

Intersticios de la cultura y la política
Perspectivas críticas desde América Latina

[Ed.] Ana Victoria Britos Castro

[Comp.] Ana Victoria Britos Castro

Paola Gramaglia

Manuel Fontenla

Intersticios de la cultura y la política, perspectivas para discutir desde el presente. / Horacio Cerutti Guldberg ... [et al.] ; compilado por Ana Victoria Britos Castro y Manuel Fontenla ; con prólogo de Ana Victoria Britos Castro y Manuel Fontenla. - 1a ed. - : Grupo de Filosofía Latinoamericana, 2015. 150 p. ; 25x17 cm.

ISBN 978-987-33-7368-8

1. Filosofía. I. Cerutti Guldberg, Horacio II. Britos Castro, Ana Victoria, comp. III. Fontenla, Manuel, comp. IV. Britos Castro, Ana Victoria, prolog. V. Fontenla, Manuel, prolog. CDD 190

Fecha de catalogación: 21/04/2015

Ilustración de Tapa: Rodrigo Teyssedou (Fotografía: Mural en Valparaíso)

Queda hecho el depósito que marca la Ley 11.723

Todos los derechos reservados.

Prohibida su reproducción total o parcial, así como su traducción, almacenamiento y transmisión por cualquier medio, sin consentimiento previo, expreso y por escrito; de los depositarios legales de la obra.

Impreso en Argentina.

Prólogo

Ana Britos Castro y Manuel Fontenla

I

15 Filosofías para la liberación: ¿relevos generacionales..., nuevos aportes...?
Horacio Cerutti-Guldberg

32 Pensar al sur
Juan Obarrio

II

37 Notas sobre pensamiento situado y la singularidad colonial. A propósito de Frantz Fanon y Aimé Césaire
Alejandro De Oto

51 Teología profana y ética del sujeto en Franz Hinkelammert
Estela Fernández Nadal

65 Miradas descoloniales en la educación
Inés Fernández Mouján

77 La filosofía de la liberación. Algunas notas para una genealogía del filósofo y sus pobres en América Latina
Paola Gramaglia

III

95 Los tiempos impuros que (no) corren: reflexiones sobre lo arcaico-contemporáneo a partir de algunas obras anfibias de Oscar Muñoz, Selva Almada y Megan Boyle
Álvaro Fernández Bravo

103 Nomadismo identitario. Colonialidad, género/sexo y religión en las performances de Giuseppe Campuzano y Alma López desde la posición del tercer feminismo
Karina Bidaseca

I

Emprender la tarea de este prólogo no ha sido fácil. Cada uno de los artículos que componen este libro posee una densidad y una especificidad propia por la cual consideramos valioso reunirlos de cara a una interrogación abierta y compleja sobre el presente. Presente de la temporalidad en la que discurre y se traman tanto la cultura y la política como los debates que atraviesan y configuran las ciencias sociales y humanas hoy, desde una perspectiva crítica.

Por ello, lo que nos hemos propuesto para este prólogo es el ejercicio de una práctica, que a través de una serie de preguntas desde nuestras lecturas e investigaciones, se aventura a trasponer a cada uno de los artículos. Desde aquí nos preguntamos: ¿qué *intervenciones* nos sugieren los textos seleccionados? ¿Cómo nos relacionamos con ellos? ¿Cómo nos interpelan sus perspectivas a nosotros lectores jóvenes docentes e investigadores? ¿Qué intersticios de la política y la cultura promueven y se configuran a partir de los aportes de Horacio Cerutti-Guldberg, Alejandro De Oto, Estela Fernández-Nadal, Juan Obarrio, Karina Bidaseca, Inés Fernández Mouján, Paola Gramaglia y Álvaro Fernández Bravo?

Para desandar estos interrogantes, intentaremos señalar la forma en que los mismos dialogan, las relaciones que entablan, el campo que vienen a constituir o el que vienen a desarticular. Nos moviliza lo que de una u otra forma intentan prever, atisbar, aquello que serán las consecuencias, los efectos de este libro en particular para una serie de discusiones que nos interpelan y nos pre-ocupan. En última instancia, no nos interesa realizar un comentario erudito, ni la re-interpretación de sus tesis o ideas principales, de sus argumentos específicos o sus puntos de contacto. Más bien, preferimos adentrarnos en sus textos al modo de un excedente, de unas líneas de fuga, de unos compromisos y reflexiones, tal vez imprevistas, tal vez no calculadas, que bucean y excavan en los límites, en las fronteras, en los intersticios de cada una de las ideas puestas en juego aquí.

II

La crítica al concepto de Modernidad se ha vuelto, en la última mitad del siglo XX y en las recientes décadas, una piedra de toque fundamental de la teoría crítica en las ciencias sociales contemporáneas. Tras lo que fue durante muchos años el discurso unificado y totalizante de la Modernidad Europea Ilustrada, nos encontramos hoy con el reverso de esa totalización fracturada, dispersa, transformada, pero siempre con insistencia de encontrar nuevas vías de totalización.

Buena parte de esas fracturas y transformaciones corresponde a los aportes provenientes de distintos y variados legados críticos como el orientalismo, los estudios de la subalternidad, las filosofías de la liberación, la teoría de la dependencia, el decolonialismo y el poscolonialismo, es decir, de legados que comprendemos como parte de un pensamiento desde el sur, un pensamiento crítico desde nuestra región.

¿Se trata esta posición, de una distinción epistemológica, geopolítica, espacial, tecnológica o económica? Para construir una genealogía crítica del presente, esta pregunta por el lugar de enunciación geopolítico y epistémico debe empezar a responderse, y aquí, justamente se ubica la propuesta del antropólogo Juan Obarrio, de construir, un diálogo "Sur-Sur". En esa propuesta, el pensador argentino, nos sugiere la posibilidad de construir un campo de análisis, a través del "Sur" conceptualizado como una serie de historias paralelas y comparables. Se trata de un tipo de espacio, un territorio sin fronteras definidas donde la Historia ha "tenido lugar" de modos similares, en cuanto a formaciones de poder, capital y subjetivación. Así entendido, el "Sur" presenta trayectorias interconectadas de imperialismos políticos y económicos, colonialismos externos e internos, conformación e interrupción del estado-nación y despliegue de proyectos de lo nacional-popular. De manera fundamental el "Sur" también ha sido moldeado por procesos de violencia política colonial y neo-colonial, de represión, partición territorial y conflicto interno que en gran medida han obedecido a esquemas trans-nacionales que han conectado a diversas regiones del mundo.

Más allá de las importantes consideraciones sobre las especificidades históricas y las diferencias coloniales, la posibilidad de un diálogo sur-sur nos interpela a trabajar en el marco de historias, experiencias corporales y subjetivas compartidas, donde las prácticas de conocimiento son entendidas principalmente como *modos-de-vida*. Justamente, si la Modernidad fue proyectada como un fenómeno generado pura e internamente dentro de Occidente, aunque más tarde exportado a otras partes de la humanidad de formas diversas, con la propuesta de este libro, no sólo buscamos aludir a las críticas y rupturas de la Modernidad europea, sino también, a las múltiples y diversas modernidades que tomaron lugar en los horizontes Orientales, no Occidentales, Caribeños, Africanos y Latinoamericanos. En esta dirección, la crítica conceptual a la Modernidad nos lleva a cotejar la posibilidad de otras modernidades, otros sentidos anti-coloniales, otros modos-de-vida que aparecen en los intersticios de los lugares de enunciación contextualizados política, cultural y socialmente.

Situarnos en los intersticios de estas rupturas y críticas de la modernidad, no significa focalizar en acontecimientos específicos o en momentos históricos que condensarían el signo de esas rupturas; por el contrario, encontramos en los textos seleccionados un interés por las multiplicaciones, los efectos residuales, los subterfugios, las huellas y las heridas que son parte de esas transformaciones críticas de la modernidad, que la configuran a la vez que la exceden.

Un aspecto de suma importancia presente en estos recorridos y que hace a nuestras reflexiones, no solo en la actividad de investigación, sino también y fundamentalmente en la docencia, son las múltiples tradiciones del pensamiento latinoamericano que se petrifican como la historia antigua de nuestro pasado.

La colonialidad del saber opera y ha operado desarticulando y deslegitimando los legados de nuestro propio acervo de pensamiento imposibilitando la actualidad de ellos, imposibilitando un presente que en diálogo con diversos pasados configure una reflexión acerca de nuestras prácticas cotidianas de producción de conocimiento.

Sobre esta historia de clausura, historia de nuestras ideas, del lugar académico e institucional de nuestras tradiciones y legados latinoamericanos, encontramos en el texto de Horacio Cerutti-Guldberg, un llamado urgente a revisar, releer y renovar esos legados. En sus propias palabras "conviene resaltar la inocultable relevancia de no olvidar los aportes de la historiografía de las ideas filosóficas previas para no distorsionar alcances o exagerar sentidos en las reconstrucciones históricas y poder contar con versiones más pertinentes de lo acontecido, pensado y elaborado en la región, lo cual nos permitirá avanzar con más perspicacia y efectividad"¹.

Su invitación a preguntarnos por la vigencia de las filosofías para la liberación, por la importancia de la conceptualización de la dependencia en esa discusión, por lo que significó en las décadas del 60 y 70 en Latinoamérica y especialmente en nuestro país, no es realizada con el objetivo de otorgarle un reconocimiento propio a una época histórica y una discusión pasada, por el contrario, entendemos que para nuestra actualidad es muy importante reconceptualizar esa dependencia, la complejidad de lo que hoy llamamos formas de dominación, relaciones de poder, producciones de subjetividad más o menos libres, más o menos contestarías; y a partir del estudio de esa complejidad contraponer aquello que hoy representa "liberación", estrategias de desplazamiento, de nuevos sujetos, de nuevos intersticios, nuevas traducciones y resignificaciones.

Ahora bien, repensar los legados del pensamiento latinoamericano, desde el presente, no significa solamente su "recuperación" o su puesta en circulación, sino una profunda discusión sobre el lugar que ocupan, las problemáticas con las que se relacionan, los temas y debates a los que pueden aportar. Más de una vez, nos hemos encontrado que para muchos autores, el pensamiento latinoamericano padece de una obsesión por los orígenes, por la identidad definitoria de su pueblo, por la esencia de su cultura, por la búsqueda de su verdadera historia. Las propuestas que aquí se esbozan intentan sugerir otras opciones para nuestros legados y producciones actuales. Para ello, entendemos que ante todo, nuestro trabajo debe ser de un carácter ineludiblemente epistémico y político

¹ Cerutti-Guldberg, Horacio (2012), "Filosofías para la liberación: ¿relevos generacionales..., nuevos aportes...?" en *Revista Intersticios de la política y la cultura. Intervenciones latinoamericanas*, Vol. I N°1, Ed. UNC, Córdoba, pág. 11.

al mismo tiempo. El profesor Horacio Cerutti-Guldberg lo explicita con total claridad: “mi enfoque es metadiscursivo y metafilosófico, con las indispensables referencias historiográficas que permitan visualizar la génesis o arqueología de estos pensares. Por lo tanto (...) el énfasis medular resulta ser epistemológico (...) se debe procurar abarcar la totalidad de lo producido, cómo fue producido, por quiénes y en qué condiciones”². No se trata sola o meramente de una preocupación histórica, de una recuperación cultural, de una pregunta identitaria; en el análisis de los legados del pensamiento latinoamericano anida una pregunta y una preocupación epistemológica, sobre cómo, en qué condiciones y para qué producimos conocimientos. Esta es la pregunta que atraviesa de punta a punta el camino a desandar en este libro; la posibilidad, como propone Paola Gramaglia, de trazar la genealogía de una *Historia de las ideas latinoamericana crítica*. Esta es la búsqueda que nos permite andar una serie de enfoques y perspectivas para trabajar en un proyecto crítico común, en el cual cada autor contribuye de manera específica.

¿Cómo poner en debate las producciones del saber social y sus sentidos en una genealogía crítica del pensamiento latinoamericano?

En una primera línea, podríamos señalar el planteamiento que realiza Inés Fernández Mouján al tensionar la pregunta por la legitimidad de los saberes, y la posibilidad de una pedagogía descolonial. Pensar la pedagogía desde una perspectiva descolonial nos permite desplazarnos, salirnos de la matriz eurocéntrica que se reproduce inferiorizando saberes culturales y jerarquizando grupos humanos en un *patrón de poder* global cuyo objetivo es sostener la acumulación a gran escala del capital. Uno de los aportes que nos brinda el trabajo de Fernández Mouján es la forma en la que se entreteteje la legitimidad de una única racionalidad, necesariamente instrumental y, la consecuente separación de ésta de la educación, la cultura, la política y la historia. Una pedagogía descolonial es en primera instancia una apuesta a un modo de entender, no sólo el conocimiento si no la forma en que éste se produce, dentro de la dinámica propia de la modernidad colonial. En un segundo momento la descolonización del saber se organiza en lo que tienen de diverso nuestras sociedades colonizadas, en sus diferencias coloniales como locus de enunciación, buscando desandar la idea de identidades únicas creadoras de una geopolítica globalizante y totalizadora. Es decir que, la operación descolonizadora se nos presenta como una posibilidad “otra” de una racionalidad material y concreta que transforma la resistencia cultural a la modernidad ilustrada y colonial, en una lucha política por la reapropiación de los modos de producir saber desde las prácticas propias de las sociedades como las nuestras, aún insertas en la disputa por la legitimidad del conocimiento y su educación. “...Una educación descolonizadora, en resumidas cuentas, que abra la posibilidad de ser, sentir, estar, pensar, escuchar un modo otro; que nos per-

² Op. Cit, pág. 3.

mita encontrar una narrativa de las tramas de subjetividad de otro modo que el colonialismo, pues debemos aceptar que sus efectos concretos aún siguen vigentes”³.

Apuntalar esa vigencia del colonialismo, su insistencia como matriz de dominación, es lo que alienta a seguir trabajando en el sentido de las perspectivas críticas que proponemos aquí. En esta línea, Alejandro De Oto nos propone una lectura de la colonialidad en la clave de la “espectralidad de la lengua”:

La lengua crítica colonial fue y es una lengua espectral porque de entrada tuvo que pactar con las condiciones de los mundos históricos del colonialismo en todas sus singularidades y regularidades. Ese pacto, trágico como pocos, significó hablar un vocabulario cuyos principales articuladores no eran sino aquellos que las prácticas discursivas de las sociedades coloniales habían hecho posible. Es decir, su emergencia fue el signo de la mediación. Así, la condición colonial que la constituía dejaba ver las dimensiones espectrales de procesos y cuerpos que tanto para la política como para la teoría hubieran permanecido, de otro modo, silentes e invisibles⁴.

Entre el espectro de la lengua y la corporalidad un filo ineludible obliga a realizarnos la siguiente pregunta: ¿Pueden las lecturas coloniales (poscoloniales, descoloniales) de la modernidad, funcionar con eficacia si de ellas se retira el problema de la política como constitución y diferencia del espectro de preguntas sobre la naturaleza de estos procesos?

Comprender la “espectralidad de la lengua”, que nos propone Alejandro De Oto, como una metodología de análisis, nos permite ver ciertos modos de lo social que han sido y continúan siendo violentamente atravesados por el discurso colonial dominante. Si la forma “espectro” entonces, recupera restos de significado que exceden a la lengua colonial, y es desde estos excesos que producen discursos y prácticas anticoloniales, nos preguntamos ¿en qué otros cuerpos y lenguas, en qué otros intersticios localizamos estos “espectros”? En otras palabras, esto significa que la lengua colonial no necesariamente ha sido una mimesis, ni una reproducción de sentidos coloniales, por el contrario, la lengua crítica colonial permitió apuntar dimensiones espectrales de procesos y cuerpos, que tanto para la política como para la teoría, hubieran permanecido silenciados e invisibles.

³ Fernández Mouján, Inés (2014), “Miradas descoloniales en la educación” en *Revista Intersticios de la política y la cultura. Intervenciones latinoamericanas*, Vol.3 N°6, Ed. U.N.C, Córdoba, pág. 19.

⁴ De Oto, Alejandro (2012), “Notas sobre pensamiento situado y la singularidad colonial. a propósito de Frantz Fanon y Aimé Césaire” en *Revista Intersticios de la política y la cultura. Intervenciones latinoamericanas*, Vol.1 N°2, Ed. UN C, Córdoba, pág. 3.

En este sentido uno de los aspectos que este trabajo muestra es cómo la idea de una lengua encarnada constituye un espacio nuevo para la organización del saber de las humanidades y las ciencias sociales ya que incorpora un momento impensado por ellas: los espectros del colonialismo como experiencia epistémico-política y como categoría de análisis para entender las formas estructurales de poder que se proyectan más allá de las dominaciones políticas.

Parte del desafío de una genealogía crítica es dar lugar a abordajes interdisciplinarios que ponen en tensión las producciones simbólicas de la cultura latinoamericana. En los trabajos de Karina Bidaseca y Álvaro Fernández Bravo las construcciones identitarias, territoriales, religiosas, etc., son desestabilizadas y abordadas desde cruces, yuxtaposiciones y lugares infrecuentes para aquello que muchas veces ha sido catalogado como el “arte latinoamericano”. Estas “otras” lecturas de la cultura contemporánea buscan alejarse de una comprensión homogénea de América Latina haciendo hincapié en una revisión de las categorías de “temporalidad”, “anacronismo”, “feminismo”, “genero/raza/sexualidad/religión”, entre otras.

Álvaro Fernández Bravo, nos habla de la “crisis de la categoría de “periodo”, donde el modo en que ordenábamos los ciclos temporales hasta hace poco ha cesado de resultar operativo:

“¿Dónde termina el pasado y dónde comienza la contemporaneidad? ¿Hemos arribado al futuro? ¿Resultan útiles los mojones temporales eurocéntricos que empleábamos hasta ahora para distinguir periodos: el “descubrimiento” de América, la Revolución Francesa, el fin de la Unión Soviética? ¿Qué significado tienen esos hitos para un indígena amazónico o para un campesino chino?”⁵

Asumir el desafío de mirarse en el espejo de estas preguntas, conlleva adentrarse en ese complejo análisis que nos propone el autor sobre la temporalidad del presente que habitamos, sobre la hegemonía de lo contemporáneo y el lugar de lo anacrónico. ¿Cómo abordar los regímenes simbólicos que exploran las fronteras del presente? “¿Cuáles son, entonces, las consecuencias inmediatas de la hegemonía del presente?”⁶

Las transformaciones del presente que pone en discusión este trabajo, refuerzan una importante característica del capitalismo avanzado y la globalización, que no se imponen únicamente como formas económicas, sino que también implican una lógica cultural que configura formas de vida, donde lo económico, lo estético y lo político son inseparables.

⁵ Fernández Bravo Álvaro (2013), *Los tiempos impuros que (no) corren: reflexiones sobre lo arcaico-contemporáneo a partir de algunas obras anfibias de Oscar Muñoz, Selva Alamada y Megan Boyle*, Conferencia dictada en las VI Jornadas Regionales Intercátedras de Pensamiento Latinoamericano. FFyH-UNC, Córdoba, pág. 3.

⁶ *Ibidem*, pág. 3.

A su vez, Karina Bidaseca, nos propone una interpretación comparativa de intervenciones performáticas definiendo la performance como, fundamentalmente, interacción artística y pérdida de límites de los géneros. Para ello aborda las intervenciones sobre vírgenes representadas en el Museo Travesti del Perú y el arte de la chicana Alma López sobre la Virgen de Guadalupe en “Our lady”.

Karina Bidaseca sugiere dos conceptos para discutir estas dinámicas modernas, por un lado el “nomadismo identitario” y por el otro, “Tercer feminismo”. La autora recupera la discusión de los feminismos descoloniales, decoloniales y poscoloniales en el Sur. Sostiene que estos conceptos sintetizan la discusión sobre la colonialidad y el género y la religión y el disciplinamiento de los cuerpos. El cuerpo de la mujer colonizada abre un territorio abyecto donde el concepto de “raza” tiene necesariamente que enunciarse en la interseccionalidad “raza y género/sexo/religión/locus de enunciación para poder dar cuenta de las especificidades de ser mujer, india y colonizada en América Latina. Todo discurso sobre la identidad tiene que reconocer cómo nuestras identidades se construyen a través de la intersección de dimensiones múltiples. Por ello, el abordaje de las performances artísticas que realiza la autora, no se inscribe en una discusión culturalista o esteticista sino que dichas “prácticas artísticas descolonizadoras, que intervienen en el símbolo de la Virgen permiten leer en los textos las huellas propias de un nomadismo identitario que disputa su inscripción simbólica mestiza y travesti en las historias contrahegemónicas”. Por ello, tal vez, la pregunta más importante sea por la relación del cuerpo con estas prácticas artísticas: “¿desde qué lugar los cuerpos abyectos podrán desestabilizar la propia teoría?”⁷

Hemos trazado un breve recorrido desde la problemática más amplia y general que se nos presenta al interrogarnos por las críticas a las epistemes modernas del eurocentrismo y la colonialidad, hasta particularísimas experiencias artísticas, culturales y políticas donde se refiguran sentidos y disputas sobre el cuerpo, el género y los regímenes simbólicos en América Latina. La razón que nos permite trazar estos recorridos con coherencia y sin caer en pastiches posmodernos o collages incomprensibles, radica a nuestro juicio, en una característica común de los enfoques aquí presentados. Nos referimos a la pregunta por el/los sujetos y las subjetividades que transitan, definen, viven, dimensionan y experimentan las existencias latinoamericanas. Es, ni más ni menos, que una preocupación por el cómo de estos sujetos y subjetividades lo que atraviesa el espacio de estas páginas y la preocupación de sus autores. No en razón de una elección teórica a priori, sino, en la comprensión de que no se pueden abordar las temáticas históricas, culturales, sexuales, raciales, políticas, sociales, pedagógicas, etc., sino es a partir de lo que los sujetos hacen, dicen, practican, crean. Sobre este punto nodal de nuestras preocupaciones, una interesante y provocativa lectura propo-

⁷ Bidaseca, Karina (2014), “Nomadismo identitario. colonialidad, género/sexo y religión en las performances de Giuseppe Campuzano y Alma López desde la posición del tercer feminismo.” en *Revista Intersticios de la política y la cultura. Intervenciones latinoamericanas*, Vol.3 N°5, Ed. U.N.C, Córdoba, pág. 22.

ne Estela Fernández Nadal en su diálogo con Franz Hinkelammert. Para éste, el problema del sujeto tiene una dimensión histórica insoslayable:

la primacía del sujeto calculante no puede obviar la realidad primaria de que el ser humano posee una dimensión corporal, esto es, es un sujeto de necesidades que convive con otros sujetos vivientes, y que, para reproducir su vida, debe permanecer integrado en el circuito natural de la vida humana. Desde esta perspectiva, la naturaleza y el otro social no son objetos que yacen frente a nosotros, sino que constituyen la condición de posibilidad de la vida. De este modo, la experiencia fundamental de todo hombre en tanto viviente y corporal, despeja otra dimensión de la subjetividad: el hombre como cuerpo vivo que convive con otros cuerpos vivos y necesita de ellos, en el seno de un mundo natural en el cual todos están sometidos a la necesidad de enfrentar y transformar el mundo compartido.⁸

Esta dimensión, ataca y pone en cuestión, el yo pensante, trascendental, mente calculadora, ego poseedor enfrentado a la objetividad sometida, que ha sido la base y fundamento de las epistemes modernas eurocéntricas, frente a ellas, a través del planteo de Hinkelammert (pero también de Fanon, de Cesaire, de Freire, y los autores recorridos) se propone una relación diferente, que remite a una interacción entre seres vivos y corporales que se necesitan recíprocamente para reproducir la vida, tanto individual como colectiva, lo que Hinkelammert llama "el sujeto viviente".

Para finalizar, quisiéramos arriesgar una pregunta, que va mas allá, tal vez, de lo que los autores de este libro adscribirían. Pero justamente por ello, es que este prólogo funciona a modo de intervención, porque no es solo con los lectores, sino con los autores con quienes esperamos construir y dialogar; entonces: ¿Que perspectiva teórica, que marco o conjunto de discursos nos permitiría realizar una reflexión situada que diera lugar a este sujeto viviente?

Delinear una respuesta, es lo que intentamos realizar a lo largo de estos años tanto en la Revista *Intersticios de la política y la cultura. Intervenciones latinoamericanas* que dio origen a este libro, como en los proyectos de investigación en los cuales hemos participado. Como lo señala en su artículo Paola Gramaglia, la Historia de las ideas latinoamericana crítica en que trabajamos, intenta rastrear las diferentes formas en las cuales se construyen los fundamentos filosóficos de los sujetos políticos latinoamericanos, teniendo como hipótesis el carácter central del vínculo social y la relevancia de una ontología política.

⁸ Fernández Nadal, Estela (2013), "Teología profana y ética del sujeto en Franz Hinkelammert" en *Revista Intersticios de la política y la cultura. Intervenciones latinoamericanas*, Vol.2 N°4, Ed. U.N.C, Córdoba, pág. 19.

III

Las perspectivas, a penas esbozadas pero recorridas desde diferentes miradas a lo largo de todo el libro, situadas unas en los legados latinoamericanos y otras en las historias compartidas de la colonización con África, Asia y el Caribe y sus posibles líneas de diálogo, nos dan pie a una serie de preguntas que creemos importante explicitar y que son vitales para los que queramos aprehender y producir en las coordenadas de un proyecto latinoamericano crítico y emancipador:

¿Cómo abordar la relación entre epistemología y política, situada en el desarrollo de problemáticas vinculadas a las herencias coloniales latinoamericanas? ¿Cómo abordar el cruce de legados en el que indagamos las matrices teóricas que se complementan y se necesitan para una comprensión del sujeto y de sus narrativas como modos de emancipación? ¿Cómo nos interrogamos por la constitución de los sujetos, en el marco de una historia compartida, los cuales producen formas de auto-reconocimiento y auto-valoración que organizan prácticas de acción política, social y cultural?

Para las respuestas a estas preguntas no hay un lugar de privilegio, ningún área, cuestión, acontecimiento, sujeto, fragmento, concepto o teoría, no hay un territorio liberado para las prácticas intelectuales por venir como no hay una tierra prometida a la que llegar. Compartimos, al decir del historiador Omar Acha, que "...es en esta sociedad, en sus instituciones (la universidad, el mercado, el estado) y en la sociedad civil, donde se multiplican sus deseos de saber y creación...". Cada sociedad establece incumbencias específicas para quienes participan sistemáticamente en la producción de hechos simbólicos. Si no reconocemos esa existencia cedemos un terreno fundamental de la reflexión política a los automatismos del mercado o de la universidad. Sobre todo, renunciamos al examen de un espacio de intervención cultural con efectos sobre la sociabilidad política general.

Para construir esas intervenciones debemos ubicarnos a nosotros en las redes del presente, transversalmente a las disciplinas que manejamos, las instituciones que transitamos, las temáticas que abordamos, las disputamos sobre las que tomamos posición y las luchas en las que construimos nuestro trabajo. Teniendo presente no caer en una instrumentalización de la investigación sino concibiéndola como constitutiva de -y constituida por- la ética-política. Ubicarnos en esas redes y a partir de ellas, configurar un vocabulario común, un horizonte de imaginarios, el campo de sus problemáticas políticas y culturales, es la invitación que nos proponemos realizar a través de las "intervenciones latinoamericanas" aquí recogidas.

Ana y Manuel

Córdoba, 2015



⁹ Acha, Omar (2008), *La nueva generación intelectual. Incitaciones y ensayos, Herramienta*, Buenos Aires, pág. 197.

FILOSOFÍAS PARA LA LIBERACIÓN: ¿RELEVOS GENERACIONALES..., NUEVOS APORTES...?¹⁰

Horacio Cerutti-Guldberg

A la memoria de León Rozitchner (1924-2011)¹¹.

El mundo es de los soñadores, aunque escuches que digan lo contrario. Sueña cada día, cada mañana y cada instante. Nunca dejes de soñar, porque todo lo que el hombre construyó sobre la tierra, primero tuvo que soñarlo. Los sueños siempre antecedieron a los hechos¹².

De forma escueta a modo de bosquejo, espero sugerente, intentaré abordar algunas de las confusiones y / o tergiversaciones más comunes que, a pesar de los años transcurridos desde los primeros esbozos de estas filosofías, se siguen haciendo presentes. Me interesa apoyar, en la medida de mis posibilidades, a pensadoras y pensadores, filósofas y filósofos que vienen a continuación, quienes se enfrentan y enfrentarán a enormes desafíos ante los cuales puede resultar fácil perder el rumbo, sobre todo si se dejan llevar por confusos enfoques. Éste pretende ser un pequeño avance incitador, impulsor de una serie de investigaciones que están pendientes y exigen minuciosos exámenes de textos, discusiones, evaluación de supuestos aportes, etc. Sólo intentaré vislumbrar la relevancia de estos pendientes, ojalá para **motivar investigaciones en equipo más exhaustivas**. Sin ellas, difícilmente podremos estar a la altura de los desafíos teórico- prácticos en medio de los cuales nos encontramos y que, como siempre sucede, seguirán incrementándose en número y complejidad. Y es que el tiempo pasó, pero ciertos problemas básicos no sólo no han caducado, sino que siguen aquí, incluso exacerbados.

¹⁰ Quiero dejar constancia desde ahora, que la mayoría, si no la totalidad, de los textos que aparecen referidos en este trabajo, han sido accesibles gracias a la generosidad de las autoras y autores respectivos. Por supuesto, trato de no reiterar aquí las obras ya citadas en otras de mis publicaciones, de las cuales brindaré los datos oportunamente.-

¹¹ Avanzada la redacción de este artículo se produjo el fallecimiento de este apreciado colega el 4 de septiembre pasado. Su compromiso, su audacia y sus aportes nos acompañan.-

¹² Alirio Liscano (2009), "Sueña" en *Médanos Blancos Relatos*, Peña Literaria de la Pedregosa, Mérida, Venezuela, (Macasay, Mérida, 11-12-2004), pág. 38.

No he utilizado antes, que recuerde, ni utilizo aquí argumentos ad hominem. Nunca me han parecido válidos. El énfasis lo sigo colocando, como desde mis primeros trabajos a finales de los sesenta, en la crítica y la autocrítica. Quizá por ello he decidido redactar en primera persona, no sólo porque me hago cargo, como lo he hecho siempre, de lo planteado, sino porque asumo plenamente la responsabilidad de los juicios de valor que supone. Y, esto también tiene que quedar bien consignado, no por arrogancia, soberbia u otras ambiciones parecidas. Muy por el contrario, porque me parece ineludible aceptar con humildad las deficiencias de lo producido y quedar en condiciones de avanzar terca, tozuda y obstinadamente en el proceso de liberación que permanece como tarea pendiente¹³.

Conviene especificar desde ahora que mi enfoque es metadiscursivo y meta-filosófico, con las indispensables referencias historiográficas que permitan visualizar la génesis o arqueología de estos pensares. Por lo tanto, como siempre en mis trabajos, el énfasis medular resulta ser epistemológico. Por ello, **pretendo destacar la relevancia de avanzar en el estudio a fondo de las filosofías para la liberación**. A fondo, en el entendido que se debe procurar abarcar la totalidad de lo producido, cómo fue producido, por quiénes y en qué condiciones.

¿Por qué 'para'? Justamente porque lo decisivo es el proceso de liberación y el modesto aporte que las filosofías pueden —y creo que deben— hacer a ese proceso complejo, delicado, siempre determinante de las vidas mismas. ¿Por qué filosofías, en plural? Por razones que se irán evidenciando mientras avanzamos en esta reflexión, pero para decirlo de una buena vez: porque no existe fundamento ninguno para hablar de 'una' o como si hubiera sido y siguiera siendo 'una', en singular.

El significado ineludible de 'liberación' ha sido, es y sigue siendo, para decirlo en terminología de los tiempos iniciales de estas reflexiones, "estructural". Claro que siempre he usado el término estructural fuera de los 'determinismos' y 'etapismos' de un materialismo vulgar tipo 'base- superestructura', aunque me permitía —y es lo que pretendía y sigo pretendiendo— indicar con toda claridad la necesaria distancia respecto de reduccionismos 'culturalistas', 'espiritualistas', 'superestructuralistas', 'moralistas', etc.

¹³ Ha sido una inmensa alegría el pasado 8 de julio de 2011, poder encontrarme finalmente, después de muchos años, con Gustavo Gutiérrez en Lima. Además de una plática fraternal, acceder a su hermosa antología (Gustavo Gutiérrez, *Textos esenciales. Acordarse de los pobres*. Selección y notas introductorias de Andrés Gallego. Introducción Rolando Ames. Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2004, 631 págs.) me ha permitido, no sólo rememorar lecturas, propuestas y dificultades de aquellos inicios del pensamiento, en este caso teológico, para la liberación, sino confirmarme en nuestra compartida "terquedad", como muy bien lo señala Rolando Ames en la introducción. Y esa terquedad, supone apertura al diálogo y capacidad de reformulación frente a procesos históricos donde, felizmente, las sorpresas siempre están y seguirán surgiendo.

En cuanto al corpus a considerar, trato de no reiterar, como ya he indicado, lo citado y/o trabajado en otros de mis textos. Por supuesto, una visión completa requeriría retomar todo ese material y, seguramente, muchos más. Aquí el énfasis lo he puesto en cuestiones más recientes y, especialmente, en trabajos menos difundidos o difícilmente accesibles.

¿Cuál sería la utilidad de este esfuerzo? Abrir o despejar caminos, los cuales pudieran resultar rutas o itinerarios más fértiles o fecundos en vistas de la radicalización e intensidad de los conflictos sociales vigentes y ante (y, sobre todo, dentro de) los cuales es menester quedar en mejores condiciones de efectuar aportes para transformar creativamente nuestro entorno.

Seguirán pendientes, por lo menos, las siguientes tareas a efectuar con todo el rigor requerido:

- reconstruir y darle seguimiento meticuloso a trayectorias individuales,
- examinar detallada y contextualizadamente debates y polémicas,
- establecer con toda precisión paralelismos y convergencias, así como divergencias,
- precisar la vigencia y/o caducidad de propuestas específicas.

Quizá sólo después de redondear una labor de este calibre se pueda quedar en condiciones de ir más allá, de avanzar de un modo no epigonal y, al mismo tiempo, sin desperdiciar lo ya elaborado.

Comencemos, pues. Y quizá el modo más sugerente de hacerlo, consista en llamar la atención sobre lo que se suele presentar como 'Filosofía de la liberación' en diferentes obras que recogen aportaciones colectivas, tipo diccionarios, enciclopedias, visiones abarcadoras de conjunto¹⁴. Cada trabajo merecería un tratamiento específico, imposible de brindarlo aquí. Conviene advertir que algunos presentan presuntas reconstrucciones historiográficas, carentes de sustento, como indicaremos más adelante.

¹⁴ Cf., por ejemplo, García Clarck, R. (2000), "Filosofía de la liberación" en Cerutti Guldberg, H. (Director) *Diccionario de Filosofía Latinoamericana*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, pp. 169-170; Dussel, E. (2005), "Filosofía de la liberación", Demençonok, E. (2005), "Filosofía de la liberación / filosofía universal" y Scannone, J.C. (2005), "Filosofía / Teología de la liberación" incluidos en uno de los volúmenes de un muy valioso proyecto colectivo organizado por Salas Astrain, R. (Coordinador Académico), *Pensamiento Crítico Latinoamericano. Conceptos Fundamentales*, Universidad Católica Silva Henríquez, Vol. III, Santiago de Chile, pp. 373-388, 389-398 y 429-442, respectivamente; Casali, C. (2008), "Filosofía de la liberación", en Biagini, H. y Roig, A. (directores), *Diccionario del pensamiento alternativo*, Biblos, Buenos Aires, pp. 230-232; Solís Bello Ortiz, N. L., Zúñiga, J., Galindo, M. S. y González Melchor, M. A., (2009), "La filosofía de la liberación", en Dussel, E., Mendieta, E. y Bohórquez, C. (editores), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000): historia, corrientes, temas y filósofos*, Siglo XXI / CREFAL, México, pp. 399-417; Beorlegui, C. (2004), *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de identidad*, Universidad de Deusto, Bilbao.

Examinando de conjunto estos aportes, queda claro que no puede hablarse en singular de 'filosofía de la liberación'. En esto consiste una de las confusiones más frecuentes, cuando se alude a estas filosofías como si fueran una sola: la filosofía de la liberación. Esta confusión rige desde los inicios mismos de estos planteamientos. La sensación de que no era así, de que había diferencias marcadas, fue lo que me condujo inicialmente a intentar esclarecer cuáles eran las posiciones en medio de las cuales me encontraba. Ya a inicios de la segunda mitad de los años '70 me quedó claro que no era factible entender esto como un movimiento, una generación, una escuela, una tendencia, un estilo¹⁵. Tampoco era, ni es, factible entender de esa forma homogeneizante y reductivista a los antecedentes en la literatura, el pensamiento político, los estudios sobre las situaciones de dependencia, las reflexiones y propuestas teológicas, etc. Mediante un procedimiento analítico y autocrítico de lo producido en esos años germinales, alcancé a establecer con claridad cuatro variantes más o menos enfrentadas o emparentadas e, incluso, excluyentes entre sí, según los casos, que me permitieron explicitar con toda claridad puntos de partida, metodologías, propuestas de sujetos sociales y concepciones de la misma filosofía. Así, pude detectar y caracterizar cuatro posiciones básicas a las cuales les fui buscando denominaciones adecuadas y cada vez más pertinentes, sin que, por supuesto, lograra precisión total. En todo caso, permiten referir o remitirse a cada modalidad como ontologicista, analéctica, historicista y problematizadora¹⁶. A pesar de críticas, debates, encendidas polémicas, tergiversaciones, etc., queda como saldo que estas delimitaciones no han podido ser canceladas, abolidas o evadidas y, más bien, conviene tenerlas en cuenta como hipótesis de trabajo siempre

¹⁵ Conviene considerar la siguiente afirmación "El libro de Horacio Cerutti-Guldberg (1982) (sic) [1983] había propinado un golpe fuerte a la filosofía de la liberación al señalar sus vínculos con el populismo y sus inclinaciones dogmáticas y fundamentalistas. Más recientemente, Ofelia Schutte (1993) subrayó los límites de la filosofía de la liberación con relación a las reivindicaciones propuestas por los estudios de la mujer. Y, en general, el rumor había ya enterrado la filosofía de la liberación como cosa de los años 70, como también se lo había hecho con la teoría de la dependencia, con la teorización del colonialismo interno y con la presencia de Frantz Fanon en América Latina" (Walter Mignolo, (2001), "Introducción", *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Ediciones del Signo, Buenos Aires, pág. 8). Lamentablemente, el valioso esfuerzo de reivindicación del filósofo que propone Mignolo reitera la confusión de estas filosofías con un solo sector. Ha sido muy estimulante acceder, justo a punto de cerrar este trabajo, al artículo de Arpini, A. (2010), "Filosofía y política en el surgimiento de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación", en *Solar*, año 6, n° 6, Lima, pp. 125-149, porque procede de modo mesurado, basado en fuentes, con la sutileza que la caracteriza y muestra la heterogeneidad como rasgo inherente a lo que mejor convendría denominar 'estilos', en plural, de este filosofar desde sus orígenes.

¹⁶ Estas consideraciones las retoman, desde sus respectivos enfoques, Rubén García Clark y Juan Carlos Scannone en sus artículos citados.

perfectibles y abiertas a ser mejoradas, por supuesto¹⁷. A esto he añadido posteriormente, intentos de colaborar con más y mejores elementos a estos esfuerzos compartidos y compartibles, priorizando siempre el enfoque epistémico¹⁸.

