

PENSAMIENTO LATINOAMERICANO Y CARIBEÑO

PERSPECTIVAS CRÍTICO-EMANCIPADORAS

**Felix Valdés García y Yohanka León del Río
(coords.)**

Pensamiento latinoamericano y caribeño

Perspectivas crítico-emancipadoras

Pensamiento latinoamericano y caribeño : perspectivas
crítico-emancipadoras / Carlos
Antonio Aguirre Rojas ... [et al.] ; Coordinación general de
Félix Valdés García ; Yohanka
León del Río. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires :
CLACSO, 2026.
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-631-308-212-4

1. Filosofía. 2. Pensamiento Americano. I. Aguirre Rojas,
Carlos Antonio II. Valdés García, Félix , coord. III. León del
Río, Yohanka, coord.
CDD 303.01

Otros descriptores asignados por CLACSO:
Filosofía / Crítica / Pensamiento / Latinoamérica / Liberación
/ Marxismo

Pensamiento latinoamericano y caribeño

Perspectivas crítico-emancipadoras

Félix Valdés García y Yohanka León del Río
(coords.)





CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales

Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

CLACSO Secretaría Ejecutiva

Pablo Vommaro - Director Ejecutivo

Gloria Amézquita - Directora Académica

María Fernanda Pampín - Directora de Publicaciones

Equipo Editorial

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

Solange Victory - Producción Editorial

Valeria Carrizo y Darío García - Biblioteca Virtual



**Librería
Latinoamericana
y Caribeña de
Ciencias Sociales**

CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE

Los libros de CLACSO pueden descargarse libremente en formato digital o adquirirse en versión impresa desde cualquier lugar del mundo ingresando a libreria.clacso.org

Pensamiento latinoamericano y caribeño. Perspectivas crítico-emancipadoras (Buenos Aires:

CLACSO/filosofi@cu/Caminos/Rosa Luxemburgo, febrero de 2026).

ISBN 978-631-308-212-4



CC BY-NC-ND 4.0

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales | Queda hecho el depósito que establece la Ley 11723. La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | clacso@clacsoinst.edu.ar | www.clacso.org

Índice

Introducción	11
--------------------	----

Parte 1. Pensamiento latinoamericano y caribeño

La invasión europea al “Nuevo Mundo” y el establecimiento de la perspectiva dominante en el ámbito del saber. Desfilosofar o indisciplinar la filosofía.....	19
--	----

Felix Valdés García

Pensamiento filosófico latinoamericano: el curso de su historia	51
---	----

Pablo Guadarrama González

Bibliografía.....	82
-------------------	----

La filosofía en el espacio antillano como modo de aprehensión teórico-filosófica o de indisciplina académica.....	85
--	----

Felix Valdés García

La historia (del Caribe).....	88
La revolución.....	92
La raza y el racismo	94
La negritud y Aimé Césaire	102
Frantz Fanon.....	105
La identidad	111
El conocimiento	116
Bibliografía.....	120

Parte 2. Pensamiento y liberación I

La filosofía latinoamericana de la liberación: Enrique Dussel	125
---	-----

Pablo Guadarrama González

Bibliografía.....	155
Teología de la liberación como pensamiento crítico.....	161

Carlos Enrique Angarita Sarmiento

La TL se reconoce como praxis de liberación y como pensamiento crítico.....	163
Las ciencias sociales y la filosofía dialogan con la TL.....	167
Michael Löwy: de la <i>afinidad electiva a la unidad orgánica</i> entre cristianos y marxistas de América Latina.....	167
Helio Gallardo: la TL y el proyecto truncado de <i>macroecumenismo</i>	173
Franz Hinkelammert: TL como crítica del fetichismo	178
Ni enano giboso, ni muñeco turco: algunas conclusiones generales ...	191
Bibliografía.....	193
Legado teórico del pensador crítico Franz Hinkelammert.....	195

Yohanka León del Río

Introducción.....	195
Legado teórico de Franz Hinkelammert	199
Con Hinkelammert en el camino de la indagación sobre la posibilidad de las alternativas	208
Hinkelammert, la filosofía y América Latina	219
Bibliografía.....	220

Parte 3. Pensamiento y liberación II

El giro decolonial en perspectiva.....	225
--	-----

Nelson Maldonado-Torres

Bibliografía.....	241
-------------------	-----

Feminismos y movimiento de mujeres en América Latina y el Caribe.....	245
--	-----

Yohanka León del Río

Introducción.....	245
-------------------	-----

Patriarcado y capitalismo	249
Feminismos	252
Aproximaciones a los feminismos del Caribe	256
Feminismo interseccional de Ochy Curiel	264
Horizontes de los movimientos feministas	266
Bibliografía.....	269
Educación popular y praxis liberadora: Paulo Freire	
y la resistencia al poder y al saber hegemónico occidental	273
<i>Lino E. Morán Beltrán</i>	
Freire: el legado de la Educación Liberadora	277
Guinea-Bissau: el encuentro con la violencia colonial.....	282
Nuestra América en el horizonte de la colonialidad	288
La utopía contra el mito del <i>fin de la historia</i>	291
Bibliografía.....	295
Parte 4. La realidad y sus desafíos	
Bosquejo histórico del marxismo en América Latina.....	299
<i>Pablo Guadarrama González</i>	
I. Antecedentes.....	299
II. Precursores	301
III. Continuadores	303
IV. La Revolución cubana y el marxismo en América Latina.....	315
V. El marxismo de las últimas décadas del siglo xx	
en América Latina	317
VI. Consideraciones finales	328
Bibliografía.....	332
Saberes “otros”, críticas “otras”. Reflexiones sobre las políticas	
y prácticas de filosofía y decolonialidad en la América “otra”	337
<i>Catherine Walsh</i>	
La geopolítica del pensamiento crítico en el marco de la	
modernidad/colonialidad.....	339
Descolonización, decolonialidad y pensamiento “otro”	345

Enunciados y elucidaciones: la pedagogía y praxis	
de intervenciones decoloniales	358
Reflexiones finales	361
Bibliografía.....	363
Una teoría crítica sobre la modernidad capitalista: radicalidad	
y originalidad de la propuesta de Bolívar Echeverría.....	367
<i>Carlos Antonio Aguirre Rojas</i>	
Introducción.....	367
(Re)Pensando la modernidad y el capitalismo	370
Dialogando y debatiendo con otras teorías	
sobre la modernidad capitalista.....	376
La actualidad crítica de las Tesis sobre modernidad	
y capitalismo	384
Bibliografía.....	391
Sobre los autores y autoras.....	395

Introducción

Entre los estudiosos latinoamericanos se ha vuelto frecuente hacer referencia a esa capacidad del conocimiento humano de ser “pensamiento crítico” y con ello, la mayor parte de las veces, desmarcarse de las formas de pensamiento repetitivas o justificativas de determinados *statu quo*. La prodigalidad de enunciados va desde las referencias a los teóricos de la dependencia hasta la existencia de grupos de estudios cuyos nombres constatan ser tales: grupos de pensamiento crítico. Pareciera, en los últimos tiempos, un comodín atribuible a toda obra reflexiva en diferentes áreas. Pensamiento crítico y decolonialidad inundan las mejores intenciones teóricas en los estudios académicos. No obstante, muchas veces escasea la precisión de aquello a lo cual nos referimos.

No toda forma de pensamiento es crítica, como tampoco todo pensamiento, estructurado o no, que critique algo lo podríamos denominar como “pensamiento crítico”. No es a la naturaleza detractora, ni a la capacidad de indagar, ni a la capacidad de asombro a lo que nos referimos cuando pretendemos distinguir el “pensamiento

crítico". La filosofía, expresión suprema del pensamiento, cuando se hace sistema, cuando deviene ideología, abandona la capacidad crítica, pierde la fuerza disruptiva para hacerse justificativa. Y muchas veces sucede que aquellas ideas que en su tiempo fueron críticas pueden perder luego su filo de escalpelo.

Por pensamiento crítico preferimos entender—con el auxilio de Franz Hinkelammert, intelectual a quien se le asocia con esta adhesión teórica en Latinoamérica— aquellas formas de pensamiento para las cuales su finalidad es lograr, contribuir con, la emancipación humana; aquellas ideas que favorecen a los hombres y mujeres zafarse de las cadenas de la opresión, de las formas enajenadas y dominantes que invierten lo esencial en la vida y hacen de lo útil y de lo bueno, del bien común, algo inútil y malo, así como de la cordura, la locura.

A lo largo de la historia, los hombres y mujeres, los creadores, hemos sido dominados por nuestros propios productos, como bien señalara Carlos Marx muy tempranamente en sus *Manuscritos* de 1844 y en *La ideología alemana*. Nuestras creaciones ideales y materiales, las representaciones que nos hacemos del mundo, y sobre todo cuando están en manos del poder hegemónico, se imponen sobre nuestras propias cabezas, dominando y distorsionando, aprisionando y limitando la acción libre. ¿Cómo librarnos de estas criaturas, de estos engaños, de estos ensueños? ¿Cómo deshacernos de los dioses del cielo, o de los dioses terrenales, de los fetiches que dominan nuestras existencias, las nociones y las normas que rigen nuestro comportamiento? ¿Cómo aceptar que sea el mercado total hoy y el dios dinero quienes rijan el destino de la humanidad de las formas más burdas y subliminales, como se nos está presentando ante nuestros ojos? ¿Cómo recuperar lo perdido, las riendas mismas de lo útil, de lo bueno, del bien común? Junto con Franz Hinkelammert, mantenemos las mismas interrogantes: ¿cómo deshacernos del inhumano cálculo de utilidad, de la ley del valor, de la falsa creencia en el progreso que impuso la modernidad con el auxilio de las estadísticas que avalan y miden tasas de ganancia, tasas de crecimiento, y que realmente son causa de tanta desgracia humana y de tanta crueldad?

Cuando la obra de pensamiento acude a estos problemas humanos, a aquellos que esclavizan, explotan, dominan y aprisionan a los hombres y mujeres de nuestros espacios, estamos entonces frente a esta capacidad del pensamiento. Entonces el pensamiento se convierte en herramienta, en recurso que invierte las nociones impuestas y permite no solo deshacerse de ideas mimetizadas y ajenas; sino que el pensamiento no sea dependiente, tal y como apuntara Augusto Salazar Bondy en su preocupación por la existencia de una obra latinoamericana.

A lo largo de la historia, de 1492 a la actualidad, se han dado expresiones que buscan hacer que los hombres y mujeres no sean “seres humillados, sojuzgados, abandonados y despreciables”, una expresión de Marx en sus textos tempranamente redactados en París a inicios de los años cuarenta del siglo XIX. Franz Hinkelammert vuelve a esta expresión para devolverle su sentido y situarla como propósito de la obra de pensamiento.

El padre Las Casas, los padres dominicos en Santo Domingo y en Cuba fueron los primeros que se enfrentaron al discurso de la dominación, a los mecanismos que destruirían a las Indias. Y tanto el genocidio contra las comunidades taínas, la explotación de los pueblos indígenas, como luego la esclavización de seres humanos, fundamentalmente del África subsahariana, encontraron a intelectuales que antepusieron análisis y argumentos contrarios. En tiempos más recientes, la expoliación capitalista de indígenas, campesinos, obreros, mineros, de mujeres, de braceros precarios hindúes y *coolies*, ha encontrado en Nuestra América diversas formas de expresión crítica en la obra de pensadores como José Carlos Mariátegui, Walter Rodney o Sylvia Wynter, entre tantos más.

Diferentes movimientos teóricos como la Filosofía de la Liberación, la Teología Latinoamericana de la Liberación, la Pedagogía Crítica, la educación popular, las diversas expresiones del feminismo, de los marxismos –desde Aníbal Ponce, Mariátegui y Julio Antonio Mella a las experiencias prácticas recientes–, la perspectiva crítica del giro decolonial, la crítica al eurocentrismo, entre tantos otros

esfuerzos, han pretendido el cuestionamiento, precisamente, de los mecanismos que dominan, no solo en lo político, lo económico, sino en lo cultural, lo simbólico y en las formas de pensar y conocer.

En tal sentido, los ensayos y artículos que reunimos en el presente texto muestran una panorámica sobre las tendencias críticas, autores, perspectivas diversas, y realizan un recorrido por las preferencias teóricas con una extensa bibliografía que estos enfoques han generado. Con la presente selección queremos presentar parte de la mirada crítica a la tradición moderno-liberal, eurocéntrica, caracterizada por pretender una narrativa lineal, disciplinar, sobre las realidades del Sur, nuestra historia y la capacidad de conocer y formular conceptos y teorías que permiten aprehender las particularidades, así como los universales de la práctica nuestroamericana. Y como lo raigal del pensamiento crítico en estos espacios es la emancipación humana, ello define el título de la obra, en el binomio crítico-emancipador.

Nuestra América, una extensa región que va del Río Bravo hasta la Patagonia, incluyendo a “las islas dolorosas del mar” –como dijera José Martí–, es un vasto territorio físico y cultural con una gran diversidad humana. Es un continente colmado de montañas, llanos, selvas, ríos, islas, una extensa masa continental al oeste de Europa, Asia y África en la tradicional cartografía del mundo, rodeada por dos océanos que le distinguen en su espacio y en medio, un mar de tonos verdeazules, repleto de islas, las cuales, como un brazo, se levantan para separar a aquella otra porción, la del Norte, esa que no es nuestra y pretende la dominación del Sur. En su extensa topografía hay miles de pueblos, con sus costumbres, sus colores, ritmos, sus maneras de conocer y de vivir en armonía con su mundo, no obstante la fractura y la violencia propinadas con el sable y la Biblia, con la desmedida avaricia que no escatimó desastres y se impuso por medio de la violencia.

La superación de las condiciones de dependencia, la liberación de los mecanismos de la dominación, no son suficientes solo con la cancelación del estatus político-económico y jurídico formal. Este

proceso se logra cuando alcanza la superación de la dominación en la esfera espiritual y en los presupuestos del conocer, en los fundamentos de nuestras representaciones. En tal sentido, la independencia epistémica, la liberación de las nociones dadas como universales y de las dinámicas de construcción del saber constituyen una de las tareas asumidas por el pensamiento crítico y emancipador nuestroamericano.

Sin remedar la lógica expositiva moderno-ilustrada, ni las narrativas que parten de Occidente como “lugar de enunciación” y que convierten su experiencia y sus conceptos en infalibles y descarnados universales, queremos develar otros modos de leer las herencias de los pueblos originarios, la obra de intelectuales indígenas, los desarrollos del marxismo, de corrientes críticas como la filosofía y la teología de la liberación, la crítica a la colonialidad, el problema raza-clase-género, los análisis feministas, el examen del pensamiento crítico del Caribe, la meritoria obra de intelectuales como José Martí, Antenor Firmin, Fernando Ortiz, Enrique Dussel, Franz Hinkelammert, Paulo Freire, Bolívar Echeverría, Suzanne Césaire, Zaira Rodríguez Ugido, Lélia de Almeida González, entre tantas otras y otros.

La presente propuesta, más que una invitación para conocer los aportes del pensamiento latinoamericano y caribeño, pretende crear puentes para el diálogo intercultural, abierto y horizontal, como poderosa herramienta de construcción de la cultura universal.

