivencia situada, ubicada en el territorio, marcada por relaciones, vínculos, afectos. El movimiento no se cierra, se protege de la ciudad que discrimina, busca construir un poder desde abajo.

Los ocupantes entienden que se tienen derechos porque se lucha. Y se lucha desde la organización comunitaria. “Nadie se salva solo”, un lema que pone en tela de juicio el ideario neoliberal e individualista. De la lucha de los pueblos emerge la filosofía. No hay filosofía si

¹⁶⁹ Dicen los zapatistas: “nosotros creemos que un movimiento debe producir su propia reflexión teórica (ojo: no su apología). En ella puede incorporar lo que es imposible en un teórico de escritorio, a saber, la práctica transformadora de ese movimiento” (...) “Nuestra reflexión teórica como zapatistas no suele ser sobre nosotros mismos, sino sobre la realidad en la que nos movemos”. (...) “La reflexión teórica sobre la teoría se llama «Metateoría». La Metateoría de los zapatistas es nuestra práctica”. (El mundo: Siete pensamientos en mayo de 2003. Mayo del 2003. Subcomandante Insurgente Marcos).

el pueblo no se mueve. Como dice otro gran pensar argentino, León Rozitchner: “cuando el pueblo no se mueve, la filosofía no piensa”¹⁷⁰.

La dominación pedagógica (o el estado también aprende)

Decíamos que la lucha es pedagógica. Es un saber apropiado, apoyado en la experiencia¹⁷¹. En realidad, construido en la elaboración de la experiencia, como vimos. Sin embargo, el poder jerarquizado, el estado, el capital, también aprenden de las luchas de los subalternos. Buscan neutralizarlas, cooptarlas, o directamente reprimirlas. Se apropian de un saber que se construye en otro lugar.

En el caso particular de las “ocupaciones”, podemos decir, siguiendo a la investigadora patagónica Mariana Giaretto (2011), que el estado interviene a través de tres mecanismos en estas experiencias de luchas urbanas:

a) Los mecanismos de socialización e integración del conflicto.

Se trata de mecanismos que buscan una salida parcial a la problemática. El ejemplo más claro es la figura de la “tenencia precaria”, un proceso parcial de regularización dominial. Sin embargo, es ocasiones, las luchas empujan soluciones más institucionales como es la puesta en marcha del Registro Nacional de Barrios Populares (RENABAP), que reconoce a las ocupaciones como “barrios populares”, impide los desalojos, permite recibir ayudas de programas sociales, etc. Podemos citar aquí también, la apropiación, por parte del estado y el capital, de conceptos nacidos desde abajo como el “Derecho a la Ciudad”.

b) Los mecanismos de represión-exclusión.

Aquí se trata de mecanismos menos sutiles: desalojos, presencia policial, amedrentamientos, judicialización, etc. Es interesante analizar las respuestas que ensaya El Poder Judicial frente a la conflictividad de las ocupaciones, ya que en situaciones ha optado por invocar los derechos y garantías constitucionales, además de los tratados y pactos internacionales en defensa de los tomadores y en otros ha defendido el derecho a la propiedad privada sin ningún tipo de miramientos.

c) Los mecanismos de trivialización-neutralización.

Nos referimos a mecanismos menos directos, pero efectivos para desactivar la lucha social. El aislamiento, el desconocimiento, etc. Aquí también, podemos entender que la intervención estatal se apoya en la atención del “caso por caso”, impidiendo reconocer luchas,

¹⁷⁰ León Rozitchner “Cuando el pueblo no se mueve la filosofía no piensa”, entrevista del Colectivo Situaciones, en *Conversaciones en el impasse, dilemas políticos del presente*, Tinta Limón Ediciones, Bs-As, 2009.

¹⁷¹ Dice Amador Fernández Savater: “la experiencia no es “lo que nos pasa” sino la elaboración de los que nos pasa” (159, 2020).

trayectorias y adversarios en común para los vecinos que ocupan terrenos. Sin embargo, los vecinos y vecinas, rompen estos cercos, se relacionan entre distintas experiencias y entienden la lucha común¹⁷².

Conclusión

La ciudad de arriba discrimina por color de piel, explota y excluye en periferias, al mismo tiempo que se sirve de esas economías populares. La ciudad se fragmenta no sólo espacialmente, sino simbólicamente. Se construyen imaginarios de primeros pobladores, de emprendedores, de migraciones buenas y malas.

Nuestras ciudades han sido construidas con el ideario de los “primeros pobladores”, los que llegaron a tierras “despobladas”, emprendedores, precursores, con una carga moral y un énfasis fundacional. A partir de ellos se contaba la historia, obviando la gran historia, como dice Rodolfo Kusch. Otra vez, la historia del estado. La ciudad se construye edificando fortificaciones, defendiéndose del caos, separándose de “lo salvaje”, “lo improductivo”.

La ciudad burguesa, dice Kusch, pretende mitigar el caos y el mal, que siempre aparecen como externalidades. Se construye con expertos y técnicos, con “desarrolladores”¹⁷³. La ciudad, bajo esta lógica, no es la construcción popular y comunitaria (cargada de ambigüedades, epistemología ch'ixi, mixturas) sino de los expertos (separados de la comunidad), dotados de un saber de diferenciación y especialización. Urbanistas, planificadores, técnicos, son los que edifican la ciudad capitalista bajo el mando del capital y el estado.

Sin embargo, irrumpe incesante la lucha de los abajo que borronean la ciudad capitalista. A veces desde las periferias geográficas, pero siempre desde una centralidad productiva, portadora de saberes, métodos, y experiencias que cuestionan la exclusión social y la invisibilización cultural, entendiendo que lo económico, lo político y lo social, son elementos indisolubles y constitutivos de las subjetividades políticas.

Bibliografía

Dussel, Enrique. 2015. *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*. México. Akal

¹⁷² Existen varias experiencias de unión de vecinos y vecinas de “ocupaciones de tierras urbanas”, como por ejemplo, la “Unión de Vecinos Sin Techo”, los “Foros por la Tierra y la Vivienda”, la “Mesa de Barrios Populares”, etc,

¹⁷³ En “Geopolítica del hombre americano”, Rodolfo Kusch (1976) realiza una crítica a los modelos de desarrollo imperantes en América Latina entre las décadas del 60 y 70. Señala que la idea de desarrollo, entiende como obstáculo la persistente cultura popular que impide que algo se despliegue. Hoy los “desarrolladores”, son quienes planifican la ciudad del capital, con una misma “filosofía”, la de entender a lo popular como un obstáculo para el desarrollo.

- , 2006. 20 tesis de política. Buenos Aires. Siglo XXI.
- García Linera, Álvaro. 2010. La forma valor y la forma comunidad. Aproximación teórico-abstracta a los fundamentos civilizatorios que preceden al Ayllu Universal. Buenos Aires. Prometeo.
- Giaretto, Mariana. 2011. Ciudad en Conflicto. Un análisis crítico de las relaciones entre estado capitalista y tomas de tierras urbanas. Gral Roca. PubliFadecs.
- Kusch, Rodolfo. 2000. América Profunda. Rosario. Editorial Fundación Ross
- Merklen, Denis. 2010. Pobres ciudadanos. Las clases populares en la era democrática (Argentina 1983-2003). Buenos Aires. Editorial Gorla.
- Zibechi, Raúl. 2003. Los movimientos sociales latinoamericanos: tendencias y desafíos. OSAL.