Insisto en que la visión sesgada, por decir lo menos, de lo ocurrido lleva a concebir esto como un movimiento fruto de una generación. Y, para peor, como si hubiera habido una visión predominante o hegemónica al interior de semejante constructo.¹⁹

¹⁷ Remito a mis trabajos germinales al respecto: (2006), *Filosofía de la liberación latinoamericana*. "Presentación" Leopoldo Zea, (Colección Tierra Firme), F.C.E., [1ª ed. 1983, 2ª 1992], Tercera edición, corregida y aumentada, (Sección Obras de Filosofía), México; (2008), "Prólogo" en *Filosofías para la liberación ¿Liberación del filosofar?* Arturo Rico Bovio, [1ª ed. Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 1997, 2ª 2001], Tercera edición corregida, Editorial de la Universidad Nacional de San Luis, San Luis, Argentina.

¹⁸ Cf., entre otros, mis siguientes trabajos: (1994), "El pensamiento político de la liberación (1969-1975)" (Elaborado con el apoyo de la Fundación Alexander von Humboldt, para una investigación coordinada por la Asociación de Investigaciones en Temáticas Iberoamericanas de Madrid) en: Varios autores, *El pensamiento político argentino contemporáneo*, Grupo Editor Latinoamericano, Buenos Aires, pp. 267-294 [lamentablemente la bibliografía utilizada apareció integrada al conjunto de la bibliografía de todo el volumen, lo cual no estaba previsto en la elaboración y desorienta a quien lea en relación a las fuentes utilizadas]; (1996), "Introducción" a José Luis Gómez Martínez (coordinador), *Teología y pensamiento de la liberación en la literatura iberoamericana*, Milenio, Madrid, pp. 13-21; (1998), "Liberation Philosophy" en Edward Craig (editor general) *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol. 10, *Routledge Reference, Londres y Nueva York*, pp. 610-613; Roig, A. (2000), "Prólogo", *Filosofar desde Nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*, CRIM - CCYDEL (UNAM)/ Miguel Ángel Porrúa, México; (2004), "Filosofar para la liberación: quehacer intelectual y resistencia", en Manuel Bernal y Víctor Flores (Compiladores), *La ilusión del buen gobierno, sociedad civil, democracia y desarrollo humano en América Latina*, UNESCO, Montevideo, pp. 194-212; (2006), *Configuraciones de un filosofar sureador*, Ediciones del Ayuntamiento de Orizaba, 1ª reimpresión corregida 2006 [1ª ed. 2005], Orizaba, Veracruz.; (2006), "Filosofía para la liberación y violencia", en María Luisa Rivara de Tuesta, *Seminario Internacional sobre Filosofía de la Liberación*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad "Ricardo Palma", Lima, pp. 42-69 (también en *Y seguimos filosofando...* La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 2009, pp. 106-27); "¿En qué América pensaron las filosofías para la liberación? (La integración de Nuestra América según estas filosofías)", en Rodrigo Páez Montalbán y Mario Vázquez Olivera, (Coordinadores), *Integración latinoamericana. Raíces y perspectivas*, México, Ediciones CIALC (UNAM) / Eón, 2008, pp. 153-162; (2010), "Filosofía política nuestroamericana" en Aníbal Fornari, Carlos Pérez Zavala y Jutta Wester (Compiladores), *La razón en tiempos difíciles. Homenaje a Dorando J. Michelini*, Universidad Católica de Santa Fe / Fundación ICALA Río Cuarto, Córdoba, Argentina, pp. 409-414; (2011), *Doscientos años de pensamiento filosófico Nuestroamericano*. ("Filosofando desde Nuestra América para el mundo", 1), Ediciones desde abajo, Bogotá, Colombia.

Otro punto, que confunde todavía más, tiene relación con quienes cuestionamos desde el inicio esta modalidad de insistir en una sola versión de la filosofía de la liberación y llegamos a plantear que si de eso se trataba, nos encontraríamos “después” o “fuera” de la misma. En lugar de llevar a revisar la visión exclusiva y excluyente, supuestamente homogeneizadora ante la que nos posicionamos, nuestros planteamientos irónicos y con ánimo provocador o incitador de precisiones han sido utilizados para reafirmar la insostenible idea de que eso y sólo eso era y es la única filosofía de la liberación, lo cual de por sí resulta no sólo forzado aún en su reduccionismo, sino carente de todo sustento o soporte en fuentes²⁰.

¹⁹ Estas confusiones abundan en los trabajos de Dussel y de Solís Bello Ortiz y otros, ya citados. El primero brinda un juicio en una nota, que resulta imprescindible consignar para dar cuenta del grado y talante a que han conducido las confusiones. Señala Dussel, a propósito de otro de sus trabajos, “... se trata de una respuesta al **ataque de Cerutti**, que debo agradecer porque me ha servido para clarificar posiciones fundamentales...” (“Filosofía de la liberación”..., nota 21, p. 385, las negritas son mías). A mi vez le agradezco su agradecimiento, pero me sorprende que pudiera considerar mis posiciones y propuestas como “ataque”. Si la crítica es vista así, ¿dónde quedaría la autocrítica? En fin, éste es un síntoma más de las confusiones antes aludidas. Lo peor es que esta noción de “ataque” se repite en el segundo de los trabajos mencionados. Solís, Zúñiga, Galindo y González afirman en la misma perspectiva: “El **ataque de Horacio Cerutti** a todas las corrientes de la filosofía de la liberación que no fueran la propia...” (“La filosofía de la liberación”..., p. 413, negritas mías). Lo interesante de esto es que, en su versión, soy alguien que atacó, pero aparentemente no produjo nada, porque, en todo caso, no hay referencias explícitas a ello. Por cierto, no me toca a mí valorar lo que he producido, sino a quienes consideren que vale la pena hacer el esfuerzo de evaluarlo. En todo caso, conviene mencionar que la principal dimensión de mis trabajos ha sido siempre la autocrítica explícita, convencido de que es el único modo de avanzar.

²⁰ Por mencionar un caso que puede resultar característico en este sentido, conviene remitirse nuevamente al trabajo de Solís y otros, cuando afirman que Roig: “... en 1978, en un seminario de exiliados en México, declaró honestamente que no podía seguir siendo parte del grupo de los filósofos de la liberación”. Y añadirían en nota al pie, citándolo: “En un número de *Nuestra América* [...] escribió ‘Nuestra posición personal fue la de apoyo al movimiento, pero desde fuera de él’” (“La filosofía de la liberación”..., p. 405 y nota 12). Cabe añadir que aquí justamente Roig estaba ironizando con la noción misma de movimiento, porque si por tal se entiende sólo esa versión, por supuesto que está y ha estado desde el comienzo fuera de él. Pero, para entender esto es menester leer e investigar con cuidado, respeto, contextualizada y pertinentemente. En fin, no he tenido oportunidad de revisar todo el inmenso volumen en que aparece incluido este trabajo. Una visión panorámica del mismo la brinda en su reseña Ramagliá, D. (2009), Dussel, E., Mendieta, E. y Bohórquez, C. (editores) *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000). Historia, corrientes, temas y filósofos, CREFAL / Siglo XXI, México; (2010) en CUYO. Anuario de Filosofía Argentina y Americana. Mendoza, Instituto de Filosofía Argentina y Americana, FFyL (UNCUYO), vol. 27, pp. 165-169*. Pero, lo que me resulta más curioso es que se me invitara a formar parte del Comité Editor del mismo volumen, sin que jamás se me consultara sobre el contenido. Aunque peor es el caso de Arturo Roig, quien se negó por escrito a formar parte del Comité de Honor y allí figura. Estos constituyen otros indicios que deben guiar la lectura cuidadosa de lo allí incluido y del enfoque del proyecto mismo del cual surge.

Resulta también de gran interés atisbar que cuando se reconocen abiertamente las diferencias de posiciones, pongamos por caso tanto en teología como en filosofía, ese reconocimiento parcial se suele utilizar para destacar como más auténticas las propias posiciones. A pesar de ello, una lectura atenta de estos trabajos también puede producir valiosos aportes y ayuda a mostrar con toda claridad lo que vengo subrayando: ni una generación, ni un movimiento, ni una sola posición teórica. Sino varias, confrontadas, entrelazadas, a veces convergentes y otras divergentes²¹.

La falta de rigor y pertinencia suele llevar a tergiversaciones historiográficas con graves consecuencias en la articulación de la memoria. Así, suelen auto atribuirse como novedades, lo que convendría matizar, tomando en cuenta antecedentes. No para reproducirlos o prolongarlos, sino para examinarlos con toda precisión y no desperdiciar esfuerzos colectivos, compartidos y compartibles a la hora de afrontar desafíos cada vez mayores, más intensos y complejos²².

²¹ Aquí, por ejemplo, el trabajo de Scannone resulta vertebral. Su estrategia expositiva se presenta como muy sugerente y conviene revisarla con mucho cuidado. Porque combina hablar de un movimiento con “corrientes” internas, remitiéndose en este caso a las que yo detectara en mis trabajos iniciales, pero esto lo articula con etapas, primera, segunda y “madura”. Las corrientes se darían en la segunda, con lo cual sigue insistiendo que nace como una sola corriente. Todo esto lo procura plantear en paralelo con la teología de la liberación. En fin, brinda una sugerencia para nada trivial y que incita a examinar una pista heurística muy relevante. Me refiero en que en todo su trabajo, tanto en teología como en filosofía, se enfrenta al marxismo. Sin embargo, después de recuperar la versión de Fomet-Betancourt, según la cual habría dos enfoques: “... el ético-cultural (de Kusch, Carlos Cullen, Scannone, etc.) y el que, sin ser marxista, estaría “orientado por el marxismo” (por ejemplo, Dussel)” (p. 437), llegará a afirmar Scannone que en la situación actual, “... casi todos los autores más representativos cuentan con un pensamiento maduro y obras importantes, de entre las cuales sólo citaré una como muestra: la última ética de Dussel...” (p. 438). Lo cual exige, casi inexorablemente, un detallado examen del ‘marxismo’ de Dussel. Complementariamente, en una reveladora entrevista, en la cual sigo apareciendo como ‘el malo de la película’, Osvaldo Ardiles brindó algunas pistas muy importantes, de las cuales cito sólo el núcleo. “El reparto de tareas era el siguiente dentro del grupo: Dussel atacaba el marxismo; Scannone buscaba la apertura y yo me beneficiaba con ella...” y más adelante añade: “La apertura [de Scannone] se cerró porque era insuficiente, había que rezar más; el otro [Dussel] se hizo marxista” (“Entrevista a Osvaldo Ardiles” realizada por Carlos Asselborn, Oscar Pacheco y Gustavo Cruz el 26 de mayo de 2001, en: Asselborn, Pacheco y Cruz, *Liberación, estética y política. Aproximaciones filosóficas desde el Sur*. Córdoba, Argentina, EDUCC, 2009, pp. 319 y 322). Esta entrevista exige ser revisada con mucho cuidado, porque da valiosas pistas sobre esos antecedentes.

²² Por brindar un ejemplo, me viene a cuento un artículo periodístico reciente de Enrique Dussel, “Un programa ejemplar de filosofía en la UACM” (en: *La Jornada*. México, sábado 25 de junio de 2011, p. 19) en el cual califica al programa de Licenciatura en Filosofía de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México como “... el primero en su género en América Latina...” y como “pionero”, lo cual me resulta cuando menos

Finalmente, quizá conviene resaltar la inocultable relevancia de no olvidar los aportes de la historiografía de las ideas filosóficas previa para no distorsionar alcances o exagerar sentidos en las reconstrucciones históricas y poder contar con versiones más pertinentes de lo acontecido, pensado y elaborado en la región, lo cual nos permitirá avanzar con más perspicacia y efectividad²³.

Ante el riesgo de que se sigan propiciando numerosos dislates y tergiversaciones, tiene mucho sentido –no sólo para quien esto escribe, sino para todas y todos– interrogarnos sobre los aportes novedosos que se hayan podido realizar a las filosofías de Nuestra América para la liberación. Por cierto, de inicio este ejercicio nos confirma en la relevante importancia de no ignorar nuestras tradiciones de pensamiento (filosófico, siempre filosófico, si usamos el término ‘pen-

‘sorprendente’. Por supuesto, no puedo dejar de lado que esto se publica en medio de enormes dificultades institucionales que afronta la UACM y que merecen todo nuestro compromiso para apoyar su consolidación como institución pública, con la cual siempre he colaborado desde su fundación. Pero, sin hacer un gran esfuerzo me vienen a la mente, por lo menos, los siguientes casos previos a considerar, todos de los años ’70 del siglo pasado: la reforma de la carrera de filosofía en Mendoza, Argentina (cfr. Roig, A. “Un proceso de cambio en la Universidad Argentina actual (1966-1973)” y los textos colectivos “Documentos de Reforma Universidad Nacional de Cuyo” en: Revista de Filosofía Latinoamericana. Liberación y Cultura. San Antonio de Padua, Buenos Aires, Argentina, Ediciones Castañeda, T. 1, enero-junio 1975, n° 1, pp. 101-124 y 137-162; también de Roig A. (1998), La universidad hacia la democracia. Bases doctrinarias a históricas para la constitución de una pedagogía participativa. Prólogo de Daniel Prieto Castillo, EDIUNC, Mendoza; la reforma de la carrera de filosofía en Salta, Argentina (cf. “Anteproyecto de Plan de Estudios Filosóficos de la Universidad Nacional de Salta (UNSa)” y de Norma Toledo; “La universalidad de la filosofía latinoamericana” en: Revista de Filosofía Latinoamericana. Liberación y Cultura. San Antonio de Padua, Buenos Aires, Argentina, Ediciones Castañeda, T. 1, enero-junio 1975, n° 1, pp. 125-136 y 163-164) y la reforma de la carrera de filosofía en Cuenca, Ecuador (cf. Jaramillo Paredes, M. (1997), “Síntesis de una experiencia”, en Pucara, Revista de la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias de la Educación de la Universidad de Cuenca, n° 3, Cuenca, Ecuador, pp. 5-17 y Cárdenas Reyes, M. C. (2001), “Modernización y Fin de Siglo 1970-1997”, en Varios autores, Historia de la Universidad de Cuenca 1867-1997, Universidad de Cuenca, capítulo IV, Cuenca, Ecuador, pp. 259-431. Este último trabajo permite reconstruir el contexto institucional de la reforma propuesta y advertir la relevancia de los avances en el desarrollo de la historia de las ideas en Ecuador).

²³ Aquí no puedo dejar de recordar, a modo de anécdota sugestiva, cuando el colega Beorlegui tuvo la gentileza de facilitarme el borrador de su trabajo y me solicitó mi opinión. Me permitió decirle algo así como: “¿qué pensarías si yo hiciera una historia de la filosofía española sin tomar en cuenta lo escrito sobre esto hasta ahora?”. Su libro ha sido objeto de críticas implacables y muy pertinentes por David Sobrevilla Alcazar, “Carlos Beorlegui, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incansable de identidad*. Bilbao, Universidad de Deusto, 2004, 895 pp.” en: SOLAR. Revista de Filosofía Iberoamericana. Lima, n° 3, año 3, 2007, pp. 211-224., las cuales, conociendo a David y el rigor con que trabaja, difícilmente se puedan refutar.

samiento’ con el sentido que le atribuyera en la primera mitad del siglo pasado José Gaos), para quedar así en condiciones de poder evaluar lo realizado y, si estamos a la altura de los desafíos, incorporar nuestra modesta contribución²⁴.

Subrayo este punto lo más posible, porque se ha vuelto un recurso –no creo que siempre malévol, sino más bien ingenuo y hasta poco serio– el ignorar el pasado, tergiversar las tradiciones legadas y pretender hacer propuestas casi desde cero, en un adanismo insostenible. Como a pesar de los antecedentes y ya a varias décadas de esos comienzos, prosiguen, lamentablemente, las caricaturas, estereotipos y/o confusiones, conviene atender estas dificultades. Algunas vienen o provienen desde los orígenes y, sobre todo, a partir del uso de ciertos términos como si contuvieran toda la carga explicativa imaginable: generaciones, pueblo, culturalismos, exterioridades, ontologicismos, marxismo, lucha de clases, conflicto social, etc. A ello se han añadido deformaciones que van creciendo en relación con la recepción ulterior. También torsiones terminológicas, donde se extravían los sentidos originales y se añaden polisemias imprevistas en esos usos o propuestas iniciales. Accesos no mediados a las ‘fuentes’, cuando ya hay una abundante literatura que retoma estos planteamientos para reelaborarlos, intentar superarlos, deformarlos, cuestionarlos, criticarlos, dejarlos de lado, etc. Sin tomar en cuenta de modo pertinente estas consideraciones, resulta muy difícil avanzar seriamente en cuestiones tan relevantes. El barullo y los gazapos –zonceras, diría Arturo Jauretche– abundan, se entremezclan y obstaculizan la reflexión pertinente. Como al inicio, por supuesto. **Aunque ahora con inmensos riesgos y deformaciones consecuentes, porque las advertencias son múltiples y las responsabilidades deberían haber crecido de modos coherentes.**

Un aspecto inicialmente ineludible tiene que ver con la significación ‘originaria’ –con todo lo de relativo que conlleva la expresión– de los términos. Quiero insistir enfáticamente en este punto, porque resulta inviable avanzar sin esclarecerlo de entrada. Particularmente, el descuidado término ‘dependencia’ es clave para todo lo demás. Resulta que la situación de dependencia, que es lo que se quería explicar inicialmente, aparecía como una situación no asimilable sin

²⁴ Esta dimensión crítica y autocrítica del filosofar de Gaos ha sido destacada de nuevo recientemente en un trabajo de Javier Muguerza con el rigor y sutileza que lo caracteriza, Muguerza, J. (2010), “Ortega en Latinoamérica: el legado filosófico de José Gaos”, en Antolín Sánchez Cuervo y Fernando Hermida de Blas (Coordinadores) *Pensamiento exiliado español. El legado filosófico del 39 y su dimensión iberoamericana*, Editorial Biblioteca Nueva / CSIC, Madrid, pp. 56-81. Conviene tomar en cuenta aquí, también, la sugerente recuperación que efectúa Stefano Santasilia de los aportes de Gaos y de Nicol en cuanto a la juventud, al sentido de la “madurez”, la vocación, la función del “guardián”, la necesidad de reflexionar cuidadosamente sobre opción y decisión, tópicos, estos últimos, recuperados de la tradición existencialista y nodales para el pensamiento de la liberación, como es sabido. Cfr. Santasilia, S. (2010), “El porvenir de la juventud. Reflexiones desde José Gaos y Eduardo Nicol” en: Arturo Aguirre y Stefano Santasilia (Compiladores), *Pensar el mundo. Juventud, cultura y educación*, Afinita, México, pp. 15-25.

más a la situación colonial o a la neocolonial. La situación de dependencia era concebida como una situación específica de dominación –para retomar la terminología de Augusto Salazar Bondy-. A diferencia de una situación colonial, en la situación de dependencia se encuentran países ‘independientes’, con gobiernos ‘propios’, con bandera, himno, fuerzas armadas, ‘fronteras’, supuesta ‘soberanía nacional’. Pero, lo que destacarían diversas variantes de la denominada ‘teoría’ de la dependencia, es la relación centro / periferia, retomando las nociones propuestas en los ‘50 por la CEPAL, donde las decisiones se seguirían tomando en el centro en una especie de relación espiralada, la cual se introduce también en el seno de los propios países dependientes²⁵. Por supuesto, el riesgo de extralimitar la explicación en una reductiva y simplista “causalidad externalista”, como la denominara críticamente Ricaurte Soler, saltaba a la vista. Sin embargo, era frente a esa situación de traba, bloqueo o impotencia para decidir sobre los propios destinos, que se planteaba la noción de liberación. Liberación aludía al modo de búsqueda o proceso de ruptura con la situación de dependencia. Y, conviene también no olvidarlo, ese diagnóstico ‘dependentista’ provenía de la crítica a las insuficiencias de las propuestas ‘desarrollistas’ previas. Después se añadiría a estas nociones la de colonialismo interno, propuesta por Pablo González Casanova y, posteriormente, se asimilarían a colonialismo con motivo del desarrollo de las teorías postcoloniales o postcolonialistas²⁶. Lo cual no dejaría de sembrar confusiones en medio de estos análisis. Porque, no cabe duda que la situación de la India en los sesenta no era identificable sin más a la del Brasil, por poner un ejemplo. A tal punto, que en esos años sesenta del siglo pasado hablábamos de Brasil como una especie de ‘Belindia’ o mezcla híbrida de Bélgica y la India... Lo que quiero subrayar es que la noción de liberación apuntaba a la ruptura o modificación o transformación o ‘cura’ terapéutica (si seguimos con la metáfora clínica) de lo ‘diagnosticado’ como dependencia. Si eso no se entiende, resulta muy difícil captar lo que se estaba discutiendo en los orígenes de las filosofías para la liberación a principios de los ‘70. Y, mucho menos, lo que vendría después, con un término ‘liberación’ tipo chicle, en el cual termina cabiendo casi cualquier cosa como referente. Todavía está pendiente una evaluación adecuada de las dimensiones que permanecerían vigentes de las teorías de la dependencia y de lo que podrían aportar para el análisis de la situación actual. **Por cierto, resulta también clarísimo que para los pueblos originarios la situación**

²⁵ Resulta interesante advertir cómo actualmente en los estudios económicos se intentan recuperar críticamente estos aportes. Cf. Pinazo, G. y Piqué, P. (2011), “Desarrollo latinoamericano en el marco de la globalización”, en *Problemas del Desarrollo Revista Latinoamericana de Economía*, IIE (UNAM), vol. 42, n° 166, México, pp. 7-35.

²⁶ Remito a mis palabras en la presentación del libro de González Casanova, P. (2009), *De la sociología del poder a la sociología de la explotación. Pensar América Latina en el siglo XXI*. Antología y presentación Marcos Roitman Rosenmann, Siglo del Hombre Editores / CLACSO, Bogotá. El 3 de septiembre de 2010 en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, en prensa.

de colonialismo siguió y ha seguido estando presente hasta ahora²⁷. Hay allí toda una discusión abierta de proporciones y potencialidades casi inabarcables en este breve acercamiento. En todo caso, no conviene eludir estas dimensiones y, menos todavía, refugiarse en un término ‘liberación’ donde cabría de todo. Por lo demás, tampoco quiero sugerir que estaría impedido recargar al término con nuevas significaciones. Esa posibilidad siempre estará abierta, pero nos corresponde no olvidar sentidos y restricciones anteriores, salvo que pretendamos seguir en medio de las penumbras o reducir los graves problemas que enfrentamos a palabritas.

Otro punto neurálgico conduce a la periodización, al establecimiento de etapas, a una posible cronología. La cuestión es también complicada, porque no sólo incluye el esfuerzo, no pocas veces cargado de egotismo, de pretender presentarse como originadores de algo inédito y hasta impensable previamente, lo cual deja mucho que desear, sino que conlleva la carga artificial de toda propuesta de segmentación temporal. Con todo, creo que podría aceptarse como hipótesis mínimamente sugerente hablar de orígenes en Argentina en la primera mitad de los setenta del siglo pasado y luego una expansión por la región y el resto del mundo con posterioridad a la diáspora. No tanto para marcar fechas, cuestión prácticamente imposible, sino para destacar el surgimiento o lanzamiento en medio del conflicto político argentino, después del golpe de estado de 1966 y durante el tiempo previo al golpe de 1976. Posteriormente, con motivo de la emergencia poderosa de los denominados movimientos sociales se reabrirían los interrogantes acerca de la vigencia de estos pensamientos y sus reformulaciones más pertinentes en la hora actual.

²⁷ Aquí conviene tener en cuenta los discursos y políticas de “descolonización” que se están haciendo en el área andina, particularmente en Bolivia. Y los antecedentes, por ejemplo el indianismo desde los años sesenta del siglo pasado. Cf., por mencionar sólo algunos entre los numerosos trabajos disponibles, Mario Yapu (Compilador), *Modernidad y pensamiento descolonizador*. La Paz, Bolivia, IFEA /PIEB, 2006; *Vivir Bien. Mensajes y documentos sobre el Vivir Bien 1995-2010*. Estado Plurinacional de Bolivia, Ministerio de Relaciones Exteriores, Diplomacia por la vida, 3, 218 págs.; Ivonne Farah H. y Luciano Vasapollo (Coordinadores), *Vivir bien: ¿paradigma no capitalista?* La Paz, Bolivia, CIDES-UMSA / SAPIENZA Università Di Roma / OXFAM [1ª ed. en italiano 2010], 2011, 437 págs.; Mauricio Gil, “Hegemonía, campo intelectual e inconsciente político. Las luchas intelectuales en la Bolivia contemporánea 1985-2005”. México, tesis de Doctorado en Estudios Latinoamericanos, 2011, 249 págs.; Raúl Prada Alcoveza, “Genealogía de la multitud. Seis años de luchas sociales en Bolivia” accesible por vía virtual; Gustavo Cruz, “Los senderos histórico- políticos e ideológico-filosóficos de Fausto Reinaga”. México, tesis de Doctorado en Estudios Latinoamericanos, en proceso; acabo de recibir el último libro de Tapia, L. (2011), *El estado de derecho como tiranía*, CICES-UMSA / autodeterminación, La Paz, Bolivia.

Veamos, entonces, materiales que pueden ser recuperados como algunos aportes. Ubicación de antecedentes a principios del siglo pasado en las complejas relaciones entre marxismo y peronismo en la Argentina, las lecturas de Benedetto Croce y otras reflexiones convergentes en la caracterización de los setenta desde ahora²⁸. Esfuerzos por contextualizar el surgimiento de estos pensamientos, siempre buscando establecer las relaciones con los contextos presentes en que se escriben los trabajos, reconstrucción de los aportes iniciales, relaciones con la teología y propuestas de énfasis en la dimensión estética reconceptualizada como sensibilidad social²⁹. Intentar convergencias entre el psicoanálisis y aspectos de este filosofar, con un énfasis en la dimensión pedagógica³⁰. Detectar ciertos orígenes religiosos, ubicar la situación en una zona de Argentina, buscando antecedentes del conflicto religioso / político³¹. Procurar establecer los

²⁸ Cf. el muy bien sustentado trabajo de Carlos Miguel Herrera, "Socialismo y "revolución nacional" en el primer peronismo. El Instituto de Estudios Económicos y Sociales" en: *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*. Israel, Universidad de Tel Aviv, volumen 20, n° 2, julio-diciembre 2009, pp. 89-113 y las publicaciones recientes de Ana Jaramillo (presentación), *Nuestra América. Pensamiento y Acción*. Homenaje al 150 Aniversario de la Unidad de Italia Bicentenario de la Independencia de la República Argentina [también, según aclaró, a la de México]. Buenos Aires, Universidad Nacional de Lanús, 2011, 158 págs. Cf. las palabras de presentación del mismo en la UACM por María del Rayo Ramírez Fierro, D.F., 13 de septiembre 2011. Resulta un texto sugerente, aunque con muchas erratas y dificultades para quien lee en cuanto a la presentación de los materiales, como bien lo señaló Ana Jaramillo. Brinda elementos para advertir convergencias entre planteamientos de Croce, Perón y Vasconcelos en el Primer Congreso Nacional de Filosofía de 1949 celebrado en Mendoza. Sólo Perón estuvo presente, porque tanto Croce como Vasconcelos enviaron sus colaboraciones. Además, incluye la reedición de textos de Croce disponibles en castellano desde 1944. Conjuntamente, Jaramillo ha puesto a disposición textos inéditos en castellano de Croce y, seguramente también casi inaccesibles en italiano, dado que la primera edición es de 1914. Constituyen fuentes muy relevantes para examinar antecedentes de estas discusiones y emocionantes para quienes leímos apasionadamente a Croce, a Gentile, a Labriola, etc. hace ya varias décadas, justamente en aquellos sesenta y setenta a los que hace referencia en el primero de estos dos libros. Croce, B. (2011), *Cultura y vida moral. Intervenciones polémicas*. Presentación Ana Jaramillo. Traducción Andrea L. V. Giampaolini, Universidad Nacional de Lanús, Buenos Aires.

²⁹ Cf. Asselborn, C. J., Cruz, G. R. y Pacheco, O. P., (Cooperativa "Pensamiento del Sur"). (2009), *Liberación, estética y política. Aproximaciones filosóficas desde el Sur*. Prólogo Horacio Cerutti-Guldberg, Ediciones de la Universidad Católica de Córdoba, Córdoba, Argentina.

³⁰ Cf. Aldao Escobar, Camilo H. (2009), *La cuestión ética entre el Psicoanálisis y la Filosofía Latinoamericana*. ("Cátedra Abierta"), Nueva Editorial Universitaria, Universidad Nacional de San Luis / Red de Editoriales de Universidades Nacionales, San Luis, Argentina.

³¹ Cfr. Tinoco Guerra, A. (1995), "Los jesuitas en Latinoamérica y la Filosofía de la Liberación" en *Revista de Filosofía*, Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela, pp. 71-86; Álvarez, Y. (2010/2), "La Revolución Argentina y los inicios de la radicalización: juventud universitaria y catolicismo postconciliar en Mendoza (1966-1973)", en *Latinoamérica*. México, CIALC (UNAM), n° 51, pp. 85-108.

vericuetos del quehacer teológico y ubicar el potencial utópico del mismo con sus convergencias filosóficas, lo cual merece un examen más detallado, imposible de sugerir aquí³². Esfuerzos por contextualizar este pensar en un marco más general, en el de la Filosofía Latinoamericana, en la modernidad, en el marco de la trayectoria seguida por la historiografía y la reflexión filosófica efectuada desde la Historia de las Ideas, etc.³³.

³² Cfr. Aguilar González, M. A. (2011), "Teología de la liberación latinoamericana: historia y utopía", Tesis de Licenciado en Filosofía, UNAM, México.; Liscano, A. (2009), "La resurrección de Arnulfo", en Médanos Blancos Relatos, Ediciones Peña Literaria de La Pedregosa, Mérida, Venezuela, pp. 81-91; Wingartz Plata, O. (Coordinador), (2011), *Filosofía, Religión y Sociedad en la Globalización*, Universidad Autónoma de Querétaro, Querétaro.

³³ Cfr. Fabelo Corzo, J.R. (2001), *Los valores y sus desafíos actuales*, BUAP / Instituto de Filosofía de La Habana, Puebla, México.; Manuel A. Paz y Miño, (2001) *Filosofía Aplicada en el Perú y el mundo*, Lince, Lima.; Eugene Gogol, *El concepto del otro en la liberación latinoamericana. La fusión del pensamiento filosófico emancipador y las revueltas sociales*. "Prólogo" Horacio CeruttiGuldberg. Rhode Island, Writers' Collective / Juan Pablos Editor (México), 2004 [1ª ed. en inglés 2002], 369 págs.; Mondragón, C. (2005), *Leudar la masa. El pensamiento social de los protestantes en América Latina: 1920-1950*, Kairós, Buenos Aires (remito a mi reseña en: *Pensares y Quehaceres*. Revista de Políticas de la Filosofía. México, AIFyP / SECNA / Eón, n° 5, septiembre 2007, pp. 204-206); G. Ortiz, M. Juárez, E. Bisset (editores), *Pensar desde la emergencia. Nuestras formas de vida. Racionalidad social y modernidad en América Latina*. Córdoba, Argentina, Universidad Católica de Córdoba, 2005; Juan José Bautista S., *Crítica de la Razón Boliviana. Elementos para una crítica de la subjetividad del boliviano con conciencia colonial, moderna y latino-americana*. ("Abrelosojos"). Bolivia, Rincón Ediciones / Grito del Sujeto, 3ª ed. [1ª 2005], 2010, 397 págs.; Ladislao Cuéllar, *Las dos grandes vertientes del Filosofar Latinoamericano*. Lima, Una nueva filosofía, 2006 [tesis del 2005], 226 págs.; Mutsaku, K. y Gutiérrez, E. (compiladores) (2007), *Fronteras de la Memoria. Ética, política y desarrollo*, Afinita / TEC de Monterrey, Puebla, México.; Estela Fernández Nadal, "Filosofía latinoamericana" en: Hugo E. Biagini y Arturo A. Roig (directores), *Diccionario del pensamiento alternativo*. Buenos Aires, Biblos, 2008, pp. 232-234; Gramaglia, P. (2008), *Democracia radicalizada y lo político en Ernesto Laclau*, Universitas, Córdoba, Argentina.; María Cristina Liendo, *Las críticas a la modernidad en la filosofía latinoamericana*. Córdoba, Argentina, Universidad Nacional de Córdoba, 2008, 389 págs.; Gramaglia, P. y Liendo, M.C. (compiladoras) (2009), *Artifugos de la tradición. Historia e Ideas en Latinoamérica*, H E Horacio Elias / Editora Córdoba, Córdoba, Argentina.; Rezende de Carvalho, E. (2009), *Pensadores da América Latina: o movimento latino-americano de história das idéias*, Universidade Federal de Goiás, Goiania, Brasil.; Mora Martínez, R. (2010), *La fuerza del mito de lo gaucho. Fundamentos del nacionalismo argentino desde la visión del filósofo Carlos Astrada*, CIALC (UNAM) / Eón, México.; Glodel Mezilas, (2011), *Haití más del allá del espejo: historia, cultura, subdesarrollo, Praxis*, México.

A continuación conviene detectar ciertos trabajos que aportan valiosos antecedentes o posibles comparaciones con las propuestas de las filosofías para la liberación³⁴.

Trabajos que procuran presentar sugerencias innovadoras en torno a la sensibilidad social en el área andina y a la liberación indígena, en relación a la ética de la economía, a la crítica de la modernidad y a los feminismos³⁵.

Otros trabajos procuran reconstruir planteamientos de autores, esbozar críticas, seguir trayectorias, prolongar esfuerzos, mostrar limitaciones, recuperar sugerencias o innovaciones³⁶. Hasta atribuirles desarrollos que no están explicitados con esos términos en su obra y que pueden, muy bien, ser justificados, pero que exigen cuidadoso examen³⁷.

³⁴ Cf. Danilo Di Manno De Almeida, Pour une imagination nos-européenne. (Bibliothèque de Non-Philosophie). Paris, Kimé / Université Méthodiste de Sao Paulo / Université de Paris X-Nanterre, 2002. (remito a mi reseña en: *Pensares y Quehaceres. Revista de Políticas de la Filosofía*. México, AIFyP / SECNA, n° 7 y 8, septiembre 2008-marzo 2009, pp. 264-266); Francisco Xavier Sánchez Hernández, F.J. (2006), *La verdad y la justicia. El llamado y la respuesta en la filosofía de Emmanuel Levinas*. Prefacio de Jean Greisch, Universidad Pontificia, México.; Hans Sherkshorn, *Entegrenzungen. Eineuropäischer Beitrag zum philosophischen Diskurs über die Moderne*. Göttingen, Velbrück Wissenschaft, 2009.; Varios, Augusto Salazar Bondy. Educador y humanista. Bibliografía. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2011.

³⁵ Cf. Colectivo Katâr Uta, (2011), *¿Ahora es cuando? Bolivia: cambios y contradicciones*, Pez en el aire, México; Cruz, G. (2009), La liberación indígena contemporánea en Bolivia. Crítica filosófica a una política-estética racializada. "Prólogo" Horacio Cerutti-Guldberg. ("Thesys", 13). Editorial de la Universidad Católica de Córdoba, Córdoba, Argentina.; María Arcelia González Butrón, *Ética de la economía. Reflexiones y propuestas de otra economía desde América Latina*. "Prólogo" Horacio Cerutti-Guldberg. Morelia, Michoacán, Facultad de Economía "Vasco de Quiroga" (Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo) / CIALC (UNAM), 2010.; León Pesántez, C. (2011), "La recaída del logos en mito y el mito salvífico de la modernidad europea", en *Pucara. Revista de Humanidades*, Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias de la Educación de la Universidad de Cuenca, n° 23, Cuenca, Ecuador, pp. 25-43; Francesca Gargallo, "Los feminismos de las mujeres indígenas: acciones autónomas y desafío epistémico", conferencia en el Coloquio "Memoria, violencia y acción emancipatoria" en el XVI Congreso Nacional de Filosofía, Toluca, 25 de octubre de 2011.

³⁶ David Gómez, "La idea de liberación en Ignacio Ellacuría", Tesis de Maestría en Estudios Latinoamericanos, México, UNAM, en proceso; David Chávez, "La filosofía crítica de Bolívar Echeverría. Notas para la discusión" en: *Malaiëda cuadernos de reflexión*. Quito, n° 1, junio 2011, pp. 175-186; Roberto Cordero, "El concepto de utopía en el pensamiento de Horacio Cerutti-Guldberg". Heredia, Costa Rica, Tesis de Licenciatura en Filosofía, Universidad Nacional, 2011.; José Manuel del Castillo Alvarado, "Filosofía de la liberación y marxismo en Enrique Dussel". México, Tesis para Doctor en Filosofía, UNAM, 2011.; Luis Gonzalo Ferreyra, "Filosofía y política en Arturo Andrés Roig", avances de su Tesis Doctoral, París, Francia; Juan Gómez Meza, "Análisis teórico crítico de las identidades y liberaciones para las políticas y derechos humanos GLBTT en América Latina". Heredia, Costa Rica, Tesis de Doctorado en Estudios Latinoamericanos, Escuela de Filosofía Universidad Nacional, 2010; Irlanda Amaro Valdés, "Originalidad metodológica de *Filosofía de la realidad histórica* (1990) de Ignacio Ellacuría (1930-1989): claves de un pensamiento para la liberación". Tesis de Licenciatura en Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras,

Como digo al principio, realizar una evaluación pertinente, precisa y responsable de todos y cada uno de estos textos resulta inviable en este breve trabajo. En algunos casos estas evaluaciones figuran en prólogos que me fueron solicitados o en reseñas que me sentí tentado a realizar. Oportunamente he señalado las referencias respectivas. Ahora no cabe dar por cerrado el tema, sino reiniciar la labor, después de este trabajo que apenas insinúa ciertos derroteros a seguir, consignando de nueva cuenta algunas cuestiones o problemas que exigen profundización epistémica pertinente:

UNAM, 2010, 110 págs.; María del Rayo Ramírez Fierro y Gustavo Cruz, "Horacio Cerutti-Guldberg (1950)" en: Dussel, Mendieta y Bohórquez, *El Pensamiento Filosófico...*, pp. 857-859; Horacio Cerutti-Guldberg, *Filosofando y con el mazo dando*. Madrid, Editorial Biblioteca Nueva / UACM, 2009; (intento de recuperar y examinar exhaustivamente hasta ese momento la obra de Arturo Andrés Roig); Orlando Lima Rocha, "Filosofar práctico o las críticas de Horacio Cerutti a la Filosofía de la Liberación", en *Revista Sociedad Latinoamericana* en web; José Luis Luna Bravo, "Filosofía e interculturalidad en América Latina en diálogo con Dussel y Fomet-Betancourt" en: Cuadernos de Filosofía Latinoamericana. Bogotá, Colombia, Universidad Santo Tomás, vol. 28, n° 97, julio-diciembre 2007, pp. 109-119; Juan Quintar, *Pensar con estaño. El pensamiento de Arturo Jauretche*. Prólogo Jorge Marziali. Neuquén, Argentina, Editorial de la Universidad Nacional del Comahue / Red de Editoriales de Universidades Nacionales, 2007. (remito a mi reseña en: *Pensares y Quehaceres. Revista de Políticas de la Filosofía*. México, AIFyP / SECNA, n° 7 y 8, septiembre 2008-marzo 2009, pp. 254-256); Jesús Ramos Reyes, "Estudio sobre dos concepciones de la democracia mexicana contemporánea [las de Bolívar Echeverría y Horacio Cerutti Guldberg]". México, Tesis de Licenciado en Filosofía, UNAM, 2006, 460 págs.; Mario Rojas Hernández, "Universalism und Begründung der Ethik. Ein Dilemma der lateinamerikanischen Philosophie" en: *polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*. Wien, n° 20, 2008, pp. 31-52; Héctor Samour, "La filosofía de Ignacio Ellacuría ante los desafíos actuales" en: eca. *Estudios Centroamericanos*. San Salvador, Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas", vol. 64, n° 721, julio-septiembre 2009, pp. 351-367; David Sobrevilla, "La filosofía andina del P. Josef Estermann". Quito, Abya-Yala, 1998, 359 págs. en: SOLAR. *Revista de Filosofía Iberoamericana*. Lima, n° 4, año 4, 2008, pp. 231-247; Héctor Samour, "El significado de la filosofía de la liberación hoy" en: Juan Antonio Nicolás y Héctor Samour (editores), *Historia, ética y ciencia. El impulso crítico de la filosofía de Zubiri*. ("Filosofía Hoy", 39). Granada, Comares, 2007, pp. 477-502; Raúl Fomet-Betancourt, "La filosofía intercultural desde una perspectiva latinoamericana" en: *SOLAR. Revista de Filosofía Iberoamericana*. Lima, año 3, n° 3, 2007, pp. 23-40; María del Rayo Ramírez Fierro, "Horacio Cerutti-Guldberg (1950)" en: Mario Magallón Anaya (Coordinación), *Personajes latinoamericanos del siglo XX*. México, UNAM, 2006, pp. 87-96; Carlos María Pagano Fernández, (1999), *Un modelo de filosofar intercultural: Rodolfo Kusch (1992-1979). Aproximación a la obra de un pensador argentino*. Aachen, Concordia.