Parte 1. Pensamiento latinoamericano y caribeño

La invasión europea al “Nuevo Mundo” y el establecimiento de la perspectiva dominante en el ámbito del saber. Desfilosofar o indisciplinar la filosofía

Felix Valdés García

¿Cómo se ha pensado a lo largo de la historia en el continente latinoamericano? ¿Cómo nos hemos pensado a nosotros mismos? ¿Será necesario deshacerse de esquemas y dogmas establecidos durante siglos por la mirada y el discurso de los colonizadores? Estos, además de su poder político, impusieron su perspectiva del conocimiento, la cual ha sido hegemónica y única, revestida de infalibilidad, intolerancia y racismo. Esas preguntas persisten entre los intelectuales críticos de hoy y constituyen una inagotada polémica.

En el presente texto preferimos utilizar la denominación “Nuestra América” para referir a la extensa región que comienza al sur del Río Bravo, llega hasta la Patagonia e incluye “a las islas dolorosas del mar”, como la definiera José Martí (Martí, 1992 [1891], p. 23).¹

¹ “Nuestra América” es una expresión o un concepto propio del pensador cubano José Martí (1853-1895) para referirse a la región americana que se distingue de Norteamérica y que incluye todo el espacio al sur de la América anglófona. Fue expuesta en su ensayo magistral homónimo, publicado por primera vez el 1.º de enero de 1891 en la

Preferimos evitar la denominación “América Latina (o Latinoamérica) y el Caribe”, pues se trata de dos espacios diferentes, contiguos tal vez, pero a su vez alejados. Nuestra América nos permite recuperar el sentido de unidad perdido por los accidentes físico-geográficos, acentuados por la dominación de los imperios coloniales europeos. A su vez, esta denominación nos pone frente a la América del Norte, la América de habla mayoritariamente inglesa, esa que no es nuestra y que encuentra sus límites en el mar y en las islas antillanas, las cuales separan uno y otro espacio y, con ello, al mundo que, a partir de 1898 y los primeros años del siglo xx, padeció los apetitos imperiales del norte sobre los pueblos de la América más al sur.

Hablaremos además sobre formas de pensamiento y de filosofía, lo cual no significa hablar de lo mismo. El filósofo español José Gaos, “trasterrado” en México, como a él mismo le gustaba reconocerse, a consecuencia del fascismo franquista, prefería decir “pensamiento latinoamericano” para evadir esa forma dura, impenetrable, acuñada en el mundo académico occidental, de “filosofía”.² Luego, la intelectualidad latinoamericana, enfrascada en la tarea pionera de rescatar la obra de pensamiento filosófico continental, enfrentó justamente ese gran tropiezo: la concepción canónica de la filosofía, esa que es sostenida por las academias occidentales y que a su vez constituye el modelo o la única forma posible de existir.

Si bien una cosa es el pensamiento, la reflexión sobre la realidad, o la realidad en su otro ser, su ser ideal –distinción que magistralmente realizara el filósofo decimonónico alemán G. F. Hegel–;

Revista Ilustrada de Nueva York, y luego el 30 de enero de ese mismo año en el diario mexicano *El Partido Liberal*.

² José Gaos fue un distinguido alumno de Ortega y Gasset, profesor de la Universidad de Madrid y su rector (1936-1938) hasta su marcha a América. Prefirió utilizar el término “trasterrado” para hacer una distinción tajante. Un exiliado es aquel que se ve obligado a abandonar su patria y trasladarse a un lugar que le es ajeno. En cambio, un “transterrado” –o un “empatriado”, como también dijera– es alguien que, tras dejar su patria, se instala en otra similar donde se siente como en casa. Como muchos otros españoles, entre ellos decenas de filósofos, acabó en México como consecuencia de la Guerra Civil española.

la filosofía es “un modo peculiar del pensamiento”, un modo por el cual “el pensamiento se eleva sobre el conocer y el conocer se da por medio de conceptos” (Hegel, 1997, p. 103). Es decir, que la filosofía, cuando hacemos referencia a ella, significa revelar la capacidad humana de “pensar abstractamente” y “tomar como objeto los pensamientos por sí mismos, sin mezcla alguna” de material sensible, práctico o de fe.

Siguiendo a Hegel, cuando decimos filosofía, nos referimos a la capacidad de crear conceptos de máxima generalidad, lo cual no es solamente propio de la experiencia occidental. Por eso dejemos establecido que el pensamiento y la filosofía en Nuestra América se dan, como se ha dado en otras regiones del mundo, en correspondencia con la realidad histórica, el desarrollo cultural, las circunstancias específicas que los propician y que generan preguntas, nociones sobre su realidad y sobre las propias formas del conocerse. La filosofía no puede quedar reducida o secuestrada por las formas académico-profesorales que repiten y reproducen los temas y los problemas, los conceptos de la filosofía tradicional y canónica occidental.

Afirmado lo anterior, hay que reconocer que aún se mantienen, en los programas académicos y en las aulas universitarias de la región, los mismos modos en que el pensamiento occidental se dio en Alemania, Francia o Norteamérica, al tiempo que se desconocen los problemas reales y los modos de conocer en nuestros espacios específicos.

En el análisis que sigue partimos de que la filosofía es una forma peculiar del saber, de aprehensión del mundo real; es una actividad que se alza sobre la realidad misma, teniendo como contenido a la realidad (aunque en ocasiones se considere fantasiosamente por el intelecto que la idea existe separada de ella, como si las abstracciones con su deber ser le fueran ajenas). Ya Hegel mismo, considerando como uno de los máximos exponentes de la filosofía tradicional y canónica europea, lo dejaba claro. Es imposible, sin embargo, circunscribir la filosofía a aquella que se enseña tradicionalmente en nuestras aulas, rendida ante la mirada eurocéntrica. Por tal razón,

el filósofo Raúl Fornet-Betancourt³ afirma la necesidad de desfilosofar la filosofía, es decir, de descolonizar la mirada occidental a partir de los mal llamados “descubrimiento”, “conquista” y “colonización”, que no fueron más que invasión y subyugación de los pueblos de Nuestra América.

El filósofo mexicano Leopoldo Zea contaba que, en la década del cuarenta, José Gaos, su profesor de Filosofía, le consultó sobre su tema de tesis. Él, aún estudiante, había hecho un buen trabajo sobre los sofistas. Por eso le respondió que quería trabajar la filosofía griega. El maestro Gaos con delicadeza le persuadió e indagó si él leía griego con agilidad. Le comentó que en otros países se habían realizado excelentes estudios. Por eso sin dilación le sugirió estudiar mejor, por ejemplo, el papel desempeñado por el positivismo en México. En similar situación se vio el autor de estas líneas cuando en la universidad estatal de Moscú le dijera a un reconocido profesor que haría su tesis sobre la filosofía analítica en América Latina. Su respuesta fue parecida: “¿Hablas bien el alemán para leer a Wittgenstein, a Carnap y a los del Círculo de Viena, o dominas el inglés como para leer a los de esta parte del mundo en su lengua? ¿No será que lo más que puedas hacer será ver cómo se repite a Wittgenstein en Latinoamérica por seguidores de tu región? Yo estuve en Cuba –me dijo–, y tal vez sería bueno descubrir alguna herencia de pensamiento en tu tierra”.

Hay un dato que siempre me ha impresionado. Hegel, en su introducción a *Lecciones sobre la historia de la filosofía* (publicado en México por el Fondo de Cultura Económica en 1955), realiza un apasionante recorrido por la filosofía y su relación con el cristianismo. Allí, de pasada, se preguntó: “¿cómo explicarse que, siendo la filosofía la doctrina de la verdad absoluta, se circunscriba a un número tan reducido de individuos, a determinados pueblos, a ciertas épocas?” (Hegel, 1955,

³ Raúl Fornet-Betancourt (Holguín, Cuba, 1946), doctorado en Filosofía por la Universidad de Salamanca (España), es conocido por sus investigaciones en el campo de la cultura y, sobre todo, por su propuesta de diálogo intercultural a partir de la filosofía latinoamericana. Fundó *Concordia. Revista Internacional de Filosofía* en 1982. Se distinguió por su propuesta de un “giro intercultural” en la filosofía de la liberación.

p. 15). Pocos estudiosos advierten esta conjetura del sabio alemán, a quien tampoco se le asume como reivindicador de otras formas de pensamiento fuera de las que van de Grecia a Alemania. No obstante, un acucioso lector, el comandante Ernesto Guevara, el Che, estando en el campo de batalla, en la selva del Congo o preparándose para ir a Bolivia, en condiciones de incertidumbre por el presente y el mañana de la guerrilla, se dio al estudio de autores clásicos de la filosofía. Y en este texto destacó esta idea, poco visible en la página 15 de la mencionada edición. El Che resaltó justo la fugaz reflexión del pensador alemán (Guevara, 2012).

Por tal razón volvemos sobre la pregunta inicial: ¿Cómo se ha pensado en este espacio?, ¿desde cuándo? ¿Solo ha preocupado el cosmos que está por encima de nuestras cabezas, los modos en que conocemos, o también cuestiones de la vida política, social, cultural, atravesadas por el sojuzgamiento, la dependencia, la explotación, a los cuales se ha estado sometido?

Es imposible separar los modos como Europa, América y África quedaron conectados tras 1492. Como dijera Fernando Ortiz, es difícil separar el nexo estable después de esta fecha, pues a partir de entonces todo “el Atlántico se cubrió de espeso humo de pólvora y filosofías, teológicas y jurídicas, y durante siglos nublaron las naciones de sus tres continentes litorales: Europa, América y África” (Ortiz, 1952, p. 146).

Si a la historia de nuestro mundo la dividimos en dos, un antes y un después de 1492, tendríamos que contar con la existencia, anterior a la referida fecha, de determinados grados de desarrollo cultural, de comunidades que habían alcanzado complejas formas de interacción cultural, de mundos con un elevado grado de complejidad social y por tanto de ideas, como es el caso de los aztecas, mayas o incas. Las diversas mitologías de los pueblos de la región –aztecas, mayas, incas o pueblos andino amazónicos, de la Pampa, así como de las islas– poseen una amalgama de representaciones, de sentimientos cohesionadores de determinados lazos culturales, los cuales anteceden la llegada en los galeones españoles y buques franceses, holandeses e

ingleses con sus formas estructuradas, sistematizadas y sistematizadoras del pensamiento, es decir, de filosofía. Una muestra de ello podría ser el *Popol Vuh*, el libro sagrado de los mayas, donde se compendian aspectos de su religión, costumbres, astrología, creencias sobre el origen del mundo. Este libro, hallado en Chichicastenango, Guatemala, fue transcrito del texto quiché a principios del siglo XVIII por el fraile dominico Francisco Ximénez, quien también hizo la primera traducción conocida al español de las narraciones míticas, legendarias e históricas del pueblo maya quiché, cuya historia pasa por el hallazgo y la difusión gracias a europeos que se encargaron de “traducirlo”, es decir, de traerlo al mundo occidental.

No insistimos en la existencia de conceptos, de abstracciones, o de ideas con determinado grado de sistematicidad, que se distingan como teorías que buscan “la verdad”, desligadas de sentimientos y mezclas emotivas, creencias, etc., como exigía Hegel. Sin embargo, el reconocido intelectual Miguel León Portilla ha hecho notar, en culturas como la mexicana, los hablantes del náhuatl que llegaron luego a fundar Tenochtitlán, la existencia de formas de pensamiento tan distantes como la marcada fecha de la llegada del conquistador o invasor (León, 2006 [1956]).

León Portilla, en su estudio realizado para obtener su doctorado en la UNAM, refiere a los tlamatinime, los que “lo sabían todo”, quienes problematizaron asuntos tales como: la existencia, el conocimiento, la verdad, el destino del hombre, y reflexionaron acerca de los dioses, la creación, el destino final, etc. León Portilla nos muestra las ideas de quienes hablaban esa lengua y revela que en los textos por él analizados en náhuatl, en el México prehispánico, hubo quienes se plantearon preguntas tales como: ¿Podemos decir palabras verdaderas en la tierra? ¿Qué hay después de la muerte? ¿Qué es el tiempo? ¿Qué sabemos de la divinidad? ¿Somos acaso libres? Y, ¿qué es lo bueno y lo malo?

Son muchos los estudios de pensamiento en el período precolombino o prehispánico; existen múltiples trabajos sobre el mundo andino, el período incaico, su desarrollo cultural, sus representaciones.

También están los estudios de los cronistas amerindios del Virreinato del Perú, inmediatamente después del inicio de la colonización. Están los casos de los estudios sobre el Inca Garcilaso de la Vega, o sobre la obra de Santa Cruz Yanqui Pachacuti Salcamayhua, cronista indígena aimara, autor de *Relación de las antigüedades deste Reyno del Perú*, escrita entre 1620 y 1630, una obra de breve extensión, pero de gran valor por la información de tipo etnohistórico. También se cuenta con los estudios sobre Felipe Guamán Poma de Ayala, otro cronista del mundo incaico, autor de la *Primer nueva corónica y buen gobierno*, una obra crítica del poder español en el Perú que combina, en sus más de mil páginas, escritura y dibujos de líneas finas, y una obra entre el quechua y el español que propone un “buen gobierno”, basado en las estructuras sociales y económicas incas de las cuales él proviene. A las formas propias de buen gobierno, el autor propone añadirles aquellas traídas de España. El autor se cuestiona cómo adaptar todas estas a las necesidades prácticas de los pueblos andinos. Para Guamán Poma de Ayala, el monarca español Felipe III debía saber de los abusos para con los indios y que los gobiernos indígenas trataban a sus súbditos mucho mejor que los españoles. Él, con esmero, intentó que su detallada obra llegara a manos del rey, pero su esfuerzo fue infructuoso y hoy tal documento se conserva en una biblioteca de Dinamarca.⁴

De estos tiempos, o de cómo se dieron debates en el mundo andino, en los territorios incaicos, y en general sobre los debates teológicos en el período colonial del Virreinato del Perú, hay decenas de estudios de sobrado rigor. Sin dudas se trata de un extenso acumulado de investigaciones sobre las formas de pensamiento, cosmovisión, valores, ideas o conceptualizaciones existentes anteriores a 1492, en el así denominado “período precolombino”, e inmediatamente

⁴ El manuscrito, escrito hacia 1615 en español y quechua y dedicado al entonces rey Felipe III de España, consta de 1 179 páginas y está decorado con 398 ilustraciones. Fue descubierto en 1909 en la Biblioteca Real de Dinamarca, en Copenhague, y publicado por primera vez en 1936 en una edición facsímil por Paul Rivet en el Instituto Etnográfico de París.

después, en el período colonial, lo cual se puede visibilizar por regiones, por países, para dar cuenta de cómo se pensaba antes e inmediatamente después del contacto.⁵

El Caribe, tal vez con menos estudios académicos realizados sobre su antes y su después, sobre el estado de desarrollo de los pueblos arahuacos, fue el lugar iniciático, el primer referente del “Nuevo Mundo” llegado a Europa. Las primeras imágenes, representaciones fantásticas y reales que llegaron a lo que luego devino Europa, salieron del espacio insular y luego de los bordes costeros continentales. Este suceso, dado en estas ínsulas, que no eran la India, significó el surgimiento de nuevos temas y debates para el pensamiento en Nuestra América y el “Viejo Mundo”.

1492 fue el “*great divide*”, marcó un antes, desconocido, y un después, en apariencias conocido, narrado por la pluma y los intereses de quien describía. Pero sobre todo fue el inicio de la dominación, de la imposición de un poder que era tan ajeno como expresión del apogeo del estado de *hybris*, de una total desmesura de parte del recién llegado, quien comenzó a imponer su modo de ver, sus valores, sus normas, su provinciana y chata manera de comportarse, como si fuera el modo de ver y de ser de todos. Para el invasor de los espacios insulares su modo de conocer empezaba a ser la única manera posible de ser, de pensar y de hacer. “Yo soy” mientras “tú no eres”.