³⁷ Es el caso a examinar con todo detalle de lo que propone Néstor Kohan en su trabajo con motivo del fallecimiento de "León Rozitchner. La filosofía como lucha y confrontación" en: *Rebelión*, 06-09-2011, cuando la considera como una "Filosofía judía de la liberación"; también lo que propone Alex Ibarra Peña en su sugerente artículo: "Pensamiento utópico y liberador en América Latina: intento olvidado desde la Filosofía Chilena" en: *Solar*. Lima, n° 6, año 6, 2010, pp. 171-185 (conviene consignar su libro muy sugerente y audaz, con aportes complementarios a lo que venimos examinando *Filosofía Chilena. La tradición analítica en el periodo de la institucionalización de la filosofía*. Chile, Bravo y Allende Editores, 2011.).

- Tiene sentido hablar de 'liberación'. ¿Qué significaría de modo preciso en este contexto actual?

- ¿Se puede y es suficiente hablar de dependencia para caracterizar o diagnosticar la realidad presente de la región?

- **Pareciera que no caben dudas acerca de la urgencia de una reconstrucción historiográfica adecuada de la historia reciente de estas filosofías para saber con precisión dónde nos encontramos.**

- Advertir a las y los jóvenes que no conviene reiterar 'epigonalmente' lo planteado, en una especie de 'facilismo', porque la complejidad y los desafíos de la realidad –siempre socio-histórica y, por lo tanto, siempre plena de novedades sumadas a rasgos previos– son abrumadores y no se resolverán con 'recetitas'. **Nada ni nadie podrá evitarles el trabajo que les toca hacer, siempre que decidan asumirlo en plenitud y responsablemente.**

Conviene, entonces, analizar muy cuidadosamente lo más relevante de la producción reciente, elaborada por nuevas y nuevos intelectuales (aunque también no tan recientes ni tan jóvenes), justamente para revisar acuciosamente esos procederes y quedar en condiciones de evaluar sus aportaciones, algunas muy pertinentes y poco consideradas en el debate y en la reflexión más o menos generalizada al respecto. No se me escapan, por cierto, los polifacéticos riesgos de este desafío, pero creo que deberán asumirse no sólo con toda responsabilidad, sino con la confianza de hacer del mejor modo posible una pequeña contribución a una tarea que invita y reclama mejores y más detalladas colaboraciones, ojalá de quienes integran estas nuevas generaciones de relevo. Y es que todo esto parte de un supuesto o, si se prefiere, de una convicción acendrada: la liberación sigue estando pendiente. La liberación como ruptura de las situaciones de dependencia y como el otro nombre de las transformaciones de fondo (revolucionarias) sigue estando pendiente y apareciendo como más necesaria que nunca, no sólo en la región, como lo atestigua todo lo que va ocurriendo en el norte de África, en los países árabes, en España, en Grecia, en Francia, en Italia, en Gran Bretaña, en otras partes de Europa, en los Estados Unidos, eso para no mencionar todo lo ocurrido recientemente en nuestros países. La situación mundial y, particularmente, la de Chile muestran que el miedo puede hacerse, aunque sea parcialmente, a un lado con ánimos de intentar y probar auténticas alternativas. Además, cuesta mucho ignorar que las luchas de clases y todas las más variadas formas de discriminación de género, de raza, de cultura, de religión, etc. siguen presentes como dato empírico, aun cuando se las pretenda ocultar o camuflar. Por si hacía falta, todo esto exige examinar con mucho cuidado la vigencia de problemas, polémicas, planteos, enfoques y desenfoques, hasta de caricaturas³⁸. En fin, la cuestión del agobio causado por la globalización neoliberal y la constatación –¿serán necesarias más evidencias empíricas?– de

³⁸ Así lo ha planteado de modo muy sugestivo para el caso de la Teología de la Liberación Alberto F. Roldán, "Caricaturas de la teología de la liberación" en: www.redescristianas.net.

los límites del sistema vigente, obligan, reclaman, exigen búsquedas de alternativas que signifiquen verdaderos quiebres de sus reglas del juego. Transgresiones creativas, en pocas palabras, porque no hay recetas ni nunca las hubo. Con la ventaja, si es que se lo puede considerar así, de que ahora contamos con intentos que se pueden revisar³⁹.

Recordando que ideología se dice de muchas maneras, quizá cabría cerrar-abriendo este trabajo. Culminarlo, para dejar claramente pendiente lo que todavía falta por hacer, con las palabras de un joven y destacado intelectual cubano. Afirma Julio César Guancho: Al fin de cuentas, la tradición sólo es útil si sirve de cauce a las ideologías del futuro⁴⁰.



³⁹ En esto, como siempre lo he señalado, fue pionero el estudio de Helio Gallardo, *Crisis del socialismo histórico. Ideologías y desafíos*. San José de Costa Rica, DEI, 1991, al distinguir entre socialismo supuestamente "real" y socialismo "histórico" o esfuerzos históricos por tratar de construir el socialismo.

⁴⁰ "Un socialismo cubano por la libre. El pensamiento político de Raúl Roa García entre 1935 y 1958" en: *El santo derecho a la herejía. La idea del socialismo cubano en Raúl Roa García de 1935 a 1958*. Selección y prólogo de Julio César Guancho. La Habana, Ruth Casa Editorial / Instituto Cubano de Investigación Cultural Juan Marinello, 2010, p. 5.

PENSAR AL SUR

Juan Obarrio

Sur

El objetivo de estas breves notas es proponer una discusión acerca del estatus epistemológico y político del Sur. Se trata de pensar al Sur en el doble sentido de la producción de conocimiento social situado en regiones "periféricas" de la globalización, y de una reflexión sobre el espacio que-habiendo sido denominado antes como tercer mundo, países sub-desarrollados o en vías de desarrollo, postcolonial- hoy es definido como "Sur Global". Si en cuanto a lo territorial la definición del "Sur" es sumamente imprecisa, ¿puede pensarse en definirlo en torno a la materialidad de la experiencia y de un pensamiento autóctono sobre esta?

La cuestión epistemológica va de la mano de la discusión geopolítica y económica: ¿dónde está situado y que regiones incluye el Sur Global? Mientras Latinoamérica y África parecen no presentar dudas acerca su pertenencia, cómo debe considerarse a India, país de grandes proporciones económicas y poblacionales, o de qué manera evaluar el dilema que presenta China, nueva super potencia mundial, segunda economía del planeta, y que constituye un eje central ineludible de todo debate sobre el significado y extensión del Sur global.

¿Cuál es el lugar y rol del Este, de Asia, en el Sur, entendido como categoría política-económica? ¿Cuál es el rol de las nuevas potencias emergentes, o BRICS, como es el caso de Brasil, dentro de la condición latinoamericana? ¿Constituyen los BRICS un nuevo actor central dentro de los bloques de dominación globales? ¿O son más bien la vanguardia del Sur, en tanto potencias políticas y económicas que marcan el rumbo en sus respectivas regiones y actúan de modo articulado en foros globales de relaciones internacionales o con relación a organismos multilaterales de financiamiento?

De modo similar, es preciso debatir el estatus político de Rusia en tanto perteneciente al Sur, lo cual abriría un debate sobre la condición "Sur" de Europa del Este. La situación contemporánea del ex bloque soviético propone un debate acerca de si la "globalización" es una categoría militar, a la vez que política-económica, ya que solo fue posible comenzar a hablar de un mundo global hacia el fin de la Guerra Fría, en el principio de la década de los noventa cuando un bloque sometió militar y económicamente al bloque enemigo. Fue precisamente en los campos de guerra "calientes" del Sur global, campos de invasión, control y contrainsurgencia, donde se peleó en concreto la abstracción diplomática de la Guerra Fría. Esta condición necesariamente marcó a fuego las transiciones democráticas de los noventa en el Sur, doblegadas por la herencia política del totalitarismo y la crisis de la deuda externa. En verdad se puede considerar a la globalización también una categoría financiera, a partir de la hegemonía creciente del capital financiero que acompañó a esa victoria militar planetaria.

De manera paralela al nuevo pensamiento de escala mundial, el Sur, o Sur Global, se consolidaron como categorías de análisis a partir de aquel comienzo

del debate sobre un mundo globalizado. La cuestión de pensar al Sur abre un debate acerca de la distribución política de espacios dentro de los hemisferios: en primer lugar, irónicamente, gran parte del "Sur" global se halla situado en el hemisferio norte; en segundo lugar, la categoría de "Sur" atraviesa distinciones anteriores entre oriente y occidente.

La situación de Latinoamérica dentro del debate sobre el Sur también pone en cuestión la categoría misma de "Occidente", en la cual actores políticos de distinto signo habían clásicamente colocado a la región. ¿De qué manera un sub continente cultural, religiosa y políticamente "occidental", puede agruparse dentro una misma categoría que engloba a África y Asia?

De este modo, el debate abre la categoría de "Sur global" a distintas perspectivas. Evidentemente, este nombre realiza algún trabajo epistémico y político que ha tornado necesaria su aparición y consolidación. ¿Pero se trata de una distinción epistemológica, geopolítica, espacial, tecnológica o económica?

Se puede considerar una hipótesis que consiste en pensar al Sur a la vez como un territorio geográfico (el mundo "periférico" por fuera de los países centrales de EEUU y Europa occidental), así como también un espacio de relaciones económicas determinado por el endeudamiento, el desarrollo desigual y un modelo de acumulación fuertemente determinado por la inequidad y dominación establecida por el sistema capitalista mundial desde 1945. El "Sur" constituye, más allá de espacios geográficos concretos, un haz de relaciones socio-económicas: el Sur como relación. Se trata de dinámicas que reproducen estrategias de poder global y que poseen nodos tanto en el "Norte" como en el "Sur".

Es preciso no pensar al Sur a nivel territorial, de espacio o escala, sino como forma-de-vida. Hay que explorar como la cuestión de las mediaciones entre campos que la modernidad ha presentado como disímiles o separados, se hallan entremezcladas de modo diferente, produciendo formas institucionales, de vida cotidiana y de subjetividades propias y singulares.

El Sur puede ser conceptualizado como una serie de historias paralelas, comparables. Si se trata de un tipo de espacio, es un territorio sin fronteras definidas donde la Historia ha "tenido lugar" de modos similares, en cuanto a formaciones de poder, capital y subjetivación. El Sur presenta trayectorias interconectadas de imperialismos políticos y económicos, colonialismos externos e internos, conformación e interrupción del estado-nación y despliegue de proyectos de lo nacional-popular. De manera fundamental el Sur también ha sido moldeado por procesos de violencia política colonial y neo-colonial, de represión, partición territorial y conflicto interno que en gran medida han obedecido a esquemas trans-nacionales que han conectado a diversas regiones del mundo. El estudio de las transiciones democráticas en Latinoamérica en los ochenta ilumina procesos similares ocurridos luego en África. Las definiciones estatales de raza, etnicidad e indigeneidad derivadas del colonialismo y heredadas por los estados poscoloniales africanos y asiáticos son terreno fértil para repensar de manera diferente las estructuras sociales imperantes en América Latina.

En la actualidad, el Sur se halla articulado como el territorio de la subsunción real por el capital; el espacio geográfico y económico que es objeto de una nueva

ronda de acumulación primitiva del capital, que se lleva a cabo bajo el signo de la absolutización del capital extractivo y el capital financiero.

Efectivamente, las diversas regiones del Sur global pueden ser conectadas en un plano político y epistemológico comparativo que ilumina dinámicas locales a través de su reflejo en procesos similares. Se trata de analizar procesos de colonización de signo semejante y contemporáneos: por caso, no sólo las herencias del colonialismo español en América Latina, sino también el colonialismo británico semi-formal que rigió en la región desde mediados del siglo diecinueve, y que la coloca en estrecha relación histórica y política con los estados postcoloniales de India y África, que también emergieron del mismo sistema de dominación y violencia, y asimismo con regiones como el medio oriente, donde la influencia política y diplomática británica fue rampante, hasta el caso de la formación del estado de Israel y el quiebre de Palestina.

Hoy, el Sur global presenta herencias de estos proyectos en el sentido de que se puede englobar a estas regiones dentro de la categoría de espacios surgidos de procesos post-totalitarios. El Sur está conformado por regiones de experiencia post-Stalinista, como en la Europa del Este; regiones postcoloniales que han sido fuertemente marcadas por la violencia política de la dominación colonial europea, como en África y el Sur Asiático, regiones post-dictadura, como el Cono Sur latinoamericano y su experiencia de colonialismo semi formal diplomático y militar estadounidense, que también se refleja en la condición de post-conflicto armado e intervención extranjera, como en la región Andina.

Mecanismos neo-coloniales de alcance global, tales como los planes de ajuste estructural y el modelo de endeudamiento externo, así como las técnicas de contrainsurgencia de desaparición forzadas de personas, articulan diversas historias políticas, temporalidades económicas y espacios trans-regionales. En la actualidad, la dinámica del capitalismo de extracción, con sus métodos, agentes y efectos, que se repiten a través de regiones y sub-continentes, abre nuevos espacios para el trabajo epistemológico comparativo sur-sur.

Pensamiento

Si el Sur es un conjunto de formas de vida singulares, en los últimos tiempos este espacio y esta vida ha ido generando un pensamiento propio sobre esas formas y texturas. En este sentido, resulta más preciso hablar de un pensar "al" Sur, y no "desde" el Sur. La frase "pensar al" implica a la vez el lugar de producción del teorizar y su objeto. La fórmula "desde el Sur" parece seguir respondiendo al motivo de un pensamiento que es generado para una audiencia privilegiada situada en otro sitio: en el "Norte".

En intersección con estos parámetros económicos y geopolíticos, se puede proponer pensar al "Sur" como un imaginario, una perspectiva epistémica engarzada en relaciones socio-económicas (entre regiones y también al interior de los estados-nación) y un modelo de desarrollo que generan una perspectiva diferencial en cuanto al pensamiento de lo social. Esta condición no es anecdótica o circunstancial: puede decirse que desde hace tiempo la teorización más avan-

zada acerca de lo social y sus crisis recientes ha sido generada en el "Sur", ante el estancamiento evidente de gran parte del pensamiento generado en el Norte.

La producción del conocimiento social generada en el sur posee diversas características, entre ellas una impronta muy particular, relacionada a su contexto socio-económico, y que la diferencia de lo producido en el Norte: la teorización social producida en el Sur es generada por académicos, intelectuales públicos y movimientos sociales y políticos, en estrecha relación con demandas de la esfera pública, lo político, y los medios de comunicación de distinto signo. Este contexto de producción de saber, permeable a las fronteras difusas entre campos y géneros, y fuertemente sesgado por transformaciones políticas y económicas, coloca al pensamiento generado en el sur en un plano muy diferente de las teorizaciones producidas desde lo que resta de las aisladas torres de marfil de la academia del norte, o del saber experto de los centros de investigación privados.

Pensando al Sur, examinando la producción reciente de conocimiento social a distintos niveles, puede plantearse que así como lo local produce inflexiones y tensiones que median y refractan lo global, modificándolo, de la misma manera el pensamiento al Sur produce una inflexión en lo que es el pensar en sí mismo. Esto significa ver al pensamiento al Sur como una perspectiva, un modo de enfocar el mundo de lo social, y expresado mas allá de nativismos o chauvinismos o el intento fútil de recobrar supuestas prístinas cosmogonías o pensamientos ancestrales.

Otra característica crucial de la producción del conocimiento al Sur con respecto al Norte es que la misma no tiene lugar solo en ámbitos académicos, sino que los movimientos sociales de base actualmente teorizan sus propias prácticas de organización y acción, así como también condiciones socio-económicas en sus regiones y el impacto sobre ellas de flujos globales de capital, tecnología e información.

El pensamiento al Sur se genera en un contexto social de producción que implica la mencionada práctica de los movimientos sociales; intelectuales públicos independientes de fuentes internacionales de financiamiento, relacionados a sectores políticos o sociales o mediáticos; y una estructura universitaria que aún, con fuertes condicionamientos e influencias externas (sobre todo hoy del modelo estadounidense) posee formas de organización y estructuración que son particulares y propias, y que generan, en contacto con la demanda de lo social, formas trans-disciplinarias de trabajo intelectual.

En este contexto, el pensamiento al sur genera sus propios marcos conceptuales. Se trata de descentrar dicotomías clásicas entre lo universal y lo particular, según las cuales, los parámetros de pensamiento generados en el norte o centro (antes Europa, hoy también Estados Unidos) constituían una guía general que luego se adaptaba a "casos" regionales casi etnográficos y a historias locales.

Es preciso, para sopesar la dimensión y la relevancia de las teorías producidas en el Sur, debatir el contexto actual institucional y de financiamiento de la producción de conocimiento social en el Sur. ¿Cuáles son los flujos de capital que posibilitan directa o indirectamente la teorización de lo social? ¿Cómo es el

campo de estrategias y luchas en torno a las decisiones de privilegiar determinadas áreas y objetos de investigación y pensamiento?

Lejos de meramente adoptar y reproducir conceptos y categorías generadas en el norte, actualmente la producción social del conocimiento al sur retoma esas formas e ideas reelaborándolas absolutamente, traduciéndolas en versiones que las modifican, adaptadas a las cambiantes condiciones socio-económicas regionales. La globalización económica y del saber, con sus sucesivas crisis profundas, no ha generado una uniformización del conocimiento sino que ha puesto al alcance de productores locales y regionales de saber toda una serie de conocimientos y conceptos que antes no circulaban, y este proceso ha relativizado su hegemonía absoluta, posibilitando un bricolaje que transforma y mezcla conceptos, así como también abriendo el campo intelectual de una inmensa producción local y regional de teoría social, política y estética.

Este ordenamiento material e institucional donde disciplinas y programas se articulan, genera el espacio para la emergencia de epistemologías y metodologías propias del Sur, no solamente articuladas en torno a las "memorias del subdesarrollo" (por citar el título de un film modernista cubano) es decir, mediatizadas por la falta de recursos financieros e infraestructurales, sino también generadas en respuesta a problemas regionales y locales singulares, diferentes a los hallados en los países "centrales" y que necesariamente requieren de conceptualizaciones y métodos e investigación y pensamiento diferentes.

Este paisaje de conceptualización epistémica y metodológica innovadora, se contrasta con el resto de producción de conocimiento social en el Sur, de tinte tecnocrático, mayormente determinada por las presiones y demandas de financiamiento y orientación ideológica de las agencias multilaterales, de la industria del desarrollo y de la gobernabilidad, así como por el modelo del pappers, el informe y la consultoría. Estas estructuras a través de su poderío político-económico intentan condicionar la producción de pensamiento en el Sur, determinando el espacio de lo que es posible pensar, lo cual en general es acotado a la escala la solución de problemas técnicos, reduciendo lo político al cálculo utilitario y a la "buena gobernabilidad".

La producción innovadora y creativa de teoría, que de modo singular emerge en el sur, abre el espacio para un debate sobre la economía política del conocimiento. ¿Cuál es el valor agregado que provee la teoría producida en el sur a los mercados del capitalismo cognitivo contemporáneo y de la actual sociedad de la información en donde el saber es la principal fuerza de producción? ¿Quién teoriza al Sur? ¿Quién tiene acceso a conceptos e informaciones importados del exterior, que luego pueden ser modificadas, o pueden dar lugar a la generación de conceptos propios?

¿Qué élites de conocimiento, sociales y políticas, son las generadoras de pensamiento? ¿Cómo se han generado y consolidado estas élites? ¿Están abiertas a modificaciones y transformaciones, pueden co-existir con el surgimiento de nuevos actores epistémicos que generen teoría?

La exploración de respuestas a estas y otras preguntas similares sobre el significado y condición del Sur global abriría el campo a una discusión acerca de la colaboración y el intercambio intelectual y político entre regiones del Sur.

◆ ◆ ◆

NOTAS SOBRE PENSAMIENTO SITUADO Y LA SINGULARIDAD COLONIAL. A PROPÓSITO DE FRANTZ FANON Y AIMÉ CÉSAIRE

Alejandro De Oto

I

Me pregunto si podríamos pensar sobre la modernidad, o mejor para delimitar de entrada esta intervención, las modernidades, apelando a las lecturas de hace más de medio siglo atrás. El conjunto de categorías que organizó el pensamiento social e histórico hace rato que está en discusión y en varios casos hemos pasado de una revisión a una suerte de uso afirmativo de los conceptos que, merced a la crítica, pudimos elaborar. Esa crítica, en lo que atañe a nuestras coordenadas culturales e históricas responde, la mayoría de las veces, a un proceso de fuerte incumbencia de los contextos, de privilegio de las dimensiones centrales que los mismos tienen para elaborar intervenciones sobre el vasto campo de la teoría social contemporánea. En ese sentido, me he preguntado también si es posible examinar ciertas dimensiones de lo que concebimos como la crítica de la modernidad pero en la clave de las teorías e intervenciones que se produjeron en ocasión de las luchas contra el colonialismo, fundamentalmente de mediado de siglo XX, y si esas intervenciones dejaban todavía hoy, en lo que podría denominarse como las dos grandes sagas del pensamiento anticolonial, la crítica poscolonial y el giro descolonial, rasgos vitales, marcas de su presencia. Como queda claro de entrada, he optado por ciertos materiales y referencias, que ni siquiera son todos, de dos autores, pero que desde mi perspectiva siguen siendo cruciales para entender las discusiones que aún tenemos con todo aquello que significa interpelar las modernidades desde un vasto horizonte de prácticas intelectuales y políticas. Por esa razón mis argumentos y la mayor parte de mis referencias ocurrirán en relación con las escrituras de Frantz Fanon y Aimé Césaire⁴¹. Quisiera intentar hacer algunas preguntas que puedan organizar esta indagación y ensayar posibles lecturas, aún sabiendo su carácter provisorio.

Así entonces, comienzo sacando provecho un párrafo de Enzo Traverso, de su libro, *Batallas por la historia*, para iniciar esta deriva. Dice Traverso:

⁴¹ Trato de pensarlos juntos a ambos más allá de las diferencias que tuvieron en el terreno concreto de las discusiones sobre la independencia de la Martinica. Creo que en su profusa textualidad habitan elementos fundamentales de todo el pensamiento crítico del colonialismo y la modernidad actual. Para ver el modo en que se articulan ambos autores como archivos crítico del colonialismo ver, De Oto, Alejandro. (2012); "Aimé Césaire y Frantz Fanon. Variaciones sobre el archivo colonial/descolonial". *Tábula Rasa*. 15; pp. 149-169.

Ningún tiempo actual (jeztzeit) entra en resonancia con el pasado para cumplir con la esperanza de los vencidos. La memoria del gulag ha borrado a la de las revoluciones, la memoria de la Shoah ha reemplazado a la del antifascismo, la memoria de la esclavitud ha eclipsado a la del anticolonialismo; todo ocurre como si el recuerdo de las víctimas pudiera coexistir con el de sus combates, sus conquistas y sus derrotas⁴²

Este párrafo, que es una conclusión de Traverso sobre una época de desmovilización política, funciona como una suerte de balance de los procesos por los cuales las energías transformadoras en lo social mutaron en memorias que se tornan, por así decirlo, en commodities, es decir, memorias que ya no operan en el plano del presente interpeándolo, sino como formas ilustradas en las cuales las tramas y proyectos de otros tiempos quedan a resguardo, sea de un museo, sea de una tumba conceptual, sea de una tumba escriturística. Cuando eso ocurre ya no hablamos de las esperanzas que estaban dispuestas en los proyectos de los vencidos sino de cierto nivel de convivencia entre esos proyectos y los resultados prácticos.

Con legitimidad se podría argumentar que este resultado muestra que las cuestiones que acecharon a los condenados de la tierra hace más de medio siglo, tanto en el orden político como epistemológico, lejos están de ser resueltas. No obstante, lo que expresa el párrafo es la idea de clausura del pasado como lugar hacia dónde dirigir las encuestas renovadoras de la teoría y de la política. Una clausura que no se relaciona con dejar de pensarlo, de estudiarlo, de volverlo el objeto de intervenciones analíticas sofisticadas, sino de desactivarlo como un pasado engagé con el presente, con las condiciones desde las cuales se postulan y producen las preguntas que lo interpelan.

En tal sentido, la potencia de aquellas retóricas, o mejor dicho, de la lengua en la cual se acuñó la crítica al colonialismo adquiere desde este punto de vista una antigüedad, un moho, del cual sería imposible escapar. Sólo es posible salir de allí, si nos ceñimos a la idea que expresa el párrafo citado, si esa situación es pensada como una lengua que agotó sus posibilidades políticas y culturales en el tiempo de su emergencia y constitución. La operación que relata Traverso hace pensable el hecho de que se trata de una lengua controlada en sus relaciones y en las tramas que la hicieron posible. Y de alguna manera esto es así. Los cuerpos que la habitaron ya no están. Tampoco están las condiciones que produjeron una revuelta generalizada contra el colonialismo en África y Asia, y que encarnaron los años de la liberación nacional y social en distintos movimientos en América Latina y el Caribe. Pero constatar el dato que nos informa sobre un pasado que no retorna no implica que la clausura se extienda a otras operaciones significantes con respecto a esa lengua y con respecto a las categorías y conceptos que desplegó, pero más aún, con respecto a lo que podríamos llamar los espectros que movilizó.

⁴² Traverso, Enzo. (2012); *Batallas por la historia. Interpretar las violencias del siglo XX*; Fondo de Cultura Económica; Buenos Aires; p. 296.

Veamos esto con más detalle. La lengua crítica colonial fue y es una lengua espectral porque de entrada tuvo que pactar con las condiciones de los mundos históricos del colonialismo en todas sus singularidades y regularidades. Ese pacto, trágico como pocos, significó hablar un vocabulario cuyos principales articuladores no eran sino aquellos que las prácticas discursivas de las sociedades coloniales habían hecho posible. Es decir, su emergencia fue el signo de la mediación. Así, la condición colonial que la constituía dejaba ver las dimensiones espectrales de procesos y cuerpos que tanto para la política como para la teoría hubieran permanecido, de otro modo, silentes e invisibles.

Tal espectralidad define de entrada el problema concreto para la política: en ella se anuncian formas de ser social que no cristalizan pero son al mismo tiempo la señal de la ocurrencia histórica, o mejor, de una historicidad entendida en el extremo opuesto a formas ontologizadas de las prácticas sociales. La fantología derrideana encontraría, si nos proponemos hacer ese cruce, en mucha de la escritura que produjo la lengua crítica colonial de los años cincuenta y sesenta del siglo XX un eco inusitado⁴³. Por el contrario en “el casi nunca” ontológico de los espectros que se entrevé en la lengua colonial está la dinámica histórica en todo su esplendor. Lo interesante del caso entonces no es la condición etérea que supone la idea del espectro sino el hecho de que ellos se mueven como restos de significados no articulados en el interior de una lengua encarnada y eso es lo que todavía hoy parece resonar en distintas esquinas del pensamiento social como lo deseable, sea en los términos de un contextualismo radical⁴⁴, sea en el modo de una suerte de genealogía crítica de la modernidad. Quiero decir con la idea de lengua encarnada que ella ocurrió en cuerpos históricos, temporales y situados aunque tal dimensión no sea lo que la distingue de otras lenguas. Lo peculiar es que constituye un fenómeno novedoso para la organización del saber en las humanidades y las ciencias sociales en el momento de su emergencia porque introduce lo impensado por ellas, a saber, los espectros del colonialismo como experiencia política y epistemológica y como marcador categorial para entender las formas estructurales del poder que se proyectan más allá de la desaparición de las dominaciones políticas. Sin nombrarlo de ese modo, Fanon, Césaire y varios más trabajaban con la idea de que el colonialismo hacía algo más que tramar una dominación, veían en él el despliegue histórico de una dimensión subjetivante frente a la cual la tarea descolonizadora era crucial. Y no se trataba de una descolonización acotada a los fenómenos más evidentes del proceso colonial, por ejemplo, la recuperación de una estructura política como la del estado, la construcción de cierta autonomía en ese terreno y en el ámbito

⁴³ Ver el ensayo de Cragnolini, Mónica. (2002); “Una ontología asediada por fantasmas: el juego de la memoria y la espera en Derrida”. *Escritos de Filosofía*. 41-42.

⁴⁴ Para ver una discusión pormenorizada de lo que implica el contextualismo radical, concepto elaborado por Stuart Hall, ver Grossberg, Lawrence. (2009); “El corazón de los estudios culturales: Contextualidad, construcciónismo y complejidad”. *Tábula Rasa*. 10; pp. 13-48.

de la decisiones económicas, sino que se trataba junto a esto del desafío completo de una sociogénesis en la cual poder desanclar los procesos de indentificación política de las dinámicas coloniales. En cierto sentido, la noción misma de colonialidad se hacía presente sin que, claro está, hubiera sido aún formulada.

Así entonces se entiende con relativa rapidez el problema de la experiencia política, ya sea que uno refiera a la asignación más simple de la palabra como a dimensiones más complejas que atañen al problema de la subjetividad. No obstante, cuando se desplaza el problema a términos epistemológicos tiene otro cariz porque es una zona donde la condición de inteligibilidad no puede ser evitada. Y la inteligibilidad es, por fuerza, una tarea de traducción, lo que implica en el caso del colonialismo traducción cultural en el marco de procesos históricos y sociales de privación, subalternidad y disminución de la agencia, pero ante todo, traducción de los cuerpos espectrales que se anudan en cada pliegue de las experiencias subalternas. El colonialismo, asumiendo que cuando me refiero a él contengo la heterogeneidad histórica que supone y al mismo tiempo el carácter de descriptor conceptual de una época, y la colonialidad, como concepto articulador de las estructuras y de las físicas de las prácticas sociales en los mundos históricos, siguen siendo suelos positivos sobre los que pensar y discutir acerca de las traducciones en la modernidad.

Como pocas otras experiencias el colonialismo despliega una dimensión de los modos de ser social desde la evidencia de los cuerpos. Ahora bien, no es un colonialismo genérico. Se trata de la articulación histórica en la que cuerpos racializados se desenvuelven trazados por la línea de color en los términos en los que los había pensado DuBois⁴⁵, pero también, trazados por lo monstruoso, por la inadecuación, lo excepcional y por las dimensiones de responsabilidad⁴⁶ que se les atribuye. La escritura de Fanon y Césaire ocurre en esa inflexión de la crítica al mismo tiempo que la constituye. En ese sentido, tal como lo señalé al principio al referirme a "las modernidades", esas escrituras traman modernidades y colonialidades específicas. Si bien ocurren en el proceso histórico y en el contexto de procesos de larga duración también es cierto que entendidas como eventos concretos, como acontecimientos, no se adecuan a una noción predicha de modernidad sino que la producen en su despliegue. Es decir, la modernidad habita estas escrituras como evento de su propia trama. Eduardo Restrepo ha

⁴⁵ El concepto fue usado por DuBois, en *The Souls of the Black Folks* (1903): "the problem of the twentieth century is the problem of the color-line" (el problema del siglo veinte es el problema de la línea de color") Si bien la frase ya había estado presente en escritos anteriores fue en este texto donde adquirió circulación y relevancia. La misma alude a los modos de dominación y resistencia que las dinámicas de la raza y el racismo despliegan en una sociedad de clases. La referencia completa: Du Bois, W. E. B. (1989), *The Souls of Black Folk*, Penguin, Nueva York.

⁴⁶ Ver De Oto, A. y Quintana, M. M. (2011); "Frantz Fanon, los espectros y lo trágico". En AA.VV. *La patria grande insurgente: dignidad soberana del pensamiento plebeyo*; Ediciones Madres de Plaza de Mayo, Buenos Aires, pp. 23-34.

reflexionado sobre este problema en Michel Foucault bajo el nombre de "eventualización"⁴⁷, lo cual no es ni más ni menos que un reaseguro metodológico del método genealógico frente a las tendencias homogeneizantes de la larga duración y de las continuidades que proliferan en la comprensión de eso que llamamos modernidad y teoría crítica. La eventualización requiere que nada se escape a la analítica del contexto y de la trama, a las diferencias del poder y su productividad. En este contexto, un análisis eventualizador sitúa las escrituras de Fanon y Césaire como articulaciones, despliegues y momentos radicalmente situados de la modernidad y la colonialidad.

Así, es posible entender mejor cómo los condenados son, como bien lo vio Fanon, responsables de la degeneración que para la historia de lo inteligible representan sus cuerpos y sus historias, en caso, claro está, de tenerlas.

Era responsable a la vez de mi cuerpo, de mi raza de mis antepasados. Pasé sobre mí una mirada objetiva, descubrí mi negrura, mis caracteres étnicos- y de pronto se me aparecieron, la antropofagia, la oligofrenia, el fetichismo, las taras raciales, los negreros y sobre todo, sobre todo: «Hay rico banania» (Y'a bon banania)⁴⁸

Esa responsabilidad, achacada como condena se convierte en la lengua crítica del colonialismo en responsabilidad política e histórica frente a la cual, para un pensador como Fanon no cabía otra opción que devenir accional. Sin embargo, esto que es relativamente transparente como problema no oculta el hecho de que la novedad es la emergencia de una lengua y de un cuerpo, inseparables, afectados. El fenómeno de la responsabilidad en Fanon, asumida positivamente, reorganiza el cuerpo colonial, lo eventualiza podríamos decir, al interrumpir la continuidad que representa la idea de la responsabilidad como sanción negativa. La asunción opera en el momento en que el cuerpo colonial no es sino un cuerpo para la acción.

Hay afección de la historia en ellos, hay afección de la condición subalterna que expresan, pero hay afección, sobre todo, de la singularidad permanente que representan para una teoría del conocimiento, o en términos más laxos para una epistemología. La afección es, en muchos sentidos, una muestra concreta de la dimensión contextual que se hace presente e interpela los modos en que organizamos el pasado, el presente y la política. Si la frase de Traverso con la que inicié estas notas puede ahora ser leída críticamente es a causa de que no hay en la crítica colonial una restauración de un telos redentor, ni el intento de instaurar una causa última, que luego fracasa y entonces se conserva la memoria en disposiciones museísticas, sea en el tono de una melancolía, sea en el tono del discurso que habla de víctimas y no de agentes. No, la originalidad de la afección, de hablar de cuerpos afectados en los que las ideas no son la parte más

⁴⁷ Ver Restrepo, Eduardo. (2008); "Cuestiones de método: «eventualización» y problematización en Foucault", *Tábula Rasa*. 8, pp. 111-132.

⁴⁸ Fanon, Frantz. (1974), *Piel negra, máscaras blancas*, Schapire, Buenos Aires, pp. 103-104.

pensada del cuerpo sino una imbricación a nivel microscópica en la dimensión general que supone, proviene del hecho actual que ya no es posible escamotear esa instancia si de la política como diferencia hablamos.

II

Lo que ofrecen como inspiración los pensadores anticoloniales en general, pero Césaire y Fanon en especial, es ese modo de operar con las ideas correlativo del proceso histórico llamado colonialismo. Tal correlatividad en ellos resulta natural ya que no requiere mayor esfuerzo de vinculación debido a que habitan el espacio social y el asedio de las configuraciones de la subjetividad que el colonialismo como proceso de subjetivación produjo. Sin embargo, y esto hay que decirlo, ellos tampoco pensaban en esos términos con el horizonte de una discusión que modificase la estructura misma de las ciencias sociales o de las humanidades. No era su problema ni su urgencia. Pero en su hacer, que es realmente heterogéneo, porque sus escritos van desde la nota periodística hasta el ensayo cultural, pasando por el texto manifiesto y el poema en prosa, entre otros recorridos, el nudo de toda articulación es el colonialismo, con lo cual luego ya no es posible evadir el ítem y su complejidad en términos de lo que representa para los saberes sociales. Y como el colonialismo en estos autores no es un descriptor neutro sino precisamente el núcleo de toda la conflictividad social e histórica, la consecuencia es que la política ingresa en ellos como diferencia y diferendo. Con Fanon y Césaire, pero digamos por caso, con *Piel negra, máscaras blancas* y con *Discurso sobre el colonialismo*⁴⁹, colonialismo y política se anudan de manera inextricable. Si la analítica de la alienación colonial tiene una dirección clara en el libro de Fanon es la de poner sobre la mesa los modos en que se constituye y gobierna el conocimiento y los cuerpos coloniales, al tiempo que tensa la lengua en la que se expresa tal proceso. Y en *Discurso sobre el colonialismo* hay una visión poderosa de que lo ofrecido por los proyectos civilizatorios occidentales es lo único con lo que se cuenta, a la par que no hay chances de reproducirlos y, por lo tanto, lo único que resta es un trabajo diferencial.

Los escritos de ambos sintetizan las ideas mismas de historia y de subjetividad expresadas en la lengua y los cuerpos que se anudan en formas históricas y sociales complejas, las cuales, en tanto objetos de una intervención crítica al mismo tiempo que objetos conceptuales, comportan varios órdenes o niveles de articulación. Por un lado, disponen a los cuerpos en un primer plano discursivo y epistémico porque ellos son los territorios de ocurrencia de eventos y de prácticas sociales acendradas. En tal sentido funcionan tanto para una fenomenología de la epidermis como para la racialización, en ese contexto, de la relación social. Por otro, traducen los conceptos desde posiciones distintas a las de la clase, aunque no abandonan su lógica y estética, como ocurre con Fanon, por ejemplo, con las figuras de colonizador y colonizado. Luego, proponen que

⁴⁹ Césaire, Aimé. (2006), *Discurso sobre el colonialismo*, Akal, Madrid.

el tipo de sociedad que produce el colonialismo no es relacional, a la vez que no pueden pensar sino en las tramas de los procesos de poder y diferencia que esas mismas sociedades producen. En Fanon esta última dimensión se expresa de manera explícita con su caracterización de la sociedad colonial como aquella en la que no hay interrelación entre las zonas del colonizado y las del colonizador, al mismo tiempo que median todas las formas del reconocimiento. En el mundo de la escritura de Césaire, se manifiesta en la disputa con las estéticas literarias metropolitanas desde las claves de la diferencia colonial, como se puede leer en su poema "Le verbe marroner"⁵⁰.

Cada uno de estos órdenes o niveles adquiere de hecho la función de delimitar un dominio en el cual se desenvolverá la crítica del colonialismo. Ahora bien, en el proceso mismo de delimitar tal dominio se revela la asimetría y el desbalance concreto que enfrenta un discurso que es al mismo tiempo oposicional y propositivo. Es un discurso que debe lidiar con las condiciones de su emergencia, las cuales no se rinden fácilmente a una reorganización de los significados y de las relaciones en juego. Las escrituras de Fanon y Césaire son diferentes entre sí pero tienen en común que se acuñan en la articulación de ese dominio, en la marca de la militancia anticolonial y, en los términos de Walter Mignolo, de la diferencia colonial. Desde allí se inscriben en el movimiento general de crítica e intento de superación del colonialismo característicos de un amplio abanico de posiciones políticas e intelectuales del período (mediado de siglo XX) al tiempo que re-invierten la confianza teórica y política en las dimensiones accionales de los sujetos.

Ambas escrituras privilegian visiones de las luchas anticoloniales emparentadas con un sujeto definido a partir de la soberanía política. Pero esta asunción es compleja en la medida que hace del sujeto colonial algo distinto de un lugar de afirmación burda de la soberanía, en tanto contenido predicho que se expresa de manera ineluctable, como lo son las numerosas figuras de sujetos trascendentales que han asolado discursos filosóficos, históricos y políticos. Son, por el contrario, reflexiones políticas sobre las dimensiones históricas de su constitución, sobre los límites que expresan, sobre la incompletitud que manifiestan, sobre la inadecuación que representan. En ese movimiento se conectan con el problema de la historicidad subalterna que mencionamos antes y sin que medie una cita puntual, recuerdan con claridad al Gramsci de "Apuntes sobre la historia de las clases subalternas. Criterios metódicos" donde el pensador italiano marca los criterios para emprender una indagación histórica de los problemas de la unificación en el "Estado" de las clases subalternas⁵¹. En el lenguaje poético de Césaire, aunque con mayor intensidad en la prosa fanoniana, se percibe esta

⁵⁰ El poema lo he analizado en términos de lo que considero un archivo crucial del pensamiento crítico colonial en Op. Cit. De Oto, A.; pp. 152-159. La mía es la única traducción al castellano que conozco. La referencia del poema es, Césaire, A. (1955). "Le verbe marroner. réponse à depestre, poète haïtien (éléments d'un art poétique)". *Présence Africaine*. 1-2.

dimensión de la unificación de las clases subalternas. De hecho, las reflexiones fanonianas de finales de *Los condenados de la tierra*⁵² sobre la cultura nacional recuerdan que esa unificación es un problema real y concreto de las políticas poscoloniales.

De todos modos es preciso señalar el hecho, propio de los años de Fanon y Césaire, de que el mundo colonial era leído con un doble rasero: uno que organizaba los discursos coloniales y civilizatorios y otro que administraba un territorio y una población con criterios económicos. Esa doble dimensión producía, literalmente, al decir de Fanon, formas de alienación y constitución de los cuerpos no sólo en el orden de las representaciones sino en el de los ajustes vitales, en el orden de la vida misma. Fanon tal vez es el caso más extremo de estas lecturas que perciben que hay algo más en juego y ello es los procesos de subjetivación, antes bien que los procesos abstractos de una conciencia autónoma del sujeto. Su vocabulario no lo expresa de este modo, pero es mínimo el desplazamiento que hay que hacer para entender que su discusión sobre los esquemas corporales en la situación colonial habla de ello⁵³.

III

Así entonces, mi hipótesis es que la política desde una perspectiva encarnada (afectada) no abandona los escritos poscoloniales primero y descoloniales después y en ello está expresada la diferencia que supone con otras teorías o lugares de enunciación. Una política que no puede dejar de lado el sujeto que integra y propone la idea misma de la responsabilidad. Mi intención no es discutir parecidos y diferencias entre la crítica poscolonial y el giro descolonial, algo sobre lo que se ha escrito profusamente, sino decir brevemente las razones por las que en ellas persisten elementos claves de la crítica a la modernidad que se acuñaron en aquellos años de luchas anticoloniales.

En esa saga, cuando se formulen los primeros momentos de las lecturas poscoloniales, desde el trabajo seminal de Edward Said⁵⁴ por ejemplo, lo que vamos a tener presente allí es una dimensión adicional para las críticas anticoloniales iniciales, a saber, el hecho de que la política será pensada en el interior de los

⁵¹ Gramsci, Antonio. (2004); "Apuntes sobre la historia de las clases subalternas. Criterios metódicos"; En Manuel Sacristán; *Antología Antonio Gramsci*; Siglo XXI Editores; Buenos Aires; pp. 491-493.

⁵² Fanon, Frantz. (1994); *Los condenados de la tierra*. Prefacio de Jean Paul Sartre, FCE, México.

⁵³ Para un análisis de la noción de esquema corporal en Merleau-Ponty y la resignificación de la misma en términos de la analítica de la subjetividad colonial en Fanon ver Op. Cit, De Oto, A., pp. 159-167.

⁵⁴ Me refiero al texto *Orientalismo*. Sin embargo, en toda esta sección hago consideraciones que abarcan posiciones que de diseminan en distintas escrituras de Said. La referencia completa: Said, E. (1990), *Orientalismo*, Libertarias, Madrid.

discursos, entendidos en los términos de los textos de Foucault, en especial de la *Arqueología del saber* y de *El Orden del discurso*. El impulso de la política como terreno de la soberanía del sujeto que se expresa en los escritos anticoloniales de las décadas del cuarenta, cincuenta y sesenta, se imbrica, más que desplazarse, en una nueva operación en la que poco a poco ingresan los procesos de subjetivación, las capilaridades del poder y luego la administración de poblaciones. El dato nuclear de la discusión, tardíamente percibido, más allá de la larga saga de reseñas a favor y en contra que suscitó el texto de Said, era que lo que definía la partida y producía una subsunción de los relatos teóricos occidentales fue la organización del lugar de enunciación a partir de las coordenadas coloniales de la crítica.

La crítica poscolonial, si se me permite esta generalización en el texto, incluyó rápidamente la comprensión acerca del colonialismo como una red de prácticas y discursos que anudaban cada espacio de lo pensable, al mismo tiempo que orientaba, en el modo en que los discursos lo hacen, las nuevas encuestas sobre el mundo histórico de las sociedades coloniales y los documentos que ellas y sobre ellas se producían. Es decir, funcionó como un discurso que proveía fundamentos para entender los procesos de subjetivación que históricamente se desarrollaban aquí y allá, y de manera correlativa conservaba una dimensión política anclada en las posibilidades de un sujeto de la acción. Tal relación siempre fue muy maleable, pero importa marcarla porque en el caso de Said definió su alejamiento de Foucault a pesar de haberlo introducido en *Orientalismo*. No resulta extraño que ello pasara en el contexto de lectura en que se produjeron estas intervenciones pero es preciso notar que ocurrió en el horizonte de eventos que proveía tanto el colonialismo histórico como sus críticos.

Esta referencia a las operaciones presentes en el texto de Said tiene por objeto resaltar algo que frecuentemente pasamos por alto, a saber, el hecho de que junto a su lectura de Gramsci y Foucault se jugaba el viejo problema de la descolonización, una dimensión que en absoluto provenía de esos dos horizontes teóricos aunque no fuera incompatible con ellos. Orientalismo tenía, en ese sentido, más que ver con Fanon.

La descolonización significó para Fanon, por ejemplo, nada menos que una sociogénesis de la sociedad poscolonial y para Césaire, dicho en los términos del lenguaje poético que dominó con maestría, "inventar almas". Césaire definía el proceso de la politización en esos términos. O para decirlo de un modo que luego deriva hacia otro momento crucial de las teorías poscoloniales, los trabajos de Homi Bhabha, politizar era tener un espejo en el que mirarse e identificarse⁵⁵. Con Bhabha se escribió una página distinta de la crítica poscolonial referida a los procesos de identificación que habitaban en lo que él denominó el discurso colonial. Esos procesos se alejaban de los escenarios de sujetos trascendentes y narrativas semejantes, pero sin embargo no olvidaban, al contrario, volvían complejos los signos con los que se constituía la autoridad cultural. La

⁵⁵ Bhabha, H. (1994), *The Location of Culture*, Routledge, Londres-Nueva York.

intervención de Bhabha produjo resultados heterogéneos, pero tal vez la más importante de sus aportaciones, o al menos en lo que refiere a este artículo, fue el hecho de identificar un dominio llamado discurso colonial que, a la par que estaba plagado de los giros postestructuralistas que eran centrales en su lectura, privilegiaba el locus colonial como espacio de la reflexión teórica y política. Es decir, colonialismo, discurso colonial, crítica poscolonial fueron nombres y sin-tagmas recurrentes de una suerte de espectralidad teórica que había marcado fragmentariamente el escenario de la crítica a la modernidad y desde la cual se hablaba en nombre de la heterogeneidad. Entonces, sin avanzar sobre otros espacios y nombres de la crítica poscolonial lo central en ella, eso creo, fue que mantuvo abierto el horizonte para pensar en términos genealógicos, con los procedimientos de la eventualización de los que hacíamos referencia, al tiempo que introdujo al colonialismo como locus de reflexión política y teórica.

En ese escenario de las teorías críticas coloniales de la modernidad el giro descolonial representó en conjunto y con todas las advertencias del caso un momento distinto. La caracterización de este movimiento es compleja porque tiene distintas proveniencias pero hay dos o tres marcas claves que se reúnen para mi argumento sobre la política y el colonialismo aquí. Por un lado están los fundamentos de los estudios coloniales, como se conoció en Estados Unidos al campo de estudios literarios latinoamericanos del período colonial, con los trabajos fundamentales de Walter Mignolo⁵⁶. Por otro, convergieron en ella tres factores que eran parte de una conversación, a saber, la idea del poder que resumía la noción de colonialidad, la idea de sistema mundo que permitía imaginar el proceso moderno como hijo del siglo XVI y la idea de la filosofía de la liberación con sus tramas y capilares que se hundían tanto en una respuesta a los hegelianismos presentes en la comprensión de América Latina como en la filosofía levinasiana acerca del otro. Los nombres recurrentes en este derrotero eran los de Aníbal Quijano, Immanuel Wallerstein, Enrique Dussel, Fernando Coronil, etc. Dentro del giro descolonial el problema de la colonialidad tiene diferentes circulaciones pero en lo central me interesa destacar que conviven posiciones que privilegian la idea de los procesos de subjetivación, con posiciones que traman una comprensión filosófica/categorial del campo. Es decir, coexisten y se entrelazan distintas perspectivas, unas más filosóficas frente a otras históricas u antropológicas. Por ejemplo, los fenómenos de larga duración adquieren un lugar preponderante en su explicación de las modernidades, lo mismo que el problema de la explicación estructural del poder, y ambos son tensados por perspectivas que descomponen estos procesos de larga duración en analíticas de la subjetivación y de la capilaridad del poder⁵⁷. Es frecuente ver estos escenarios aún en textos de un mismo autor. Sin embargo, más que señalar en esta oportunidad esa dimensión, me interesa poner de relieve el hecho de que en

⁵⁶ Ver en especial Mignolo, Walter. (1995), *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*- University of Michigan Press, Michigan.

⁵⁷ Para una discusión sobre los alcances, problemas y perspectivas de la inflexión descolonial, tal como la llaman los autores, ver: Restrepo, E. y Rojas, A. (2010), *Inflexión decolonial. Fuentes, conceptos y cuestionamientos*, Editorial Universidad del Cauca, Popayán.

el giro descolonial se intentó reconfigurar en los términos del presente la idea de la responsabilidad a la que hacía referencia Fanon. Ese lugar que en Fanon provenía de una fenomenología del cuerpo y sus esquemas en el colonialismo y comprometía el despliegue de una historicidad marcada por lo accional, retorna en el giro descolonial articulando una zona difícil de estabilizar, cuando no imposible, entre la constitución de una genealogía descolonial sin que se produzcan anacronismos terminales y una política que discuta el modo en que conocemos los cuerpos implicados en el proceso y los lugares de enunciación.

A pesar de estos recorridos o junto con ellos hay otro momento del giro descolonial en tanto crítica colonial de la modernidad que la conecta con la escritura de Fanon y Césaire pero abiertamente con el primero. Ese momento profundamente amarrado a la colonialidad se llama "herida colonial" (expresión tomada de Gloria Anzaldúa por Walter Mignolo). La potencia de la expresión no está en lo que estabiliza, a saber, una suerte de sufrimiento que en sus momentos más cínicos deviene en el abordaje de literaturas, filosofías, historias, etc. no canónicos como una suerte de estudios de "sufrimiento comparado" sino en el hecho crucial, aprehendido en la escritura de Fanon de que no hay historicidad alguna que no sea, al mismo tiempo, un campo real de batalla por el poder donde la colonialidad se expresa y produce eventos situacional y diferencialmente. De ese modo, las historias de los condenados lejos están de constituirse en tumbas escriturísticas; como ocurriría en la operación que describe Traverso y con la que empecé este ensayo. Por el contrario se vuelven zonas de disputa. Para mantener abierta esa puerta es necesario entonces no perder de vista a Fanon y Césaire, más allá de las consecuencias que esta situación tenga en la diferencia de experiencias con las que estas cosas son dichas a sesenta años de distancia.

Así entonces, quisiera apuntar que la política acuñada en la crítica del colonialismo de mediados de siglo XX es un momento vivo y actuante de ambos escenarios teóricos. Si resulta actual pensarla es porque por medio de ella se introducen dos elementos: por un lado, el hecho de que ambas genealogías, la poscolonial y la descolonial, se constituyen en una política entendida en términos accionales aunque reconfigurada en escenarios heterogéneos de ocurrencia, y la segunda, porque, dada la naturaleza de los colonialismos históricos, pensarlos en clave de los discursos coloniales primero y de la descolonización de la subjetividad después implica situar el problema del poder, que es el problema de la política y del conocimiento, en la esfera de los cuerpos. Este párrafo, que suena con demasiada contundencia no hace sino mostrar el hecho de que las lecturas coloniales de la modernidad no pueden funcionar con relativa eficacia si de ellas se retira el problema de la política como constitución y diferencia del espectro de preguntas sobre la naturaleza de los procesos.

IV

Traverso analiza dos problemas que a mi juicio se vuelven correlativos. Por un lado la crítica intraeuropea de los valores y proyectos civilizatorios del continente a la luz de los procesos totalitarios del siglo XX y el problema de lo que llama el eclipse de las utopías modernas. Ambos están atravesados por una larga serie de filiaciones posibles entre sujetos metropolitanos y coloniales y procesos de traducción de teorías, tal como lo vio Edward Said para el caso de Fanon con la lectura de *Historia y conciencia de clase de Lukacs*, y como lo ve Traverso para el caso de CLR James con respecto al exilio judío y negro. El punto interesante en ambos casos es que el escenario de decadencia europea no representa para intelectuales que provenían del espacio colonial sino una oportunidad. En el medio de las catástrofes humanas del siglo que afectaron al mundo colonial se abrió la discusión y la emergencia de dinámicas políticas y culturales insospechadas, en una extensa producción de discursos referidos a la emancipación política y económica cuando no directamente a la liberación, entendida como crítica radical del orden social⁵⁸.

Si pensamos en Césaire y *Discurso sobre el colonialismo*, veremos que la queja y el dolor por una Europa que ha perdido su norte no oculta el hecho de que en ese escrito ya esté en ciernes el proyecto de una discursividad diferente para entender el tamaño de la tarea por venir. La ruptura el relato redentista de la *misión civilizatrice* ofrece en más de un sentido buenas señales para pensar los modos en que las subjetividades en el colonialismo pueden tramarse. Lo de C. L. R. James es parecido, al advertir que del despedazamiento de Europa en términos de faro civilizatorio se presenta una posibilidad para el tercer mundo. O lo de Fanon, volviendo de las trincheras de la segunda guerra y experimentando en primera persona el fracaso civilizatorio, trae aparejado una separación con los valores que expresan el mundo de preguerra francés y el rol que las colonias tenían en el mismo. Sartre toma nota de esta separación durante toda la relación que tiene con Fanon, e incluso la destaca en el mismo prólogo a *Los condenados de la tierra* cuando señala que los colonizados no le hablan a los europeos metropolitanos, dado que ya no son la referencia, no son su futuro.

Sin embargo, esta actitud de diferenciar la caída de los relatos civilizatorios de las aspiraciones del mundo colonial no conlleva a que las teorías sobre el colonialismo y la modernidad las asuman pero sí implica que la teorías y las políticas no puedan fundarse, de ahora en más, en particulares que se presentan como universales. De ese problema toman nota la crítica poscolonial y el giro descolonial aunque el procedimiento para enfrentarlo en cada caso sea diferente.

Finalmente, un señalamiento más. Se trata de la idea de que en las teorías críticas del colonialismo sobreviven, o mejor dicho, están presentes, formas de articulación política que en un punto se parecen más a los relatos de la política de los tiempos de un sujeto histórico soberano y autónomo que a uno descrito

⁵⁸ Op. Cit. Traverso, Enzo; pp-265 a 280 y 287 a 295.

en las microfísicas del poder. Sobre este punto algo he dicho antes pero vale la pena remarcarlo. Entiendo que la distinción en cierta forma representa un reduccionismo pero de todos modos se puede percibir con relativa claridad en textos importantes de ambas perspectivas. Las formas de constitución del poder o si se quiere su carácter performativo y productivo aparecen investidos en más de una ocasión por la creencia en las posibilidades de los sujetos, en su relativa autonomía, aún en los marcos restringidos de las estructuras sociales.

De todos modos es preciso un deslinde. En primer lugar hay que distinguir entre los textos y escritos que conforman el núcleo de las lecturas poscoloniales y descoloniales de la modernidad, textos que son, por así decirlo, las fuentes y los programas de la emergencia de ambas genealogías, de aquellos que leen los procesos coloniales, aún dentro de cada una de ellas. El trabajo de eventualización en este caso debe ser arduo dado que es posible confundir niveles de análisis con procesos históricos. De todos modos hay una evidencia casi inmediata al final de los dos textos fanonianos más importantes, *Piel negra, máscaras blancas* y *Los condenados de la tierra* de la emergencia de un sujeto político activo y en gran medida autónomo y es lícito hacerse la pregunta de por qué aquello es así. Las respuestas casi sin lugar a dudas deben encontrarse en un suelo histórico. Si pensamos en los años mayor actividad crítica de Fanon y Césaire encontraremos que el problema de constitución de un sujeto político en pleno control de sus opciones es una constante que de alguna manera atraviesa los territorios coloniales. Se entiende que su emergencia en los discursos críticos sea un dato central porque se trata literalmente de algo escasamente presente en las sociedades coloniales. De la afirmación radical de una originalidad, como por ejemplo la *Negritud*, los discursos anticoloniales pasaron a la búsqueda de un sujeto político soberano con el cual desplegar una historicidad radical que sin embargo siempre se manifestaba de manera parcial, sesgada, ambivalente. La afirmación fuerte de que el pensamiento fanoniano es accional proviene del hecho concreto de que el mismo se produce en los límites de la extinción de la subjetividad del colonizado. Lo potente de aquellos momentos reflexivos, sin embargo, no es la programática que en algunos casos se ha podido derivar de ellos, sino el hecho de que desde las condiciones y determinaciones de la sociedad colonial se constituya un locus de enunciación que atravesado por las lógicas exclusionistas del colonialismo y constituido en las tramas persistentes de las colonialidades, a saber, desde la idea misma de inadecuación, ajustara una política y una historicidad en clave emancipatoria. Allí creo habita la espectralidad de esas escrituras y discursos. Allí es donde todavía el ejercicio de conexión con el presente, entendido en los mismos términos contextuales, se produce sin que medie el anacronismo.



TEOLOGÍA PROFANA Y ÉTICA DEL SUJETO EN FRANZ HINKELAMMERT

Estela Fernández Nadal

En el capítulo 1 del libro primero de *El Capital* Marx desarrolla la cuestión del “fetichismo de la mercancía”, fenómeno por el cual los bienes producidos para ser intercambiados en el mercado adquieren vida e iniciativa propias. Una mesa, por ejemplo, considerada como un valor de uso no tiene nada de misterioso,

Pero en cuanto empieza a comportarse como mercancía [...] no solo se incorpora sobre sus patas encima del suelo, sino que se pone de cabeza frente a todas las demás mercancías, y de su cabeza de madera empiezan a salir antojos mucho más peregrinos y extraños que si de pronto la mesa rompiese a bailar por su propio impulso⁵⁹.

El carácter “metafísico”, “místico”, “misterioso” que adoptan los objetos producidos por el hombre en tanto mercancías, le recuerda a Marx “las regiones nebulosas del mundo de la religión, donde los productos de la mente humana semejan seres dotados de vida propia, de existencia independiente, y relacionados entre sí y con los hombres”⁶⁰. Por eso llama al fenómeno “fetichismo” y se interesa por descubrir el secreto de ese comportamiento autónomo.

En un trabajo de 1977, titulado *Las armas ideológicas de la muerte*⁶¹, Hinkelammert retoma el problema del fetichismo, para releer a Marx y examinar en detalle las tres dimensiones del fetichismo, propuestas en *El Capital* (de la mercancía, del dinero y del capital). Allí define el fetichismo como “el modo como se hace visible y perceptible lo abstracto”, y explica el fenómeno descubierto por Marx como efecto, al interior de la sociedad mercantil-capitalista, de un juego engañoso de espejos, que hacen visible (de modo invertido) lo invisible (las instituciones, esto es el mundo de abstracciones que median las relaciones humanas), al tiempo que invisibilizan lo visible: las necesidades de la vida real de los hombres concretos.

El análisis del fetichismo pregunta por el modo de ver y el modo de vivir las relaciones mercantiles. Estas son relaciones sociales que sirven para efectuar la coordinación de la división del trabajo. Sin embargo, son vividas y vistas como una relación social entre cosas u objetos. Por eso Marx llama a las mercancías, como forma elemental de ellas, objetos “físico-metafísicos”. Por un lado estas mercancías son objetos; por otro, tienen a la vez la dimensión de ser ellas mismas sujetos del proceso económico. Pero en cuanto (...) se transforman en mercan-

⁵⁹ Marx, K. (1966), *El Capital*, 2 ed., FCE, México, pág. 36 y s. Subrayado del autor.

⁶⁰ *Ibidem*, pág. 38.

⁶¹ Hinkelammert, F. (1997), *Las armas ideológicas de la muerte*, EDUCA, San José.

cías-sujetos, que actúan entre sí y sobre el hombre, (se) arrojan la decisión sobre la vida o la muerte de aquel (...). Y si el hombre no toma conciencia del hecho de que esta aparente vida de las mercancías no es sino su propia vida proyectada en ellas, llega a perder su propia libertad y al final su propia vida⁶².

Para Hinkelammert lo que Marx demuestra en estas páginas es que las relaciones jurídicas contractuales son un espejo en el que se hacen visibles las relaciones económicas mercantiles, en sí mismas abstractas e invisibles. Pero la imagen que ese espejo revela es, en primer lugar, parcial, pues oculta una parte de la realidad, una parte "ausente": aquello "que no es", pero "que podría ser", a saber, las relaciones humanas no son, pero podrían ser, relaciones de reconocimiento y respeto entre seres que se necesitan, en el marco de una sociedad donde se garantiza la reproducción de la vida de todos y todas. Y, en segundo lugar, la imagen está invertida, es una imagen distorsionada, porque la dimensión humana "ausente" —el carácter social del ser humano— es trasladado a las cosas, convertidas ahora en mercancías y revestidas del carácter social humano del cual se ha despojado a los productores-consumidores. Así, las cosas devienen seres dotados de vida propia, sujetos sociales que se relacionan entre sí. El carácter de producto social del trabajo colectivo de los sujetos es invisibilizado-visible bajo la forma de su imagen distorsionada: la mera intercambiabilidad.

En definitiva, en la medida en que las personas se relacionan como meros propietarios unidos por un vínculo contractual, resultan dominados por las relaciones "sociales" entre cosas. En el seno de la relación contractual ha acontecido una inversión, por la cual lo humano-concreto (el sujeto vivo, corporal y necesitado) ha resultado subsumido e invisibilizado bajo el imperio de lo abstracto (la institución mercado). Ahora el mercado decide sobre la vida una "teología profana", esto es, una forma de pensamiento crítico y emancipatorio que está dispuesta a no dejarse engañar por el carácter profano de los dioses a cuyos pies se inclinan y someten las sociedades modernas.

En el texto comentado, Hinkelammert retoma el tópico marxiano del y la muerte de los seres humanos y de la naturaleza, según criterios formal-instrumentales. La mercancía ha devenido un fetiche que gobierna la vida humana, el producto del trabajo humano se ha independizado de su productor y genera un mundo espiritual habitado por seres poderosos, dioses de una extraña religión (en sentido amplio) no confesional —o no religiosa (en sentido estricto)— sino profana.

Religión no es algo como una superestructura. Es una forma de la conciencia social que corresponde a una situación en la cual el hombre ha delegado la decisión sobre su vida o muerte a un mecanismo mercantil, de cuyos resultados —siendo este mecanismo obra suya— no se hace responsable. Y esta irresponsabilidad la proyecta en un Dios con arbitrariedad infinitamente legítima⁶³.

⁶² Op.cit, pág. 12.

⁶³ Op.cit, pág. 22.

En este pasaje de Hinkelammert —que necesariamente nos trae a la memoria el célebre escrito de Walter Benjamin: "El capitalismo como religión"— se sostiene que en esa religión profana el mercado es la divinidad suprema: una divinidad inmanente, sin ninguna vocación trascendente, que además, como en las religiones llamadas "primitivas", es una divinidad que exige sacrificios humanos, pero lo hace en una proporción que ninguna cultura "primitiva" podría haber imaginado ni justificado jamás.

Hinkelammert encontró en el análisis marxista del fetichismo una clave interpretativa de la compleja realidad existencial humana. Según su entender, para desarrollar sus posibilidades latentes, el ser humano necesita establecer relaciones sociales que vayan más allá de la relación inmediata, cara a cara, con otros; necesita generar instituciones, lenguaje, leyes, ciencia, cultura, un mundo de dispositivos abstractos que le permiten ampliar el ámbito de su experiencia directa y pensar en términos de universalidad. Este mundo acompaña e impulsa el proceso de "humanización" del ser humano, pero al mismo tiempo, por su carácter abstracto tiene capacidad de independizarse de sus creadores, de convertirse en espejismos que absorben su ser sujeto, los subordinan y los instrumentalizan en función de fines que ya no son humanos, en sentido estricto, sino institucionales, sistémicos. Se convierten entonces en sujetos, fetiches, divinidades que pueblan la ideología sedicente "secular" de las sociedades modernas. Divinidades, por tanto, "seculares", inmanentes, profanas. Para pensarlas (y poder sustraerse de su poder) hay que desarrollar "fetichismo de la mercancía" y lo generaliza, más allá del mercado, a todo el sistema institucional y simbólico de las sociedades modernas. De allí que, a lo largo de más de cincuenta años de trabajo intelectual, haya ensayado diversas aproximaciones teológico-profanas. Pasaremos revista, a continuación, a dos de las más importantes: la ciencia moderna y las utopías socio-políticas.

Para Hinkelammert, no sólo el mercado sino también la ciencia moderna es un ámbito poblado por seres "físico-metafísicos". Detrás del prestigio logrado a partir de su capacidad para desplazar a la religión de su lugar de privilegio en la cultura pre-moderna, Hinkelammert devela que el fetichismo permanece solapado y activo.

El filósofo sostiene que, a pesar de que se la considera y denomina "empírica", la ciencia moderna no se basa en la experiencia. Muy por el contrario, surge de la abstracción de la experiencia, ámbito éste que se organiza en torno a la centralidad del sujeto. La abstracción, en cambio, supone un distanciamiento de ese ámbito que da por resultado la construcción teórica de lo que llamamos "objetividad" del mundo.

Si la experiencia de chocar contra una pared nos enseña que ésta es dura, la perspectiva científica supone un distanciamiento de esa experiencia subjetiva fundante y la construcción del dato "objetivo" (independiente del sujeto) de la dureza del muro. Se produce entonces una inversión: la cualidad impenetrable de la pared aparece como el dato primero, y la experiencia del choque y del dolor en el cuerpo pasa a ser considerada una cuestión derivada. El ser humano se convierte él mismo en un objeto entre otros⁶⁴.

A partir de la experiencia subjetiva de la abolladura de la frente, se construye el objeto duro. Otra vez se consume una inversión. Se olvida que dicha "objetividad" resulta de un ejercicio de abstracción, y en consecuencia se produce la enajenación de ese mundo objetivo, su conversión en un ser independiente, en fetiche portador de una voluntad autónoma y caprichosa. Nuevamente la mesa se ha puesto a bailar y de su cabeza de madera están saliendo extrañas consignas. Tal es lo que sucede cuando las ciencias se pueblan de representaciones de mecanismos perfectos (la mano invisible del mercado de Smith, el demonio de Laplace, el observador que viaja a velocidad de la luz de Einstein, el juez Hércules de Habermas, etcétera), que abstraen la dimensión contingente de la realidad humana, para poder pensar los fenómenos en el nivel de abstracción y generalización que requiere la mirada científica. Conceptos como los de caída libre, péndulo matemático, movimiento de un cuerpo sin fricciones, no corresponden a ningún objeto empírico. Son constructos que surgen de pensar la naturaleza en términos de mecanismos de funcionamiento perfecto. A partir de ellos se formulan las leyes científicas, que permiten explicar muchos fenómenos; luego, el proceso de formación de tales mecanismos se olvida; finalmente, en función de ellos, los hechos empíricos terminan siendo interpretados como "desviaciones" de los modelos perfectos construidos por abstracción. Todos ellos —no sólo los que operan en la física sino también en las ciencias sociales, como la economía— se basan en la suposición de la existencia de un ser omnisciente hipotético, que tiene un conocimiento absoluto, sin resto, de todas las variables que intervienen en un proceso complejo e incognoscible a cabalidad para un entendimiento finito. No se advierte que a través de tales mecanismos perfectos penetra la metafísica y la teología en el corazón de la razón instrumental⁶⁵.

En ese sentido Hinkelammert puede afirmar que las ciencias constituyen un espacio teológico privilegiado de las sociedades capitalistas (en particular) y de la modernidad (en general), un espacio poblado por seres omniscientes y todopoderosos, que han desalojado al criterio vida-muerte del horizonte de la reflexión:

Aunque la introducción de estas idealizaciones sea considerada heurística, aparece como dimensión de toda ciencia empírica una dimensión metafísica: la abstracción de la muerte y la introducción de un ser omnisciente y todopoderoso (...). El resultado es que las ciencias empíricas contienen implícitamente una metafísica y una teología⁶⁶.

Nos trasladamos ahora a otro terreno, el del pensamiento y la práctica políticos.

La concepción de la política como "arte de lo posible", es decir la idea de que el hombre puede remodelar la sociedad a partir de criterios puramente racionales, inscriptos en la "naturaleza humana" y factibles de ser desentrañados por

⁶⁴ Hinkelammert, F. (2007), *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad*, Arlekin, San José, pp. 180-187.

⁶⁵ Op.cit, pp. 189-198.

⁶⁶ *Ibidem*, pág. 211.

medio de la razón, es una idea moderna que, como tal, ha estado presente en todas las utopías proyectadas en la modernidad. Precisamente en ellas encuentra Hinkelammert otro espacio donde se desarrollan las bases de una religiosidad profana.

Seguindo a Kant, Hinkelammert concibe a las utopías como ideas reguladoras de la razón, esto es como principios incondicionados (no empíricos), que no surgen de la experiencia ni encuentran en ella una referencia inmediata, pero que remiten a la totalidad de las condiciones de toda experiencia posible. Recordemos que para Kant la razón, a través de sus ideas, puede pensar lo incondicionado como aquel conjunto de condiciones de toda experiencia posible, pero que no pueden ser ellas mismas objeto de experiencia⁶⁷. Ahora bien, si las ideas son tales principios trascendentales, considerar a las utopías como metas de la acción humana y pretender alcanzarlas empíricamente, es caer en la ilusión trascendental.

Como sabemos, este tema ha sido largamente desarrollado por Hinkelammert en su *Crítica de la razón utópica*⁶⁸. No resulta posible en esta ocasión desarrollar ampliamente las tesis allí presentadas por el autor; para el cometido de esta reunión basta aclarar que la crítica de la razón utópica que formula Hinkelammert no significa que él deseche las utopías o que cuestione su importancia para la construcción de un mundo más humano. Por el contrario, su crítica parte de considerar la proyección de utopías como una dimensión inevitable y necesaria del pensamiento, que permite pensar lo imposible deseado y despejar, a partir de ello, el espacio de realización de lo posible. El secreto para que esto funcione bien consiste en no olvidar que la utopía proyectada no es una meta empírica, para cuyo logro se hace necesario postergar la solución de problemas presentes y aceptar todos los sacrificios que se imponen en el camino que conduce a ella; en definitiva, agachar la cabeza y pagar los costos del peaje sin chistar. Las utopías no son metas sino ideas de la razón, cuya potencialidad emancipatoria reside en ser criterio racional para juzgar y transformar el presente en un sentido de mayor libertad y justicia. No hay metas, hay caminos que se transitan andando cada día.

¿Por qué es tan difícil conjurar la "ilusión trascendental"? ¿Por qué siempre nos topamos con ella? Porque la razón utópica se sostiene en un mito pregnante y poderoso de la modernidad: el mito del progreso o del crecimiento indefinido, convertido por la ideología de la Ilustración y las revoluciones burguesas de los siglos XVII a XIX en la escalera que conduce al cielo secularizado de la sociedad capitalista. La fe en la escalera sostiene el olvido del carácter trascendental de las utopías. Dicho de otro modo, la imaginación moderna hace caso omiso de la advertencia kantiana acerca del carácter regulativo y trascendental de las utopías, y las concibe, en cambio, como mecanismos idealizados de funcionamiento

⁶⁷ Kant, I. (1977), *Crítica de la razón pura*, Porrúa, México, pp. 168-174.

⁶⁸ Hinkelammert, F. (2002), *Crítica de la razón utópica*, Desclée de Brouwer y Junta de Andalucía, Bilbao.

perfecto, como fetiches. Aunque se presenten como solo "posibles en principio", lo cierto es que tales utopías son imposibles, pues se ubican más allá de los límites que impone la condición humana finita.

Curiosamente, se habla de objetivos posibles "en principio", expresión que, mirada atentamente, significa: "haciendo abstracción de la muerte", opacando la condición contingente del ser humano. "Posible en principio" significa entonces "imposible" para nosotros (posibles tal vez para los dioses). Por eso se trata siempre de metas pensadas en términos de instituciones perfectas, no apropiadas para seres imperfectos, finitos, mortales. Y justamente, por ser pensadas en términos de perfección, son convertidas en verdaderos ídolos, a los que se ofrece la vida humana en sacrificio⁶⁹.

Esta lógica resulta perversamente catastrófica (promete el cielo y produce el infierno) debido a que, en la práctica, la ilusión de aproximación efectiva al ideal produce una sacralización del statu quo. El sistema vigente pasa a ser considerado como un momento necesario en un camino que conduce a la plenitud real, a la utopía fetichizada que aguarda a la humanidad al final. Operando de este modo, la razón utópica ha originado los sucesivos regímenes totalitarios del siglo XX y alimenta actualmente la estrategia capitalista de acumulación global, estrategia impuesta por las grandes burocracias privadas de las empresas de producción mundial y sostenida militarmente por el gobierno de los Estados Unidos que, a pesar de su decadencia económica, no renuncia todavía a su papel de gendarme mundial⁷⁰.

La ilusión de que la sociedad perfecta es una meta "posible en principio" (pero imposible de hecho), a la que nos acercamos paulatinamente, convierte su persecución en una "tarea infinita"; por ese camino se justifica, al mismo tiempo, su continua postergación y su permanente e incuestionada vigencia.

El fetichismo de la mercancía, los seres omniscientes que pueblan la ciencia moderna, las ilusiones de perfección social proyectadas por el ejercicio acríptico de la razón utópica, son algunos de los espacios que la razón instrumental genera "a espaldas de los sujetos" —como diría Marx— o, también, son sus efectos indirectos o no intencionales. En los tres casos se trata de lo mismo: la construcción de mecanismos abstractos es una faceta necesaria del desarrollo de la razón y responde a la necesidad de suplir la finitud humana; sin embargo la ambigüedad de esta tendencia se revela en que tales dispositivos propenden a independizarse de los seres humanos y a convertirse en mecanismos autorregulados de un sistema abstracto —el caso del mercado global es el más ilustrativo— que por su propio funcionamiento tienden a aplastar a los sujetos.

⁶⁹ Hinkelammert, F. (1995), *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, DEI, San José, pp. 206 y ss.

⁷⁰ Hinkelammert, F. (2003), *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del Imperio*, DEI, San José, pp. 17-31.

Como tituló Francisco Goya su célebre estampa de 1797: "el sueño de la razón produce monstruos". ¿Por qué sucede esto? La explicación que propone Hinkelammert apunta a la base profundamente irracional sobre la que se levanta la razón moderna, constituida por la primacía de la orientación instrumental que le es característica.

La racionalidad fundada en la relación medio-fin y, en el límite, en el cálculo de costos y beneficios, es radicalmente reductiva y fragmentaria: ignora la totalidad concreta hombre-naturaleza, que configura el marco de toda acción directa. Produce, en consecuencia, una representación de lo real como un mundo de relaciones matemáticas, de cálculos exactos y de progreso infinito, donde toda la dimensión concreta de la vida es ignorada —incluyendo el carácter corporal, vulnerable y finito de todas sus formas y, correlativamente, la interdependencia que existe entre ellas—. En definitiva, se construye un mundo donde la dimensión vida-muerte ha sido "abstraída"; un mundo de dimensiones calculables y previsibles, de realidades simples, fragmentarias, aisladas, en el que fácilmente surge y crece la aspiración a desarrollar conocimientos y tecnologías capaces de producir instituciones perfectas. Es un mundo que se permite olvidar la precariedad de los supuestos en los que se asienta todo el edificio, envuelto en una tenaz ilusión de infinitud y de poder absoluto.

Cómo es lógico, ese mundo perfecto tiene que estrellarse, y lo hace periódicamente, contra la pared de la imperfección y contingencia radicales de la vida. La experiencia nos lo enseña bastante a menudo: los cálculos suelen fallar y las instituciones perfectas fracasan con frecuencia. Como dice un refrán popular de la tradición judía: "si quieres hacer reír a Dios, cuéntale tus planes".