Además, 1492 significó la llegada de los últimos cruzados a las islas arahuacas, de los guerreros de la reconquista española con todas sus representaciones y estructuras mentales, de quienes veían este nuevo escenario como si fuera un doble de la España que dejaban

⁵ Sobre ello se puede dar una extensísima relación de autores y textos que van desde historias generales, en enciclopedias, hasta autores por países y regiones. Baste mencionar los esfuerzos sistematizadores en las últimas décadas de autores como Enrique Dussel, Carlos Beorlegui, Pablo Guadarrama, Raúl Fornet-Betancourt, María Luisa Rivara de Tuesta, Santiago Castro-Gómez, Yamandú Acosta, Ricardo Salas Astráin, Carlos Paladines, Mario Magallón Anaya, Horacio Cerutti Guldberg, José Luis Gómez-Martínez, entre muchos otros. Véase *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000): historia, corrientes, temas y filósofos* e *Historia de la filosofía latinoamericana y filosofía de la liberación*.

atrás, constituida por un mundo dividido en fieles e infieles, en cristianos y sarracenos, en católicos y gentiles. Ellos transpusieron y confundieron a pueblos originarios con sus enemigos moros, creyentes en Alá. Las lecturas de Marco Polo, la creencia de haber llegado a la India, la visión dicotómica y caricaturesca de un mundo dividido en buenos y malos, en blancos y negros, mostró desde el inicio la gran ignorancia provinciana del recién llegado, así como sus verdaderos apetitos. Colón y los suyos “inventaron a América” –como lo dijera Edmundo O’Gorman a finales de la década del cincuenta–.⁶ Ellos dieron por cierta su llegada a la India, a las costas de Japón, de la China, a las tierras del Gran Khan.

Desde su arribo no les interesaba más que el oro, las ganancias; los animaba la avaricia y justificaban sus actos con la falacia ideológica de ampliar y engrandecer el reino de Cristo, la fidelidad a los reyes de Castilla, evangelizar e imponer su Dios, así como verse a sí mismos como portadores de civilización mientras el otro, lo externo, era lo salvaje y lo incivilizado. También Colón, Las Casas y los primeros cronistas crearon una visión idílica, paradisíaca, lo que se conoce como “una imagen edénica colombina”, de existencia de un mundo de paz, de hombres y mujeres buenos por naturaleza, frente a otros malos, caníbales y guerreros.

Veamos cuál era la situación de las comunidades insulares a la llegada de las naves de Colón y del inicio de la invasión:

Se considera que los arahuacos tenían un estado de desarrollo agroalfarero, o edad arcaica-cerámica, con cultivos agrícolas y el consumo de la yuca como base de la dieta, con la cual preparaban el pan casabe o *cazabí* que tanto elogiara el padre Las Casas. Presentaban una vida comunitaria con propiedad comunal sobre la tierra y sobre

⁶ Edmundo O’Gorman (1906-1995) fue un reconocido historiador y filósofo mexicano, un innovador en el campo de la historiografía y crítico de la historiografía académica. Fue discípulo directo de José Gaos, a través de quien se introdujo en el pensamiento filosófico de Ortega y Gasset y de Martin Heidegger. Entre sus obras se destaca *La invención de América*, con la cual desarmó un tema tradicionalmente tratado en la historia, referido al descubrimiento de América.

los medios de producción; eran expertos navegantes, conocedores de las fuerzas de la naturaleza, de los huracanes, de las estaciones del año, y poseían control de las cosechas y de su vida en comunidad. Tenían determinadas representaciones ideales, imágenes, dioses, mitos, leyendas, y se valían de rituales que les permitían reproducir su mundo, cosa que no respetó y desconoció el conquistador.

Es a través del *Diario de a bordo* del viaje inaugural de Cristóbal Colón, corregido por Las Casas, y de las cartas que anunciaron el descubrimiento, enviadas por los navegantes Diego Pinzón y por el almirante genovés, que se supo de la existencia de los pobladores de las islas. En estos documentos se les describe como físicamente bellos, limpios, armónicos, desconocedores del hierro y de las armas de metal. A ello se le sumaron los cronistas Michele Cuneo, Las Casas, el monje jerónimo Ramón Pané, Pedro Mártir de Anglería –este último cortesano de los reyes de Castilla y León, quien jamás puso pie en el Nuevo Mundo.

De su primer viaje, de vuelta a la península, Colón trajo papagayos “verdes y colorados” y a los primeros taínos, de los cuales 9 fueron presentados al rey de Portugal y 6 a los Reyes Católicos en Barcelona en abril de 1493. Entre ellos se encontraba el hábil Diego Colón, cacique guatiao de la isla Guanahaní que Colón llevara con él desde el primer día de su arribo el 12 de octubre.⁷

De los arahuacos no se conocen formas de elaboración teórica, abstracciones, nociones resultantes de su vida. No contaban con escritura ni habían alcanzado un conocimiento abstracto, expresado

⁷ Sobre la azarosa vida del originario antillano, primer americano que fuera a la península, no se conoce mucho. Hay limitada información de cronistas de su tiempo, pero todas las referencias a él destacan su inteligencia, su habilidad y aprendizaje del castellano, y su bautizo encargado por los reyes de Castilla y León. Regresó en 1494 como guía de Colón en su segundo viaje y le sirvió de guía en su recorrido por las islas del arco antillano y su cruce por el archipiélago. Le condujo desde las islas más al sureste hasta La Española, donde vivió por casi dos décadas más sin regresar a la suya originaria. No se conoce cómo llegaría a pensar tras experiencias que le llevaron de la selva guanahaní a la corte en Barcelona y de vuelta a las islas. Aun habiendo dominado el castellano, no se conocen documentos escritos de su autoría (Mira, 2004, pp. 7-16).

en conceptos de extrema amplitud. Su desarrollo social no había exigido la figura del teórico, del profesional, lo cual indica estar en un proceso de desarrollo de sus complejidades sociales, en las cuales no había sido necesaria aún la división social del trabajo de la cual derivara la labor intelectual como oficio, a diferencia del trabajo manual.

No obstante, detenernos en este aspecto, una vez que nos situamos en el espacio insular, nos permite reconocer el colosal desconocimiento a lo largo del tiempo sobre cuánto había en las islas, hasta dónde se llegó en su desarrollo cultural y espiritual, o cuál fue la magnitud del genocidio y la crueldad infligidos a los indígenas por el conquistador. El mundo arahuaco y su cultura desaparecieron. Prácticamente se aniquilaron en tan solo tres o cuatro décadas y quedaron escasos testigos de su existencia como nombres propios, toponímicos, algunos saberes médicos y uso de plantas, tipos de comida. A ello se suma el feroz y complejo proceso de mimesis, de mestizaje de aquellos con los españoles y los africanos. Del mundo taíno y caribe no se conservaron ni su identidad ni su lengua. Tampoco su cultura. Este fue el primer gran genocidio de la época moderna, aunque no siempre se lo reconozca en la literatura, absorbida por otros de inmensa magnitud.

¿Qué pudo significar 1492 para las mentes de la enclaustrada Europa, que salía más allá del mar Mediterráneo? ¿Cómo se procesan estos nuevos datos entre los pensadores o filósofos de estos tiempos? ¿Cómo ello incide en la capacidad discursiva de quienes se pusieron del lado de acá, allende los mares, a leguas del sur de lo que luego deviene Europa? ¿Será que el discurso fue solamente uno, y que en las naves llegaba solo una forma de pensar? Los de allá teorizaban, los que vinieron aquí sostenían su verdad en el “*yo vide*”, yo vi, como fuera el recurso del padre Bartolomé de las Casas.

De la nueva experiencia surgieron preguntas trascendentales como: ¿Tienen alma los indios? ¿Son humanos? ¿Es que descienden de Adán y Eva? ¿Serán sujetos de derecho? ¿Pueden ser esclavizados? Estas y otras preguntas animaron los debates en las cortes, en los

monasterios y las universidades de la península ibérica, en Salamanca y Coímbra.

El encuentro suscitó un gran desconcierto: los indígenas no aparecían en la Biblia judeo-cristiana y, biológicamente –si iguales a los recién llegados–, se distinguían del español. ¿Es que son descendientes de una tribu de Israel? –se inquiría seguidamente–. Consecuente con la mirada de la dominación, no había espacio para la duda de que estos seres “hallados” eran inferiores, y su inferioridad era tanto física como moral, intelectual y hasta sexual; y por supuesto, estos individuos encontrados eran de otro color, aceitunados, y también había blanconazos de piel. Empezaba a ser el color de la tez un atributo a constatar, un criterio de la clasificación social y de la diferenciación, como si ello fuera un privilegio y un valor de superioridad para los del sur de Europa, como no había sido antes en la historia.

Una vez iniciado el proceso de conquista y colonización se empezaba el de fundación, de evangelización, se comenzaron a establecer los repartimientos de indios, el sistema de encomiendas, mientras la obsesión mayor estaba en el oro. Destruir a las Indias se convirtió en una agenda práctica. Los monarcas españoles prefirieron que los naturales fuesen convertidos en vasallos y pecheros de Sus Altezas, en diezmeros de la Iglesia; prefirieron hacer de ellos parte del reino, vasallos pagadores de tributo y no esclavos para beneficios particulares.

En 1511 se inició la colonización de la segunda isla grande, Cuba o La Fernandina, con Diego Velázquez al frente. No fue hasta 1519 que definitivamente Hernán Cortés empezó sus ignominiosas tropelías en lo que hoy es México. Por casi treinta años el espacio antillano fue el sitio de la primera puesta a prueba de un sistema de explotación y de vasallaje, de un capitalismo vetusto que buscaba oro y acumular riquezas para adquirir mercancías y no para producirlas. Poco tiempo –se podría decir–, pero fue un lapso suficiente para consolidar una perspectiva de dominación, un discurso que la avalaba, y, también, para que surgiera el germen de un contradiscurso, el cual

se opuso, argumentadamente y basado en autoridades como Aristóteles, San Agustín, Santo Tomás de Aquino y otros, a la lógica del saqueo colonial.

Al discurso y la lógica de la irrefrenable dominación se dio un contradiscurso que desafió los presupuestos y la lógica de la conquista. Este fue el discurso que se inició con los padres dominicos en La Española y Cuba, con Antón de Montesinos, Pedro de Córdoba y Bartolomé de las Casas. También estuvo el discurso implícito en los actos de reacción a la violencia española. Los taínos de La Española dieron muerte a quienes quedaron en el fuerte Navidad a inicios de 1493 debido a sus abusos. El cacique Hatuey, según dice Las Casas, vino a Cuba y daba sermones en la zona de Maisí en el este de la Isla. En estos actos mostraba a sus semejantes una cesta con retales de oro. Los enseñaba y les aseguraba a los suyos que el verdadero Dios de los españoles no era otro que este: el oro. Por conseguirlo lo destruirían todo –afirmaba–. “Hay que echarlo al río, ponerlo debajo de las aguas, para que no sepan dónde está”. Más tarde Hatuey fue quemado en una hoguera. En las llamas se negó a hacerse cristiano. Semejantes actos de rebeldía se sucedieron en este espacio. Enriquillo en Santo Domingo, Guamá y Guarina en Cuba. Las tácticas de resistencia de atacar y luego escapar, de irse a las cimas (cimarronaje), fueron divisa heredada en el espacio antillano como modos de discursar y de actuar del subyugado. Al mismo tiempo, el discurso crítico, argumentado y anclado en la historia del pensamiento aristotélico, resultó ser parte de los anatemas de clérigos y teólogos españoles.

La primera expresión notoria del discurso contrario al discurso de la dominación sucedió el 21 de diciembre de 1511, cuando el vicario Pedro de Córdoba le encargó a fray Antón de Montesinos pronunciar el sermón de Adviento, frente a los encomenderos de la Isla, entre los cuales estaba el virrey Diego Colón, hijo del “Almirante de la Mar Océana”. Reunidos en lo que debió ser una común ceremonia religiosa, Montesinos comenzó a decir con voz queda: “Soy una voz en el desierto de esta isla”, y continuó: “todos estáis en pecado mortal y en él vivís y morís”.

Según lo narra el padre Las Casas, el fraile dijo:

Decid, ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre aquestos indios? ¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas, donde tan infinitas dellas, con muertes y estragos nunca oídos, habéis consumido?

¿Cómo los tenéis tan opresos y fatigados, sin dalles de comer ni curallos en sus enfermedades, que de los excesivos trabajos que les dais incurren y se os mueren, y por mejor decir los matáis, por sacar y adquirir oro cada día?

¿Estos no son hombres? ¿Con estos no se deben guardar y cumplir los preceptos de caridad y de la justicia? ¿Estos no tenían sus tierras propias y sus señores y señoríos? ¿Estos los han ofendido en algo? [...]. Todos estáis en pecado mortal, y en él vivís y morís, por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes gentes (Casas, 1951, pp. 441-442).

El clérigo mendicante pronunció su denuncia frente al gobernador y al poder colonial, lo cual debió ser totalmente desconcertante. Según se narra por Las Casas, inmediatamente quisieron expulsarlo de la Isla, tanto a él como al grupo de religiosos dominicos. Pero Pedro de Córdova los enfrentó: “Esta es la opinión de todos, no solo de Montesinos”. La homilía devino un enfrentamiento abierto a las razones del poder. Este fue el primer cuestionamiento abierto al dominio colonial, un discurso que se oponía al discurso y a la filosofía de la conquista y que inauguraba una tradición crítica de ingredientes americanos.

Las palabras tienen consecuencias: unos días después, en 1512, se promulgaron las leyes de Burgos. Con ellas se garantizaría la libertad de los indios, los deberes cristianos de los españoles, y se reducirían las horas de trabajo para los naturales de las islas. Pero como dijera el sacerdote cubano Félix Varela, las leyes llegaban húmedas y casi desvanecidas a América, después de su viaje transoceánico.

Dos años y ocho meses después, el día de la Asunción, el 15 de agosto de 1514, en la recién fundada villa de Sancti Spíritus, en Cuba, Las Casas ofreció una homilía. Diego Velázquez le solicitó al clérigo que la dijera, pero en esta, el sacerdote y encomendero dijo enérgicamente que el pan es la vida del pobre, el que se lo roba es homicida. Mata a su prójimo quien le quita el sustento; quien no paga el justo salario derrama sangre –afirmó.

Las Casas había sido testigo de la quema de Hatuey, de la matanza de Caonao a escasas leguas del lugar donde ofrecía su homilía, y sabía que Cuba sería destruida tal y como había sucedido con La Española. Por eso renunció a su encomienda y partió a Santo Domingo para continuar a España. Tenía que advertir al rey de lo que sucedía y proponerle remedios, lo cual dijo en su *Memorial de los agravios, de los remedios y de las denuncias*. Este texto suyo fue una gran utopía, tan importante como la de Tomás Moro de 1515, y dado justo por los mismos días. Allí proponía todo un orden social más justo para las comunidades indígenas: educación, salud, atenciones a los indios.⁸ Su utopía, a diferencia de la de Tomás Moro, tenía un correlato real, servía a un proyecto concreto, a una experiencia nueva en tierras americanas.