Esta es la explicación de la existencia y persistencia de los mitos en las sociedades modernas secularizadas: son una consecuencia de la insuficiencia de la racionalidad instrumental para dar cuenta de la realidad como totalidad compleja, no reductible a la dimensión del cálculo medio-fin. En este sentido, el mito no se opone a la razón sino que es una dimensión complementaria de la racionalidad instrumental, que desarrolla una percepción de la vida humana bajo el punto de vista vida/muerte, siempre excluido de esa racionalidad. Es una forma de respuesta a la imprevisibilidad y contingencia de la vida de seres que son, básicamente, mortales; es una respuesta de tipo mágico, pero no irracional. Razón mítica y razón instrumental son dos caras de la misma razón.

Los mitos sirven para orientar a la gente frente a las amenazas que se ciernen sobre ellos. Esa orientación, empero, no tiene un sentido unívoco; de allí que puedan cumplir una función de justificadora o transformadora de la realidad. Tampoco se trata de una orientación necesariamente religiosa; puede aparecer revestida de un formato tanto religioso como secular. Prueba de ello es que los mitos no solo no han desaparecido con la emergencia del mundo moderno, sino que, por el contrario, con la modernidad y como contrapartida del predominio creciente de la razón instrumental, estos aparecen con enorme e inusitada potencia.

En la interpretación hinkelammertiana de la complementariedad entre razón instrumental y razón mítica hay un evidente contrapunto con Max Weber, quien, como es sabido explica la modernización como un proceso de racionalización progresiva, por el cual las formas de la vida moderna se alejan paulatinamente de la matriz cristiana que constituyó su punto de partida⁷¹. Por eso "modernidad" es sinónimo de "desencantamiento" del mundo, de pérdida irrecuperable del velo de magia y misterio que envolvía a las sociedades anteriores, y de imposición de una lógica opuesta, de cálculo y control, que domina crecientemente tanto las relaciones de mercado como la organización burocrática del Estado. El resultado es presentado por Weber como sumamente ambiguo: por una parte, todo el proceso conduce al vaciamiento de la vida humana de todo significado trascendente, pero, por otra, impulsa el surgimiento de espacios diferenciados del saber, donde se originan las ciencias particulares. En ellas se sacrifica la dimensión de la totalidad pero se gana en eficacia y en posibilidades técnicas⁷².

En definitiva, contrariamente a la confianza y el optimismo propios de la Ilustración, para Weber el proceso de "racionalización-secularización" no conduce a ninguna perspectiva esperanzadora, sino que deriva en el encarcelamiento del hombre moderno en sistemas deshumanizados, en una verdadera "jaula de hierro", que es la sociedad moderna, desencantada y administrada. Weber describe un panorama en términos fatalistas, pero evita incurrir en cualquier evaluación crítica y, mucho más, en una búsqueda de alternativas, pues para él no corresponde a una perspectiva científica la formulación de juicios de valor.

La interpretación hinkelammertiana de la "secularización" moderna recoge a grandes rasgos los tópicos weberianos, pero lo hace dentro de una perspectiva crítica y de mayor densidad teórica. En su caso, el significado de "secularización" se recorta sobre el fondo de su más amplia interpretación de la historia, deudora en buena medida de la teología paulina de crítica a la idolatría de la ley. Según esta perspectiva, desde sus más oscuros orígenes, la humanidad ha estado impulsada por una dialéctica de sometimiento y rebelión frente a lo instituido, lo objetivado, lo abstracto, que puede sintetizarse en la oposición sujeto/ley⁷³.

Este conflicto atraviesa la historia humana y proporciona la clave para comprender el significado profundo de la "secularización" de la sociedad moderna. La antinomia sujeto/ley ya está presente en antiguos mitos de la tradición judía. El cristianismo la recibe en su seno, le da una dimensión universal y la transmite a la cultura moderna occidental. Lo decisivo para Hinkelammert es que la tensión sujeto/ley no sucumbe ante esa transformación histórico-cultural, sino

⁷¹ Wellmer, A. (1988), "Razón, utopía, y la dialéctica de la ilustración", en A. Guiddens y otros, *Habermas y la modernidad*, Cátedra, Madrid, pp. 72 y ss.

⁷² Cfr. Weber, M. (2002), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Prometeo, Buenos Aires, pp. 189 y s.

⁷³ Hinkelammert, F. (1998), *El grito del sujeto. Del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*, 2 ed., DEI, San José.

que, por el contrario, la sobrevive bajo un ropaje nuevo, ahora profano⁷⁴. Como en Walter Benjamin, en Hinkelammert el núcleo religioso, mesiánico, mítico, sigue vivo y operante dentro de la nueva apariencia secular⁷⁵.

Para iluminar el núcleo mítico alojado en el corazón de la modernidad, Hinkelammert adopta un punto de vista privilegiado: el que le proporciona el mito de Prometeo. Siendo en su origen, un mito griego, en el Renacimiento se transforma en el mito prototípico de la modernidad, en el sentido de que abre un espacio imaginario dentro del cual germinan y se desarrollan las utopías modernas, desde la de Moro y los demás autores renacentistas hasta las actuales.

La transformación sufrida por Prometeo es relevante, pues en su original formulación griega el personaje es un titán, que roba el fuego a los dioses, sus pares, y se los entrega a los hombres. A partir del Renacimiento, en cambio, los relatos de Prometeo lo presentan, no ya como un titán, sino simplemente como un hombre que se levanta contra los dioses. La tesis de Hinkelammert es que esa mutación solo es posible a partir de la asimilación y transformación de la matriz cultural del Cristianismo —y, en especial, del acontecimiento decisivo y fundacional de esa matriz, a saber, que *Dios se hiciera hombre*—, en el seno de la racionalidad moderna que despunta en el Renacimiento. Su significación es clara: el ser humano se libera de toda idea de divinidad que se imponga por encima suyo, esto es, que implique la aceptación de un principio de discernimiento sobre la vida y la sociedad humana por fuera de la humanidad misma. Por eso todos los Prometeos modernos son hombres rebeldes que no aceptan una normatividad impuesta desde fuera (Calderón de la Barca, Goethe, etcétera). Pero de todos ellos, Hinkelammert se queda con uno particularmente importante para la derivación de una ética del sujeto: es el Prometeo del joven Marx.

Efectivamente, entre 1841 y 1843 Marx asocia la filosofía a la figura mítica de Prometeo y le asigna la función de realizar la necesaria "crítica de la religión". El objetivo es claro: se busca "derrocar todos los dioses del cielo y de la tierra que no reconocen la autoconciencia humana como divinidad suprema". Y agrega: "Al lado de ella no habrá otro Dios"⁷⁶. Poco después, Marx aduce que la tarea de destrucción de falsos dioses conduce a la "doctrina de que el hombre sea el ser

⁷⁴ Hinkelammert, F. (2002), *El retorno del sujeto reprimido*, Universidad Nacional de Colombia Bogotá, pp. 419-472.

⁷⁵ "El Reino de Dios no es el telos de la dynamis histórica; no puede ser propuesto aquél como meta de ésta [...]. Por eso el orden de lo profano no debe edificarse sobre la idea del Reino divino [...] es cierto que la pesquisa de felicidad de la humanidad libre se afana apartándose de la dirección mesiánica. Pero igual que una fuerza es capaz de favorecer en su trayectoria otra orientada en una trayectoria opuesta, así también el orden profano de lo profano puede favorecer la llegada del Reino mesiánico"; Benjamin, W. (2002), "Fragmento teológico-político", en *Ensayos*, vol. IV, Editora Nacional, Madrid, pág. 71.

⁷⁶ Marx, K. (2004), "Prefacio", en *Diferencia entre la filosofía de la materia de Demócrito y Epicuro*, F.C.E., pág. 8.

supremo para el hombre", y, en contrapunto con Kant, formula el "imperativo categórico" de su ética, según el cual hay que "subvertir todas las relaciones en las cuales el hombre es un ser envilecido, humillado, y despreciado"⁷⁷.

En el imperativo de Marx se aprecia en toda su dimensión, y en un sentido liberador --que, como veremos enseguida, no es el único posible-- la esencia de la modernidad. Por una parte, la ética marxiana, condensada en la figura de Prometeo es una ética de la autorrealización del ser humano por la afirmación de su dignidad como sujeto; algo que no está en el mito griego, que solo sería posible después del cristianismo y que alcanza en Marx una dimensión universal más allá de cualquier fórmula religiosa. Pero además, el sujeto que se afirma como centro de la realidad y la historia es, en oposición a la mayoría de las éticas consagradas en la modernidad --que entienden la libertad como sometimiento a la ley autogenerada--, el sujeto *corporal, necesitado y vulnerable*, que se declara criterio de discernimiento respecto de todas las leyes e instituciones. Por tanto, no se somete a ellas, sino que permanece autónomo frente a ellas y está dispuesto a transformarlas siempre que dejen de estar al servicio de la vida. Es, por esto último, una ética de *emancipación*.

Antes de finalizar propongo detenernos en las dos cuestiones mencionadas: el sujeto y la emancipación.

Primera cuestión: el sujeto

Para Franz Hinkelammert el problema del sujeto tiene una dimensión histórica insoslayable. El devenir sujeto del ser humano no es una consecuencia natural, el develamiento de un rasgo inmanente a una esencia humana previamente dada, sino una determinación histórica, ligada al surgimiento y consolidación de la modernidad.

Como producto histórico, la condición de sujeto se constituye en el marco del desarrollo de la racionalidad moderna y lo hace a lo largo de un proceso, en el que alcanza diferentes determinaciones y sufre cambios, hasta desembocar en una forma específica de negación del sujeto, que tiene lugar en la actualidad en el marco de la sociedad capitalista global actual. Con anterioridad a esta situación son hitos fundamentales de ese proceso de subjetivación: el *cogito* cartesiano, el sujeto trascendental kantiano, el *homo economicus* de la economía política clásica y neoclásica. En todos estos casos, el sujeto es pensado como uno de los términos de la relación sujeto-objeto: es, básicamente, pensamiento en-

⁷⁷ Marx, K. (1937), "Para la crítica de la 'Filosofía del Derecho' de Hegel", en Hegel, G. F., *Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho*, Claridad, Buenos Aires, pág. XIV y s. Nos hemos apartado de la traducción al español consultada, que dice: "la doctrina según la cual el ser humano sea *lo más alto* para el hombre". En su lugar, siguiendo a Hinkelammert, hemos traducido "la doctrina según la cual el ser humano sea *el ser supremo* para el hombre", que corresponde a la expresión usada por Marx en alemán, a saber: "das höchste Wesen".

frentado al mundo de los objetos, entendidos estos como corporeidad. Es también un punto de vista exterior a la realidad corporal --incluidos el propio cuerpo, la naturaleza y los otros hombres--, que se afirma a sí mismo como juez de toda objetividad, como amo dominador de toda la realidad puesta a su servicio. En la última centuria, con la expansión de las relaciones capitalistas a lo largo y lo ancho de todo el globo, se arriba al *desiderátum* de ese proceso: el primado del individuo poseedor, actor solitario y autosuficiente, sustancia calculadora, que ha devenido el eje articulador de la racionalidad.

Sin embargo y al mismo tiempo, la primacía del sujeto calculante no puede obviar la realidad primaria de que el ser humano posee una dimensión corporal, esto es, es un sujeto de necesidades que convive con otros sujetos vivientes, y que, para reproducir su vida, debe permanecer integrado en el circuito natural de la vida humana. Desde esta perspectiva, la naturaleza y el otro social no son objetos que yacen frente a nosotros, sino que constituyen la condición de posibilidad de la vida. De este modo, la experiencia fundamental de todo hombre en tanto viviente y corporal, despeja otra dimensión de la subjetividad: el hombre como cuerpo vivo que convive con otros cuerpos vivos y necesita de ellos, en el seno de un mundo natural en el cual todos están sometidos a la necesidad de enfrentar y transformar el mundo compartido. Esta dimensión plantea un tipo de relación diferente, que remite, no ya a un yo pensante, trascendental, mente calculadora, ego poseedor enfrentado a la objetividad sometida, sino a una interacción entre seres vivos y corporales que se necesitan recíprocamente para reproducir la vida, tanto individual como colectiva. Se devela, por esta vía, otra determinación del sujeto: el *sujeto viviente*.

Hinkelammert recuerda así que la condición de posibilidad de la vida se asienta en la preservación de las fuentes originarias de toda riqueza: la naturaleza como reservorio vital y el hombre como fuerza de trabajo capaz de transformarla. En efecto, como ser corporal, que tiene necesidades, el hombre está compelido a integrarse en el circuito natural de la vida humana para preservar su existencia. Como la noción de "genericidad" que formulara Marx en sus "Manuscritos de París" de 1844⁷⁸, el "circuito natural de la vida humana" de Hinkelammert posee una doble dimensión: natural y social. Supone, como elemento suyo, la división social del trabajo y la interdependencia de los productores, entre ellos y con la naturaleza. Tanto ésta como el mundo creado por la actividad humana es un producto colectivo de la humanidad en su conjunto. La noción de sujeto viviente puede entenderse, por tanto, como una compleja unidad ser humano-ser humano y ser humano-naturaleza, es decir como intersubjetividad socio-natural⁷⁹.

En oposición a la concreitud del sujeto viviente, la sociedad capitalista está gobernada por la abstracción y tiende por su propia lógica a la abolición del

⁷⁸ Cfr. Marx, K. (1974), *Manuscritos: economía y filosofía*, 5 ed., Alianza, Madrid.

⁷⁹ Ob. Cit. Hinkelammert, F., *El retorno del sujeto reprimido*, pp. 341-351.

plus no objetivable que es la subjetividad. Genera el fetichismo del mercado, en particular, y de las instituciones, en general, y proyecta una trascendentalidad abstracta, negadora de la vida y ocultante de las necesidades, que aplasta al sujeto y lo cosifica. Con la falsa promesa de la plena realización y unidad del género humano alrededor de la institución-mercado sacralizada, la orientación instrumental que anima la sociedad basada en la producción e intercambio de mercancías da la espalda a la totalidad que conforma el entorno natural y social. Esta dinámica suicida, que siempre fue inherente a lógica del capital, ha llegado hoy, en el marco de la estrategia de globalización, a un punto crítico.

Nunca más que hoy la consigna de Rosa Luxemburgo: "socialismo o barbarie" resume la desesperada constatación del desastre que se avecina y de la necesidad de revertir urgentemente las tendencias destructivas en curso.

Sólo el reconocimiento de la necesidad de reproducción de la vida, como criterio primero y elemental de racionalidad, abre la posibilidad de frenar a tiempo esta insensatez generalizada y evitar el peor desenlace.

Este reconocimiento debe alcanzar a la vida de todos. Pensado desde el interés egoísta —producto de la racionalidad formal y abstracta del cálculo— cada uno se salva aplastando al otro o superándolo en el marco de la competencia entre iguales. Este concepto de utilidad calculada es un concepto mítico —y se trata de un mito particularmente perverso—. Su correlato imaginario es ilusión de una naturaleza infinita y de una humanidad que, como especie, tendría garantizada, por alguna misteriosa razón, su perpetua reproducción, con independencia de la satisfacción de sus necesidades. Lo que nos muestra la realidad es muy diferente de esa ilusión imaginaria: el individuo calculador, al totalizar el cálculo, no sólo sacrifica a los otros y a la naturaleza, también se sacrifica a sí mismo en el altar del mercado, pues socava las bases de la propia vida y produce amenazas globales. "Asesinato es suicidio" significa que la vida del otro es necesaria para mi vida: dado mi carácter finito, no puedo vivir si el otro no vive, entendiendo por "otro" los demás seres humanos y la naturaleza⁸⁰. En este sentido, la concepción del autor no se funda en una argumentación caritativa, basada en el sacrificio o la conmiseración. El ser humano como sujeto no se sacrifica por otros, no renuncia a su interés en aras de una consideración del otro en términos de entrega o generosidad: descubre que solamente puede vivir con los otros, y que para vivir es necesario no sacrificar a otros. Por eso el lema que sintetiza la concepción del sujeto de Hinkelammert es: "Yo soy, si tú eres", entendido como criterio de racionalidad y como principio ético.

⁸⁰ "Que somos seres finitos significa que debemos integrarnos a la división social del trabajo para no morir, esto es, que necesitamos de los otros hombres para subsistir. Que además somos seres naturales y corporales, significa que requerimos igualmente del sol, el aire, el agua y los demás elementos que tomamos del medio ambiente. En consecuencia, tanto la vida del otro como la de la naturaleza es condición de posibilidad de nuestra propia vida. Cfr. Fernández Nadal, E. (2003), "Las categorías de 'sujeto' y 'bien común' en la teoría

Segunda cuestión: la emancipación

Esta interpretación hinkelammertiana de la historia humana contiene dos aspectos interrelacionados e inseparables, que conviene retener: de un lado, la existencia de una continuidad entre Cristianismo y modernidad, que desemboca en el concepto de ser humano como destino divino; de otro, el carácter agonal, atravesado de conflictividad interna, de todo ese proceso histórico, que resulta en la ambigüedad inherente al concepto de ser humano; por eso, según cómo se lo interprete, será posible desarrollar una significación de emancipación (por ejemplo, la de Pablo de Tarso o la de Marx) o de opresión (por ejemplo, la de la ortodoxia cristiana o neoliberal).

En efecto, que "Dios se haya hecho humano", y que en torno de este acontecimiento se organice el marco mítico-categorial de la modernidad, es algo que posee un significado ambiguo. Por un lado, significa la posibilidad de humanización de la vida humana en un sentido universal. Pero, por otro, revela también un hecho sugestivo: en el seno de la modernidad, las peores atrocidades cometidas contra seres humanos se hicieron y justificaron (y se hacen y justifican hoy mismo) en nombre de la humanidad.

En su nombre se puede afirmar el derecho de todos y todas (incluida la naturaleza) a reproducir su vida, pero también en su nombre se han legitimado todos los totalitarismos, se han justificado las "intervenciones con fines humanitarios", se han declarado guerras contra los malos (terroristas en el siglo XXI, comunistas en el XX), etcétera. No hay ninguna conquista o guerra moderna que no se haya hecho en nombre de los derechos humanos, para salvar vidas humanas, para defender la democracia o la libertad. Dice Hinkelammert:

Estamos enfrentados con un mundo de deshumanización de lo humano. Pero esta deshumanización se presenta a sí misma como servicio al ser humano⁸¹.

La modernidad como conjunto heterogéneo de prácticas y discursos, en tanto lleva la impronta del devenir humano de lo divino, está penetrada en todos sus poros por el humanismo. Esta ubicuidad de la categoría de lo humano en la modernidad, no implica una ética en particular, aunque es una traza presente en todas las éticas modernas. Es el índice de que ha surgido un mundo en el cual lo inhumano sólo puede hacerse presente en nombre de lo humano. El problema radica, por tanto, en qué tipo de "ser humano" es el que se reivindica en cada caso. Entonces, preguntamos: ¿qué humanismo es el que se reivindica: un humanismo del ser humano como sujeto vivo, corporal, necesitado, es decir, como sujeto concreto, o un humanismo abstracto, vinculado al concepto universal y vacío de humanidad?

ético-política de Franz Hinkelammert", en *Cuadernos Americanos. Nueva Época*, Vol. 1, N° 97, UNAM, México, pp. 21-40.

⁸¹ Hinkelammert, F. (2008), "Humanismo y violencia", en *Polis. Revista Académica*, N° 18: Identidad latinoamericana, Universidad Bolivariana, Edición digital: <http://www.revistapolis.cl/polis%20final/18/huma.htm>, Santiago.

Si el "ser humano" en cuyo nombre se reclaman derechos humanos es el hombre abstracto, el humanismo invocado es sólo una máscara que esconde la sacralización de alguna mediación institucional o legal, que, librada a su propia dinámica, aplasta al sujeto real. La negación de lo humano se transforma en ilusión de lo humano, y la violencia en verdadero servicio a la humanidad. Si, en cambio, se trata del humanismo del ser humano concreto, es posible que se ponga en marcha un proceso de emancipación, como ocurrió antaño con todos los movimientos emancipatorios que tuvieron lugar en el siglo XIX y a principios del XX, que, en nombre de seres humanos concretos, corporales, de necesidades, impulsaron la emancipación de los esclavos, las mujeres, los obreros, las colonias, etc.

Pero es necesario entender que el humanismo concreto, que hoy necesitamos recuperar, tiene una tendencia intrínseca a deslizarse hacia su opuesto, el humanismo abstracto, y a transformarse en un imperativo categórico de destrucción y de violencia. Para evitar esa transformación se debe ejercer una vigilancia crítica sobre él, que no sólo atañe a sus metas sino también a los medios a los que se está dispuesto a recurrir para alcanzar la emancipación. No sólo ciertos fines están excluidos, también ciertos medios deben ser descartados de plano, porque estos no son indiferentes a los fines. El recurso de la violencia como medio, salvo su uso extraordinariamente excepcional, acotado y sometido a crítica, no puede conducir a la emancipación, porque desencadena guerras totales y destruye el principio de la ética del sujeto: "yo soy, si tú eres", "asesinato es suicidio".



I

Desde su constitución, el sistema educativo latinoamericano exhibe fuertes demarcaciones entre el saber académico, científico, filosófico y el saber cotidiano. Formas de conocer que invisibilizan y marginan sistemas de conocimiento que reproducen la matriz eurocéntrica inferiorizando saberes culturales y jerarquizando grupos humanos en un patrón de poder global, que tiene como objetivo prioritario sostener la acumulación a gran escala del capital⁸².

En el mundo globalizado se renueva la apuesta y se separa a la educación de la ética y de la política, contribuyendo así a un afianzamiento de una racionalidad instrumental que divorcia a la educación de la cultura, la política y la historia. Del mismo modo que la colonización, la globalización tiene un aspecto homogeneizante con fuerte contenido hegemónico, y al mismo tiempo es un conjunto de decisiones económicas, financieras y políticas que algunos sujetos toman, y cuyas consecuencias negativas recaen en otros seres humanos. Ambas, colonización-globalización, poseen como punto de referencia la cultura occidental-eurocéntrica y capitalista, e invocan una serie de fenómenos que no están en disputa. *Colonialidad del poder* que se "globalizará y exportará de la civilización a las periferias"⁸³. Es claro que la educación no está al margen de este fenómeno, por ello en este escrito me propongo observar algunos problemas presentes en los debates para desde allí reflexionar sobre los alcances de una pedagogía descolonial.

II

Mientras que en un extremo se celebran los beneficios de la globalización para aliviar la pobreza, en el otro se incrementa la misma como condición necesaria de sus formas actuales. La globalización, entonces, es ganancia de poder para los Estados ricos y pérdida para los más pobres, pero esto no ocurre sin resistencia. Este fenómeno se dialectiza con lo local, es decir, con la diferencia. Hay una articulación entre dos posiciones legítimas y muchas veces antagónicas: la globalización como liberación y la globalización como sometimiento/pérdida de soberanía. En este sentido, atender el problema desde lo globalizado-localizado⁸⁴ posibilita analizar las nuevas subjetividades, aquellas que se proponen

⁸² Restrepo, E. y Rojas, A. (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán: Universidad del Cauca, pp 37-38.

⁸³ La idea de colonialidad acuñada por Immanuel Wallerstein está estrechamente ligada al concepto de sistema-mundo-moderno planteado a partir de 1979, en su obra *El moderno sistema mundial*, luego Quijano va a desarrollar la colonialidad del poder.

ir *más allá* del poder homogeneizante, y disputarle sus intenciones de dominación. Sugiero entonces, de manera provisoria, que las ambigüedades y la riqueza del momento de la descolonización en la era de la globalización no se resuelve por antinomias, ni por propuestas esencialistas, pues estas formas no aportan a pensar el genuino aprecio por la diversidad humana. Esta posición se organiza en lo diverso y a través de la historia de las diferencias coloniales⁸⁵. Ni identidades únicas, ni geopolítica globalizante, creo que es necesario deconstruir la aporía constitutiva del sistema-mundo-moderno⁸⁶ para revisar la *totalidad* y concebir la *diferencia colonial*⁸⁷ como *locus* de enunciación.

Propongo, entonces, comprender que ninguna sociedad humana es una *tabula rasa*; que los conceptos modernos se encontraron ante prácticas pre-existentes a través de las cuales fueron traducidos y configurados de manera diversa; que las denominadas *ideas universales* producidas por los pensadores europeos han influenciado pero no son ni *universales* ni *puras*, porque en la enunciación –en el propio lenguaje– se presentaron elementos de historias pre-existentes, singulares, locales y únicas que a su vez pertenecieron a múltiples pasados de la Europa⁸⁸; que los universales son signos de inestabilidad y se organizan/producen a partir de la suma de historias particulares no siempre transparentes para entender las discusiones que aún tenemos con todo aquello que significa.

Teniendo en cuenta estos presupuestos, mi planteo es interrogar las imposiciones globalizadoras en la educación y partir del extenso horizonte de prácticas intelectuales y políticas que han desafiado las lógicas de la dominación.

⁸⁴ Chakrabarty, D. (2009), *El humanismo en la era de la globalización*. Buenos Aires: Katz Editores.

⁸⁵ Se hace referencia a los desarrollos sobre el tema realizados por el giro descolonial.

⁸⁶ Categoría planteada por Immanuel Wallerstein a partir de 1979. Su obra *El moderno sistema mundial* está escrita en tres tomos: el Tomo II, de 1984 y el Tomo III escrito en 1998. Podríamos hacer una breve síntesis y señalar sus características principales: expansión colonial, conquista, superexplotación de sus habitantes de las tierras conquistadas (estos se transformarán a partir de este momento en la periferia: América, África, Las Indias orientales), albores y era de producción capitalista, drama que desde el inicio se mundializa, rivalidad entre las grandes potencias mundiales, la colonialidad del poder como ideología dominante que se globalizará y exportará la civilización a las periferias. (Grüner, 2010: 156) “Lo que me parece urgente es ver al capitalismo como un sistema histórico”, Wallerstein 1979 en Grüner, Eduardo (2010). *La oscuridad y las luces*. Edhasa, Buenos Aires, pág. 157.

⁸⁷ Se puede encontrar referencias a este concepto en Restrepo y Rojas (2010) *Inflexión Decolonial. Fuentes, conceptos y cuestionamientos*; Mignolo (2006) “Desprendimiento crítico y giro decolonial”, entre otros.

⁸⁸ Chakrabarty, D. (2008), *Al margen de Europa*, Tusquets, Barcelona.

III

Ahora bien, la tensión existente en el siglo XIX entre colonialismo y emancipación, dominación y libertad, se resuelve con los procesos de independencia; sin embargo, estas formas serán meramente jurídicas y políticas y no significarán efectivamente un proceso seguro de liberación. La sospecha –desde América Latina– hacia el modelo ilustrado y positivista, colonial/neocolonial, alcanza su máxima expresión cultural y política en los años 60 y 70⁸⁹. La descolonización, cuyo origen se encuentra en el horror ante el arrasamiento de la colonización, es la base principal para una postura ético-política y teórica que va a proponer nuevas perspectivas para el conocer, es decir, una *razón descolonial*. La resistencia política y cultural al poder hegemónico comienza a ser expresada en estos años en otros términos: ya no alcanza con ser independientes. La tensión se presenta en el par liberación o dependencia y la experiencia de la *descolonización* da lugar a un pensamiento y unas prácticas que desafían los modelos culturales y políticos impuestos⁹⁰.

Observando un poco la historia que precede a estos acontecimientos, es la Revolución haitiana de 1804 un antecedente histórico importante que marca un camino de resistencia radical a los sometimientos coloniales. Su legado perduró largamente:

(...) a veces de manera subterránea, a veces entre líneas, o intertextualmente, con frecuencia también de forma explícita, en el pensamiento crítico, la literatura y la ensayística latinoamericana (y del Caribe) hasta nuestros días. Nos atrevemos a decir, incluso, que la Constitución Haitiana de 1805, y muy particularmente su artículo 14, es el primer ensayo crítico de reflexión sobre la modernidad americana.⁹¹

Y cuando la centuria comenzaba, William Dubois escribió: “el problema del siglo XX es la línea de color”⁹². Esta línea recorre la división colonial durante los primeros cincuenta años y más de este siglo. Una posición que situaba sus análisis a partir de “la relación de razas oscuras de hombres respecto de las claras, tanto en Asia como en África, en América (y en Oceanía)”⁹³. Ésta separaba también a los pueblos indígenas de los “conquistadores” y adquirió a partir de la experiencia de la colonización una forma perniciosa que fijó políticas adminis-

⁸⁹ Fernández Mouján, I. (2013), *Redefinición de los alcances de la pedagogía de la liberación en sus dimensiones ética, política y cultural*, Publicaciones UNRN. Publicado en: www.unrn.edu.ar/publicaciones, Viedma.

⁹⁰ Fernández Mouján, I. (2010), “En la educación: las marcas de la colonialidad y la liberación”, en *Revista Sul-Americana de Filosofía e Educação*. Número 15, nov/2010-abr/2011, pp. 55-79. Disponible en: <http://seer.bce.unb.br/index.php/resafe/issue/view/603>.

⁹¹ Op. Cit., Grüner E., *La oscuridad y las luces*, pág. 29.

⁹² Op. Cit., Dubois, W. en Chakrabarty D. *Al margen de Europa*, pág. 31.

⁹³ *Ibidem*, Dubois, W.

trativas en las colonias europeas, una manera de organizar el espacio-tiempo y de producir identidad: la *colonialidad del poder* que se funda "en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo [...] y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia social cotidiana y a escala societal"⁹⁴. Estas diferencias que se establecieron a partir de la conquista/colonización entre las metrópolis y sus colonias instauraron un esquema relacional que justificó y legitimó la desigualdad en el contexto del moderno sistema mundial, persistiendo como colonialidad más allá y más acá de la colonización. Estas diferencias históricas, políticas, sociales y culturales fueron frecuentemente utilizadas por los europeos para presentar a los pueblos oprimidos como versiones inferiores o degradadas de humanidad⁹⁵.

Si seguimos esta línea de pensamiento, se puede afirmar que los debates sobre la descolonización de mediados del siglo XX recuperan el legado de las luchas anticoloniales del siglo XIX. Son Aimé Césaire con su *Discurso sobre el Colonialismo* (1950); Frantz Fanon con *Piel Negra Máscaras Blancas* (1952) y *Los Condenados de la Tierra* (1961); Paulo Freire con su *Pedagogía del Oprimido* (1970); Albert Memmi con *Retrato de un colonizado* (1957); Augusto Fals Borda desde la Sociología de la Liberación; las producciones de Rodolfo Puiggrós desde la historia; las reflexiones del antropólogo brasileño Darcy Ribeiro; las acciones del dirigente revolucionario de Guinea Bissau, Amílcar Cabral, y tantos otros, que junto con las organizaciones revolucionarias, el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo y los movimientos de liberación africanos, levantaron sus voces resistentes. Como hecho histórico de enorme influencia resulta insoslayable situar el hito histórico de la Revolución Cubana de 1959, que viene a demostrar que es

... factible no sólo derrotar a una brutal dictadura, sino reconstruir un estado soberano a escasos kilómetros de la península de Florida. Este acontecimiento despertará diversas y muy variadas formas de creatividad en la región e impulsará esfuerzos de transformación y de búsqueda de alternativas más de fondo⁹⁶.

Lo que la Revolución haitiana y los movimientos intelectuales y políticos de mediados del siglo XX demuestran es que la cuestión colonial está en el centro de la discusión al mismo tiempo que evidencia la existencia de un conflicto irresoluble, la exclusión del discurso de aquello que lo estructura. La opresión "es lo impensable que permite pensar al pensamiento que la excluye"⁹⁷. Estas voces

⁹⁴ Quijano, A. (2000), "Colonialidad del poder y clasificación social", en *Journal of World-Systems Research*, VI, 2, Summer/Fall, pp. 342-386. Disponible en <<http://jwsr.ucr.edu>, pág. 342.

⁹⁵ Op. Cit., Chakrabarty D., *Al margen de Europa*, pág. 31. Op. Cit., Grüner E., *La oscuridad y las luces*, pág. 29 y 362.

⁹⁶ Cerutti Guldberg, H. (2011), *Doscientos años de pensamiento filosófico Nuestroamericano*, Desde Abajo, Bogotá, pág. 79.

⁹⁷ Op. Cit., Grüner E., *La oscuridad y las luces*, pág. 362.

resistentes vienen a expresar el malestar reinante y enfatizan axiológicamente la visión de los vencidos desde variantes antropológicas, políticas e historiográficas; discursos y prácticas que asumen la urgencia política y la preocupación por la alteridad denunciando la razón colonial.

En este escenario, la lucha anticolonial va a ocupar un lugar central. Primero se apropia de las categorías culturales y rápidamente las transforma en exigencias políticas de descolonización, pues entiende que ante el maniqueísmo implícito de los dualismos excluyentes se torna necesario someter a crítica al pensamiento eurocentrado. La descolonización se presenta como afirmación radical, la nación (el pueblo) ha decidido volver irreversible su presencia en la historia como programa de desorden absoluto, que no asume críticas parciales sino que, sobrepasando el sistema-mundo-moderno/capitalismo, lleva su impugnación a la totalidad más amplia que es la nación colonizadora, cuyo centro está en la metrópoli⁹⁸.

Los pensadores anticoloniales ven en la tarea descolonizadora su motivo fundamental, pues para ellos el colonialismo es algo más que la trama de una dominación: Es un despliegue histórico y subjetivante (...) se trataba junto a esto del desafío completo de una sociogénesis en la cual poder desanclar los procesos identificación política de las dinámicas coloniales⁹⁹.

Es decir, se trata de un proceso de racionalidad política de marcado sentido crítico a la racionalidad instrumental, que se propone una reflexión de fuerte impronta política y cultural, que pone en discusión y bajo fuerte sospecha el triunfo de la falsa totalidad colonial del sistema-mundo.

IV

Si de lo que se trata es de proponer una pedagogía descolonizadora, es necesario ahondar los alcances del término descolonizar, sus dimensiones político-culturales. Ahora bien, trataré de mostrar con la mayor claridad posible que el problema de la descolonización sigue vigente, que "a pesar de ser parte de nuestra memoria y biografías políticas ha podido ir más allá de ellas."¹⁰⁰

Hemos observado las tramas históricas que lo constituyeron. La descolonización adquirió su mayor relevancia en la segunda mitad del siglo XX a la luz de las experiencias de las sociedades africanas, asiáticas y latinoamericanas inmersas en los procesos de crítica al colonialismo y a sus formas de dominación. Es un proceso extremadamente largo y complejo de crítica a la colonialidad que tiene

⁹⁸ Fernández Pardo, C. (1971), Frantz Fanon, Galerna, Buenos Aires, pág. 73

⁹⁹ De Oto, A. (2012), "Notas sobre pensamiento situado y la singularidad colonial. A propósito de Frantz Fanon y Aimé Césaire", en *Revista Intersticios de la política y la cultura. Intervenciones latinoamericanas*, Vol 2. N° 12, p.4. Disponible en: <http://publicaciones.fyh.unc.edu.ar/index.php/intersticios/issue/view/36>

¹⁰⁰ De Oto, A. (2012), (comp), *Tiempos de homenajes tiempos descoloniales. Frantz Fanon*. América Latina, Del Signo, Buenos Aires, pág. 40

un núcleo de sentido situado en la constitución de nuevos sujetos históricos, políticos y sociales. Allí están los discursos de Cesaire, Fanon, Memmi, Freire, Fals Borda, Ben Bela, Amílcar Cabral, Darcy Ribeiro, Cooke, Fernández Arregui, para mostrarnos un tiempo de urgencia política y de germen de una epistemología fronteriza. Un debate por la soberanía política, la independencia económica y la justicia social. Estos pensadores y tantos otros se propusieron analizar las condiciones de la derrota que no hicieron posible transitar un proceso de liberación, es decir, liberarse de "las tramas subjetivantes/sujetantes del colonialismo"¹⁰¹. En ese sentido, la idea de la descolonización en tanto acto de invención histórica ayuda a comprender la naturaleza de la lucha y las tramas sociales, políticas y culturales que se abren a partir de ella¹⁰². Descolonizar es "hacer algo más que dar cuenta de la existencia de una colonia y luchar porque cese como tal. Descolonizar tiene el carácter de una acción destinada a subvertir cada rincón de las prácticas sociales"¹⁰³.

El término descolonización implica necesariamente una politización y supone mucho más que los procesos clásicos de concientización. Es la tensión entre novedad y repetición, una irrupción de lo nuevo que va a poner en jaque la identidad impuesta. Una subjetividad fundada y producida por la politización de la lucha anticolonial y descolonizadora que "(ha) encontrado una narrativa de las tramas de la subjetividad de otro modo que el colonialismo, aun cuando sus efectos concretos estén vigentes."¹⁰⁴ Operación descolonizadora que se plantea la posibilidad real y material de establecer otra racionalidad y transformar la resistencia cultural en lucha política. Pero esto no es sin más, ubicarse en esta posición implica una revisión profunda del pasado y de la conformación subjetiva frente a las imposiciones. El pasado, dice Frantz Fanon en *Los Condenados de la Tierra*, ya no es una constelación de valores que vienen a identificarse con la verdad. Hay que volver la mirada sobre la historia colonial que se pretende productora de un único modo de ser en el mundo. Hay que restituir el sentido del cuerpo y "declarar abolida la escisión colonialista entre lo racional y lo sensible"¹⁰⁵. La descolonización tiene que dejar atrás la sustancialización, lo arquetípico, la esencia, lo dado. Pero este movimiento transformador de la racionalidad, que conlleva una importante complejidad, peligra si se convierte en respuesta abstracta. Porque, como dice Fanon, el racismo está presente tanto en la subjetividad del colono como del colonizado¹⁰⁷. En este punto resulta necesario señalar que:

¹⁰¹ De Oto, A. (2012), (comp), *Tiempos de homenajes tiempos descoloniales*. Frantz Fanon. América Latina, Del Signo, Buenos Aires, pág. 40

¹⁰² *Ibidem*, pág. 40.

¹⁰³ *Ibidem*, pág. 40.

¹⁰⁴ Op. Cit. De Oto, A., "Notas sobre pensamiento situado y la singularidad colonial. A propósito de Frantz Fanon y Aimé Césaire", pág. 42.

¹⁰⁵ Op. Cit. Fernández Pardo, C., Frantz Fanon, pág. 41.

¹⁰⁶ Op.cit., pág. 41.

Si el pasaje a la política no se verifica, si sus mediaciones no devienen claras, el proceso descolonizador peligra porque se predispone a convertirse en una respuesta abstracta al sistema colonial y culmina en una nueva alienación¹⁰⁷.

Así, el problema político que enfrenta la descolonización es, por un lado, la lucha de clases, y por otro, la racialización que recorre todas las relaciones, pues el mito del colonizado¹⁰⁸ ha impregnado no solo el discurso del colonizador sino del colonizado.

V

Veamos esto en la discursividad freireana ¿Qué posición toma Paulo Freire?, ¿Qué nos dice del colonialismo? Como muchos intelectuales revolucionarios latinoamericanos de mediados del siglo XX, Freire es interpelado por los efectos de las condiciones de dominación que se encuentran en las formaciones sociales y culturales periféricas, heredadas de modelos coloniales y neocoloniales/imperialistas. Es en este contexto que identifica la emergencia de un sujeto doblemente destacado: el oprimido. Del mismo modo que el pensamiento descolonial, sus presupuestos se encuentran estrechamente ligados a la interrogación sobre *la diferencia colonial*. La exterioridad constituye el lugar privilegiado epistémico y políticamente para realizar un tipo de crítica que es imposible desde el centro.