A partir de entonces las ideas fueron y vinieron. El circuito se hizo de dos sentidos: de ida y vuelta, y no solo fue de mercancías y cosas “sólidas”. El nexo dejó de ser local, enclaustrado en el reducido

⁸ Bartolomé de las Casas, además del *Memorial de los remedios* de 1516, escrito al volver de Cuba, no cesó en su denuncia a los desmanes y la crueldad que ocasionaba el conquistador. Hasta su muerte continuó su labor en defensa de los indios de América. Preparó un *Memorial de denuncias de abusos* que le presentó en abril de 1542 a Carlos V, después escribió su *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, texto que envió al heredero don Felipe, con el propósito de orientar su política, así como fue eje principal en la Polémica de Valladolid. Esta controversia tuvo lugar desde el 15 de agosto de 1550 al 4 de mayo de 1551 en el Colegio de San Gregorio de Valladolid. En ella se enfrentaron dos discursos antagónicos, dos posiciones respecto a la conquista de América: la de los defensores y la de los enemigos de los indios: la primera, representada por Bartolomé de las Casas, considerado hoy pionero de la lucha por los derechos humanos; y la segunda, por Juan Ginés de Sepúlveda, que defendía el derecho y la conveniencia del dominio de los españoles sobre los indígenas, y alegaba que estos hacían sacrificios humanos y realizaban cultos paganos.

espacio que va de la región ibérica a los límites germanos, para hacerse mundial y unir ambos bordes del Atlántico. Primero fue un fenómeno insular; luego, americano, con sus sendas en ambas orillas y sus diferentes puntos de contacto. En la península misma y como resultado de la revolución que significaba la experiencia americana, se argumentaron teóricamente las posiciones en las que se sostenían las críticas de los frailes y religiosos de América. A ellos se sumaron los profesores de Salamanca Francisco de Vitoria, Melchor Cano, Francisco Suárez, entre otros. En Salamanca y Coímbra se desarrolló una sostenida preocupación y diferentes debates relacionados con la nueva realidad.

No obstante, las grandes historias de la filosofía que vinieron después, las que se enseñan comúnmente con un recorrido lineal, le pasan por encima a este tiempo y a estos temas fundamentales. Estas polémicas, estos argumentados debates, no encontraron sitio en el recorrido magistral de las historias que se narran en la academia. Un lapso de más de medio siglo, desde 1492 hasta el segundo tercio del siglo xvi, el cual puso a discusión cuestiones humanas significativas e incluyó problemas en ambos mundos interrelacionados, no es narrado ni estudiado. ¿Es que había acaso otra situación de mayor trascendencia que las derivadas del “encuentro” y del comportamiento del colonizador?

Las filosofías occidentales, redactadas en su gran mayoría por autores no españoles y construidas en el más conspicuo espíritu del romanticismo alemán, han dejado a oscuras este tiempo en ambos lados. A F. Vitoria, F. Suárez y a los demás, opuestos a la Reforma, además de ser teólogos punteros en el Concilio de Trento, se les enajenó, se les quitó de la magistral travesía de la filosofía occidental. Es como si la primera mitad del siglo xvi hubiese estado vacía, dominada por una escolástica monocromática y lineal, la cual de modo tácito y sin lustres fue trasladada a América sin grandes relieves. Para estas historias construidas la experiencia americana escasamente tiene mención o es referida como suceso.

Y si sumamos más datos a la historia, tanto a la filosofía de la conquista como al discurso que se le opone, debemos apuntar que hasta

1519, fecha de partida de Hernán Cortés a México e inicio de cruentas historias en toda la región y en Tenochtitlán, hubo sucesos que merecen ser comentados. ¿Cuál era la situación real en el mundo antillano, antesala de la conquista de América continental? ¿Cuál era la situación moral, la catadura del conquistador llegado a este espacio? ¿Qué se trae y sobre la base de cuáles valores se conquistó y pensó del lado de acá?

Quienes habían venido a las nuevas posesiones españolas eran peninsulares avaros con una herencia guerrerista y una moral muy limitada. España organizó gobierno y justicia. Los indios fueron repartidos y se instrumentó el sistema de encomiendas. Como señala Silvio Zavala en *Filosofía de la conquista* (Zavala, 1994 [1947]), también llegaron pobres y personas con hábitos guerreros, con un ideal peculiar del honor y de la religión. Los peninsulares ricos y acomodados no se embarcaban en la empresa. Pero, era aquí y no allá donde se urdían negocios y se planeaban nuevas expediciones. Las islas fueron la antesala de la aberrante perversión. Desde la isla de Cuba se fue a la Florida. Francisco Hernández de Córdova fue a Yucatán y regresó maltrecho y derrotado por los indios. Todos estos fueron negocios privados en busca de fortuna, no obstante, muchos de los que finalmente regresaron con vida lo hicieron más pobres.

Tras la expedición de Hernández de Córdova, salió Juan de Grijalba. Esta vez no fueron soldados pobres. Se juntaron vecinos con recursos. Intervino Diego Velázquez. Salieron con permiso en nombre del rey y de los padres Jerónimos de Santo Domingo. Velázquez puso dinero y embarcaciones. El pretexto fue: “Descubrir y tomar posesión en nombre de sus altezas” (Zavala, 1994 [1947], p. 25). Grijalba llegó hasta Tabasco. Rescataron mucho oro. Pero demoraba en su regreso y Velázquez se puso inquieto. Por eso se preparó la siguiente expedición: la de Hernán Cortés, un habilidoso y avaro pariente que iría como capitán. Él, uno de los vecinos acomodados de la isla de Cuba, poseía “buenos indios”, se endeudó, se deshizo de su hacienda según Bernal del Castillo, y todo a tenor de su gloria. Compró escopetas, ballestas, pólvora, caballos que, a la sazón, eran escasos y caros.

Muchos otros vecinos vendieron sus haciendas para incorporarse a la prometedora expedición. La aventura tendría sus calculadas utilidades y cada cual invertía a futuro.

La expedición de Cortés no fue una expedición más. A ella se sumaron funcionarios del “Gobierno” y de la Iglesia; también, en número elevado, indígenas cubanos y negros esclavos. Velázquez, como alcalde, capitán general y repartidor de indios de la isla Fernandina, supo que ponía en riesgo el capital invertido en la expedición. Cortés tenía como misión ver si había *mezquitas*, sectas o ritos, si los indios tenían *alfaquíes* como los moros (es decir, sacerdotes). Y todo ello, aunque pasadas más de tres décadas del “descubrimiento”, se asentaba en las mismas creencias y normas que antes llegaron de España, con más de medio siglo en el imaginario. Era una prolongación, además, del derecho y uso de la reconquista española, de la mentalidad desactualizada o anclada en la dilatada guerra de reconquista. Se funcionaba con los mismos prejuicios, a sabiendas de que aquellos no eran moros ni tampoco les habían declarado guerra alguna.

De este recuento se aprecia la realidad que se aliñaba: negocio privado, búsqueda de ganancias, enriquecimiento amparado en la falacia de la superioridad, la creencia de ser ellos los civilizados y los más desarrollados, el falseable propósito de cristianización, y todo ello ligado a la pacata moral de los dominadores hispanos. Se trataba de un negocio a punta de lápiz. Fue siempre un negocio privado y no una empresa desinteresada ni filantrópica. La finalidad estaba clara. Por supuesto, los eufemismos del lenguaje son parte de la falacia: se decía evangelizar a pueblos gentiles e infieles, mientras la misión consistía en el difundido “rescate”, en la adquisición de riquezas y el dominio geopolítico.

El 18 de febrero de 1519 la expedición salió en 11 navíos. Cortés desobedeció y traicionó a Velázquez, el mayor inversionista de la empresa. Los partidarios del Adelantado quisieron regresar a Cuba. Cortés violaba lo establecido y sabía que podía ser ajusticiado si regresaba. La propia fundación de la villa de la Veracruz con su

iglesia, alcalde, regidores, la plaza con picota y una horca, entre otras prerrogativas por él asumidas, fueron violatorias de lo establecido. Cortés tenía ansias de poder, de fama, de riquezas, y en la empresa estaba su posibilidad.

Por tanto, el negocio provocó un dilema ético y jurídico. Hubo pleito. Velázquez organizó la expedición de Pánfilo de Narváez con su armada, organizada de nuevo con bando y pregón. Pero, cuando el sanguinario de Narváez llegó a Tenochtitlán, Cortés ya era dueño, muy rico, todo un señor, y muchos se pasaron a su lado. En 1522 Carlos V regresó a Castilla, y nombró a Cortés gobernador, capitán y repartidor general, mientras que a Diego Velázquez se le ordenó no armar ni enviar gente ni fuerza contra Cortés. La riqueza azteca resultaba ser suficiente argumento para el reino.

Tras la experiencia en Mesoamérica, Pizarro entró al Perú y continuó la misma “filosofía de la conquista”, el mismo esquema de la dominación voraz que ponía de un lado al mundo indígena y del otro a los considerados civilizados y evangelizadores. No obstante, aquellos fueron los puros negociantes de nuevos tiempos mercantilistas.

Con la conquista del continente, las islas pequeñas fueron abandonadas, mientras los debates surgidos de la experiencia inicial continuaron de formas acentuadas a lo largo de la primera mitad del siglo xvi. El punto álgido fue la polémica de Valladolid entre Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda, ese hombre de “pies blandos” y “ojos de zorra”, como le calificara José Martí (2008 [1891], p. 64). La monarquía española, asediada por la leyenda de crueldad que corría, realizó en dos largas sesiones, una entre agosto y septiembre de 1550 y otra entre abril y mayo de 1551, lo que fuera la exposición tácita de las dos miradas, de los dos puntos de partida de los dos discursos: el de la dominación, cargado de la soberbia y la superioridad humana del español, defensor de las guerras contra los pueblos originarios en rebeldía, y que en voz de Sepúlveda cuestionaba la humanidad de estos pueblos, los consideraba bestias, incivilizados y bárbaros, y el discurso opuesto, en defensa de los derechos de los indígenas, el cual había sido trazado cuarenta años atrás en Santo domingo y

Cuba y que hacía ver que Tenochtitlán era una ciudad más avanzada y populosa que las españolas de entonces.⁹ Se discutió sobre el carácter natural de la servidumbre de la que hablaba Aristóteles en su *Política*, como institución justa y conveniente, y también sobre la idea, expuesta siglos atrás por San Gregorio el Ostiense, en torno a si el poder del papa era espiritual o si este era vicario universal de Jesucristo y, en tal caso, si su potestad se extendía no solo sobre los cristianos, sino sobre los infieles o gentiles, es decir sobre los pueblos de América. Desde años anteriores también se debatía en torno a los justos títulos, sobre el papel del monarca español, y en ello estuvieron involucrados tanto los frailes dominicos que habían vivido en América, como teólogos y profesores de Salamanca y Coímbra, tales como los nombrados con anterioridad, Francisco de Vitoria, Francisco Suárez, Melchor Cano y otros.

¿Cuáles son los títulos justos que amparan el dominio sobre las Indias? En sus inicios, Palacios Rubio, el jurista de la Corte, en 1514 aconseja al monarca (acorde con el Ostiense) que los infieles (es decir los indios) no gozan de independencia frente al papa y que ello implica estar obligados a someterse a su potestad. En sus “Requerimientos” dice que los españoles deben leer a los indios sumariamente la doctrina cristiana, tras lo cual estos quedarán sujetos al papa. El rey y la reina son sus superiores y por ello, como antes fue en la península, los españoles desempeñarían guerras justas.

Santo Tomás de Aquino ya había hablado del derecho natural y de que el infiel puede tener libertad, propiedad y jurisdicciones. Se trataba entonces de los justos títulos de gentiles, sobre lo cual polemizaron Las Casas, Vitoria y otros clérigos y profesores. El dominio de la Iglesia debía lograrse por medio de predicadores, no de las armas, de la coacción y la fuerza. Todo esto fue el gran tema del pensamiento, tanto en la Europa del sur como en América, y, sin dudas,

⁹ En una película, *La controversie de Valladolid* (1991), dirigida por Jean-Daniel Verhaeghe y con guion de Jean-Claude Carrière, se recrean escenas del debate entre los dos contendientes: Sepúlveda y Las Casas.

expresa cómo la filosofía durante la primera mitad del siglo xvi fue resultado de la experiencia americana.

Con probidad, Enrique Dussel invierte la narrativa tradicional centroeuropea, resalta el papel de estos temas desarrollados y argumenta que la formación y la obra de Renato Descartes, a quien se le considera el padre de la filosofía moderna y el primer filósofo de este tiempo, es consecuencia directa de todo el acumulado de la conquista y la colonización con más de 150 años de experiencia. Cuando en 1640 Descartes escribió su *Discurso del método*, expuso de manera condensada todo el acumulado de una historia de siglo y medio. Bebió indirectamente y de primera mano de las influencias españolas y portuguesas del siglo xvi, de una historia que era ya mundial. Su *cogito ergo sum* nació de los viajes de ida y vuelta entre España y sus colonias de América. Su filosofía resume el ir y venir en convoyes del sistema de flotas del *ego conquiro*. No solo viajaron mercancías de la metrópolis a América, o de vuelta de más allá del istmo de Panamá y de Porto Belo, del lago Maracaibo y Caracas, de Veracruz y La Habana, al puerto de Sevilla, para continuar camino a Europa. Al *ego cogito* de Descartes le antecede el *ego conquiro* de la praxis de la conquista y el sometimiento.

Como muestra Dussel, el vasco Ignacio de Loyola fundó en 1603 el colegio La Fleche donde se formó Descartes y en este el joven francés hizo sus rutinas, sin cánticos ni oraciones, valiéndose del recurso de su conciencia, de su pensamiento, para en silencio realizar sus “exámenes de conciencia”, tres veces al día, dilucidar las faltas cometidas y sumergirse en su propia subjetividad que evaluaba tanto sus intenciones como los actos mismos. Esta práctica cotidiana introducida por Loyola, del *ego cogito*, además de las *lectio, repetitiones, sabbatinae disputationes* y las *menstruae disputatione*, llevó a Francisco Suárez a escribir su obra *Regla de San Ignacio: Disputationes Metaphysicae*, cargada de las experiencias y debates referidos antes.

Además, Descartes estudió metafísica por Francisco Suárez, leyó a Pedro de Fonseca y se considera que el libro de lógica consagrado, estudiado por todos los colegios de la compañía, fue la *Logica*

mexicana de Antonio Rubio (1548-1615), un prolífico autor peninsular que desarrollara su vida en este país y quien la escribiera desde la universidad de México fundada en 1553. Dussel mismo se admira y dice: “¡Quién hubiera pensado que Cartesio estudió la parte dura de la filosofía, la Lógica, la Dialéctica, en una obra de un filósofo mexicano!” (Dussel, 2009, p. 22).

Pero de la obra del primer filósofo moderno quedaron varias herencias. Entre ellas su metafísica, consolidada como obra de pensamiento abstracta, resultante de la experiencia europea y expresión de la perspectiva patriarcal y blanca. La dualidad alma cuerpo en su filosofía no refiere al alma ni al cuerpo de un esclavizado negro ni a un despojado indio de América. Con él empezaron a campar los universales indeterminados, cual abstracciones ilusorias que caracterizaron luego la obra de pensamiento occidental. Como afirma el filósofo colombiano Santiago Castro Gómez, desde un “punto cero”, de un lugar indefinido, se levanta un modo de pensar situado más allá de cualquier perspectiva particular o individual. Aparece una forma de actuar en estado de *hybris* (Castro, 2010). Y esta desmesura se convirtió en pilar fundamental y fundacional del espíritu dominante y único. En él están todas las nociones posibles de verdad, de lo bello, lo bueno, lo justo.

Los conceptos de la filosofía europea son, según se ve ella misma, aptos para todas las realidades de manera infalible, y estos fueron los criterios, los fundamentos en los cuales se sustentó el saber, ese que llegó a América. Los imperios coloniales impusieron sus formas de ver, sus verdades y sus nociones como el saber, los valores y los ideales de todos. Luego, con el auge de las universidades modernas y la disciplinarización de las ciencias, la filosofía convertida en oficio, en disciplina de la academia, con sus dinámicas y posturas, se convirtió en la única forma posible, en el modelo y el canon del filosofar. Al mundo colonizado no le quedó mejor opción que adoptarlas, repetirlas y mimetizarlas.

Frente a este “punto cero”, a la desmesura occidental, se enfrentan muchos pensadores críticos para hacer valer otros modos de ver,

leer y aprehender nuestras realidades resultantes en cada tiempo de sus experiencias propias. Hay que invertir la narración, hay que hacer visibles muchos antecedentes que han quedado a escondidas, a oscuras, y que están en el pensamiento del siglo xvi.

En las bodegas de los barcos llegaron la escolástica española y las formas sistemáticas de pensamiento europeo, enseñadas en los monasterios y en las universidades creadas. Se estudiaron a los filósofos clásicos del mundo grecorromano, a los filósofos medievales, a los pensadores modernos en sus obras originales o de la mano de sus comentaristas. Se logró así no solo familiaridad con los textos, sobre la base del aprendizaje memorístico, y un serio conocimiento de los autores grecolatinos y cristianos, sino también de los revolucionarios modernos y los temas por ellos tratados. A pesar de las diferencias entre las distintas órdenes religiosas, todo estaba en el dominio académico, como modo de mantener la unidad y la defensa del dominio español, que luego la Ilustración, el desarrollo científico, pusieran en alertas.

Tengamos en cuenta que, en 1538, mediante bula papal, quedó autorizado el Colegio de los frailes dominicos en Santo Domingo, a titularse Universidad de Santo Tomás de Aquino, y que de la institución se autorizara allí mismo en 1540 la creación de una segunda universidad, la de Santiago de la Paz. Luego, en las capitales de los dos virreinos existentes, fueron creadas, por Reales Cédulas, las de Lima (12 de mayo de 1551) y la de México (septiembre de 1551), como las primeras y notorias universidades del Nuevo Mundo, a las cuales siguieron la universidad de Quito, fundada en 1586 por los padres agustinos. A los dominicos se debió la creación de la de Bogotá en 1621, mientras en Cuzco, Perú, hubo universidad desde 1598. En el siglo xvii surgieron las universidades de Córdoba, Argentina, la de Charcas, la de Guatemala fundada en 1676 y, ya en el siglo xviii, la de Caracas (1725), la de La Habana (1728), y la de San Felipe en Santiago de Chile (1738). En el espacio insular solamente se crearon la de Santo Domingo y La Habana. En el resto de las islas no hubo universidad hasta el siglo xx.

Pero, en la medida en que las formas de pensamiento se administran, se regulan y se disciplinan, de manera que estas sean funcionales al sistema, al dominio colonial y a toda la maquinaria colonial del poder (el cual no fue solamente “material”, es decir, dominación económica, política y militar) les preocuparon el control y la administración de las formas discursivas, los modos de conceptualizar, de codificar y definir al otro. Todo lo relacionado con los regímenes de saber quedó bajo el control colonial tanto en tierra firme como en las islas mayores. Aquel no prescindió del aparato de reproducción de las subjetividades, de las formas de producción de individualidades con conciencia de vasallos, de súbditos de la corona, o de criollos blancos, lo cual implica ser súbditos del saber occidental. Los intelectuales de esta parte del mundo devinieron –como es frecuente en el mundo colonial– doctos secuestrados, admiradores de la racionalidad y de toda la verdad que llegaba a estos espacios.

Lo anterior se puede ilustrar con un caso del siglo xvii que presentara el MS. Sc. Lenin Miño Segarra en 2003 en la Universidad San Sebastián del País Vasco. Allí el autor refiere el libro de lógica de Jerónimo de Valera, un profesor de Lima, y de Juan de Espinosa Medrano, el *Lunajero*, del Cuzco. Los dos autores tuvieron temor ante el recibimiento, bueno o malo, de su libro en Europa, de sus textos allí publicados. “¿Puede venir algo bueno de Nazaret, o del Perú?”, se preguntaban, y al cabo reconocían: “poderoso es Dios para hacer surgir hijos a Abraham de las piedras peruanas”. Los peruanos empuñaron su pluma y Espinosa Medrano se creyó “prácticamente obligado” a publicar su lógica para demostrar la inconsistencia de Justo Lipsio –un promotor del estoicismo en la universidad de Lovaina–, quien les irreconocía cuando dijo: “¿acaso iré al Nuevo Mundo donde no hay sino barbarie?”. El lógico Espinosa dedicó su obra de lógica a su patrón español “con las pajas –pues ¿qué podría yo, un peruano, amontonar sino pajas?–”. El Lunarejo quiso que se mandara su obra “al otro mundo” para publicarse y tanto él como Valera dijeron esperar que sus obras fueran leídas en Europa y evaluadas con imparcialidad. Inclusive las posibles erratas de imprenta les preocupaban,

porque los europeos podrían tomarlas por errores del autor, y así confirmar el prejuicio de la “barbarie americana” (Miño, 2003).

Este ejemplo de los lógicos peruanos nos muestra el esfuerzo del sujeto colonizado por pretender ser, por ser aceptado, por mostrar que también pueden hacer y pensar. Son contados por miles los casos. Aún hoy, las muestras de exclusión, de racismo epistémico, de subvaloraciones de las capacidades cognoscitivas como repetitivas, son patentes en el mundo occidental. Al mismo tiempo, en la propia región subsiste la desconfianza en el saber que no sea occidental. La ruptura formal, política, de las colonias con las metrópolis no ha sido garantía de rupturas en el ámbito del conocimiento, en los modos de mirar y mimetizar, de legitimar los presupuestos epistémicos sobre los cuales se conoce. La condición periférica de Nuestra América y la centralidad de Europa perseveran en los criterios que rigen el mundo académico.

El filósofo cubano alemán Raúl Fornet-Betancourt considera necesario “desfilosofar a la filosofía” para reconocer la capacidad crítico-teórica, filosófica, del pensamiento fuera de la noción occidental. “Desfilosofar la filosofía” significa deshacernos de la noción asumida, romper con el modelo tradicional, con el dogma, con el canon que la toma como “lo que es”, lo cual no significa desatender el justo valor de las filosofías en el mundo alemán, francés o inglés. “Desfilosofar” es deshacerse de la forma “académico-profesoral” de asumir la filosofía y abrir la posibilidad de enunciarla fuera de la filosofía académica.

Ante esta posición, si la filosofía es saber general de las cosas, expresado en forma de conceptos, de ideas que sintetizan una experiencia cognoscitiva, histórica, sobre el mundo y el conocimiento del mundo, ello no es privativo de unos y no de otros, como sospechara el propio Hegel. La diferenciación se basa en eso que el profesor portugués Boaventura de Sousa dice de la existencia abismal del saber, la existencia de dos líneas globales, una visible que maneja el monopolio de la distinción entre lo verdadero y lo falso, y otra línea invisible, la cual geográficamente coincide con el mundo colonial.

En esta línea, es decir, en este mundo al sur, reinan las creencias, la magia, la idolatría. En la otra, al norte del Mar de los Sargazos, sobresale la ciencia, la razón y consecuentemente la civilización, así como el privilegio de la superioridad, entre otras cosas por este don. A esto Boaventura le denomina “epistemicidio” o la “invisibilidad de validez y de credibilidad de prácticas cognitivas de pueblos, comunidades y pensadores históricamente victimizados, explotados, oprimidos por el colonialismo y el capitalismo globales” (Santos, 2009).

Tras 1492 surgió una cartografía epistemológica dual, una geopolítica del conocimiento que no reconoce las formas de conocimiento en el Sur colonial. Los críticos de la modernidad-colonialidad –muchos de ellos, parte de un grupo de pensadores críticos conocidos como el Grupo Modernidad Colonialidad–, herederos de la tradición crítico-emancipadora del pensamiento nuestroamericano, sustentaron la idea de superar las posiciones excluyentes y hablan de discriminación epistémica, de hacer saltar la geografía de la razón, es decir, mostrar la capacidad para pensar, abstraerse y separar, como decía Hegel, la idea de los ingredientes sensibles, afectivos, y las verdades sostenidas sobre la fe en lo sobrenatural.

Pero ha sido la institucionalización académica la que ha ocultado la evidencia de una pluralidad de formas de expresión del pensamiento en general y de la filosofía en particular, dejando establecida la idea de una única forma válida: esa que se realiza en Europa y Norteamérica como ejercicio profesional, docto, gremial, y como la “norma”, con sus dinámicas, sus reglas, sus círculos profesionales y sus revistas, editoriales y departamentos docentes.

El quehacer filosófico, reducido a la disciplina, a una rama del saber, una profesión u oficio, una “carrera”, queda sujeto a intereses ideológicos y culturales de una determinada institución. Ello lo hace prisionero de una tradición, que se comporta como infalible, central, y que subyuga o reemplaza cualquier reflexión que surja de las realidades concretas, de los contextos reales de la vida. En lugar de absolutizar una forma local de filosofía, hay que liberar al quehacer

filosófico de toda definición irrevocable a partir de su origen griego y su apogeo en Alemania, Francia o el Reino Unido. La filosofía académica lleva el peso del saber hegemónico producido en Occidente, que ha acompañado a la empresa imperial, esa que sistemáticamente invisibilizó, tanto la alteridad como la diversidad.

A pesar de que la filosofía es hija del trabajo intelectual y, por ende, se distingue como letra impresa, libro y obra publicada que se conserva en bibliotecas, hoy en el espacio digital ello no impide el estudio de formas conceptuales, también filosóficas, en otros modos de expresión, y recogidas en la práctica.

De este modo, podemos concluir que:

1. La capacidad de pensar, de abstraerse, de expresar en conceptos de extremada amplitud, de crear y buscar herramientas que permitan la aprehensión de realidades concretas, no es cuestión que llega de fuera, como producto ajeno y que simplemente se reproduce en otros espacios. Las experiencias prácticas en Nuestra América no son las mismas que las de los pueblos de Europa. Y en tal sentido, los universales de sus prácticas no son iguales a los nuestros.
2. El estado de *hybris* o de desmesura con la cual Europa impone su visión, sus conceptos, sus valores al resto del mundo, eso que denominamos “el eurocentrismo” y que ha caracterizado a la modernidad con su falacia desarrollista, ha distorsionado toda posibilidad para apreciar, para aprehender los modos de pensar y de filosofar en nuestro mundo, en general, en el Sur global.
3. Nuestra América no es un simple espacio vacío al que se llegó en 1492. No fue ni es un receptáculo inerte. Más bien, las ideas y el modo en que se dan en Europa y en nuestro mundo llevan en sí ese estrecho nexo de ida y vuelta, de toma y daca, de interrelación mutua, dialéctica, que se hizo inevitable a partir de finales del siglo xv, con la apertura del circuito del Atlántico y la salida de Europa de su acorralamiento de parte del

mundo musulmán. A partir de entonces se inició una historia que empezó a ser mundial.

4. A su vez, las ideas no son inútiles ni pasivas. Los ideales de igualdad, justicia y fraternidad de la Revolución francesa se completaron en esta parte del mundo. La silenciada Revolución haitiana superó los propósitos de su metrópolis, aunque en relación, la insurrección haitiana no fue consecuencia directa de la primera, mucho menos secundaria, subordinada o accesorio. La asonada en la próspera colonia francesa fue el primer acto de independencia colonial y de emancipación total de hombres y mujeres, en este caso de color negro de piel. La Revolución haitiana emancipó y dignificó a los sujetos negros de piel, antes esclavizados como bestias en sus campos productivos y en su vida cotidiana. Aquella les devolvió lo que antes se les había usurpado, para dignificarles como sujetos libres, no carentes o defectuosos. Si bien la explotación de los esclavos de origen africano era considerada como algo “normal” por los pensadores que proclamaban la libertad del hombre como derecho inalienable, fue Toussaint Louverture, esclavizado de Santo Domingo, quien jamás aceptó la idea de mantener la esclavitud. Él supo negociar en la compleja geopolítica de finales del siglo XVIII, con los españoles, los ingleses, franceses y norteamericanos, pero nunca aceptó volver a la condición anterior de la servidumbre, bajo ningún trato. Fueron los esclavos quienes asumieron la lucha por la libertad y quienes universalizaron el mismo discurso de la libertad sobre la base de la igualdad concreta en otra experiencia práctica. Entonces aventajaron a los pensadores europeos y a la Revolución norteamericana que mantenía intocable al esclavo en el sur, a pesar de los silenciamientos del suceso histórico y su trascendencia.
5. Como apuntara Leopoldo Zea al polemizar con Augusto Salazar Bondy, tanto la Ilustración en el siglo XIX, como el historicismo y el existencialismo, tuvieron otro sentido para los

pensadores de Nuestra América. La primera animó los ideales independentistas y de creación de las naciones americanas, mientras la fenomenología heideggeriana y el existencialismo de Sartre se convirtieron en herramienta que garantizaba la liberación del pensamiento latinoamericano y en estímulo para el desarrollo del pensamiento crítico. Si la crisis europea demostraba angustiosamente que la ciencia y la técnica se habían convertido en herramientas de barbarie, que provocaran la muerte de millones de personas y la total desestructuración social en el Viejo Continente, tanto el historicismo como el existencialismo favorecieron otra preocupación en América Latina. Ambos permitieron la afirmación de lo propio –como dice Zea–, y fueron instrumento de independencia, acta constitutiva de la independencia filosófica, para pensar y liberar a la filosofía latinoamericana. Con el marxismo sucedió de igual forma. No es doctrina o teoría que llega empaquetada, sino herramienta asumida para la emancipación en las condiciones históricas de la región. José Carlos Mariátegui insistió en que no fuera ni copia ni calco, sino creación heroica.

6. Es por ello que consideramos plausible referir el desmontaje de lecturas pasadas como historias completas y listas, la necesidad de descolonización y de desfilosofar a la filosofía de los moldes y los esquemas como disciplina académica que nos impiden dilucidar la riqueza del pensamiento y la filosofía en Nuestra América.
7. 1492, como hemos referido a lo largo de la presente exposición, fue un después, sirvió para recibir los esquemas, valores estéticos, morales, jurídicos, del mundo dominante, de los imperios coloniales, no obstante, ha sido tarea de la obra de pensamiento crítico el desmontaje y la superación de las condiciones de sujeción cognoscitiva, epistémica. La polémica entre el peruano Augusto Salazar Bondy, con su libro *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (1968), y la respuesta del maestro mexicano Leopoldo Zea en *La filosofía americana*

como filosofía sin más (1969), inició una perspectiva amplia de cuestionamientos sobre la filosofía con mayor sistematicidad. La crítica al mito civilizatorio y modernizador, al eurocentrismo, ha sido objeto de la filosofía de la liberación, de la apuesta decolonizadora y del “giro decolonial”, así como de la perspectiva intercultural. Las experiencias práctico-políticas de la última mitad del siglo xx e inicios del siglo xxi han propiciado la impugnación a la dominación y a la dependencia, también a la sujeción en el ámbito del conocimiento. La naturaleza misma de la filosofía, su pertinencia en nuestros espacios, así como el hecho de asumir que la “universalidad” supone también una “situacionalidad” epistemológica y hermenéutica, que los universales descarnados de Occidente desconocen las particularidades de la realidad nuestroamericana, han sido objetos de reflexión para una filosofía que puja por salir de la torre de marfil y de la univocidad académica, para ser, como dijera Arturo Andrés Roig en una conferencia en la universidad central de las Villas en 1992, calandria que canta al amanecer y no el proverbial búho que sale al anochecer, cuando ya todo es pasado y acontecer.