Fue Freire el primer intelectual brasileño en reconocer públicamente la influencia del pensamiento descolonizador de Fanon. Son sus aportes los que le permiten observar con claridad que la idea de libertad asociada al existencialismo católico tenía sus límites y estos los encontraba en la alienación; "... la figura de la alienación como proceso no (le) permite, debido a su trama, pensar sujetos fuera de la historicidad"¹⁰⁹. La trascendencia, que en un primer momento se plantea en la obra Freire, tendrá su límite en la deshumanización. Al igual que a Fanon, a Freire lo interpela la urgencia política. De allí que la idea de liberación, uno de los conceptos más caros de la teoría freireana, se haga presente anudada a la idea de historia como posibilidad. Aquí resulta central para la comprensión del carácter político de la teoría freireana, observar que Freire en este momento abdica de la noción de desarrollo positivo de la historia (como lo plantea Hegel). Para él no hay un tal proceso positivo que garantice la humanización y la liberación, es decir una teleología positiva de la historia, porque está pensando en los términos de la deshumanización y ésta como una posibilidad histórica. Para él la inconclusión está en la deshumanización¹¹⁰. De modo que, es necesario asumir

¹⁰⁷ *Ibidem*, pág. 41.

¹⁰⁸ Memmi, A. (1969), *Retrato de un colonizado*. De la Flor, Buenos Aires.

¹⁰⁹ De Oto, 2003, pág. 18.

¹¹⁰ Ferreira da Silva, A. (2012), "Paulo Freire e os primeiros movimentos do conceito de liberdade", *Revista Educação UNISINOS*, pág. 122. Disponible en: <http://www.unisinos.br/revistas/index.php/educacao/article/view/edu.2012.162.03>.

la deshumanización para transitar un camino de liberación o humanización¹¹¹. De allí que es importante prestar atención a estos términos para observar cómo está pensando la intervención educativa, es decir, su planteo es sobrepasar el universo de las reflexiones abstractas y referir a los condicionamientos concretos que presenta la educación bancaria. Al mismo tiempo que -respondiendo a la necesidad política e histórica que lo interpela- presenta una idea de poder en relación a la capacidad política transformadora de la realidad y de la educación misma; pues para Freire reconocerse sujeto histórico, hacedor de su proyecto humano-educativo no es sólo un problema de viabilidad ontológica, sino de realidad política-histórica. Siguiendo la huella de los pensadores anticoloniales profundiza en su análisis descolonial, observando que en la relación dialéctica opresor/oprimido es necesario prestar atención a los límites que la *conciencia dual* le impone al proceso de liberación y a la propuesta de una educación liberadora. Por ello, antes de adentrarse en su planteo más pedagógico, en la introducción de su pedagogía del oprimido realiza una minuciosa descripción de la relación opresor-oprimido, que es retomada en los desarrollos sobre la *invasión cultural*¹¹².

Como señalaba en párrafos anteriores, desde mi punto de vista, tanto el concepto de descolonización como el de liberación son deudores de la teoría fanoniana.

Dice Freire:

La historia de los colonizados comenzaba con la llegada de los colonizadores, con su presencia civilizadora. La cultura de los colonizados no era sino la expresión de su forma bárbara de entender el mundo. Cultura, sólo la de los colonizadores [...]. Estos hechos explican cómo, para los colonizados que pasaron por la enajenante experiencia de la educación colonial, la "positividad" de esta educación o de algunos de sus aspectos sólo existe a partir del momento en que, al independizarse, la rechazan y la superan, o sea, a partir del momento en que, al asumir con su pueblo, su historia, se injieren en el proceso de "descolonización de las mentes"¹¹³.

Esto implica, desde la óptica freireana, la necesidad de una transformación radical del sistema educativo heredado del colonizador. Pero, alerta Freire, no es posible hacer tal transformación de manera mecánica. Para que ello acontezca son necesarias ciertas condiciones materiales, además de una claridad política en el sentido de superar la dicotomía entre trabajo manual y trabajo intelectual, que no se darán sin las resistencias que sobreviven del modelo colonial. Se requiere una propuesta educativa que entienda que el conocimiento no es algo concluido, terminado y donado por el educador, que se hace necesario re-

¹¹¹ Op. Cit. Freire, P., pág. 121.

¹¹² Esta idea, Freire la trabaja en el Capítulo IV de *Pedagogía del Oprimido*, Siglo XXI, Buenos Aires.

¹¹³ Freire, P. (2000), *Cartas a Guinea Bissau*, Siglo XXI, Buenos Aires, pp. 23-24.

pensar nuevas formas de educar, una perspectiva revolucionaria en la que los alfabetizandos ahonden la noción de que lo fundamental es sentirse sujetos de la historia, hacer historia con otros para transformar la realidad injusta en la que viven¹¹⁴.

Descolonizar la educación, para Freire, se convierte en una praxis destinada a subvertir las prácticas educativas coloniales e impuestas, al mismo tiempo que implica una racionalidad que pone en jaque toda imposición, que cuestiona la alienación en la que educandos y educadores están inmersos. La crítica se enfoca hacia la práctica docente *domesticadora* que archiva, dejando al educando al margen de la búsqueda y de la praxis¹¹⁵. De este modo, la descolonización en términos freireanos, en tanto práctica liberadora, es un movimiento crítico de lectura del mundo y de la palabra que posibilita el desarrollo de una conciencia individual y colectiva que se da en relación a otro en tanto que ese *saber de otro es saber de sí*¹¹⁶. Praxis emancipatoria que habilita la toma de la palabra para la transformación del contexto.

VI

Discutir los alcances de una pedagogía en clave descolonial es recuperar historias de nuestro pasado colonial y neocolonial en términos epistémicos y políticos pues, tal como advierte Catherine Walsh:

Se podía observar claramente en las estrategias, prácticas y metodologías —las pedagogías— de lucha, rebeldía, cimarronaje, insurgencia, organización y acción que los pueblos originarios primero, y luego los africanos y las africanas secuestradxs¹¹⁷, emplearon para resistir, transgredir y subvertir la dominación, para seguir siendo, sintiendo, haciendo, pensando y viviendo¹¹⁸.

Es comprometerse con el legado freireano anticolonial y seguir insistiendo en los términos de una educación liberadora que resista a las formas de dominación. Es sostener la posibilidad de la creación y la invención. Pues si se entiende a la educación como un espacio de intervención política se puede dar lugar en los espacios cotidianos de la práctica educativa a la imaginación, a los sentimientos, a la historia singular y plural al mismo tiempo que al pensamiento y la reflexión.

¹¹⁴ *Ibidem*, pág. 35.

¹¹⁵ Freire, P. (1970/2002). *Pedagogía del Oprimido*, Siglo XXI, Buenos Aires, pág. 72.

¹¹⁶ *Ibidem*, pág. 42.

¹¹⁷ "El uso del "x" ("secuestradxs") va en consonancia con el lenguaje desobediente y militante, promovido de manera particular por los y las zapatistas, que pretende señalar la co-presencia femenina y masculina, y de hombres y mujeres", en Walsh K., (2003), *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. Ecuador: Serie Pensamiento Decolonial, pág. 4.

¹¹⁸ *Ibidem*, 2013.

Es, también, proponer una educación como ruptura, novedad, elección y decisión política, que entiende que el poder no es algo conquistado o a conquistar, sino algo que se ejerce, un ejercicio que permite que ciertas acciones efectivas estructuren el campo de otras acciones posibles, que algo distinto ocurra, que se reordene lo existente de una manera diferente, que no se infiera de lo que hay, sino que aquello que acontezca no sea del orden de lo preestablecido por la secuencia de la normalidad que habita la institución normalizada¹¹⁹.

En este sentido, los movimientos sociales presentan formas descolonizadoras de educación pues se proponen acciones educativas protagonizadas por los sujetos que la integran con la intención de desafiar lógicas impuestas y tensionar *lo dado por naturaleza* en la educación. Así, desde los bordes del sistema se plantean un desafío con el fin de romper los límites establecidos respecto al acceso a la educación (al trabajo, a una vivienda digna)¹²⁰. Cada movimiento social es portador en algún grado de un nuevo orden que, como tal, presupone nuevas posiciones y nuevas relaciones¹²¹. En este territorio de lucha política los integrantes del movimiento se van constituyendo como sujetos políticos en el ejercicio de la militancia y de procesos de formación. Constituyen espacios y territorialidades otras que rompen con la resignada condición de subalternidad emergiendo en un nuevo lugar¹²².

Si asumimos estas experiencias educativas como descolonizadoras, podemos ver la importancia que tienen los procesos de conquista y elaboración de significados *otros*. Como éstos, traen implícita una concepción del aprender estrechamente anudada a lo político, en tanto restitución de la humanización perdida por la ausencia de dignidad, de derechos y de ciudadanía. Propuestas pedagógicas que implican la formación de sujetos susceptibles de decirse y capaces de asumir lo *inédito viable*¹²³.

¹¹⁹ Cerletti A. (2008), *Repetición, novedad y sujeto en la educación*, Del Estante, Buenos Aires, pág. 18.

¹²⁰ Estos movimientos sociales latinoamericanos se han gestado al margen de los partidos políticos "tradicionales", y a partir de reclamos de carácter económico-social de diverso tipo y envergadura, íntimamente relacionados con problemas individuales y colectivos de incidencia en su vida cotidiana: trabajo, educación, tierra, derechos humanos, género, etc. En Michi, Norma (2010). *El Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra y el Movimiento Campesino de Santiago del Estero-Vía campesina*. Buenos Aires: El colectivo.

¹²¹ Lage, A. (2013), *Educación y Movimientos sociales*, Editora Universitaria UFPE, Recife.

¹²² Op. cit., pág. 28.

¹²³ Término acuñado por Paulo Freire para hacer referencia a lo utópico. A la liberación como posibilidad.

VII

Proponer una pedagogía descolonizadora implica (re)crear los desarrollos de la pedagogía de la liberación desde enfoques culturales y políticos latinoamericanos actuales. Para desafiar el modelo de conocimiento eurocéntrico vigente y proponer una geopolítica del conocimiento que se enuncie desde la diferencia colonial; para interpelar la linealidad de la historia, la identidad, la razón y la verdad y proponer prácticas educativas comprometidas con su contexto, que breguen por la toma de conciencia de situaciones de injusticia e imposiciones de saberes y que al mismo tiempo se propongan la transformación de la realidad. Praxis liberadoras que vayan más allá de lo local, constituyéndose a partir de propiciar el intercambio y la colaboración, "articulaciones y redes en torno a ideas, proyectos y experiencias de transformación social, con el suficiente alcance epistémico y político para cuestionar y contraponer el orden hegemónico establecido"¹²⁴.

En esta dirección, una pedagogía descolonizadora que insista en sostener el debate sobre los problemas actuales de la educación, pero no para encontrar recetas sino para desafiar discursos y prácticas que se pretenden únicos y hegemónicos desde la eficacia política de la contingencia; al mismo tiempo que en tanto tarea descolonizadora nos impida sentirnos cómodos en cualquier lugar.

Educación descolonizadora que nos anime a pensar con y desde genealogías, racionalidades y prácticas de vivir distintos¹²⁵. Que abra la posibilidad de ser, sentir, estar, pensar, escuchar un modo otro; que nos permita encontrar una narrativa de las tramas de subjetividad de otro modo que el colonialismo, pues debemos aceptar que sus efectos concretos aún siguen vigentes¹²⁶.



¹²⁴ James Díaz, C. (2010), "Hacia una pedagogía en clave decolonial: entre aperturas, búsquedas y posibilidades *Tabula Rasa*. Bogotá - Colombia, No.13: 217-233, pág. 225.

¹²⁵ Op. Cit., Walsh, K., *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re) existir y (re)vivir*, pág. 7.

¹²⁶ De Oto, A. (2012), *Tiempos de homenajes/Tiempos descoloniales*. Frantz Fanon. *América Latina*, Ediciones del Signo, Buenos Aires. / Globalization and the Humanities Project (Duke University- Estados Unidos).

LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN. ALGUNAS NOTAS PARA UNA GENEALOGÍA DEL FILÓSOFO Y SUS POBRES EN AMÉRICA LATINA.

Paola Gramaglia

“...no hay naturaleza humana; la idea de naturaleza humana es un elemento ideológico [...]. El humanismo sostiene que hay un tipo de hombre universal, que es un modo de normalizar el hecho de ser hombre, mientras que en realidad, el hombre es meramente una presencia histórica.”

Louis Althusser

Me gustaría decir ante todo, cuál ha sido la meta de mi trabajo durante los últimos quince años. No he formulado, -ni es mi intención tampoco- ninguna teoría de las esencias de lo latinoamericano, ni de los sujetos latinoamericanos, ni tampoco de sus fundamentos. Mi objetivo, en cambio ha sido rastrear los diferentes fundamentos filosóficos de los sujetos políticos latinoamericanos teniendo como hipótesis el carácter central del vínculo social y la relevancia de una ontología política.

Mi lectura está guiada por lo que llamo una Historia de las ideas latinoamericana crítica. Esto significa que están en juego los usos genealógicos trabajados por Foucault. Quiere decir que no solamente entiendo las investigaciones como una descripción más o menos erudita de las adscripciones teóricas de los autores sino que el entramado resulta más complejo si lo analizamos en el juego de poder que dichos discursos establecen, provocan y sustentan.

Mi propósito en este texto, que es parte de mi tesis de doctorado, posee como principal interés analizar en detalle la categoría de sujeto-pobre que elabora uno de los autores más relevantes de la tradición latinoamericanista de la filosofía contemporánea. Con el fin de proponer herramientas conceptuales y metodológicas concretas para el estudio sobre la comprensión filosófica del sujeto latinoamericano, que trascienda el escollo del esencialismo humanista.

En primer lugar me gustaría destacar que esta investigación del concepto de sujeto-pobre representa cierto “espíritu de época”. Considerando no sólo que la sensibilidad del sujeto aparece como un fenómeno primario de la historia y se constituye la experiencia fechada de una determinada cultura, sino la que alude a una forma de descripción en la que la imagen de construcción del discurso depende del imaginario social al que pertenece, o lo que puede entenderse como “espíritu de una época”. Claramente en esta concepción de espíritu de época considero que pueden leerse no sólo los esfuerzos de los filósofos liberacionistas

de la argentina sino que pueden pensarse los discursos sociales y políticos de las perspectivas radicalizadas de los años sesenta-setenta¹²⁷.

En segundo lugar destacar que la filosofía de la liberación es el grupo en el que encuentra cierta resonancia Enrique Dussel con la elaboración de sus trabajos¹²⁸. Esta perspectiva puede verse como un intento de hacer converger tópicos desplazados o eludidos desde la disciplina filosófica. La referencia filosófica es a los términos planteados en la *Filosofía del Derecho* de Hegel, cuando trata la diáda amo/esclavo¹²⁹. Es clara la mención a este tópico, que ha adquirido autonomía respecto del sistema hegeliano mismo en casi cualquiera de los trabajos de los autores liberacionistas, ya sea para tratarlo como para ponerlo en discusión. Insisto en afirmar que los latinoamericanistas intervienen de manera potente, instalando el registro empírico de los datos y las variables que producen las ciencias sociales: pobreza, desigualdad, alienación y dominación provocando una interpelación fundamental en el mismo campo filosófico; allí radica su novedad.

Es por ello que la crítica que emprendieron a la modernidad como paradigma epistémico desde América Latina puede ser valorada como *avant la letre* ya que

¹²⁷ En esta caracterización del concepto, el pueblo como tal siempre sería definido en relación por oposición. De la misma forma, para quienes intentaron determinarlo, en última instancia, como "Clase". Pueblo tuvo muchos nombres: proletariado, clase trabajadora, conjunto de la sociedad, etc. Se entendía por clase, el conjunto de actores sociales determinados por las relaciones de producción. Esta clase, por la misma relación de explotación, sería capaz de cambiar esas relaciones injustas. Sin embargo, en América Latina, el panorama, tanto de las relaciones de producción como de conciencia de clase, no era del todo comparable con el planteo hecho por Marx en la Alemania de la Industrialización. "Es el espectáculo de las formas originales de sobre-determinación que han asumido las luchas sociales en el tercer mundo, con la construcción de identidades políticas que tienen poco que ver con estrictos límites de clase": Laclau, E. y Mouffe, Ch. (1989) *Hegemonía y estrategia socialista*, Siglo XXI, Madrid.

¹²⁸ No me detendré en éste trabajo a dar cuenta de las diferentes perspectivas de la filosofía de la liberación, sólo me interesa que se comprenda el contexto de debate intelectual en el que es posible insertar las preocupaciones generales del autor en relación a estos temas. Para un análisis más minucioso y completo de este grupo de intelectuales considero que el texto que con mayor fidelidad heurística lo ha trabajado es *Filosofía de la liberación latinoamericana* de 1977 de Horacio Cerutti Guldberg.

¹²⁹ Dos perspectivas tenidas en cuenta en este tópico: la que definió Marx en sus *Manuscritos económicos filosóficos de 1844*, también llamados Manuscritos de París, donde considera que la alienación es una condición histórica específica en la cual el hombre experimenta una separación de la naturaleza, de otros seres humanos, y especialmente de los productos de su trabajo. Dado que el hombre crea a través de su trabajo, todas estas formas de alienación implican una alienación del hombre respecto de sí mismo. La otra es la de Hegel, para quien la alienación era un concepto filosófico que expresaba uno de los aspectos del proceso de objetivación: en el proceso dialéctico, el Espíritu se objetivaba a sí mismo en la naturaleza y luego retornaba a sí.

claramente ha sido el horizonte de comprensión de más largo aliento. Sus trabajos y sus discusiones fueron formulados antes del movimiento posmoderno producido en Europa, cuyo texto central, es la obra de Lyotard de 1979¹³⁰. Estas incipientes y ambiguas intervenciones teóricas han posibilitado una ampliación, una complejidad y una profundidad de cuestiones epistémicas aún impensadas por ellos mismos en la actualidad. Además de darle nuevos impulsos a la agenda filosófica de Latinoamérica, posibilita nuevos horizontes interpretativos que resultan vitales para pensar desde la crítica al canon de la filosofía europea occidental moderna.

Estos filósofos abordaban desde un paradigma teórico de superación del marxismo ortodoxo, y para ello trabajaron desde otras tradiciones filosóficas, a veces complementarias, a veces con posiciones antitéticas como la fenomenología, la hermenéutica, el existencialismo, el cristianismo e incluso el propio marxismo crítico althusseriano. Pensaron las relaciones binarias de dominación/liberación; opresor/oprimido; pobre/rico; cultura popular/cultura de élite entre otros. Focalizaron centralmente la lectura de la experiencia social vivida por aquellos años en los países periféricos como naciones colonizadas y cómo esta específica situación permea también las condiciones de pensamiento, y lo realizan en análisis binarios¹³¹.

¹³⁰ Para Dussel el concepto de posmodernidad está planteado en el texto *Filosofía de la liberación*, en "Palabras preliminares", escrita en 1976 y publicada en 1977, decía ya en un tiempo anterior a las propuestas ochentistas de la posmodernidad Argentina que: "La filosofía de la liberación es posmoderna, feminista, popular...". Véase, Gramaglia, P. (2003). "La filosofía de la Liberación en la encrucijada de la universalidad y la ética", en *Libertad, Solidaridad, Liberación*: Fundación ICALA, Río Cuarto, pp. 93-97. También Solís Bello Ortiz, N., Zúñiga, J., Galindo, M. y González Melchor, M. (2000). "La filosofía de la Liberación", en *El pensamiento filosófico Latinoamericano, del Caribe y latino (1300-2000)*, (Ed.) Enrique Dussel, Eduardo Mendieta, Carmen Bohorquez, Siglo XXI.

¹³¹ Para los filósofos liberacionistas, la categoría político-económica de "centro-periferia", como una herramienta crítica al capitalismo, les permitió investigar las relaciones de dominación en diferentes dimensiones de lo social, las cuales son caracterizadas en forma un tanto estática -leídas desde la actualidad-, pero que les posibilita la comprensión, desde esta complejidad, de dos dimensiones de lo social-político: ad-intra y ad-extra. A pesar de las heterogéneas formas, es preocupación central concebir en términos filosóficos las determinaciones particulares de los países de la periferia y formular interrogantes tales como: ¿Cuáles son las relaciones entre cultura y sociedad? ¿cómo "interviene" en la vida de los sujetos?, ¿se puede seguir comprendiendo como cultura lo que producen los sujetos dominados?, ¿y si lo hacen, reproducen mecánicamente la dominación?, ¿es la dominación una forma absoluta?, ¿en qué medida la política es parte de estas relaciones de dominación?, ¿cómo opera la conciencia enajenada?.

Los autores liberacionistas realizan una operación de entrecruzamiento del plano epistémico con el ontológico, facilitado por los instrumentos conceptuales de la crítica al capitalismo en la comprensión de la *Realpolitik* de los países periféricos¹³².

El campo liberacionista latinoamericano se ha desarrollado como un proceso en estado de debate ya desde sus inicios en los años sesenta-setenta respecto a la crítica a la totalidad moderna. Esta perspectiva ha sido posible desde la dinámica vital que se propuso al considerar sus trabajos en íntima relación con la praxis social. Estos intelectuales anti-intelectuales se sintieron interpelados por la barbarie, por los desposeídos, los agentes subordinados de un proceso de dominación, que caracterizaron como masas pobres de los países de la periferia. Estos agentes particularmente sobredeterminados fueron pensados y analizados como: los pobres¹³³.

En estas páginas me concentro en lo que considero el tema central de esta perspectiva filosófica respecto a los asertos y a las limitaciones de tal trabajo en la obra de uno de los representantes más notorios. Particularmente despliego en este texto algunas vertientes genealógicas del concepto de sujeto-pobre específicamente las relacionadas con el cristianismo como cultura y las genealogías teológicas elegidas por Enrique Dussel, señalando que difieren en conceptos neurálgicos de las propuestas de los teólogos de la liberación¹³⁴.

La relevancia del concepto de sujeto-pobre en las investigaciones de América Latina desde los años cincuenta hasta los setenta del siglo veinte ha sido notable. No sólo por la popularidad que adquirió en diferentes ámbitos, ya sea en el cine documental, en la antropología incipiente y en la política, sino que tal concepto implica una indisoluble tensión en la misma definición de filosofía como crítica a la modernidad. Sobre todo en los conceptos que alimentaron tal filosofía como: cultura, historia y sujeto.

¹³² Vale la aclaración anterior de que es a partir de la idea de Imperialismo que puede ser pensada la periferia, aunque como portadora de novedad. Gunter Frank A. (1974) "Feudalismo no: capitalismo" en autores varios *América Latina: ¿feudalismo o capitalismo?* 2da Edición. La Oveja Negra. Bogotá.

¹³³ Según datos del PNUD, se estima que la población en condiciones de pobreza en América Latina en 1960 era de 110 millones de personas (de las que 56 millones estaban bajo la línea de pobreza extrema) y representaba el 51 % de la población" Leff, E. (2005) *Ecología y capital: racionalidad ambiental, democracia participativa y desarrollo sustentable*: Siglo XXI, p.172.

¹³⁴ Dussel, E. (1974), *El dualismo de la cristiandad*. Escrito en Maguncia-Mendoza entre 1963 y 1964, publicado en abril de 1974. Allí afirma: "En efecto a partir de nuestro estudio sobre el humanismo semita habíamos pensado que la antropología de la cristiandad debía defender claramente una comprensión unitaria del hombre..."

Por ello este trabajo pretende contribuir en el análisis para una crítica del sujeto-pobre en lo que tenga de esencialista como una de las formas de reescritura de la crítica al sujeto moderno europeo occidental desde la periferia. Sobre todo, teniendo presente que no es posible concebir una correspondencia entre aspectos y planos de la vida social. Como argumentan Laclau y Mouffe¹³⁵ no existe una correspondencia necesaria ni directa entre las posiciones de clase ocupadas, las identidades sociales y las articulaciones políticas. Las relaciones establecidas son contingentes e históricamente producidas y localizadas. Desde allí es posible pensar nuevas formas emancipatorias, para no perder de vista en su escritura, la capacidad política de los propios sujetos-agentes.

I

A partir de la lectura de la totalidad de la obra de Enrique Dussel (1964-2010) es posible rastrear el constante tratamiento de tópicos principales de su obra, que se acomodan a la forma de una elipsis. Es decir, concentra en sus primeras producciones teológico-políticas un complejo tejido de referencias textuales que mostrarían el entramado teórico en el que se construyen las relaciones entre lo que defino como el sujeto-pobre, en tensión con una narración filosófica claramente eticista. Esta tendencia supone a la pobreza como una virtud existente independiente del sujeto que la analiza, pues está sobredeterminada por la cultura cristiana. Al mismo tiempo ésta se constituye en la estructura vital que precisa para la "invención" de la historia en América Latina.

En tal sentido, considero que en sus primeras obras despliega las tesis necesarias para comprender que para Enrique Dussel hacerse un lugar en el seno del discurso filosófico significa secularizar las huellas en las que se sostiene su pensamiento desde la cultura del cristianismo postulado como forma sintética en Latinoamérica¹³⁶. Aun así, y sobre todo en los primeros trabajos (1964-1974), no ha podido clausurar estas íntimas relaciones entre teología y filosofía presentes en su obra.

¹³⁵ Laclau E. y Mouffe C. (1987), *Hegemonía y Estrategia Socialista*, Siglo XXI, España.

¹³⁶ Véase Dussel, E. (1968), "Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal". Resistencia: Universidad del Nordeste: Rotaprint. Reeditado en *Método para una Filosofía de la Liberación*. (1974), pp. 213-222. versión en <http://www.ifil.org/Biblioteca/dussel/textos/01/pdf> con acceso dic.2008.; 1968 "Cultura, cultura popular latinoamericana y cultura nacional", Mendoza, pp. 7-40.; (1967) *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*: Estela, Barcelona; (1968) "La antropología filosófica, fundamento teórico del servicio social en América Latina" En García Cambeiro (Comp.) (1973). *América latina, Dependencia y liberación*, p. 68; (1970) *América Latina y conciencia Cristiana*: Don Bosco. Quito; (1970) "Crisis de la Iglesia Latinoamericana y situación del pensador cristiano en Argentina", *Stromata*, N° 3-4, julio-diciembre, año XXVI.

Las categorías y conceptos que utiliza poseen diferentes fuentes de referencias, por una parte deriva de un espectro definido del mundo de lecturas que varían desde los años de estudio en Münster y las preocupaciones cristianas propias de ese tiempo en Europa. Posteriormente los acentos más radicalizados y de preocupaciones latinoamericanistas -hasta 1974- que sin dudas son las referencias a lo que he llamado el "*Mundo Stromata*"¹³⁷, particularmente la influencia notable de las conversaciones y de las lecturas del Padre Scannone-. Incluye la lectura de Levinas y su reinterpretación. En este periodo de su obra que trato aquí, el texto que sin dudas condensa esta constelación teológico-filosófica es *Método para una filosofía de la liberación* que publica en 1974 pero que es fruto de un tratamiento de años anteriores¹³⁸.

El autor utiliza categorías y conceptos como herramientas y lo hace de formas diversas, en la medida en que se confronta con ellas y las rechaza parcial o totalmente, lo que hace dificultoso seguir las recepciones de los autores como si se tratara de una urdimbre plana, cuando es más bien todo lo contrario.

Uno de los objetivos centrales de estos autores será la búsqueda de una teoría no reductivamente materialista ni idealista de la cultura. En consonancia con posiciones románticas en un intento por mostrar que existe más allá de la cultura de élite otra, la popular. La idea de que la cultura popular, como consecuencia de estar restringida a funcionar como cultura dominada, se transforma en la problemática de definirla como *cultura de denegación* o como *cultura de aceptación*, sub-cultura y contracultura ha sido tratada por estos autores desde diferentes justificaciones teóricas.

Para atender a las explicaciones de cultura lo hacen desde distintos mapas conceptuales que relacionan unos con otros, sin perder de vista, la coyuntura política argentina de aquellos años como la clave de interpretación, en una clara perspectiva "realista" de su concepción filosófica. Es desde este plano, que

¹³⁷ La revista de la Universidad comenzó a publicarse en 1944 con el nombre de *Ciencia y Fe*, unificando lo que hasta ese momento habían sido esfuerzos de las facultades de Filosofía y Teología: los *Fascículos de la Biblioteca* (años 1937-1943) y *Stromata* (años 1938-1943). Posteriormente se denominará *Stromata*. Pertenece a la Facultad de Filosofía y Teología de la Universidad del Salvador, en San Miguel, provincia de Buenos Aires.

Recordemos que *Stromata* recoge, en la mayoría de sus números, las Jornadas Académicas que se desarrollan en su Universidad en busca del diálogo entre la teología y la filosofía en Latinoamérica, campo teórico de nuestro autor. Las primeras jornadas de 1970 tuvieron como tema "El pensamiento argentino". Las segundas, de 1971, profundizaron y ampliaron el tema de "La liberación latinoamericana" con el número publicado en junio de 1972.

¹³⁸ Dussel, E (1972) "Para una fundamentación dialéctica de la liberación latinoamericana", *Stromata*, N° 1/2, enero-junio, año XXVIII, pp. 53-89; Dussel, E. (1972). *La dialéctica hegeliana. Supuestos y superación o del inicio originario del filosofar*: Ser y Tiempo, Mendoza.

Cerutti lo definió como la "ambigüedad abstracta"¹³⁹ que comprende la posición del sujeto pobre como oprimido, y en ese sentido es un signo de la cultura latinoamericana periférica.

El empeño de estos intelectuales está puesto en la construcción de un aparato conceptual que explique la cultura identificada con el fenómeno de masas del primer peronismo¹⁴⁰. En primer lugar desde una clara interpretación nacionalista-anticolonial¹⁴¹ en relación a la dominación imperialista norteamericana. Por otro lado, conciben como problemático la configuración de una categoría política clasista e invalidan la concepción desarrollista (liberal-marxista) de la historia que caracterizó el momento del ascenso de las masas del peronismo como: pre-político. Para estos intelectuales era necesario realizar una inversión

¹³⁹ Véase para un estudio detallado de estas posiciones Cerutti Gulberg de renovada edición, (2006). *Filosofía de la liberación latinoamericana*: F.C.E., México.

¹⁴⁰ Me he ocupado de este aspecto en Gramaglia, P. (1995), *La categoría de revolución y pueblo en la década del setenta en Argentina*. Trabajo Final de Licenciatura. Inédito. Biblioteca FFYH.UNC. "El Peronismo tenía dos imaginarios sociales, en un primer momento de la dictadura de Onganía podemos hablar de uno, el de "Perón Vuelve". Este imaginario social no emerge espontáneamente con la dictadura de Onganía, convengamos que la historia Argentina desde 1945 cambia en su estructura social hegemónica y en especial emerge a la política un nuevo sujeto histórico, las masas. Hasta ese momento, veían cómo iba aconteciendo la historia sin ser ellos los actores sociales. Es así que con el golpe de estado de 1955 los actores sociales emergentes fueron activos participantes en la concreción de esta idea, "Perón Vuelve". Los actores fueron cambiando en tanto cambiaba la realidad económica y social del país. De esta manera, la oposición a la dictadura como gobierno no-legítimo en la realidad cotidiana fue invadiendo de movilizaciones, luchas, huelgas, puebladas. Los imaginarios se fueron dividiendo. La idea de "Perón vuelve" da lugar a otra, "Perón, la Patria Socialista". Aquí vemos la ruptura con la idea original: la vuelta del líder y que éste hiciera, lo que este imaginario social, esperaba: las reivindicaciones de los más empobrecidos y el espacio político para los trabajadores. La Revolución Argentina de 1966 y la dictadura de Onganía venían a favorecer la incorporación de otro sector de la sociedad golpeada no en la exclusión de lo económico, sino en el recorte de las libertades públicas. El sector social en cuestión era lo que representaba la clase media Argentina, que se incorpora con los jóvenes y un sector muy importante de intelectuales, en especial estudiantes universitarios".

"Se daba un hecho de real importancia. Era la primera vez, desde el surgimiento del peronismo, que los estudiantes se movilizaban junto a los obreros. Del 45' al 55' toda actividad política universitaria había tenido un neto corte antiperonista. Ser estudiante universitario era prácticamente inaccesible a los sectores populares. Por todo esto había surgido un resentimiento de parte de los obreros hacia los estudiantes y una incompreensión de estos al proceso político de la clase obrera." (18). Anzorena, O. (1987). *Tiempo de Violencia y Utopía: Contrapunto*, Bs.As. "Para la clase media, el golpe de Onganía supuso más que una pérdida de representación política. Significó un violento ataque a lo que sus componentes habían considerado tradicionalmente su coto privado, incluso durante la década Infame de los años treinta: las universidades y el mundo de la cultura en general." (19) Gillespie, R. (1987). Véase Neiburg, F. (1998). *Los Intelectuales y la invención del Peronismo. Estudio de antropología social y cultural*: Alianza, Bs. As., p. 135.

¹⁴¹ Véase para la relación entre cultura y nacionalismo el texto en la introducción que compila Álvaro Fernández Bravo: (2000), *La invención de la Nación. Lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha*. Manantial.

axiológica en la mirada de este inédito sujeto pueblo en pleno proceso de ascenso. Es decir, lo que resultaba inédito en Argentina es que la "barbarie popular" se convertía en un signo positivo¹⁴².

Además en sus ropajes teóricos se apropia en forma *sui generis*, de la teología de liberación¹⁴³, de las teorías de la dependencia¹⁴⁴ tras la crisis de las teorías del desarrollo¹⁴⁵, y también se percibe en sus escritos una lectura del pasado, claramente emparentada con la perspectiva historiográfica que formula el revisionismo histórico¹⁴⁶. Aunque incipiente y aún deficiente en su tratamiento historiográfico, ésta perspectiva realiza los primeros pasos para construir una historia social que comprende la cultura desde un enfoque antropológico.

¹⁴² Roig, Arturo (1993) *Rostro y filosofía en nuestra América*. EDIUNC, Mendoza, pág. 65

¹⁴³ Véase para un estudio más detallado de la teología de la liberación: Gutiérrez, G. (1971) *Teología de la liberación. Perspectivas*. Lima: CEP. p. 387. (5° ed. 1987); Gutiérrez, D. "Figuras del Sujeto" <http://www.flasco.org.ec/docs/gutierrez13.pdf> con acceso 31/01/2011; Bresci, D. (comp.) (1994) *Movimiento de Sacerdotes del Tercer Mundo. Centro Salesiano de Estudios "San Juan Bosco"* para la Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en Latinoamérica: CEHILA, Buenos Aires; Rabadán, E. (2006). *Filosofía y teología de la liberación latinoamericana*. En <http://www.liceus.com>. Tesis Doctoral: Filosofía y teología, con acceso el 18/01/2007; Piñol, J. M. (1972) *Iglesia y Liberación en América latina. Diálogos con la vanguardia católica latinoamericana*. Fontanella.

¹⁴⁴ Las bases de la teoría de la dependencia surgieron en 1950 como resultado, entre otros, de las investigaciones de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL). Foster-Carter (1973) encuentra tres diferencias fundamentales entre el Marxismo ortodoxo clásico y el neo-marxismo, siendo el segundo el que provee una base para la teoría de la dependencia. Primero, el enfoque clásico se centra en el análisis del papel de los monopolios extendidos a escala mundial, mientras que el centro del neo-marxismo es proveer una visión desde las condiciones periféricas. Segundo, el movimiento clásico previó la necesidad de una revolución burguesa en la introducción de procesos de transformación; desde la perspectiva de neo-marxista y basándose en las condiciones actuales de los países del Tercer Mundo, es imperativo "saltar" hacia una revolución social, principalmente porque se percibe que la burguesía nacional se identifica fuertemente con posiciones de elite y de la metrópoli más que con posiciones nacionalistas. El enfoque marxista clásico consideraba que el proletariado industrial tenía la fuerza y estaba llamado a ser la vanguardia para la revolución social; el enfoque neo-marxista insistió en que la clase revolucionaria debía de estar conformada por los campesinos para poder llevar a cabo un conflicto revolucionario. Véase: *Dependencia y desarrollo en América Latina* (Cardoso, F. y Faletto, E. 1958) y *La dependencia político económica de América Latina* (Jaguaribe, H. y otros, 1970), escritas por Cardoso, Faletto, Jaguaribe, Ferrer, Wionczek y Dos Santos fueron un verdadero manifiesto. Del último nombrado, especialmente su trabajo: "La crisis de la teoría del desarrollo y las relaciones de dependencia en América Latina" (pp. 147-187) y su último trabajo sobre la teoría de la dependencia en Dos Santos, T. (2003). *La teoría de la dependencia*: Plaza y Janés, México, p. 30.

¹⁴⁵ El contraste centros/periferias es pues inherente a la expansión mundial del capitalismo realmente existente en todas las etapas de su despliegue desde sus orígenes. El imperalismo, que es propio del capitalismo ha revestido diversas y sucesivas formas en relación estrecha con las características específicas de las sucesivas fases de la acumulación capitalista: el mercantilismo (de 1500 a 1800), el capitalismo industrial clásico (de 1800 a

Es cierto que, el tiempo desarrollista sigue presente, aunque no se asienta en la figura ilustrada del ciudadano-individual sino que se piensa en los sujetos-pueblos como nación y en las figuras criollas anticoloniales. La representación de la dinámica social está ahora enfocada en un sujeto-pueblo-pobre-oprimido. De esta manera, introduce la figura del agente-pueblo, aún ambiguo en su misma definición, en ciertos espacios académicos como agente pensable de las transformaciones sociales.

Recordemos que tanto las ciencias sociales funcionalistas y las marxistas de la época trataron al fenómeno del peronismo como una desviación de la teoría o como una forma política deficitaria. Este sujeto-pueblo no clasista se definía como: pre-político; no civilizado, "cabecitas negras", sin capacidad de conciencia revolucionaria, sólo con capacidad de manifestaciones espontáneas¹⁴⁷.

Entonces decía que, para desentrañar la pregunta por el carácter de ese sujeto que definían como político, se interesaron por las formas de la cultura popular para determinar y definir en el entramado social en el que se desarrollaba, sus particulares relaciones. De esta manera, los filósofos de la liberación, promovieron —con ciertas dificultades— que la figura del pueblo por su desposesión posee un valor cultural que lo hace constitutivamente político¹⁴⁸. Es precisamente en

1945), la fase posterior a la Segunda Guerra Mundial (de 1945 a 1990) y la globalización en camino de construirse." Amin, S. (2009). "Introducción Franz Fanon en África y Asia" en Fanon, F. Piel Negra, máscaras blancas: Akal, p. 7. Véase las investigaciones de la CEPAL: Prebisch, R. (1964) *Nueva política comercial para el desarrollo* y la obra de Prebisch, R. en la Cepal, selección de Adolfo Gurrieri: F.C.E., México, 1982, t. I, p. 157.

¹⁴⁶ Véase Ramos A. (1968) *Historia de la Nación Latinoamericana*, dicha versión historiográfica comienza en 1935 con el Ensayo sobre Rosas del historiador entrerriano Julio Irazusta. Entre otros revisionismos. Véase Devoto-Pagano (2009) *Historia de la historiografía Argentina*. Sudamericana. Buenos Aires.

¹⁴⁷ Véase para un similar tratamiento historiográfico crítico Ranahit Guha (2002) *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*: Crítica. Barcelona.

¹⁴⁸ En cada uno de los sectores, comenzando por el populista, Cerutti subraya que existen matices, distingue un subsector de extrema derecha o "ambigüedad concreta" y otro populista ingenuo o "ambigüedad abstracta"; y en el sector crítico, un subsector historicista y otro problemático. A partir de la consideración crítica de Salazar Bondy en 1964, retomada por Cerutti Gulberg, respecto al sujeto pueblo, se problematiza a este en su relación con la cultura. La cuestión se aborda en dos dimensiones, y gran parte de la crítica reside justamente en que el sector populista pasa por alto, por un lado, las dificultades de identificación del sujeto pueblo, cuya determinación, identificación y enunciación correspondería al sujeto del filosofar que no es el pueblo, sino los intelectuales. Lo que le interesa decantar a Cerutti son las estructuras discursivas involucradas en esta tarea de la filosofía de dicho sector. También con Salazar Bondy aparece otra arista del tema en el enfrentamiento populismo vs. revolución y a ello se sumará el rol del intelectual en la transformación o cambio que se propone.

La pregunta será entonces: ¿cómo ha caracterizado el sector populista el universal ideológico, podríamos decir, pueblo? En tanto la revolución aparece como el modo de transformación, lo que se trata de indicar es quién es el sujeto idóneo para esta tarea.

esta última disquisición -la cualidad de pueblo- en la que, en un agónico debate, se va constituyendo la usina de pensamiento de ese espacio filosófico. Es decir, las diferentes fundamentaciones que elaboran del sujeto pueblo constituyen las posiciones de la filosofía de la liberación.¹⁴⁹

Es evidente la influencia de las lecturas de Karl Mannheim en la obra de Dussel, a quien no le es ajena la explicación del mundo social del marxismo, pero quien también señala que una sociología organizada en términos de clase no puede dar cuenta de los intelectuales como categoría. Para estos sectores, los intelectuales todavía tenían la fuerza del concepto ilustrado, auto-comprendidos como "clase ética", en tanto preparados por los saberes de la sociedad y comprometidos con los "oprimidos" por las injusticias sufridas.

Es clara también la herencia del historicismo, que si bien es crítico de la filosofía de la historia de corte hegeliano-marxiano asimila el humanismo a la filosofía del sujeto, tanto en versión existencialista (el pronunciamento de 1946 de Sartre: "El existencialismo es un humanismo") como en reformulación fenomenológica (Maurice Merleau-Ponty, 1955). El historicismo crítico que desarrolla esta propuesta se encontraba estrechamente ligado al humanismo: como filosofía de la historia, como filosofía de la praxis y como filosofía de la alienación y redención que "promet l'homme à l'homme", tal como decía Foucault¹⁵⁰. El humanismo del que resultan sucesores -característica de la reacción antiestalinista de las décadas del 50' y 60'- representaba una antropología filosófica teleológica que proyectó una odisea de la esencia humana, desde su alienación en la sociedad de clases a su reapropiación en un futuro sin clases.

En alguna medida, a pesar de los desacuerdos y de las distancias y tensiones que se manifiestan en el interior de la filosofía de la liberación, pareciera que está presente cierta preocupación común para determinar ciertas tendencias incipientes de una antropología social de la cultura popular. En este sentido, estarían en sintonía con lo que afirma el sociólogo chileno Pedro Morande: la renovación de la idea de nación pasa por un reencuentro con la idea romántica de pueblo, desde la cual "la pregunta por la cultura se convierte en la pregunta por la sociedad como sujeto"¹⁵¹.

¹⁴⁹ Entiendo por *posición*, el concepto de *posición diferencial* tal cual lo trabaja Laclau-Mouffe cuando analiza el campo discursivo como campo social y afirma que "...no existe un discurso y un sistema de categorías a través del cual lo "real" hablaría sin mediaciones" p.3 y "...hemos hablado de discurso como un sistema de identidades diferenciales..." p.116. Laclau, E.-Mouffe, Ch. (1989) *Hegemonía y estrategia socialista*, Siglo XXI, Madrid.

¹⁵⁰ Foucault, M (2008) *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Siglo XXI, Buenos Aires.

¹⁵¹ Morandé, P. (1984) "Cultura y modernización en América Latina", en *Estudios públicos* N° 16, p. 62.

II

En el texto *Para una des-trucción de la historia de la ética*, Enrique Dussel explicita el estudio de las relaciones con la cultura, particularmente lo hace considerando la importancia de la comprensión del *ethos* "es entonces una tonalidad existencial, es el modo inmediato, perdido y cotidiano que predetermina el obrar humano dentro del horizonte significativo del mundo"¹⁵².

De esta manera, pareciera que la cuestión estriba en una re-significación de los llamados "orígenes de la filosofía occidental," reorganizando el sentido de las culturas primitivas. Es importante señalar que el autor, por una parte, lo entiende en la definición del núcleo ético-mítico¹⁵³ que favorece la comprensión radical de la particularidad cultural latinoamericana, pero redefinida por una interpretación de la lectura cristiana del mundo a luz de la historia.

Piensa, entonces, la cristiandad, como parte constitutiva de la cultura definida latinoamericana, que constituye un momento necesario de la dialéctica filosófico-político. De esta manera, es posible advertir la íntimas conexiones entre la unificación política de lo latinoamericano constituida de acuerdo a un modo de comprensión cristiano y en la unificación racional de la cultura latinoamericana que se pone de manifiesto en la historia, como cristiandad.

Para el autor, un modo de religión lo poseen las morales de los pueblos. Es de esta manera que el cristianismo funciona como una fe vinculada en la cultura del hombre, a través de un modo de la existencia. Desde esta interpretación concibe la constitución de una cultura a partir de la categoría ricoueriana de núcleo *ético-mítico* pero en este contexto de lo latinoamericano. Entonces, el hilo de la trama de la historia universal se sostiene en el desarrollo del "mundo vital" de la cristiandad que reconstruye y puede justificar en la cultura latinoamericana¹⁵⁴. El autor considera que está presente una suerte de analogía entre la historia de América Latina, como novedad histórica de pueblo-pobre y la historia de la Iglesia que constituye como sujeto de la historia a Cristo, como el hijo de Dios.

¹⁵² Dussel, E. (1972), *Para una des-trucción de la historia de la ética I: Ser y Tiempo*, Mendoza, p.166.

¹⁵³ Dussel, E. (1975) "Hipótesis de Investigación"(1963) en *El humanismo helénico* (1975):Eudeba, Bs.As, p.9. "La filosofía contemporánea, gracias al concepto de "mundo de la vida cotidiana" (el *Lebenswelt* de Husserl), puede cuestionar no sólo la historia de la filosofía constituida, sino las etapas históricas previas y paralelas a su constitución. Es decir, en el tiempo en que todavía los helenos no habían inventado la filosofía, ya existían en otros pueblos, y en el mismo pueblo griego, estructuras intencionales perfectamente estructuradas, sea en los ritos, en las leyendas, en fin, en lo que llamaremos, siguiendo a Paul Ricoeur, el "núcleo ético-mítico", que no es sino el complejo orgánico de posturas, concretas de un grupo ante la existencia. No es sólo una visión teórica del mundo (*Weltanschauung*), sino también una postura existencial concreta, un modo de comportarse (*éthos*)".

¹⁵⁴ Véase para un estudio más completo el capítulo del núcleo ético-mítico en: Gramaglia, Paola (2015), "*La encrucijada de la ética y la política en Enrique Dussel. Una mirada crítica a la relación del filósofo y sus pobres*". Autodeterminación, La Paz. Bolivia.

De esta manera, la definición del pobre representa un signo de la historia de la Iglesia y en este sentido las interpretaciones del Cristo-histórico se convierten en la fuente de explicación de la nueva teología. Pero ahora es preciso develar en qué sentido lo hace en la historia de América Latina, es en esta tarea que se afanan los teólogos de la liberación de la segunda mitad del siglo veinte. Las derivas de estas preocupaciones se centran en definir un pueblo poseedor del fundamento original que legitima como auténtica a la cultura como "cultura popular" en tanto crítica al saber académico. En este sentido es posible situar las preocupaciones tempranas de Enrique Dussel en la problemática cristiana que implica un reordenamiento de las relaciones entre la cultura y el pueblo.

En cualquier caso, a mi juicio, aparece claramente la importancia de las interpretaciones que sostienen que la filosofía de la liberación sin la incidencia de la teología de la liberación no es explicable y que el giro que puede articularla en estos años, que estamos estudiando y que atañe a la comprensión de sí misma, no sería posible sin esta relación. Es decir, que el impacto de la teología de la liberación en la filosofía se nota primeramente en un proceso de redefinición de ésta última; un proceso por el que la filosofía se empieza a comprender a sí misma como una actividad práctica que no brota de un sentimiento abstracto de admiración sino de una experiencia de afectación por la realidad histórica de América Latina: el pobre.

Ahora bien, la posición teológico-filosófica de Enrique Dussel, presenta un deslizamiento en sus argumentaciones, que lejos de radicalizar la perspectiva liberacionista crítica a la totalidad moderna, recae en diluirla capacidad política del sujeto-pobre (teológico), tal como lo plantearan los teólogos de la liberación. La teología de la liberación efectúa una inversión trascendental de los presupuestos teológicos al asumir para sí la liberación del hombre en la tierra para la utopía humana. Los valores cristianos valen en tanto sean efectivos en el mundo humano: el pueblo de Dios, son los oprimidos concretamente por el sistema capitalista de producción.

Por una parte como teólogo, hace fenomenología, esta cuestión es clara, si lo pensamos en relación a la importancia que le proporciona la búsqueda del *núcleo ético mítico*. Cuestión que también podría considerarse ambigua, ya que, desde allí fundamenta la figura del pobre, aparentando cierta similitud con la perspectiva de los teólogos liberacionistas.

Es decir, el esfuerzo eticista emprendido por Enrique Dussel disuelve al mismo tiempo la función crítica de la filosofía y enmascara la teología en lo que tenga de radical en una teología pastoral con un fuerte horizonte de inteligibilidad eclesial.

Una de las características que en este punto es decisivo, en relación a la perspectiva de la teología de la liberación, es la primacía de la praxis y el valor asignado al dato empírico proporcionado por las ciencias sociales. Es en ese sentido que la teología de la liberación pone el énfasis en la dimensión crítica y de denuncia profética, cuestión que la distingue de otra teología cristiana.

Retomando los análisis genealógicos del sujeto-pobre en Enrique Dussel, es cierto que coinciden en describir las relaciones injustas como económicas y en tal sentido la necesidad de un bienestar mínimo es reconocida como tal, incluso por la Iglesia (como institución) a través del mandato del Concilio Vaticano II. El bagaje hermenéutico-fenomenológico en el que se inscribe lo filosófico de Dussel, señala al pobre como una exterioridad trascendental, al mismo tiempo que lo inscribe en la búsqueda de un origen ético, no histórico. De esta forma el status del pobre latinoamericano, se descontextualiza en una fundamentación moralmente injusta que lo cristaliza. Esta descontextualización de las relaciones de injusticia se funda, en la moralidad eticista cristiana¹⁵⁵, que suprime, en alguna medida, el meollo político de la cuestión que pretendieron imprimir, precisamente, los teólogos de la liberación.

Quizás, la cuestión estriba en preguntarse cuáles fueron los caminos que emprendieron para responder al problema, ya que pareciera que la radicalización de la interpretación historicista de Cristo-hombre presentado por la teología de la liberación no coincide con el ecumenismo teológico y la refundación de una narración filosófica sostenida en la base moral de la revelación construida por el autor. Este nuevo deslizamiento del problema del contenido de la revelación a la construcción de un sistema ético es lo que caracteriza la propuesta de Dussel lo cual le permite distanciarse de la "peligrosa" situación de los teólogos liberacionistas conservando la idealización deshistorizada del "Pueblo de Cristo". A mi juicio, este desplazamiento teórico de descontextualización de las relaciones de injusticia se refuerza en el movimiento conceptual que realiza posterior a las lecturas de Levinas.

Volviendo un poco hacia atrás, uno de los puntos nodales en este campo de lo teológico es la importancia que adquiere en las teologías radicalizadas la reinterpretación de lo que se denomina Cristianismo primitivo¹⁵⁶, cuestión que en la obra de Dussel también adquiere relevancia como una referencianecesaria en la comparación que utiliza para la elaboración de su filosofía de la historia mundial¹⁵⁷. Allí la Historia de la Iglesia se confunde con la Historia del pueblo latinoamericano, como sostuvimos anteriormente, disuade el potencial político de la crítica emprendida por los teólogos de la liberación en el pobre latinoamericano como situación histórica injusta.

¹⁵⁵ Véase para un estudio más completo del Cristianismo primitivo: Gramaglia, Paola (2015) *La encrucijada de la ética y la política en Enrique Dussel. Una mirada crítica a la relación del filósofo y sus pobres*. Autodeterminación. La Paz. Bolivia.

¹⁵⁶ Op. Cit.

¹⁵⁷ Véase para un estudio más detallado: Eugene Gogol (2006) "La inmersión incompleta de la Teología de la Liberación" en *El concepto del otro en la liberación latinoamericana*: Juan Pablos, México, pp.51-88.

III

Los llamados teólogos radicales, que en nuestra versión latinoamericana podríamos homologar con los *teólogos de la liberación*, se encuentran sostenidos en la afirmación nietzscheana acerca de la muerte de Dios que consideran como "Dios ha muerto en nuestra época, en nuestra historia y en nuestra existencia"¹⁵⁸.

En la Revista *Stromata*, tan cercana a las tesis de la *filosofía de la liberación* de Enrique Dussel, Desecar afirma que esta "última frase tiene tres implicaciones: negación de toda posibilidad de elaborar una metafísica trascendente; eliminación de toda "historia de la salvación"; la experiencia por parte del hombre de la ausencia de Dios".¹⁵⁹ Esta perspectiva va más allá de la ausencia de la experiencia de Dios, a la cual apuntaba M. Heidegger y que Enrique Dussel interpretó y siguió en este primer período estudiado. El primado de la ontología heideggeriana no reposa sobre el truismo: "para conocer el ente es necesario haber comprendido el ser del ente". Afirmar la prioridad del ser con respecto al *ente* es ya pronunciarse sobre la esencia de la filosofía; subordinar la relación con *alguno* que es un ente (relación ética) a una relación con el *ser del ente* que, impersonal, permite la aprehensión, la dominación del ente (en una relación de saber), subordina la justicia a la libertad.

Levinas entiende que "la ontología heideggeriana, que subordina a la relación con el ser toda relación con el ente, afirma el primado de la libertad con respecto a la ética"¹⁶⁰. Esta crítica, afirma Dussel y lo reafirma su discípulo García Ruiz¹⁶¹, fue uno de los motivos filosóficos por el cual Dussel abandonó el proyecto de una ética ontológica en favor de una ética de la liberación o "metafísica de la alteridad", como la designó siguiendo a Levinas; pues la ontología "como filosofía primera que no cuestiona al Mismo, es una filosofía de la injusticia".¹⁶²

¹⁵⁸ Altizer en Altizer-Hamilton. (1967) *Teología radical y muerte de Dios*: Grijalbo, Barcelona. Extraído de Desecar, A.J. "La escatología en la teología radical", *Stromata* N° 3-4, julio-diciembre, Año XXV, p. 413.

¹⁵⁹ Desecar, A.J. (1969), "La escatología en la teología radical", *Stromata* N° 3-4, julio-diciembre, Año XXV, p. 413.

¹⁶⁰ Levinas, E. (1977), *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Sígueme, Salamanca, p. 69

¹⁶¹ García Ruiz, P. E. (2003), *Filosofía de la liberación. Una aproximación al pensamiento de Dussel*. México: Driada, p. 24.

¹⁶² La misma forma de concebir a la filosofía que muestra Dussel en sus primeras disertaciones (que, como una letanía, sin grandes variaciones, conserva fuertemente en este primer período), también la señala Beorlegui, quien muestra un desplazamiento en lo que respecta al acceso a la comprensión de Dios, ya que no: "se entiende desde la profundización en el Ser, sino desde el encuentro responsable con el otro, el marginado." Beorlegui, C. (2004) *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*, Universidad de Deusto: Euskadi, p. 738.

La desaparición de la idea de Dios, de ese Dios que ha sido *matado* por la eliminación de la metafísica y la desmitologización de la Biblia, ha muerto también en la experiencia subjetiva del hombre de hoy. Si se sigue el hilo interpretativo de Bonhoeffer, los teólogos radicales niegan el *a-priori* religioso -al que Dussel, insistentemente, volverá en su versión eticistalevinasiana¹⁶³ -como inherente a la naturaleza o condición humana. Aceptar el "derrumbamiento del *a priori* religioso quiere decir que no hay ninguna manera, ni ontológica, ni cultural, ni psicológica, de señalar una parte del yo o de la experiencia humana que requiera a Dios".¹⁶⁴ En esta dirección, afirma Hamilton que "ese Dios al cual el hombre contemporáneo no puede acercarse más por medio de la metafísica, tampoco puede ser hallado en la Biblia" -las dos direcciones que intentó Dussel en este período estudiado-. La escuela escatológica (A. Schweitzer, J Weiss) y la desmitologizadora (R. Bulltman, M. Dibelius) han llegado a ciertas conclusiones definitivas que impiden al exégeta hallar al Dios que se revela a sí mismo, con lo que estarían cerrando la posibilidad de la "interpretación" de los textos como manifestaciones o huellas de lo sagrado. Es decir, el autor insiste en sostener el *a priori* religioso. Más aún luego de las lecturas levinasianas, troca el *a priori* secularizado en un *a priori* ético.

Volviendo a mi tesis de discusión Enrique Dussel, en este caso, reproduce lo que ya había preocupado a Franz Rosenzweig y que el autor trata antes de leer la obra de Emmanuel Levinas: la filosofía como sistema pretende eliminar la alteridad, -lo que Levinas designa con el término *Autrui, otro*-. El otro es lo exterior al sistema.

Recordemos que los post-hegelianos opusieron una *exterioridad* a la *totalidad* del sistema hegeliano: exterioridad teológica (Kierkegaard y Schelling), antropológica (Feuerbach y Marx) o ética (Levinas).¹⁶⁵ Para estos pensadores, existe una exterioridad respecto al ser; en términos de Rosenzweig: la alteridad es anterior al sistema, igual que en los términos de Przywara¹⁶⁶.

Posteriormente, esta situación es expresada por Dussel a través de la *adaptación y resignificación* de conceptos tales como: "exterioridad", "metafísica", "mismo", "otro", "rostro", "totalidad" que buscan dar cuenta de una trascendencia irreducible al ejercicio teórico de la razón.

¹⁶³ Recordemos que Hegel, por su parte, distingue entre moralidad (*Moralität*) y eticidad (*Sittlichkeit*). La primera se refiere a la voluntad subjetiva del bien, mientras que la segunda supone la realización del bien a través de instituciones históricas, principalmente: la familia, la sociedad civil y el Estado, que es la más alta manifestación de la eticidad. Hegel añade que, en este sentido, el Estado es un Dios real que ha entrado en el mundo. Entonces, la eticidad es la «verdad» de la moralidad, ya que esta se relaciona con aquella como lo finito con lo infinito.

¹⁶⁴ Altizer, op. cit., supra, nota 77, pág. 415.

¹⁶⁵ Dussel, E. (1974), *El dualismo en la antropología de la cristiandad. Desde los orígenes hasta antes de la conquista de América*, Guadalupe, Bs. As., pp. 119-180.

¹⁶⁶ Gramaglia, P. (2015), *La encrucijada de la ética y la política en Enrique Dussel. Una mirada crítica a la relación del filósofo y sus pobres*, Autodeterminación, La Paz, Bolivia.

Ahora bien, el problema central al que quiere responder Dussel, siguiendo a Levinas, es mostrar que las relaciones éticas no tienen que ver con una problemática epistemológica o de conocimiento, sino que incluso lo epistemológico, encuentra su *sentido* a partir de lo ético. La relación con los demás no es teórica, sino práctica, y la tarea es la justificación filosófica de ese "sujeto pobre" transformado en víctima. De esta manera adquiere nueva dimensión, a partir de la sacralidad del "cara a cara" y particularmente en su desvinculación de los términos teológico-político que le ofrecía la teología de la liberación. Pregunto ¿ese sujeto pobre es agente de sí mismo? O parafraseando a Spivak ¿puede el pobre hablar?

Estas representaciones del *pobre* que construye el autor, muestran consistentes signos de dificultad en la capacidad para representarse los pobres a sí mismos. Los posiciona desde una incapacidad sagrada definiéndolo en modos pasivos. Cuestión que insisto en señalar hace peligrar la potencialidad emancipadora del sujeto *pobre* latinoamericano al determinarlo por la naturalización de lo padecido.

Considero ilustrativo recordar la crítica que Cerutti Guldberg le apuntó a Dussel y que Laclau le formula a Levinas respecto del problema de sostener algún *a priori* normativo, cuando dice:

...si bien estoy parcialmente preparado para avanzar con él hacia lo otro que el Ser, quisiera dejar en claro que, dada mi noción de investimento radical, no puedo aceptar su derivación de las exhortaciones normativas-tales como la "responsabilidad infinita"-de ese 'otro que' y por lo tanto no ha resistido la tentación de construir un vínculo apriorístico entre ambos órdenes. Sencillamente, no ha sido lo bastante radical¹⁶⁷.

Para concluir, mientras el problema de la modernidad europea se encontraba en el debate establecido por los jóvenes hegelianos, entre la fundamentación de la filosofía a partir de la conciencia de la razón política desvinculada de la fe y la fundamentación de la filosofía en un acto de creencia vinculado a ella, la fórmula encontrada por Dussel parece conservar aún en tensión estas mismas preocupaciones. Insiste en mantenerse en la delgada línea entre la secularización del mundo -sostenida por una teología débil, transformada en una filosofía ética del *pobre*- y una re-construcción de la historia de la Iglesia en América Latina capaz de servir, en términos salvíficos, a una historia de liberación.

Lo que intento señalar, en este trabajo es que los desplazamientos conceptuales que se producen en la elipsis propuesta por Dussel, particularmente en sus primeros trabajos, lejos de plantear una crítica demoledora a la modernidad como totalidad, persisten atisbos en la insistencia en limitarse a la búsqueda de una fundamentación que le permita un nuevo sustento para una nueva filosofía y lo halla en una "experiencia particular". Este deslizamiento es producido ade-

¹⁶⁷Laclau, E. "Atisbando el futuro", en Critchley, S. y Oliver Marchant (comp.) *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*, F.C.E., Bs. As., p. 358.

más, porque se afina en una "misión" profética que él le otorga a la función del filósofo-teólogo. Precisamente, de esta manera anula la potencialidad política del sujeto histórico pobre o para decirlo en otros términos, lo que entienden los teólogos de la liberación como praxis política¹⁶⁸.

Resumiendo, este trabajo estuvo centrado en las limitaciones del fundamento ético en el que se sostiene la narración filosófica dusseliana, ya que resulta plausible pensar que existe un compromiso inherente al concepto mismo de sujeto ético que imposibilita el descentramiento de la racionalidad moderna eurocéntrica y, de esta manera, pierde significación una de las cuestiones capitales e insoslayables para la comprensión del sujeto en la filosofía de la liberación¹⁶⁹.

Además, considero que las consecuencias teórico-políticas que implicaría sostener dichos argumentos es por lo menos problemática en dos sentidos: por un lado, supone la pérdida de la dimensión más general de la "autonomía" como cuestión más compleja en la que se cifra el nudo gordiano del pensamiento emancipatorio contemporáneo, en el cual -considero- sería posible inscribir los nuevos sujetos políticos latinoamericanos. Por otro lado, implica desatender el papel activo de los sujetos sociales latinoamericanos como constructores de su propia identidad a través de las novedosas formas de intervención pública. Esta condición encuentra su significación última en los aportes teóricos que brinda la comprensión de los variados modos de identificación en los que se definen los "sujetos latinoamericanos" contemporáneos.



¹⁶⁸ Gutiérrez, G. (1980), *La Fuerza Histórica de los pobres!* selección de trabajos. CEP, Lima. También pueden leerse en esta dirección como la idea de *estructuras de rebelión*, es tratada por Luis Tapia también en: «Bolivia: ciclos y estructuras de rebelión» en Svampa, M. y Stefanoni, P. (comp.), *Memoria, insurgencia y movimientos sociales*. Bolivia, El colectivo, Buenos Aires, 2007. También en *Política salvaje*, Muela del Diablo, Bolivia, 2008.

¹⁶⁹ Véase para un estudio más detallado de los argumentos en relación al concepto de historia en Gramaglia, P. (2015), *La encrucijada de la ética y la política en Enrique Dussel. Una mirada crítica a la relación del filósofo y sus pobres*, Autodeterminación, La Paz, Bolivia.

LOS TIEMPOS IMPUROS QUE (NO) CORREN: REFLEXIONES SOBRE LO ARCAICO-CONTEMPORÁNEO A PARTIR DE ALGUNAS OBRAS ANFIBIAS DE OSCAR MUÑOZ, SELVA ALMADA Y MEGAN BOYLE.

Álvaro Fernández Bravo

Mi presentación intentará ser breve y puntual para ajustarme al formato de estas jornadas. Voy a hablar de lo arcaico-contemporáneo a partir de algunas articulaciones que emergen en el arte y la literatura actual en relación con las heterocronías, es decir, los tiempos híbridos e impuros reconocibles en la producción simbólica contemporánea. Me interesan los presentes infiltrados de pasados o las contemporaneidades heterocrónicas como prefiero llamarlas. Se trata de instancias de contaminación cronológica donde la irrupción del pasado produce un extrañamiento sobre la percepción del presente. Mi trabajo tiene una aspiración teórica a partir de un problema que puede sintetizarse como *la economía de los regímenes temporales de la contemporaneidad*, que examinaré a través de algunas instalaciones, fotografías y textos literarios en los que pueden reconocerse regímenes temporales mutantes, con una expansión del presente y, simultáneamente, una invasión del pasado y la memoria sobre lo contemporáneo. Como señaló Alexander Kluge, asistimos a un ataque del presente sobre los demás tiempos¹⁷⁰. ¿Qué significa esto? Significa que el presente ha devenido un tiempo hegemónico, absorbe a las otras temporalidades hacia un espacio sincrónico expandido, incluyendo al futuro, que parece ser el que más se ha devaluado entre los tiempos actuales¹⁷¹.

Este fenómeno puede asociarse a lo que algunos autores han definido como el fin de la categoría de “período” y su reemplazo en la contemporaneidad por otro régimen en el que el tiempo tiene una dimensión diferente y otras relaciones con épocas vecinas¹⁷². El ocaso de los “períodos” todavía resulta incierto dada nuestra propia inmersión en el tiempo presente, pero sin duda el modo en que ordenábamos los ciclostemporales hasta hace poco ha cesado de resultar

¹⁷⁰ Cfr. Huyssen, A. (2003), *PresentPasts. Palimpsests and the Politics of Memory*, Stanford UP, Stanford, pág. 23.

¹⁷¹ Hartog, François (2003-12), *Régimesd'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Seuil, París, pág. 149: “Le XXesiècle a finalementalliéfuturisme e présentisme. S'il a d'abordété plus futuriste que présentiste, il a fini plus présentiste que futuriste”. Hartog recorre los cambios en la precepción temporal desde las vanguardias históricas, cuando el futurismo proclamó su apología de la velocidad, el futuro y la guerra hasta la actualidad donde predomina el presentismo.

¹⁷² Véase: Koselleck, R. (2004), *Futurespast. Onthesemantics of historical time*, Columbia UP, New York; Jameson, F. (2002), *A singular modernity. Essayontheontology of the-present*, Verso, Londres; Smith, Terry (2012 [2009]) *¿Qué es el arte contemporáneo?*, Siglo XXI, Buenos Aires. Traducción de Horacio Salas.

operativo. ¿Dónde termina el pasado y dónde comienza la contemporaneidad? ¿Hemos arribado al futuro? ¿Resultan útiles los mojones temporales eurocéntricos que empleábamos hasta ahora para distinguir períodos: el “descubrimiento” de América, la Revolución Francesa, el fin de la Unión Soviética? ¿Qué significado tienen esos hitos para un indígena amazónico o para un campesino chino?

Así como la memoria en algunos lugares parece haber cobrado una dimensión desmesurada –según Andreas Huyssen la Argentina, Chile, Sudáfrica, Guatemala son parte de una hipertrofia, pero también la emergencia del Holocausto como centro de atención en la teoría crítica europea y norteamericana–, el presentismo también emerge como un fenómeno ineluctable. Terry Smith afirma que el presente se “traga” a los otros tiempos.

Sin embargo, sabemos que el presente es por naturaleza efímero, delgado, contingente y deviene pasado rápidamente, mientras yo estoy hablando. Los historiadores del pasado reciente se definen como recientólogos, pero en rigor muchos de ellos se ocupan de los años 70, de modo que lo “reciente” se expande y coloniza fragmentos del pasado, o es invadido por él¹⁷³. Los períodos resultan horadados y contaminados por tiempos vecinos. Así, el magnetismo del presente en la producción simbólica y crítica ha alterado su peso específico y coloca a lo contemporáneo en una posición hegemónica. Uno de los ejemplos que analizaré al final de mi trabajo, el blog de la poeta norteamericana Megan Boyle, ahora publicado en Argentina, sirve de muestra de la expansión del presente y lo inmediato invade la página. Mientras asistimos a discusiones en la teoría literaria sobre la nueva literatura comparada o la emergencia de ejes posnacionales, en Argentina se mantiene el tradicional etnocentrismo nacional sumado a un presentismo que refuerza en cierto modo esta disposición.

Si bien esta tendencia no es nueva, otros campos compiten y se abren camino, como la literatura colonial o la literatura del siglo XIX en nuestra propia disciplina, así como recortes en un campo expandido de objetos, perspectivas y disciplinas que abandonan las periodizaciones estancas. No obstante, crece la producción de conocimiento sobre ese objeto que imanta la atención de los investigadores y con ella se agranda el presente como temporalidad hegemónica de campo de estudio. Algunos especialistas han comparado el presentismo con una provincialización de los estudios del pasado¹⁷⁴. ¿Cuáles son, entonces, las consecuencias inmediatas de la hegemonía del presente? El adelgazamiento del futuro, que ha perdido espesor y un reordenamiento de la percepción histórica y cultural, organizada en un nuevo archivo. “El futuro ya llegó”, cantaban los Redondos hace ya más de 20 años, pero creo que en ese momento era más un pronóstico que una comprobación. Hoy asistimos a la producción simbólica contemporánea plenamente situados en esa posición.

¹⁷³ Cfr. Franco, M. (2010), *Problemas de historia reciente en el Cono Sur*, Prometeo, Buenos Aires.

¹⁷⁴ Cfr. Hartog, F. (2003-12), *Régimes d'historicité...* pág. 157.

La hegemonía de lo contemporáneo se ha tragado entonces al futuro o a la imaginación del futuro que se parece demasiado al presente, e incluso por momentos al pasado, como en las ficciones “futuristas” de Oliverio Coelho y Marcelo Cohen, pero también en obras de creadores tan disímiles como João Gilberto Noll, Mario Bellatino Christian Boltanski. Abundan relatos o instalaciones de una temporalidad incierta, donde el presente se encuentra contaminado de futuro y pasado. Cierta nostalgia por las utopías arcaicas de la modernidad reaparece en poéticas ecologistas o neohippies que, en rigor, recuperan muchos de los tropos del alto modernismo: defensa de la naturaleza, amor libre, no violencia, atención por la comunidad y su composición heterogénea, minorías sexuales, no consumo. Lo que Smith llama retromodernismo puede reconocerse en esa ampliación del presente o invasión del pasado reciente en el imaginario contemporáneo.

Luego de esta veloz introducción a la cuestión quiero volver al eje de mi presentación que es la heterocronía y el régimen de los tiempos impuros que (no) corren. La convergencia de pasado y futuro hacia el presente me interesaban entonces como comprobaciones de una configuración que voy a examinar directamente en algunas obras.

Anacronismo

Quisiera continuar, luego de haber hablado de la crisis de la categoría de período con una segunda categoría que me interesa analizar y que pondré ahora en relación con las tres obras en las que me detendré brevemente. Se trata de la categoría de anacronismo, un concepto desprestigiado en la historiografía moderna que sin embargo atraviesa hoy por un repentino resurgimiento y ya no sería considerado como una desacierto metodológico sino como un rasgo constitutivo de la producción simbólica, reconocible en la supervivencia, tempranamente detectada por Warburg en las obras de arte renacentistas, de motivos arcaicos, primitivos, irracionales, religiosos, mitológicos, no modernos¹⁷⁵.

Quiero llevar estas reflexiones a los tres soportes con los que espero ilustrar mis hipótesis sobre la contemporaneidad heterocronica. Se trata por un lado de la muestra “Protografías”, del artista colombiano Óscar Muñoz, exhibida recientemente en la exposición homónima en el Malba de Buenos Aires¹⁷⁶, la novela *El viento que arrasa* de la escritora entrerriana Selva Almada publicada en 2012 por la editorial mar dulce y el blog, publicado en formato libro de la poeta norteamericana Megan Boyle, *Antología de entradas inéditas del blog de*

¹⁷⁵ Cfr. Didi-Huberman, Georges (2009), *La imagen superviviente. Historia del arte y el tiempo de los fantasmas según Aby Warburg*, Abada, Madrid. Traducción de Juan Calatrava.

¹⁷⁶ Muñoz, O. (2013), *Protografías*. Exhibición montada en el Banco de la República, Bogotá, 2011 y en el Malba (Museo de Arte Latinoamericano de Buenos Aires). Accesible en <http://www.banrepcultural.org/oscarmunoz/presentacion.html>

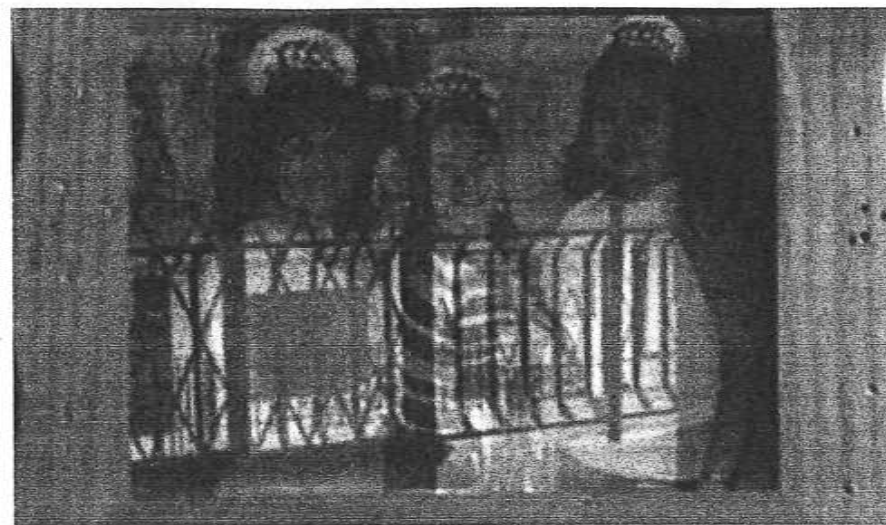
un empleado mexicano de panda express. Quiero leer en las obras de estos tres autores una composición temporal anacrónica en la que operan archivos temporales que denominaré “anómicos”¹⁷⁷. Los archivos anómicos serían aquellos que, en la genealogía de AbyWarburg y Gerhard Richter, se componen de imágenes heterogéneas, agrupadas de manera anacrónica y discontinua, en la tradición inaugurada por Warburg en el *Atlas Mnemosyne* pero reconocible también en obras de otros artistas y pensadores modernos¹⁷⁸.

Por sus relaciones impredecibles, su condición efímera y su captura de un momento preciso pero evanescente de la memoria colectiva, quiero leer los trabajos de Muñoz, Almada y Boyle a partir de su manejo de imágenes, fotografías, y procedimientos de almacenamiento mnemónico análogos al archivo y legibles en sintonía con el problema de la heterocronía. En ambos casos se reconoce la convivencia de tiempos heterogéneos –distintos momentos del pasado proyectados y mezclados con el presente, capaces de sembrar incertidumbre sobre la posición temporal del que enuncia.

Muñoz interviene desde la ciudad de Cali en Colombia, donde nació y vive. Es un artista reconocido en su país y en la escena internacional; fundó y dirige el espacio independiente “Lugar a dudas”, un centro cultural (aunque rehúse tal denominación) dedicado al arte contemporáneo (cine, artes visuales, literatura). Aunque la exposición de Buenos Aires no proveyó demasiada información sobre algunos de los sujetos retratados en sus obras, se trata de personajes públicos de la cultura colombiana y de la vanguardia de Cali de la cual el artista forma parte. Su trabajo propone una exploración distanciada del soporte fotográfico a través de distintos procedimientos de montaje que revelan momentos anteriores o posteriores al que registra una fotografía. La imagen resulta así extraída de su congelamiento instantáneo y restituida a su contingencia. Me interesa interrogar la contemporaneidad como contingencia, es decir, una condición provisional y posible pero no necesaria, dependiente de ciertas circunstancias, algo que las imágenes reunidas por Óscar Muñoz contribuyen a iluminar. Veamos para empezar la protografía: “A través del cristal” (2010), una obra que repone el contexto en que fotografías no profesionales son expuestas y colgadas en hogares particulares de Cali.

¹⁷⁷ Cfr. Guasch, A. M. (2010), *Arte y Archivo, 1920-2010*. Akal, Madrid, pág. 15. Y también: Buchloh, Benjamin (1999) “Gerhard Richter’s ‘Atlas’: The Anomic Archive” en *October*, Vol 88, pp. 117-145.

¹⁷⁸ Malevich, K.; Walter Benjamin; Hanna Höch; Gerhard Richter.



Mediante la reposición del marco de exposición –no importa si genuino o imaginado– puede recuperarse el mundo social que rodea a las imágenes y establecer relaciones entre el interior de la imagen –el o los sujetos retratados– y su escenario “natural”: muebles, paredes, objetos reflejados en el cristal que cubre a la foto. La instalación incluye también sonidos, conversaciones, sombras y estados habitualmente invisibles y ausentes en la contemplación de una foto. Varias temporalidades heterocrónicas quedan así superpuestas: la de la imagen, presumiblemente capturada en la foto, la de su exhibición cotidiana en un espacio doméstico y la de la contemplación del espectador.

Al menos tres tiempos convergen hacia un presente perpetuo y arcaico, una contemporaneidad híbrida que repone lo que una obra expuesta en un espacio tradicional oculta, desafiando así el principio constructivo descontextualizador del museo¹⁷⁹. El tiempo de la foto, el tiempo en que la foto expuesta habita un ámbito doméstico y el tiempo del observador convergen. Al recuperar un resto temporal desechado y un espacio común, ordinario, el mundo doméstico de una vivienda de clase media de la ciudad de Cali en un tiempo reciente e impreciso a la vez, las protografías repone aquello que había sido abandonado y componen una contemporaneidad heterocrónica, surcada por varios tiempos simultáneos, tiempos levemente divergentes que sin embargo se encuentran unidos por un hilo común que comprende, incluso, la imagen del espectador reflejada en ese mismo cristal que ha cesado de ser transparente.

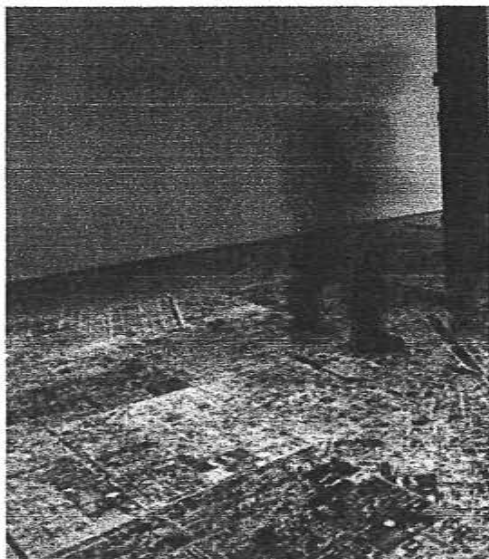
Se trata de un procedimiento frecuente en las protografías de Muñoz, que exploran siempre de un modo arriesgado una *iconomía* no progresiva¹⁸⁰, anti-

¹⁷⁹ Cfr. Adorno, T. W (1988), “Valery Proust Museum” en *Prisms*, Traducido al inglés por Samuel y Sherry Weber, The MIT Press, Boston.