Bibliografía

- CASAS, FRAY BARTOLOMÉ DE LAS (1951). *Historia de las Indias*, libro III, capítulo IV. México: FCE.
- CASTRO GÓMEZ, SANTIAGO (2010). *La Hibris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- DUSSEL, ENRIQUE (1994). *Historia de la filosofía latinoamericana y filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América.
- _____ (2009). Meditaciones anticartesianas: sobre el origen del antidiscurso filosófico de la modernidad. En RAMÓN GROSFUGUEL y JOSÉ ROMERO (comps.), *Pensar decolonial* (pp. 13-73). Caracas: Fondo Editorial La Urbana.

- DUSSEL, ENRIQUE; MENDIETA, EDUARDO y BOHÓRQUEZ, CARMEN (eds.) (2009). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000): historia, corrientes, temas y filósofos*. México: Siglo XXI/Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe.
- GUEVARA, ERNESTO (2012). *Apuntes filosóficos*. La Habana: Ocean Press/Ocean Sur.
- HEGEL, GEORG W. F. (1955). *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. México: FCE.
- _____ (1997). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid: Alianza Editorial.
- LEÓN PORTILLA, MIGUEL (2006 [1956]). *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- MARTÍ, JOSÉ (2008 [1891]). *La Edad de Oro*. Bogotá: Vico.
- _____ (1992 [1891]). Nuestra América. En JOSÉ MARTÍ, *Obras completas*, t. 6 (pp. 15-23). La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- MIÑO SEGARRA, LENIN (2003). Sociedad, pensamiento y arte: Pintura y escultura en el Quito del siglo XVII. *Academia.edu*. https://www.academia.edu/41764594/SOCIEDAD_PENSAMIENTO_Y_ARTE_PINTURA_Y_ESCULTURA_EN_EL_QUITO_DEL_SIGLO_XVII
- MIRA CABALLOS, ESTEBAN (2004). Caciques guatíaos en los inicios de la colonización: el caso del indio Diego Colón. *Revista Iberoamericana*, año 4, (16), 7-16.
- ORTIZ, FERNANDO (1952). La leyenda negra contra Fray Bartolomé. *Cuadernos Americanos*, sept.-oct., 146-184.
- SANTOS, BOAVENTURA DE SOUSA (2009). *Una epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: CLACSO/Siglo XXI.
- ZAVALA, SILVIO (1994 [1947]). *Filosofía de la conquista*. México: FCE.

Pensamiento filosófico latinoamericano: el curso de su historia

Pablo Guadarrama González

El pensamiento filosófico en América Latina ha contribuido, como en otras latitudes también, al proceso de emancipación mental, de superación de los mecanismos enajenantes generados en diferentes etapas del desarrollo de la humanidad en su historia. Ha dialogado permanentemente con corrientes filosóficas de otras civilizaciones, entre las que sobresale, naturalmente, la europea, pero no exclusivamente con ella (Leopoldo, 1978).

Resulta absurdo considerar que los latinoamericanos no disponen de la capacidad suficiente para generar ideas filosóficas propias, como algunos autores consideran (Kempf, 1958, pp. 35-42), o que a lo sumo solo pueden elaborar una simple mimesis de las occidentales, como algunos enfoques eurocéntricos sugieren (Salazar, 1969, p. 127).

Antes de analizar brevemente la rica trayectoria del pensamiento filosófico latinoamericano, es necesario precisar el contenido teórico de algunos conceptos, que constituyen instrumentos metodológicos

(Cerutti, 1986) y epistemológicos indispensables para facilitar el ejercicio de filosofar (Guadarrama González, 25 de abril de 2025).

No todas las ideas generadas por los filósofos deben valorarse como aportes culturales, del mismo modo que no todo lo que produce el hombre debe ser considerado un auténtico bien cultural,¹ pues aquel también engendra excrecencias sociales que atentan contra la naturaleza y la propia humanidad.

Las mejores expresiones del pensamiento filosófico latinoamericano en el curso de su historia se han caracterizado por generar diversas expresiones de humanismo y en particular de humanismo práctico,² frente a diversas formas de alienación y dominación. Los más destacados filósofos latinoamericanos han desarrollado generalmente un pensamiento contrahegemónico, contestatario y emancipador.

Aunque se han manifestado ideas referidas a una presunta naturaleza humana y una metafísica esencia humana, en la vida filosófica latinoamericana ha predominado el criterio de admitir la existencia

¹ “La cultura expresa el grado de control que posee la humanidad en una forma histórica y determinada sobre sus condiciones de existencia y desarrollo. Ese dominio se ejecuta de manera específica y circunstanciada, por lo que puede ser considerada de manera auténtica cuando se corresponde con las exigencias de diverso carácter que una comunidad histórica, pueblo o nación debe plantearse. Tal grado de autenticidad no debe ser confundido con formas de originalidad, pues lo determinante en la valoración de un acontecimiento cultural no es tanto su novedad o irrepetibilidad, sino su plena validez justificada por su concordancia con las demandas de una época histórica en comunidades específicas” (Guadarrama y Pereliguin, 1998, pp. 26-27).

² “Por *humanismo práctico* –término utilizado por Marx en sus trabajos tempranos como *La sagrada familia* y los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, así como los de *humanismo concreto*, *humanismo positivo* y *humanismo culto* que diferenciaba del *humanismo real* de Feuerbach–, entendemos una postura de compromiso activo, militante y arriesgado con la defensa de la dignidad de determinados grupos humanos, que se diferencia del humanismo abstracto que se limita a simples declaraciones filantrópicas, que no trascienden más allá de cierta misericordia o postura piadosa ante indígenas, esclavos, siervos, proletarios, mujeres, niños, minusválidos, etc. Un humanismo práctico debe distanciarse del antropocentrismo que ha caracterizado generalmente a la cultura occidental y tomar en consideración la imprescindible interdependencia entre el hombre y la naturaleza” (Guadarrama, 2006, p. 209).

de una contradictoria condición humana (Guadarrama, 2010), superadora de cualquier tipo de fatal determinismo antropológico.

El reconocimiento de la existencia o no de filosofía en estas tierras antes de la llegada de los conquistadores europeos –a partir de la visión occidental de lo que comúnmente se concibe como filosofía– (Fornet-Betancourt, 1992) no debe constituir un obstáculo para profundizar en la cuestión del contenido cosmológico, epistemológico, antropológico, ético, etc., de las ideas de estos pueblos a través de las fuentes disponibles, si en realidad se aspira a efectuar un análisis desprejuiciado del asunto.

En las civilizaciones más avanzadas de la América precolombina existían estructuras socioeconómicas estratificadas en clases, que presuponían un conjunto de instituciones jurídicas, políticas y religiosas, que prefiguraban una sociedad civil precaria, pero con algunos atisbos de potencialidades extraordinarias. Los pueblos originarios reflexionaban a través de mitos (Feijóo, 1983, pp. 50-51) y cosmogonías sobre sus orígenes, su lugar en el universo, sus aspiraciones de mejoramiento social, sus relaciones con la naturaleza y con otros pueblos, etc.

El naturalismo antropológico predominante en el pensamiento amerindio resultaba de gran valor por cuanto implicaba concebir al hombre como un ser orgánicamente imbricado en la existencia de todo el orbe. Era concebido como un producto y agente a la vez de la creación natural de todas las cosas. No prevalecía el criterio de presentarlo como un ente pasivo sujeto a los designios de fuerzas absolutamente incontrolables. Más bien se imponía la concepción de considerarlo un ser muy activo y decisivo en el devenir de todos los acontecimientos del mundo.

A la vez que se valoraba cierta consubstancialidad natural del hombre con los animales y muchos otros fenómenos de la naturaleza, se distinguían su especificidad y sus potencialidades superiores al resto del entorno. En cierta medida este quedaba subordinado a él, pero a la vez la propia naturaleza debía ser siempre cuidada y respetada.

Esas concepciones se mantienen como predominantes en los descendientes actuales de aquellos pueblos, que mantienen prácticas productivas y de aprovechamiento de los recursos del entorno ecológico mucho más racionales que las que la “racionalidad occidental” posteriormente impuso con la marcha forzada hacia la modernidad capitalista.

En los mitos precolombinos aflora el interés por que el hombre incremente su fortaleza en todos los órdenes, tanto en lo físico como en lo espiritual; en especial se anhelaba que incrementara su sabiduría (Monal, 1985, p. 244). Desde temprano existía conciencia de que esta era una de las formas de asegurar que el hombre dominara sus condiciones de existencia y, por tanto, fuese más libre, al ser más culto.

Esto significa que no establecían un distanciamiento o abismo infranqueable entre el mundo de la naturaleza y el de la sociedad. Al contrario, los concebían integrados en una única totalidad, en la cual hasta las mismas divinidades no eran vistas como algo absolutamente extraño y lejano, sino muy inherentes, próximas y hasta manejables.

Si en la filosofía griega el conócete a ti mismo socrático, orientado hacia el tema antropológico, constituyó un viraje esencial en el desarrollo de la cultura occidental, y los sofistas iniciaron la transición hacia aquella ruptura con las predominantes concepciones cosmogónicas y cosmológicas de aquel pensamiento, es posible pensar que algunas de las culturas amerindias más avanzadas llegaron a ubicarse en el umbral de la reflexión filosófica, especialmente por el lugar que ocupó el tratamiento de la problemática antropológica en sus producciones espirituales.

El mundo cultural precolombino tuvo sus formas propias de racionalidad. No tiene por qué ser sometido estrictamente al exclusivo *logos* occidental (que en definitiva tampoco resulta un todo homogéneo, incluso para llegar a acuerdos universalmente aceptados sobre lo que debe entenderse por filosofía) para otorgarle carta de ciudadanía, lo mismo a él, que a otras culturas del orbe.

Si se asume que la filosofía implica una concepción racional del mundo en su integridad, que no se deja arrastrar por dogma alguno, opinión o simple creencia que cercene sus potencialidades cognoscitivas, y que a la vez cumple otras funciones de carácter axiológico, ideológico, humanista, etc., sin que se reduzca a ninguna de ellas, podría llegarse a afirmar que estos pueblos de América, con anterioridad a la conquista europea, llegaron a niveles de lo que puede denominarse pensamiento prefilosófico.

Es cierto que la ausencia de alfabetos y de escritura, como en el caso de los incas, así como la expresión pictográfica del lenguaje, limitaron las posibilidades expresivas y de construcción lógica. Sin embargo, no debe menospreciarse la valoración que hicieron aquellos misioneros cristianos que constataron, y hasta elogiaron, las particularidades de aquellos idiomas y formas de escritura, como los *quipus*, que hoy las investigaciones antropológicas demuestran que eran capaces de expresar ideas abstractas, al igual que los jeroglíficos.

Como otras culturas del antiguo Oriente que también carecieron de escritura alfabética, esas formas de comunicación en las más avanzadas de América lograron elaboraciones cosmológicas, cosmogónicas y antropológicas con el decoro suficiente para figurar también entre los antecedentes de la cultura filosófica universal, del mismo modo que lo fue el período heroico en la antigua Grecia.

Cuando en las culturas no proliferan vías de expresión filosóficas clásicamente reconocidas como el aforismo, el diálogo ordenado, el tratado sintetizador de principios, o la escuela con sus discípulos reconocidos, entonces aparecen otras que no por ser menos clásicas dejan de ser vías también de expresión filosófica.

En ocasiones estas vías, como la poesía, el monólogo, etc., son reconocidas para el hábitat occidental de la filosofía, pero más como retozos de la razón que como fundamentación de algún tipo de *logos*, aun cuando no deja de tomárseles en serio. Pero, lamentablemente, cuando este fenómeno se presenta en la cultura latinoamericana, abundan los ataques al lirismo, el esteticismo, entre otros, de la actividad filosófica en esta región.

Mientras se mantengan esos criterios excluyentes y discriminatorios para la identificación del estatus filosófico de una cultura y prevalezca el prejuicio de que el saber filosófico es exclusivo de Occidente, para algunos investigadores del pensamiento en América Latina resultará controvertido reconocer la existencia propiamente de filosofía en algunos pensadores (Roig, 1994).

El pensamiento filosófico que llegó a América se correspondía más bien con el de la alta escolástica, que incluso ya había comenzado a entrar en crisis en Europa. España, aunque renuente a emprender transformaciones, se vio precisada a través de su Contrarreforma a encauzar las nuevas inquietudes renacentistas por caminos moderados (Guy, 1989).

El pensamiento escolástico teocéntrico y logicista, que era la continuación del tomismo más ortodoxo, operaría en Iberoamérica un significativo proceso de renovación ya desde el propio siglo xvi. Esto no quiere decir que haya sido un vuelco radical, ni mucho menos, en la trayectoria de aquel pensamiento escolástico, pero indudablemente se operó un paulatino proceso de renovación que propició la recepción y gestación de ideas de mayor propensión humanista, bajo la filosofía crítica de Juan Luis Vives y el humanismo de Hernán Pérez de Oliva.

La escolástica chocaba en aquellos pueblos aborígenes con concepciones del mundo que no debían ser ignoradas absolutamente, pero el manejo ideológico de la conquista lo requería. Y así, en cierta forma tales concepciones fueron asimiladas por los primeros sacerdotes que arribaron a estas tierras.

Las primeras formas de pensamiento filosófico durante la época colonial se revelaron necesariamente entre los círculos eclesiásticos. Y por tal motivo se encontraban bajo la tutela de la Iglesia, que obstaculizaba la amplia difusión de las ideas humanistas que en esos momentos estaban haciendo irrupción en Europa. Para realizar su labor contaba con un poderoso instrumento de “convicción”: la Inquisición.

Fue en los monasterios donde se desarrolló una reflexión filosófica que indicaba los intentos incipientes de encontrar cierta

autonomía de la filosofía respecto a la tutela religiosa. La confrontación entre el teocentrismo tradicional y las germinales concepciones humanistas en el seno de la escolástica latinoamericana se hicieron sentir desde el mismo siglo *xvi*.

Ese interés por ubicar la discusión en un plano muy concreto, como es responder a la pregunta de si los aborígenes americanos también debían ser considerados representantes de la especie humana, marcaría el punto de partida de la reflexión filosófica en América. A la vez, dicho cuestionamiento tendría repercusiones universales, pues no constituiría una interrogante exclusiva de los que tenían que ver con la conquista de estas tierras, sino que constituía una obligada reconsideración de todo europeo sobre su concepto de hombre. De tal modo se estimulaba una polémica antropológica en medio de un ambiente espiritual teocéntrico.

El humanismo ha sido, es y será consustancial a la reflexión filosófica en América Latina (Montiel, 2000). Está presente desde los primeros años de la conquista, cuando se produce la discusión sobre la justificación o no de tal empresa y la situación de los aborígenes en la misma.

En las primeras universidades que se fundaron en América, si bien predominó inicialmente un pensamiento de mayor carácter ontologicista y metafísico, que reproducía las temáticas tradicionales de la escolástica europea, del mismo modo que afloraban las discusiones sobre temas naturalistas, los cometas, estructura del sistema solar, etc., hubo también desde los primeros momentos preocupación de carácter antropológico, especialmente relacionada con aspectos éticojurídicos y, en menor medida, de sentido político. Este último aspecto se incrementaría en la medida en que la Ilustración se fue abriendo paso.

La escolástica en América no fue una mera copia de las ideas provenientes de Europa. Y tal vez en esto sea necesario discrepar de algunos investigadores de la historia de la filosofía de esta región que sostienen no encontrar nada original o auténtico en nuestros pensadores de aquella época.

También desde el seno de la Iglesia, tanto en Europa como en América, a través de sus representantes más preclaros y progresistas, se fue levantando paulatinamente un monumento que rendía culto al poder de la razón humana. Y en el caso de estas tierras, de esa razón no se excluía a los aborígenes americanos, al contrario, muchos insistieron en sus valores, incluso en los lugares donde aquellos fueron exterminados.

Muchos de estos hombres supieron diferenciar plenamente los límites de la razón y la fe, de manera tal que no se interfiriesen y cada una desplegara sus potencialidades de manera consecuente.

Si se tiene presente que la escolástica europea era un pensamiento cuyo centro de atención principal era Dios y no el hombre, entonces se debe valorar algo más la significación de las preocupaciones antropológicas de los primeros pensadores que en América, aunque no nacieran en estas tierras, se dedicaron a defender a sus pobladores porque se identificaron con ellos de forma por lo general muy humanista, como el padre Bartolomé de las Casas.

El pensamiento de los sacerdotes que mejor comprendieron la situación y las urgencias del hombre americano de aquella época fue el que mejor imbricación logró con la tendencia desalienadora y emancipatoria que llevaría a fundamentar la independencia política en el siglo XIX y hoy sigue inspirando a muchos de los que continúan luchando por la emancipación socioeconómica continuamente reclamada por los pueblos latinoamericanos.

Ya desde los primeros sacerdotes-filósofos americanos, la preocupación por la dignificación humana de los aborígenes se encontraba en correspondencia con su marcada intención por reivindicar los valores del cristianismo originario, aun cuando no estuviera al margen de los intereses económicos de los conquistadores. En definitiva, su aspiración última era que los pueblos recién “descubiertos” también se rigieran y vivieran bajo el auspicio del Dios cristiano. Por tal motivo no podían ni deseaban propagar las concepciones radicalmente humanistas, para entonces, del Renacimiento, ni podían propiciar plenamente la realización de los indígenas en su libertad, pues esto hubiera significado la desaprobación de toda su empresa.

La heterodoxia ha sido consustancial al pensamiento latinoamericano, que ha revelado siempre cierta propensión a la herejía (Rubio, 1979, p. 189). Y esto se aprecia desde los primeros pensadores, muchos de ellos frailes; aunque esta tendencia se incrementa con la crisis de la escolástica. Mucha mayor disciplina ortodoxa se observa en los pensadores españoles que se mantuvieron en la península, que en los que se trasladaron a América o nacieron en ella. Hubo una tendencia que pudiera considerarse básicamente paleotomista en los dominicos que se establecieron en México, la isla de Santo Domingo, Nueva Granada, Ecuador, etc.; paralelamente a ella se desarrolló la tendencia de orientación franciscana, escotista, que marcaría una de las vías más fructíferas desde el punto de vista de sus reflexiones antropológicas en la vida filosófica de este continente.

Se abordaban, en mayor medida, las cuestiones de carácter ético y estético en lugar de otros temas metafísicos, como era común en esa época. También este elemento, que contribuye a fundamentar la tesis de la preocupación antropológica, estuvo latente en el pensamiento latinoamericano, incluso en el período en el que los temas divinos ocupaban, en última instancia, el centro de interés principal. Esa polémica concluyó con una propuesta muy inteligente formulada esencialmente por los jesuitas, consistente en que se debían estudiar los buenos libros, independientemente de donde viniesen. Tal actitud demuestra el interés por cultivar la sabiduría que caracterizó a esta orden y que a la larga tendría que ver con su expulsión de estas tierras a mediados del siglo XVIII.

Esta era una postura muy racional que favorecía la emancipación espiritual de la naciente intelectualidad latinoamericana, en unos momentos realmente difíciles para lograr alguna independencia de pensamiento, pues por esa misma época, exactamente en 1569, se había establecido oficialmente el tribunal de la Santa Inquisición en América y predominaba la escolástica más conservadora. Cualquier manifestación de heterodoxia, lo mismo en el plano religioso que en el estrictamente filosófico, así como en otros planos como el del derecho, la ciencia o el arte, era perseguida. Por tal motivo, se apreció

cierto enfriamiento en cuanto a la producción filosófica a partir de ese acontecimiento que debió haber atemorizado a muchos pensadores osados de la segunda mitad del siglo xvi latinoamericano.

Sería inexacto pensar que desde entonces se redujo la reflexión filosófica latinoamericana a cuestiones meramente religiosas. No es menos cierto que estas eran los principales objetos de estudio, pero no eran los únicos. Otros problemas de carácter ético, económico, político, etc., fueron también objeto de análisis y a través de ellos se expresaron muchas de las formas específicas del pensamiento filosófico.

Esa fue una particularidad que se mantendría posteriormente y que ha alimentado la tesis de la inexistencia de una actividad filosófica propiamente dicha en América, pues se considera que esta no alcanzaba el nivel de pureza y sistematicidad que ya se había alcanzado en Europa, sin tener en cuenta que también allí la filosofía no solamente desplegaba sus alas al anochecer, como el búho de Minerva, sino que posaba constantemente sus garras sobre las telúricas ramas de los árboles que le proporcionan perenne alimento.

Esto evidencia que la reflexión filosófica temprana en América se puso en función no de estratosféricos problemas cosmológicos, ontológicos y epistemológicos, lo que no implica que no hayan sido abordados, sino en primer lugar de muy urgentes conflictos sociales que demandaban interpretación adecuada para transformarlos. En tal sentido, Vasco de Quiroga fue un utopista práctico que quiso poner en práctica sus proyectos emancipatorios de las comunidades indígenas.

El primer período de la filosofía escolástica en América Latina, que se desarrolló entre los siglos xvi y xvii, exige ser revalorizado a partir de nuevos testimonios que indican innumerables ideas que no han sido debidamente justipreciadas y que pueden ayudar a borrar la falsa imagen del absoluto oscurantismo, conservadurismo, dogmatismo, etc., del pensamiento latinoamericano durante la etapa de predominio de la escolástica.

No es menos cierto que desde el seno de ese mismo pensamiento, limitado por el dogmatismo y predominantemente teocéntrico,

emergieron significativas preocupaciones antropológicas y formulaciones de profundo contenido humanista cristiano, así como la toma de conciencia sobre la necesidad de la construcción de una nueva cultura.

Aunque las tendencias principales en la escolástica latinoamericana fueron el tomismo dominico, el escotismo franciscano y el suarismo jesuita, estas no fueron de ningún modo homogéneas. De su seno brotaron innumerables disputas sobre la gracia divina, el nominalismo y el realismo, etc., que en ocasiones reproducían discusiones que se daban en Europa, pero también aquellas, entre otras, sobre la condición humana de los aborígenes, que le otorgaban un sello propio a este pensamiento.

La cuestión ética asumió una dimensión significativa en la escolástica latinoamericana (Larroyo, 1978, p. 48). Muchas veces se expresaba a través de otras discusiones como el libre albedrío, la voluntad humana y la divina, la perfección, la relación entre el alma y el cuerpo, el pecado, la salvación, etc., y muy especialmente a través de la confrontación y sincretismo entre la fe cristiana y las religiones aborígenes.

Si bien prevaleció el criterio clásico escolástico de la subordinación de la verdad a la verdad revelada y, por tanto, de la filosofía a la fe, la especificidad del saber filosófico por lo regular fue destacada y diferenciada con claridad suficiente.

La mayoría de las obras escolásticas eran didácticas, pues estaban concebidas para la enseñanza de la doctrina cristiana. Sin embargo, en muchas de ellas, como en el caso de los sacerdotes-filósofos latinoamericanos mencionados, se destacan la independencia de pensamiento, la originalidad y, sobre todo, la flexibilidad ante los nuevos aires desalienadores que comenzaron a soplar con el advenimiento del humanismo del pensamiento moderno.

Ya en la escolástica, en su expresión americana, se apreciaron manifestaciones de un pensamiento heterodoxo y rebelde que disentía en muchas cuestiones del proveniente de Europa, en especial, de la península ibérica. Desde finales del siglo XVII se observaban nuevas

actitudes en la producción filosófica, que desembocaron en aquel “reformismo electivo” (Monal, 2007, p. 46) en el que la anterior hiperbolización del logicismo escolástico comenzaría a debilitarse junto a otros rasgos del languidecer paulatino de la filosofía que había predominado durante la conquista y colonización de América. Estos cambios estarían después muy a tono con el despotismo ilustrado y con las grandes transformaciones que se produjeron en esa época, como la Revolución Industrial, la Revolución francesa, la independencia de las trece colonias norteamericanas, etc.

Una característica del pensamiento ilustrado latinoamericano consistió en que se manifestó, principalmente al inicio, entre sacerdotes que cultivaban la filosofía. No a través de filósofos laicos como fundamentalmente predominó en Europa. Fueron sacerdotes en estas tierras los que propugnaron ideas sensualistas y experimentalistas, sostuvieron tesis de profundo contenido humanista e incluso pusieron en duda determinadas prerrogativas de la Iglesia, al proponer avanzadas reformas sociales.

No cabe la menor duda de que la Ilustración latinoamericana desempeñó el papel de cimentadora de las transformaciones ideológicas y políticas que se exigían para resolver el proceso independentista (Guadarrama, 2012, pp. 207-282). Esto no es nada extraño, pues la Ilustración se caracterizó precisamente por ser un movimiento filosófico de marcada raigambre política y social. Ya se había apreciado en Francia y en otros países, en los cuales la Ilustración no debe ser vista como mera extensión de un fenómeno europeo.

La preocupación de los ilustrados latinoamericanos por revitalizar los estudios sobre los valores de las culturas precolombinas constituye otra muestra de que no solo conformaban el preámbulo de un nuevo sujeto histórico de la cultura y la vida político-social latinoamericana, sino que se enorgullecían, por lo general, de autoconstituirse en objeto de la búsqueda científica y de la reflexión antropológica del nuevo Siglo de las Luces.

En América se fue creando una base de discusión teórica sobre lo que demandaban las relaciones burguesas para su despliegue

omnilateral: un desarrollo científico-técnico acelerado, fomento de la industria y de la capacidad creativa de las nuevas generaciones. Enfrentamiento a una mera postura reproductiva y consumidora.

En definitiva, los ilustrados latinoamericanos contribuyeron, conscientemente o no, a la fermentación ideológica desalienadora que propiciaría a inicios del siglo XIX la emancipación política, como premisa indispensable para alcanzar niveles superiores de la realización del humanismo en estas tierras.

La reflexión epistemológica de los ilustrados latinoamericanos estaba muy a tono con los avances que se habían producido en las ciencias naturales y en las nacientes ciencias sociales de la época. Pero a la vez, esta actitud propia de los propugnadores de la doctrina de la docta ignorancia suponía el reconocimiento de nuevos límites que las nuevas generaciones debían conquistar.

Los ilustrados latinoamericanos apreciaban la educación como la vía fundamental para elevar a planos superiores el desarrollo económico en primer lugar, pero sobre todo las distintas esferas de la sociedad civil y de la política que permitieran una mejor participación del hombre en la elección de su destino. Antonio Nariño fue uno de esos ilustrados neogranadinos que enalteció el papel de la educación como factor desalienador.

La educación era concebida como el método más apropiado para que las nuevas generaciones se formasen en nuevos valores que dejaran atrás las arbitrariedades del Medioevo aún latentes en América. Las clásicas consignas de libertad, igualdad y fraternidad, que resonaron en todos los rincones donde el pensamiento de Ilustración arraigó, encontraban en las reformas en la educación una de sus principales vías de realización. Cualquier elemento enajenante que contribuyese a establecer obstáculos entre los hombres era criticado, por eso algo a lo que también los ilustrados latinoamericanos le prestaron atención en su misión humanista y desalienadora fue el combate contra las supersticiones y el oscurantismo reinante en la época.

La Ilustración latinoamericana no se caracterizó desde un inicio por su radicalismo sino por su reformismo (Insúa, 1945, p. 45), pero el

propio proceso político independentista del cual ella era un preludio necesario la impulsó a asumir ideas y proyectos de mayor envergadura que desbordaban los límites del pensamiento reformista.

En el pensamiento ilustrado latinoamericano se manifestaron casi todas las corrientes de pensamiento filosófico y teológico que proliferaron de distinto modo en Europa. Sin embargo, hubo problemas específicos, como el de la condición humana de los aborígenes de estas tierras, que fueron retomados y reivindicados por los humanistas del XVIII a raíz de las implicaciones ideológicas que tal tipo de discriminación traía aparejadas no solo para aquellos, sino para todos los nativos americanos, incluyendo a los criollos.

La escolástica sufrió un serio golpe con el advenimiento del humanismo ilustrado y fue debilitándose paulatinamente a pesar del apoyo institucional con que contaba por parte de la Iglesia y en especial por su imbricación con las necesidades legitimadoras de la dominación de las metrópolis.

El espíritu renacentista pujante que impulsaba ideas de profundo contenido humanista se hizo sentir definitivamente en el siglo XVIII, e indicó los grados de autenticidad creciente que alcanzaría cada vez más la reflexión filosófica en América Latina.

La creciente proliferación de escuelas y tendencias filosóficas que se produce en el siglo XIX latinoamericano, y que llega a convertirse hasta en un problema preocupante para filósofos e historiadores de las ideas en la región, tuvo su caldo de cultivo originario en ese espíritu de tolerancia que impulsó la Ilustración.

Es cierto que no en todas partes de esta América el espíritu de la modernidad y sus logros –como el de la democracia, compartimentación de poderes, igualdad, libertad, secularización, tolerancia, etc.– encontraron oídos adecuadamente receptivos. Sí los encontraron en los próceres de la independencia como Simón Bolívar, José de San Martín, Bernardo O’ Higgins, etc. El reconocimiento de la validez universal de tales conquistas de la civilización obligó a que hasta los regímenes dictatoriales se viesan obligados a utilizar tales pieles de cordero. Este hecho, de algún modo u otro, tendría

una incidencia positiva en el proceso de humanización del hombre latinoamericano.

Bolívar no llegó a escribir obras propiamente filosóficas, pero en todo su epistolario, en numerosos documentos, proclamas, etc., se aprecian innumerables reflexiones de profundo carácter filosófico respecto a los más diversos problemas, entre ellos la existencia de Dios, las potencialidades de la naturaleza, el conocimiento humano, el poder de la ciencia, el papel de las artes, de la moral y de las ideas en el desarrollo social, entre otras. En ellas se aprecia tanto su concepción particular sobre el lugar de la filosofía en el saber humano, como la recepción creadora que hay en él de las ideas de la Ilustración y en general su ideario profundamente humanista.