¹⁸⁰ Cfr. Op Cit. Smith, Terry (2012) *¿Qué es el arte contemporáneo?...*

volucionista à la Warburg, donde el presente no continúa al pasado sino que está atravesado por él. En este sentido, sus instalaciones consiguen establecer un distanciamiento ante la imagen que desvela su construcción pero sobre todo la condición efímera del presente. La acumulación y superposición de temporalidades acontece simultáneamente a otro fenómeno que puede relacionarse con el *Atlas Mnemosyne* y el *Atlas* de Richter: a pesar de tratarse de fotografías personales y de situarse en un ámbito privado específico, las imágenes de Muñoz no tienen una referencia individual sino que remiten a la memoria colectiva. Las protografías reconstruyen la cultura urbana de Cali, sus formas de sociabilidad, prácticas y memorias. Algo semejante podemos reconocer en uno de los 'álbumes' de imágenes de Muñoz que remiten a Cali en los años 60 y 70. Se trata de fotografías recuperadas de los negativos de fotógrafos ambulantes, semejantes al proyecto de Gerhard Richter: imágenes anónimas que rescatan la Cali anterior a la violencia del narcotráfico que azotó a la sociedad colombiana y divide en dos su historia reciente. Puede reconocerse aquí una relación que Warburg había postulado en su *Atlas Mnemosyne*, que como en las instalaciones de Muñoz, también aspiraba a construir la memoria histórica colectiva, ubicada entre lo mnemónico y lo traumático¹⁸¹.

Aunque Muñoz elude imágenes explícitas de la violencia social que afectó a su ciudad, es precisamente la elisión lo que la vuelve más visible. No se encuentra sin embargo completamente ausente, como se observa en la obra *Ambulatorio*, de 1994, que exhibe una aerofotografía de Cali pegada a un vidrio de seguridad fragmentado en mil pedazos —y en continuo proceso de fragmentación— por efecto del público que transita sobre ella. El vidrio de seguridad empleado para caminar sobre él alude a la violencia oportunamente narrada en algunas novelas de Fernando Vallejo.



¹⁸¹ Op. Cit. Buchloh, B (1999) "Gerhard Richter's 'Atlas': The Anomic Archive"..., pág. 122.

Resulta visible así la contemporaneidad de lo no contemporáneo¹⁸²: aunque la violencia por el momento se ha detenido, el vidrio continúa quebrándose.

El presente está formado por pasados y no hay un recorrido teleológico sino más bien un régimen no progresivo. La obra de Muñoz contribuye en la construcción de la memoria social, recuperando tanto momentos de paz como momentos violentos que se entremezclan para formar un presente heterocrónico construido con imágenes de fotógrafos anónimos en algunos casos, como los que vemos a continuación en la obra "Archivo por contacto", compuesta por fotografías de fotógrafos ambulantes tomadas a sujetos anónimos de los que solo restan sus fisonomías, su ropa, sus poses como restos arcaicos-contemporáneos de una temporalidad impura.

Fotografías de un presente perpetuo

Veamos ahora cómo opera una articulación semejante en la novela de Selva Almada. Quiero trabajar esta novela a partir de la búsqueda en el pasado y la invasión de pasado en el presente. Como quizás recuerden quienes hayan leído la novela, *El viento que arrasa* narra los acontecimientos ocurridos en menos de 24 horas a cuatro personajes: el Reverendo Pearson y su hija Leni, en viaje por el Chaco hacia una iglesia evangélica y el gringo Brauer y su ayudante Tapioca, que reparan el auto de los Pearson para que éstos puedan continuar su trayecto. Los adultos rondan los cuarenta y pico, los adolescentes los dieciséis años y en esas edades se cifra un régimen de contemporaneidad heterocrónica.

En el relato los personajes mantienen en vilo una evocación sostenida y perturbadora de un tiempo distinto, que cuesta denominar pasado. Parece tratarse de un tiempo indefinido, una imagen de otro tiempo que sin embargo regresa, se hace presente en el ahora y lo contamina, desdibujando las fronteras entre presente, pasado y futuro. Lo que se busca en el "pasado" —que en realidad puede definirse simplemente como un tiempo otro incrustado en el presente— puede determinar el futuro, por ejemplo en la búsqueda de sus madres que Leni y Tapioca parecen querer emprender. Me interesa detenerme en la presencia de algunas fotografías y recuerdos fotogénicos que impregnan el texto¹⁸³.

El reverendo Pearson por ejemplo, evoca su bautismo e iniciación en la religión evangélica, cuando su madre se acercó a un predicador que bautizaba gente y hacía milagros en el río Paraná, en un tiempo lejano y reciente, quizás los años 70. Se trata de momentos semejantes a los recuperados por Muñoz en las últimas protografías que vimos. Tapioca por su parte, recuerda cuando fue abandonado por su madre junto al gringo Brauer en el mismo lugar donde están todos ahora. Leni, cuando su padre la arrebató de su madre y Leni vio quedarse estática mientras ellos se alejaban en el auto. "La última imagen que Leni guarda de su madre es desde el parabrisas trasero del coche"¹⁸⁴.

¹⁸² Op. Cit. Koselleck, R. (2004), *Futurespast. On the semantics of historical time*, pág. 95

¹⁸³ Cfr. Op Cit. Smith, Terry (2012) *¿Qué es el arte contemporáneo?*, pág. 305.

¹⁸⁴ Almada, S. (2012), *El viento que arrasa*. Buenos Aires, mardulce, pág. 47.

NOMADISMO IDENTITARIO. COLONIALIDAD, GÉNERO/ SEXO Y RELIGIÓN EN LAS PERFORMANCES DE GIUSEPPE CAMPUZANO Y ALMA LÓPEZ DESDE LA POSICIÓN DEL TERCER FEMINISMO.

Karina Bidaseca

In memoriam de Giuseppe Campuzano

Introducción¹⁸⁹

Una constante marca de la colonialidad imprime la subversión de la religión impuesta a través de la consagrada figura femenina de las vírgenes en toda América Latina, que en constante mutación con las deidades del mundo indígena, simbolizan el panteón “clandestino del pachakuti travesti”, como surge del libro del filósofo peruano Giuseppe Campuzano. En él se recoge el primer dato histórico que se tiene de persecución de la homosexualidad en el Perú, con los detalles del juicio a Francisco Pro en 1803, sastre de oficio, y su condena al destierro por vestir como «tapada». Quien recibió como castigo la vergüenza pública del paseo como hecho ejemplificador, quien además “llevaba el extraño oficio en un varón, de dedicarse a la costura”¹⁹⁰. Como observamos en “La virgen de las Guacas” (2007)¹⁹¹, de Alejandro Gómez de Tuddo, la re-significación travesti de la virgen invoca el “juego de los travestismos”:



¹⁸⁹ Este ensayo fue realizado en el marco de la investigación “Violencias en mujeres subalternas. Representaciones de la desigualdad de género en políticas culturales”, bajo mi dirección (PIP CONICET/Universidad Nacional de San Martín). Muchas de estas discusiones se enriquecieron en el COLOQUIO INTERNACIONAL “Reconocer las superficies de nuestras hendiduras. Cartografiar el Sur de nuestros Feminismos”. Buenos Aires, 15 y 16 de julio, 2013. Agradezco en especial las intensas conversaciones con Rita Segato, María Lugones, Marta Sierra, Dorian Lugo Bertran y Fanny Muñoz.

¹⁹⁰ Onda, 27 de junio de 1993, citado por Campuzano, Giuseppe (2008), *Museo travesti del Perú*, Lima, Giuseppe Campuzano Editor.

¹⁹¹ Disponible en <http://www.google.com.ar/search?safe=off&client=safari&rls=en&q=ALEJANDRO+GÓMEZ+DE+TUDDO+LA+VIRGEN+DE+LAS+GUACAS+2007>.

Son momentos traumáticos que reverberan en el presente y lo invaden, que regresan a la consciencia de los personajes y son evocados con insistencia, como si guardaran información o claves para intervenir en el presente. Por ser recuerdos traumáticos cesan de regresar, no pueden olvidarse ni superarse, quedan suspendidos en una actualidad perpetua (en un tiempo arcaico-contemporáneo) que condiciona, hasta cierto punto, también el futuro. No se puede superar ese momento que absorbe todos los otros tiempos hacia sí y los incorpora a su régimen atemporal: un presente extendido de límites indefinidos, que se proyecta sobre el pasado y determina el futuro.

Es interesante cómo el personaje del gringo Brauer, el mecánico que repara el auto de Pearson, a diferencia de los chicos, que procuran mantener vivo un pasado reciente que sin embargo se disuelve, rehúsa mirar al pasado y reclama vivir en un puro presente. A Brauer no le gusta recordar ni hablar de sí mismo. Hablar de sí es recordar, recomponer el catálogo de imágenes pasadas que constituyen al yo; al negarse a recordar, o hacerlo solo con otros, Brauer privilegia una memoria colectiva y rechaza la memoria individual. Las imágenes pierden así referente específico, capacidad evocativa, densidad temporal: son puro presente por que han perdido toda referencia, los personajes que las habitan carecen de significado o alusión, lo único que sobrevive es una vaga relación, por ejemplo, entre Brauer y Tapioca que parece aludir a la presunta paternidad de Brauer de Tapioca.

Incluso Brauer, al observar una foto suya conservada en el archivo de fotos de la caja de zapatos que observan los chicos mientras se desata la tormenta, exclama: “—Es raro pensar que uno ha sido chango alguna vez”¹⁸⁵. Su posición, como las imágenes recuperadas por Muñoz, se aleja de la foto y la vuelve extraña, anónima, colectiva y no individual. La imagen produce distanciamiento, él no se reconoce en ella, más bien lo contrario. El gringo actúa, para decirlo con palabras de AbyWarburg, interponiendo una distancia entre sí mismo y el mundo exterior¹⁸⁶. Es la condición de posibilidad para sostener un tiempo no lineal ni evolutivo, sino un tiempo que devora o coloniza a otros momentos para subsumirlos en una temporalidad heterocrónica, despoblada de memorias personales, un tiempo anónimo y colectivo donde “cuando aparecía algún recuerdo, aparecía porque era compartido, del tipo: te acordás esa vez cuando”¹⁸⁷.

Con esta lectura intenté reconocer algunas configuraciones de lo arcaico-contemporáneo en regímenes simbólicos que exploran las fronteras del presente y su contaminación con otros repositorios temporales. En ambos casos operan archivos de imágenes anómico¹⁸⁸, semejantes al construido por AbyWarburg en su *Atlas Mnemosyne* y por Gerhard Richter en su propio *Atlas*. En su heterocronía habita una economía visual (o *iconomía*, como la denomina Smith) y narrativa que acaso puede dar cuenta de una articulación peculiar de la producción simbólica contemporánea.

◆ ◆ ◆

¹⁸⁵ *Ibidem*, pág. 140

¹⁸⁶ Warburg, Aby (2010), *Atlas Mnemosyne*, Akal, Madrid, pág. 3.

¹⁸⁷ *Op. Cit.*, Almada, S. (2012), *El viento que arrasa*, pág. 131.

¹⁸⁸ Cfr. Guasch, A. M. (2010), *Arte y Archivo, 1920-2010*. Akal, Madrid. Buchloh, Benjamin (1999) “Gerhard Richter’s ‘Atlas’: The Anomic Archive” en *October*, Vol 88, pp. 117-145.

De modo similar, la escritora feminista chicana Gloria Anzaldúa resignifica las afinidades chicanas con la Virgen de Guadalupe y ofrece la imagen alternativa de Coatlicue, la divina madre azteca. Refiriéndose a su obra, en su texto *Guadalupe la diosa sexual* (1996) Sandra Cisneros escribe:

Quando veo a la Virgen de Guadalupe ahora, no es la Lupe de mi infancia, no es la de la Iglesia Católica, aquella a la que cerré la puerta en mi adolescencia y adultez. Como todas las mujeres que me importan, he tenido que buscarla en medio de los escombros de la historia. Y la he encontrado. Ella es Guadalupe la diosa sexual que me hace sentir bien con respecto de mi poder sexual, mi energía sexual, que me recuerda que yo debo... (hablar) desde mi vulva... decir la verdad más básica, honrada, y escribir desde mi panocha¹⁹².



Our lady (1999)

El “culto del encubrimiento” se advierte en las políticas borbónicas de control sobre los cuerpos femeninos y feminizados durante la colonia. Es a partir de estas *interferencias*, entendidas como momentos teóricos, en las que me gustaría concentrarme para desarrollar el concepto de “nomadismo identitario” y “Tercer feminismo” que postulo¹⁹³. Considero que estos conceptos sintetizan de modo crucial las discusiones más actuales que mantiene la propuesta del feminismo descolonial, decolonial y poscolonial en el sur¹⁹⁴ sobre:

¹⁹² Citado en: Ana Castillo (Ed.) (1996) *The Virgin of Guadalupe*, New York, Riverhead Books, 54. 22.

¹⁹³ Bidaseca, K. [Co-comp.] (2011), *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*, Godot, Bs. As.

¹⁹⁴ Para una revisión de las discusiones contemporáneas de los feminismos descoloniales del sur: Moraga y Castillo, 1988 (ed.) “Esta puente mi espalda. Voces de mujeres tercer-

- 1) la discusión sobre colonialidad y género; la religión y el disciplinamiento de los cuerpos;
- 2) la relación entre la conciencia moderna y el cuerpo como su soporte, en que emergen desde el locus de enunciación, la categoría de “tapada” en Perú desde la perspectiva del travestismo disciplinario.

Mi propuesta metodológica consiste en interpretar comparativamente las intervenciones performáticas definiendo con algunxs críticxs como Goldberg y Féral, la performance como, fundamentalmente, interacción artística y pérdida de límites de los géneros. Me enfoco en las intervenciones sobre las vírgenes tomando: el Museo Travesti del Perú¹⁹⁵; el arte de la chicana Alma López sobre la Virgen de Guadalupe en “Our lady”, a través de una lectura a contrapelo de la historia¹⁹⁶.

Colonialidad y género

Promediando la década de 1990, un conjunto de discursos descolonizadores surgen en la academia y en los movimientos sociales. Desde la propuesta política de la (des)colonialidad del ser y del saber que el sociólogo peruano Aníbal

munditas en los Estados Unidos”; Anzaldúa, G. (1999) *Borderlands/La Frontera. The new Mestiza*, Aunt Lute Books: San Francisco University Press, (1987); Mohanty, Ohanty, Chandra Talpade. (1984). “Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses”. *Boundary 2*. 12:3-13:1. pp. 333-358; Liliana Suárez Navaz y Rosalva Aída Hernández (eds.) (2008) *Descolonizar el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*, Colección Feminismos Editorial Cátedra, Valencia, pp.75-106; Segato, R. (2011), “Género y colonialidad. En busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial”, en Bidaseca, K [Co.comp]. *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*, Bs. As, Godot; Lugones, M. (2008), “Colonialidad y género. Hacia un feminismo descolonial”. *Género y descolonialidad*, Ediciones del signo, Buenos Aires; Paredes, J. (2008) “Hilando fino. Desde el feminismo comunitario”, *Mujeres Creando*; Bidaseca, K. (2010), *Perturbando el texto colonial. Los Estudios (Pos) coloniales en América Latina*, Editorial SB, Bs. As.; Bidaseca, K. [Co-comp.] (2011), *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*, Godot, Bs. As.; Bidaseca, K. y Sierra, M. (2012), *Postales femininas desde el fin del mundo. El Sur y las políticas de la memoria*, Ed. Godot, Bs. As; y próximo a publicarse: Claudia J. de Lima Costa (2013) “Equívoca, tradução e interseccionalidade performativa: observações sobre ética e prática feministas descoloniais” en Bidaseca, K., De Oto, A., Obarrio, J. y Sierra, M. (2013) *Legados, genealogías y memorias poscoloniales. Escrituras fronterizas desde el Sur*, Godot, Bs. As.

¹⁹⁵ Campuzano, G. (2008), *Museo travesti del Perú*, Lima, Giuseppe Campuzano editor.

¹⁹⁶ Guha, R. (1988) “The Prose of Counter-Insurgency”, en Guha, R y G. C. Spivak (eds.), *Selected Subaltern Studies*, New York: Oxford University Press; Spivak G. C. (1999) *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*, Harvard University Press.

Quijano produce como matriz del conocimiento/poder de los pueblos indígenas y afrodescendientes en América Latina. Por consiguiente, tres conceptos se tornan fundamentales como herramientas analíticas del pensamiento descolonial en los tres niveles en que opera la "lógica de la colonialidad": *del poder* (economía y la política); *del saber* (epistémico, filosófico, científico, relación de lenguas y conocimiento) y *del ser* (control de la subjetividad, sexualidad y roles atribuidos a los géneros). Sin embargo, como muestra María Lugones¹⁹⁷, representante de la corriente decolonial, la raza alcanza en los escritos de Quijano el status de un concepto totalizador. Es decir, se trata de complejizar este pensamiento tomando al *género* como objeto de análisis y así "construir un pensamiento que parta del borde entre la episteme occidental y las epistemes de los pueblos colonizados, e instale a América Latina y los llamados países del Tercer Mundo como lugares legítimos de enunciación no pretendidamente universales"¹⁹⁸.

Esta discusión nos permitirá mostrar la necesidad que el género y la raza como categorías de análisis pero fundamentalmente subjetivas, deben ser complejizados al ser pensada la raza interseccionada por el género/sexo/religión/locus de enunciación... (y no entender la raza superpuesta a ellos), ya que las mujeres indígenas cayeron bajo el dominio de los hombres colonizadores y colonizados. La ausencia del tratamiento del género/sexo en los escritos decoloniales para América Latina parte de la hegemonía de pensadores hombres, blancos, de clases medias, que como gesto incorporan exclusivamente el pensamiento feminista chicano, fundamentalmente de Gloria Anzaldúa, está construido desde otro lugar y por ende, es interpelado de otro modo¹⁹⁹.

Según María Lugones²⁰⁰ explica que la limitación del pensamiento de Quijano parte de considerar al género anterior a la sociedad y la historia, lo cual naturaliza las relaciones de género y heterosexualidad y los efectos de la postcolonialidad²⁰¹. Mientras la antropóloga Rita Segato discute con Lugones esta tesis asumiendo que el género ya existía antes de la intervención del hombre blanco y, precisamente, es la modernidad la que captura y magnifica la jerarquía de género²⁰².

¹⁹⁷ Cfr. Lugones, M. (2008), "Colonialidad y género. Hacia un feminismo descolonial". *Género y descolonialidad*, Ediciones del signo, Bs. As.; Bidaseca, K. (2010) *Perturbando el texto colonial...*

¹⁹⁸ Op. Cit. Bidaseca, K., *Perturbando el texto colonial...*; pág. 23.

¹⁹⁹ Cfr. Op. Cit. Bidaseca, K. *Perturbando el texto colonial...* y Mendoza, B "La epistemología del sur...".

²⁰⁰ Cfr. Op. Cit. Lugones, M. "Colonialidad y género. Hacia un feminismo descolonial...".

²⁰¹ Sobre el debate entre la socióloga nigeriana Oyeronke Oyewumi (1998), y otra intelectual nigeriana feminista afro Bibi Bakare-Yusuf (2003). *Beyond Determinism: The Phenomenology of African Female Existence*. in *Feminist Africa*, Issue 2, 2003. Yusuf criticó el análisis de Oyewumi de la cultura Yoruba, en torno de la neutralidad de género y la ausencia de desigualdades de género.

²⁰² Cfr. Op. Cit. Segato, R. "Género y colonialidad. En busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial".

En *Colonialidad y género: hacia un feminismo descolonial*²⁰³, influida por el estudio de Kimberlé W. Crenshaw²⁰⁴ sobre el análisis de la violencia de las mujeres afro y su desaparición²⁰⁵, Lugones plantea la necesidad epistemológica, teórica y política de la interseccionalidad de raza, clase, género y sexualidad para entender la indiferencia que los hombres muestran hacia las violencias que sistemáticamente se infringen sobre las mujeres de color, que ella misma denomina como mujeres no blancas; mujeres víctimas de la colonialidad del poder y del género; mujeres del tercer mundo.

La autora propone un entrelazamiento de las categorías y de los análisis para así llegar a lo que denomina "el sistema moderno-colonial de género". La interseccionalidad revela lo que no se ve cuando categorías como género y raza se conceptualizan como separadas unas de otras. Entonces el feminismo de color pone en tensión las categorías "mujer" o las categorías raciales "negro", "hispano" ya que homogeneizan y seleccionan al dominante, en el grupo, como su norma; por lo tanto, "mujer" selecciona como norma a las hembras burguesas blancas heterosexuales; "negro" selecciona a los machos heterosexuales negros y, así, sucesivamente. Dada la construcción de categorías, el ejercicio de intersección da cuenta que entre "mujer" y "negro" existe un vacío que debería ocupar la "mujer negra", ya que ni "mujer" ni "negro" la incluyen. Entonces la autora evidencia cómo la interseccionalidad muestra lo que se pierde, y plantea la tarea de reconceptualizar la lógica de interseccionalidad para evitar la separación de las categorías dadas. Esto significa que el término "mujer" en si, no tiene sentido o tiene un sentido racial ya que la lógica categorial ha seleccionado un grupo dominante: mujeres burguesas blancas heterosexuales, y por tanto, como lo manifiesta Lugones, "ha escondido la brutalización, el abuso, la deshumanización que la colonialidad del género implica"²⁰⁶

Resistencias: la interseccionalidad en discusión

Patricia Hill Collins en su libro *Pensamiento feminista negro*²⁰⁷ sostiene que la matriz de dominación de una sociedad se encuentra ordenada por intersecciones y esos dominios corresponden con lo económico, político e ideológico.

²⁰³ Op. Cit. Lugones, M. "Colonialidad y género. Hacia un feminismo descolonial...".

²⁰⁴ Crenshaw Kimberlé, Williams (1994), "Mapping the margins: Intersectionality, identity politics and violence against women of color", en: Martha Albertson Fineman, Rixanne y Hill Collins, Patricia (2000), *Black Feminist Thought*, Nueva York: Routledge, HiRSCH.

²⁰⁵ La perspectiva interseccional en el ámbito de los estudios de género y de la raza fue desarrollada por: Hill Collins, 1990; Yuval-Davis, 2006, Davis, 2008; Brah, 2011. Ver: (2012) *Feminismos Negros, Una antología*, Ed. Traficantes de sueños, Madrid.

²⁰⁶ Op. Cit. Lugones, M., "Colonialidad y género. Hacia un feminismo descolonial...", pág. 25.

²⁰⁷ Hill Collins, P. (1990), *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*, Londres, Routledge, [2000]

Esos ejes se intersectan de modo que no se pueden pensar los mismos ejes de las mujeres negras en los mismos términos que las de mujeres medievales, bajo el feudalismo. Sin esos ejes de intersección entre raza y género no es la misma dominación. De modo que comprender la construcción del estereotipo de la mujer negra como en torno de su hipersexualidad y su forma de resistir esa matriz de dominación²⁰⁸.

Mientras para Hill Collins una mujer sola puede resistir, para Lugones la resistencia proviene de la participación alternativa de una comunidad que es antipitalista, antirracista, antisexista, una comunidad que tiene un sistema de valores distintos. La resistencia de la mujer negra para confrontar esta dominación en términos interseccionales, sin embargo sus experiencias son distintas y ellas son distintas unas de las otras en cómo responden.

El uso del *standpoint* que hace Patricia Hill Collins es el punto de vista del grupo, y el grupo mismo heterogéneo en una realidad que está afectada en esos dos dominios de opresión que son el género y la raza. La resistencia es para ella necesariamente dialógica. Lugones cree que en el caso de las mujeres negras como de otra gente de color, hay una comunidad alternativa. Y ese diálogo es formal e informal por mujeres que están situadas de manera distinta, activistas en práctica cultural como también, mujeres intelectuales, y ellas deben ser activistas sino su voz en el diálogo no está incluida. Según Lugones, su idea de interseccionalidad es importante pero no define la liberación o la resistencia, sino que es simplemente definitoria de la situación. En el caso de Crenshaw la ausencia de la mujer negra de la ley define un mecanismo de borrarla.

Según Lugones

en mi caso yo pienso en la posibilidad de actividad, de una agencia tal vez mínima pero importante solamente si la persona es impura, es decir, no es alguien que valora la homogeneidad ni la pureza en sí misma ni lo que construye lo social, sino es alguien donde raza y género están fusionadas pero en esa fusión ellas siguen siendo oprimidas: hay una correlación con resistiendo. Yo veo que Hill Collins es como un ser pre social. Para mí la mujer es social pero ese sujeto cuando está siendo oprimido resiste, no hay resistiendo sin ser siendo oprimida y viceversa, yo lo pongo en el gerundio²⁰⁹

Mientras el estudio de Crenshaw es útil para marcar la ausencia sin embargo no aparece la agencia, no hay agente para la resistencia. En Hill Collins hay resistencia y también está la opresión interseccional pero no hay un sistema de género y parece que tanto en la mujer blanca como en la mujer negra son algo parecido o tal vez lo mismo, que el mismo sistema o el mismo dominio oprime a las dos y

²⁰⁸ Conferencia ofrecida por María Lugones en el Coloquio Internacional "Reconocer las superficies de nuestras hendiduras. Cartografiar el Sur de nuestros Feminismos". IDAES/UNSAM. Bs As, 15 y 16 de julio, 2013.

²⁰⁹ *Ibidem*

se intersecta con otro eje o dominio para producir esta complicación de fuerzas que se afectan mutuamente. Para Lugones es importante pensar que cuando uno piensa en modernidad uno piensa en dicotomías y dicotomías jerárquicas (Humano-no humano) y en esas dicotomías quienes tienen género son el hombre y la mujer burguesa, la gente africana e indígena no tienen género, lo cual produce complicaciones para el feminismo.

De las referencias de Lugones sobre los textos de viajeros en la Conquista, surge que "la gente indígena y negra no son considerados humanos pero están sexuados aunque no tienen control sobre su sexualidad. La razón por la cual la mujer es humana es porque reproduce con el hombre la raza y el capital sino ella tampoco sería humana porque ella no tiene razón"²¹⁰.

Nomadismo identitario

La nueva conciencia que propone Anzaldúa²¹¹ conduce a un estado de apertura, "es una fuente de dolor intenso, su energía viene de continuo de la emoción creativa que sigue rompiendo el aspecto unitario de cada nuevo paradigma"²¹². El mestizo y el queer existen en este tiempo, sufren ambos la discriminación en la comunidad. Ahora bien, siendo notables pensadoras las chicanas,

*ellas nos devuelven una imagen de A. Latina subtítulo y doblada. Escrita en inglés con retazos en español e incluso de náhuatl, desde un espacio chicano que es imperializado por la colonialidad del poder anglo y español, que se unen para transmutar lo latinoamericano*²¹³

Siempre se pierde algo en la traducción de una lengua a otra, y ello es para Mendoza, lo latinoamericano. En definitiva, la indígena y afro quedan al margen, porque hay una "nueva mestiza" que debe ser pensada. En lo que sigue me detendré a discutir el concepto de "nomadismo identitario" que acuñé para pensar la búsqueda emancipatoria de lo que llamo "Tercer Feminismo".

En el texto de Rita Segato²¹⁴ se constata la presión ejercida por las normas y las amenazas punitivas introducidas para capturar las prácticas en la matriz heterosexual binaria del conquistador, que impone nociones de pecado extrañas al mundo aquí encontrado y propaga su mirada pornográfica. Esto nos permite concluir, señala, que "(...), la supuesta "costumbre" homofóbica, así como otras, ya es moderna y, una vez más, nos encontramos con el antídoto jurídico que la modernidad produce para contrarrestar los males que ella misma introdujo y continúa propagando"²¹⁵.

²¹⁰ Op. Cit. Lugones, M. "Colonialidad y género. Hacia un feminismo descolonial...", pág. 12

²¹¹ Cfr. Anzaldúa, G, "Borderlands/La Frontera. The new Mestiza..."

²¹² Op. Cit. Anzaldúa, G, "Borderlands/La Frontera. The new Mestiza", pág. 102

²¹³ Op. Cit. Mendoza, B. "La epistemología del sur...", pág. 34.

²¹⁴ Op. Cit. Segato, R. "Género y colonialidad. En busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial..."

²¹⁵ *Ibidem*, pág. 43.

En las primeras páginas del libro de Giuseppe Campuzano se lee:

La publicación presente propone ampliar el campo semántico de lo «travesti» —ya no del significante sino del significado— al recuperar su herencia prehispánica y explicitar sus calas históricas y simbólicas, con la consideración de que dicha herencia nunca ha dejado de estar presente, mas requiere recuperar su nexo con el consciente colectivo —el de la población travesti y en general²¹⁶

De este modo, se rescatan de las lenguas aymara y quechua los términos de “chhullu” y “andrógino”.

El chhullu es el elemento tensional dispuesto entre las mitades para así mediar el tinkuy —el encuentro de las mitades como escisión y convergencia simultáneas, afirmando la identidad de cada una mientras produce una nueva entidad (Salomon 1982: 15). Estas mitades opuestas que sin embargo se complementan (Platt 1978) —yanani en aymara y yanantin en quechua—, pueden actuar en conjunto o, al ser antagónicas, actuar por turnos. En dicho intercambio, tanto la jerarquía como la igualdad coexisten en una negociación constante, teniendo, sin embargo, siempre a la equidad como propósito^{217 218}

La totalidad andrógina es más grande que la suma de sus partes femeninas y masculinas. Así, en la dinámica del género, una parte puede dominar a la otra, alternándose —lo andrógino cual tinkuy entre lo femenino y lo masculino—, pero el todo andrógino será siempre el campo de referencia más amplio (Isbell 1997: 259). Así, todo es hombre-mujer —chachawarmi en aymara y qhariwarmi en quechua²¹⁹

Segato dice²²⁰ que

El *dualismo*, como el caso del dualismo de género en el mundo indígena, es una de las variantes de lo múltiple o, también, el dos resume, epitomiza una multiplicidad. El *binarismo*, propio de la colonial [/] modernidad, resulta de la episteme del expurgo y la exterioridad construida, del mundo del Uno. El uno y el dos de la dualidad indígena son una entre muchas posibilidades de lo múlti-

²¹⁶ Op. Cit. Campuzano, G, “Museo travesti del Perú”, pág. 89.

²¹⁷ (Canonesa 1997: 237, citado por Campuzano, 2007: 84)

²¹⁸ El chanchullo permanece además en otros lenguajes aún tangibles, tales como las coreografías de diversas danzas; y en el tejido andino tomado como texto. En éste se menciona una franja impar, localizada en el centro de las talegas (bolsos) que se denominan chimango, y significa «corazón» (en el amara hablado en Isla). El es a la vez el “lugar de reunión y la línea de separación de los dos lados, desempeñando el rol ambivalente de separador, creando dos mitades, siendo simultáneamente el nexo, el territorio «común» (1978 / 1986: 152), citado por Campuzano, 2007: 84).

²¹⁹ Op. Cit. Campuzano, G, “Museo travesti del Perú”, pág. 84.

²²⁰ Cfr. Op. Cit. Segato, R. “Género y colonialidad. En busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial”.

plo, donde el uno y el dos, aunque puedan funcionar complementariamente, son ontológicamente completos y dotados de politicidad, a pesar de desiguales en valor y prestigio. El segundo en esa dualidad jerárquica no es un problema que demanda conversión, procesamiento por la grilla de un equivalente universal, y tampoco es resto de la transposición al Uno, sino que es plenamente otro, un otro completo, irreductible²²¹

Campuzano señala²²², en base a su investigación en el Museo Erótico de Lima sobre huacos de la cultura mochica, que el placer fue disciplinado por los colonizadores según las nuevas subjetividades debían ser funcionales al capital:

Tal como esta ordenanza revela, la imposición de la oposición binaria del colonizador halló resistencia en la diversidad de opuestos-complementarios indígena manifestada en los cuerpos andróginos que no lograban comprender el nuevo contexto. El enfrentamiento de las sociedades Inka y española consistió, según Michel Foucault (2001, p.104) respecto de su relación con la sexualidad, en una ars erótica, que tuvo como fin el placer del cuerpo, perseguida por una scientia sexualis, destinada a prohibir los deseos de ese cuerpo²²³

La “colonia mestiza” como define el autor, invoca

el mestizaje entre indígenas, colonos y la diversidad de culturas negras — quienes llegaron en condición de esclavos durante la Colonia y, siguiendo un camino semejante al de los indígenas, lograron permanecer gracias a los espacios de representación rituales — pronto rebasó el espacio de la fiesta patronal hacia otros ámbitos de la sociedad colonial. El Virreinato del Perú, ya centralista, mostraba una Lima colonizada por sus propios mestizajes, donde los maricones participaban y definían el espacio social de la época²²⁴

Como interpreta Nelly Richard a partir de la “estética de la periferia” de Paz Errazuriz, cuya fotografía deambula en las fronteras identitarias:

sería demasiado simple decir que Errazuriz fotografía a personajes fuera de lo normal (...) El conflicto tácito entre norma (normalidad/sanidad/legalidad/moralidad) e infracción (anormalidad/insanidad/ilegalidad/inmoralidad) reviste en su obra formas insterticiales, oblicuas y furtivas (...) para romper la certeza que cada identidad calce unívocamente consigo misma²²⁵.

²²¹ Íbidem, pág. 18.

²²² Campuzano, G. (2009) “Andrinos, hombres vestidos de mujer, maricones... el Museo Travesti del Perú”, En Bagas, na. 04, pp. 79-93.

²²³ Íbidem, pág. 83.

²²⁴ Íbidem, pág. 85.

²²⁵ Ricardo, N. (2009), *Fracturas de la memoria. Arte y pensamiento crítico*. Buenos Aires, Siglo XXI, pág.10

Tercer Feminismo. Oberturas

“No se trata precisamente de posibilidades teorizadas sino de posibilidades vividas. Ésta es la razón de que busquemos la coalición”²²⁶

Y en esa discusión surge la traducción del concepto “mujeres de color” no como un hecho racial sino como identidad política de articulación. Como vimos la contribución crucial de Kimberlé Crenshaw es que la interseccionalidad es para ella un «concepto provisional» que compromete «el supuesto dominante de que raza y género son categorías esencialmente separadas»²²⁷. Mientras que las intersecciones que exploré aquí están entre raza y género/sexo, el concepto puede y debe extenderse para complejizar la idea de nuestro “mestizaje” que doy en llamar nomadismo identitario.

Reconocer las categorías de sumisión no nos lleva demasiado lejos, porque el problema es específicamente político. La solución no implica simplemente abogar por la multiplicidad de identidades o desafiar el esencialismo en general. Todo discurso sobre la identidad tiene que reconocer cómo nuestras identidades se construyen a través de la intersección de dimensiones múltiples²²⁸

La fusión como propone Lugones en un segundo momento, es eminentemente política: “Nombrar las categorías de opresión e identificar sus interconexiones es también explorar, forjar y fortificar las alianzas trans-genéricas, trans- raciales y trans-clasistas [Espíritu, 141]”²²⁹

Las diferencias que Audre Lorde señala como “fuentes de poder”, las «diferencias no-dominantes» surgen de resistencias al poder desde dentro, en todos los niveles de opresión. No obstante, “la casa del amo no se destruye con las herramientas del amo”.

En el “mientras tanto”, surge una figura temporal que irrumpe la estabilidad del tiempo homogéneo del derecho y la grilla. Y de la novedad que no puede soportar el derecho a riesgo que se desmantele la estructura que lo constituyó. Entonces ¿desde qué lugar los cuerpos abyectos podrán desestabilizar la propia teoría?

Estas iluminaciones sobre las performances como prácticas artísticas descolonizadoras que intervienen en el símbolo de la Virgen permiten leer en los textos las huellas propias de un nomadismo identitario que disputa su inscripción simbólica mestiza y travesti en las historias contrahegemónicas.



²²⁶ Lugones, M. (2005), “Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color”, RIFP / 25, pp. 81-75

²²⁷ Op. Cit. Crenshaw Kimberlé, Williams, “Mapping the margins: Intersectionality, identity politics and violence against women of color...”, pág. 378.

²²⁸ Cfr. Op Cit. Lugones, M. “Colonialidad y género. Hacia un feminismo descolonial...”.

²²⁹ Op. Cit. Lugones, “Multiculturalismo radical...”

Sobre los Autores

Horacio Cerutti Guldberg es profesor doctor en Filosofía por la Universidad de Ecuador y recientemente galardonado con el Premio "400 años" de nuestra Universidad ha sido uno de los principales hacedores en cuestiones epistemológicas de la tradición de la Historia de las ideas latinoamericanas. Ha sido director de CCYDEL de la UNAM en México. En este trabajo presenta las tareas para una filosofía latinoamericana en el presente.

Juan Obarrio es doctor en Antropología por la Universidad de Columbia, Miembro del Comité Ejecutivo del Centro de Estudios Globales y del Consejo de Estudios Latinoamericanos Johns Hopkins. Es director del Programa Sur Global organizado por el Rectorado de la Universidad de San Martín y se propone pensar el sur sin fronteras definidas y con trayectorias históricas interconectadas.

Alejandro De Oto es doctor en filosofía e Investigador Independiente de Conicet. Radicado en el UNCHIUSA-Conicet-Mendoza y viene desarrollando hace algunos años una tarea importantísima desde la problemática de la negritud pensada a partir el corpus de textos de Franz Fanon en la perspectiva latinoamericanista.

Estela Fernández es doctora en Filosofía. Investigadora Principal de Conicet y trabaja como docente en Ciencias Sociales de la UNCUYO. En este texto sintetiza sus investigaciones de los aportes de Franz Hinkelammert al mundo intelectual latinoamericano.

Inés Moujan es doctora en Ciencias de la Educación por la UBA y trabaja como Profesora Adjunta en la Universidad de Río Negro. Trabaja en temas de educación en relación con proyectos emancipatorios. Además de Magíster en Ciencias de la Educación, por la Universidad de Barcelona. Profesora Adjunta y Directora del Programa de Educación a Distancia e investigadora del IIFPAAALC.

Paola Gramaglia es doctora en Filosofía por la UNC, trabaja como Profesora Adjunta en la cátedra de Filosofía Argentina y Latinoamericana de la FFyH-UNC. Actualmente es directora del proyecto de investigación "Indagaciones críticas en torno a la categoría de sujeto político. Procesos de subjetivación en Latinoamérica." radicado en el Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades-CIFFyH.

Álvaro Fernández Bravo es doctor en Lenguas y literaturas romances por la Universidad de Princeton. Realizó su posdoctorado en la Universidade Federal de Minas Gerais. Actualmente se desempeña como Investigador Independiente de Conicet.

Karina Bidaseca es doctora en Ciencias Sociales por la UBA, Investigadora Independiente de Conicet, es Coordinadora del Programa Sur-Sur CLACSO, Programa Poscolonialidad, pensamiento fronterizo y transfronterizo en los estudios feministas IDAES/UNSAM. Es una referente en las problemáticas del feminismo y las cuestiones de género en América Latina.