A Bolívar el espíritu de la Ilustración le esclareció la visión lo suficiente para emprender su labor emancipadora imbuida del más arraigado humanismo (Guadarrama, 2018a), pero despojado de la mayor posible indumentaria de idealizaciones estériles, que lejos de coadyuvar podrían entorpecer su misión.

No se puede liberar del todo a Bolívar de una cierta dosis de utopía en sus proyectos políticos, como se aprecia en su idea de la unidad de todos los pueblos latinoamericanos. Aún hoy en día se mantiene como una utopía concreta y necesaria frente a la peligrosa utopía abstracta del panamericanismo que él combatió desde sus orígenes y hoy se levanta nuevamente amenazante. En definitiva, su latinoamericanismo, como el de Martí, no era infundado, ni mucho menos se trataba de algo absolutamente imposible de acrisolar. En todo revolucionario siempre hay necesariamente dosis de utopismo, de idealismo, de altruismo. Y Bolívar no podía ser una excepción, cuando se trata del internacionalista más grande de todos los tiempos en Nuestra América.

Aun cuando muchos se han cuestionado la existencia propiamente de la filosofía en América Latina en ese período (Sánchez, 1949, p. 11), en particular donde todavía no parecía que habían sido elegidos los “fundadores”, nadie podrá dudar jamás de que en la historia de esta región la obra redentora de Bolívar tuvo por fuente nutritiva

principal el pensamiento filosófico de la Ilustración, del cual él no fue un simple receptor sino un activo contribuyente y gestor. Ello obliga a que haya que otorgarle no solo el merecido lugar en la historia de las ideas filosóficas de Nuestra América, sino el que le corresponde a la hora de efectuar la más justa valoración de las múltiples manifestaciones de la Ilustración a escala universal.

El siglo xix latinoamericano, en lo que a corrientes de pensamiento filosófico se refiere, estuvo caracterizado por distintas influencias. La Ilustración había constituido no solo el fermento catalizador de las potencialidades que demandaba la preparación ideológica del proceso independentista, sino que había sembrado la semilla de nuevas fuentes de ideas en diferentes planos.

El sensualismo, el empirismo y el racionalismo se irían imbricando orgánicamente y encontrarían nuevos exponentes cada vez más a tono con los avances del pensamiento filosófico universal. El cientificismo que devendría algo típico del positivismo finisecular tendría ya desde los inicios del xix algunas manifestaciones vinculadas a la divulgación creciente que lograban los nuevos descubrimientos científicos y avances tecnológicos.

Las seudocientíficas ideas de la frenología y otras concepciones, que se derivaban de la fiebre por apuntalar cualquier idea en los logros de algunas de las ciencias reconocidas, alcanzaron también alguna difusión.

El utilitarismo y la corriente conocida como la ideología, productos importados a la medida, de las metrópolis económicas y culturales, Inglaterra y Francia respectivamente, también encontraron eco en los sectores de aquella naciente burguesía latinoamericana, ansiosa de saltar etapas en su desarrollo y control de sus respectivas fuentes productivas. Indudablemente, los presupuestos de la ideología –por el hecho de constituir una corriente de pensamiento de carácter fundamentalmente ético y político que buscaba para sus normas una fundamentación científica– la hacían muy apetecible para los pensadores latinoamericanos urgidos de tales transformaciones. Entre ellos se destacaron en Cuba Félix Varela y en Argentina Manuel Fernández de Agüero, Juan Crisóstomo Lafinur y Diego Alcorta.

En el plano sociopolítico, acompañaban al despertar del liberalismo las tempranas expresiones de inconformidad con las insuficiencias y contradicciones de la sociedad capitalista, a través de un incipiente pensamiento de corte socialista utópico.

La reflexión filosófica alcanzaría peldaños superiores con la impugnación del eclecticismo que pujaba con fuerza por manipular la conciencia de la nueva época con las viejas artimañas. El eclecticismo y el espiritualismo se impondrían en varios países de la región, como expresión refinada de nuevas formas de la metafísica, en tanto el positivismo y el materialismo científico natural no tendrían que esperar mucho para iniciar su despliegue crítico sobre aquellos.

Muchos fueron los denominadores empleados para expresar las más refinadas formas del idealismo filosófico, que encontraba su modalidad literaria por esta época en el romanticismo, y que tomaba carta de ciudadanía como el espiritualismo, el eclecticismo, el vitalismo, el panenteísmo, etc.

El espíritu anticlerical que había estado presente en el pensamiento que preparó ideológicamente el proceso independentista se fue apagando paulatinamente en correspondencia con las nuevas condiciones que generaba el movimiento de restauración en Europa, cuando la Santa Alianza parecía también imponer su *diktat* sobre las nuevas cabezas filosóficas. Era el momento en que se ponían de acuerdo las ancestrales monarquías europeas para tratar de hacer saltar atrás la marcha de la historia y desconocer las conquistas de la Revolución francesa, del mismo modo que hoy en día el triunfalismo de las potencias capitalistas pretende borrar de la memoria histórica de los pueblos los logros del socialismo en su corta existencia.

La historia se repite, se dice que una vez como tragedia y otra como comedia, y es común que en las épocas de crisis afloren y pululen las sectas esotéricas que prometen salvación asegurada a los incautos en momentos de pérdida de rumbos y de destrucción de valores establecidos, como sucede en la actualidad. Nada tiene de extraño que en aquella época de profundo despegue del capitalismo la sociedad burguesa se viese infectada de corrientes ideológicas que pugnaban por hacerla retroceder

en su marcha o al menos por obligarla a continuar camino acompañada de corrientes de pensamiento que, engendradas en el pasado, hacían todo lo posible por mantenerlo vivo.

El conservadurismo, así como el pesimismo, el oscurantismo y el misticismo, fueron tomando alguna fuerza en consonancia con los intentos por restablecer el privilegiado lugar perdido por la escolástica en la época anterior. El catolicismo no perdería ocasión para proponer fórmulas más acordes con los nuevos tiempos como las que propugnaría el neotomismo.

Las ideas de la filosofía clásica alemana también encontrarían algún eco en el ambiente filosófico latinoamericano de ese siglo, pero la mayor parte de las veces mediadas por interlocutores de estatura menor como Cousin o Krause, que no habían alcanzado tanto prestigio en Europa.

En América Latina la Ilustración tampoco había sido un fenómeno homogéneo, sino que se caracterizó por el desarrollo de diversas tendencias, algunas de ellas incluso marcadamente hostiles entre sí, en varias cuestiones

Una de las corrientes que mayor repercusión temprana alcanzó en el siglo xix fue el sensualismo. La llamada “escuela escocesa” o del “sentido común” se dejó sentir incluso entre pensadores que también deben ser considerados representantes de la Ilustración como el venezolano Andrés Bello.

Es conocido que la Ilustración provocó reacciones diversas en el siglo xix. Por una parte, estimuló proyectos de pensamiento de corte humanista, vinculados a las exigencias de los sectores populares, como tendencia principal que había caracterizado a este movimiento. Pero también sentó las premisas para corrientes de carácter materialista y científicista que desembocaron en algunos casos en el positivismo.

Por el contrario, el espiritismo, bajo la influencia de Pierre Laromiguiere, constituía un momento de ruptura con las más avanzadas ideas de la Ilustración, especialmente por su idealismo, misticismo y por sus concesiones a la religión.

El espiritualismo, especialmente en Argentina y Uruguay, se despliega con fuerza durante todo el siglo XIX y se articula tanto que hasta se le identifica con el romanticismo como movimiento literario en su oposición al positivismo y al naturalismo.

Algunos de los que se dejaron cautivar inicialmente por el espiritualismo por los años treinta, como los argentinos Juan Bautista Alberdi, Domingo Faustino Sarmiento y Esteban Echeverría, romperían con él, dado su carácter especulativo, y posteriormente se orientarían hacia el positivismo o hacia otras posiciones filosóficas menos comprometidas con la revitalización clerical que tales posturas eclécticas inducían.

Sin embargo, sería erróneo considerar que el espiritualismo no produjo algunos frutos significativos para el proyecto humanista del pensamiento latinoamericano. Tanto en la obra de aquellos como en la del chileno Francisco Bilbao se atesoran ideas muy significativas para la historia de nuestra perenne emancipación espiritual, que de una forma u otra se nutrieron en aquella primera etapa de la evolución de sus ideas del espiritualismo.

A la vez, el pensamiento católico fue tomando cada vez más fuerza, aun cuando fuese bajo nuevas denominaciones como “liberalismo católico” o “cristianismo social”, y prepararía el terreno para la revitalización del fideísmo y el irracionalismo que intentaría oponerse al positivismo y a cualquier expresión de materialismo y racionalismo.

Un positivismo *sui generis* (Guadarrama, 2004) fue la filosofía que mayor significación tuvo en la segunda mitad del siglo XIX latinoamericano. Sus repercusiones se dejaron sentir de modo diferente en los distintos países de la región hasta los primeros años del siglo XX. Esa fue la filosofía que mayor impacto tuvo en distintas esferas de la vida filosófica, científica, educativa, política, jurídica, artística e incluso religiosa. Repercutió de un modo *sui generis* prácticamente en todos los espacios del mundo espiritual latinoamericano de la época.

Haberse enfrentado a la filosofía especulativa en un momento en que esta trataba de tomar fuerza de nuevo en el ámbito intelectual latinoamericano, así como plantearse la búsqueda de instrumentos

racionales sobre bases científicas para combatirla, son indudablemente unos de los méritos más notables de aquel positivismo.

El positivismo fue asumido y cultivado en Latinoamérica –al menos entre sus principales representantes, entre quienes se destacan el cubano Enrique José Varona, el argentino José Ingenieros y el mexicano Justo Sierra– como una filosofía optimista, llena de confianza en el hombre, en la capacidad creativa de su pensamiento, en la cultura, en la ciencia, en el progreso y el desarrollo industrial; como una filosofía aliada del liberalismo y defensora de la democracia burguesa. Esas ideas resultaban muy avanzadas para los países latinoamericanos, recién liberados, en su mayoría, del colonialismo español y enfrascados entonces en profundas luchas entre las oligarquías retrógradas y la naciente burguesía nacional.

En sentido general, esta filosofía desempeñó una función progresista en América Latina, pues sintetizaba las aspiraciones de la débil burguesía nacional, que en esta región pretendía sustituir las caducas relaciones precapitalistas de producción y estimular el desarrollo tecnológico e industrial como premisa indispensable para alcanzar, en todos los planos, una verdadera independencia de los pueblos latinoamericanos. Sin embargo, la formulación de este ideario se elaboraba bajo los presupuestos del desarrollo del capitalismo premonopolista del siglo XIX, y por tal motivo, al producirse la penetración de los monopolios y otras manifestaciones propias de la etapa imperialista de esa sociedad, las ideas liberales de los positivistas latinoamericanos se vieron frustradas.

Si algo tuvo de *sui generis* el positivismo latinoamericano fue no identificarse con la tesis sobre el posible debilitamiento de la filosofía y prácticamente su disolución con el auge de las ciencias particulares. En todo momento, en los positivistas latinoamericanos se apreció su alta estimación por el saber filosófico, por lo que fundamentaron el carácter metodológico y de concepción general del mundo que acompaña siempre a la filosofía en correspondencia permanente con el desarrollo de las ciencias particulares, sin que este signifique un atentado contra su objeto de reflexión.

Por otra parte, los seguidores del positivismo en América Latina no siempre se mantuvieron, hasta los últimos momentos de sus respectivas vidas, identificados con dicha filosofía, pues también se percataron de muchas de sus insuficiencias y de su nueva metafísica.

La filosofía positivista en América Latina se enfrentó a los rezagos de la escolástica así como a las nuevas formas adoptadas por el idealismo, como el eclecticismo, el krausismo y el neotomismo. Esta postura opuesta a la metafísica le obstaculizó comprender los valores tanto de la filosofía clásica alemana como del marxismo, especialmente, en cuanto al enfoque dialéctico, que no lo diferenciaron de otra filosofía especulativa.

El positivismo latinoamericano no significó una simple adaptación de una filosofía europea a estas latitudes, sino una incorporación y recepción creadora con profundos elementos originales, disímiles y renovadores, que constituyeron una forma específica de superación de dicha filosofía en el ámbito particular de este continente, como expresión concreta del desarrollo de la lucha entre el materialismo y el idealismo filosófico.

En cuanto a la correlación entre los fenómenos de la naturaleza y la sociedad, los criterios reduccionistas que predominaron en el positivismo latinoamericano estaban fundados en su interés por oponerse a las concepciones religiosas sobre el origen del hombre y el desarrollo de la sociedad.

Los positivistas latinoamericanos no escaparon del enfoque reduccionista que significa el darwinismo social, sin embargo, no siempre compartieron las tesis racistas que se derivan de tales concepciones, y aún en los casos en que llegaron a identificarse con algunas de ellas, apreciaron en la educación y otras instituciones civiles la posibilidad de lograr el perfeccionamiento de las diferencias entre los distintos grupos humanos.

La filosofía positivista debe ser considerada como una manifestación auténtica para el pensamiento y el ambiente cultural latinoamericano de su época. Era la que mejor se correspondía con las exigencias socioeconómicas políticas y culturales de estos países en

esos años en que aún no existían condiciones para la difusión y desarrollo del marxismo, como sucedería en la tercera década del siglo xx. Ante el paulatino auge que irían tomando nuevas y viejas formas renovadas del irracionalismo, parecía el positivismo la opción filosófica más adecuada a la exigencia de aquellos tiempos.

Los positivistas contribuyeron a que la intelectualidad latinoamericana se preocupara más por la realidad nacional en todos sus planos de análisis histórico, geográfico, antropológico, sociológico, etc., y con criterio científico. Por tanto, contribuyeron a un mejor conocimiento de estos países.

La historia de las ideas filosóficas en América Latina sufrió un viraje significativo a partir del desarrollo de las ideas positivistas. Tanto defensores como críticos de esta corriente del pensamiento latinoamericano coinciden en que dejó una huella imborrable en el devenir intelectual y no solo en la vida espiritual de la cultura latinoamericana hasta nuestros días (Miró Quesada, 1981).

La historia de las ideas filosóficas en América Latina del pasado siglo xx está marcada también por la reacción antipositivista que se desarrolló desde fines del siglo xix como se puede apreciar en José Martí (Guadarrama, 2015), pero especialmente a partir de inicios de dicho siglo xx en varios países de la región de forma simultánea en pensadores como los mexicanos José Vasconcelos, Antonio Caso, el dominicano Pedro Henríquez Ureña, los uruguayos José Enrique Rodó y Calos Vaz Ferreira, el argentino Alejandro Korn, el peruano Alejandro Deústua, el chileno Enrique Molina, etc.

Un buen día, aquellos jóvenes educados en el seno del pensamiento positivista predominante desde mediados del siglo xix se levantaron en una actitud autocrítica significativa que implicaba una seria ruptura con la generación que les había iniciado en los caminos de la filosofía, tal vez por considerar que su reflexión antropológica era insuficiente. Sin embargo, tal divorcio no se produjo de manera irreverente.

La mayoría de los nuevos pensadores, que a sí mismos se consideraron neoidealistas, vitalistas, historicistas, etc., y gestores de una nueva forma de cultivar el humanismo y la filosofía, reconocieron

siempre los aportes del positivismo al engrandecimiento de la cultura filosófica latinoamericana. Por regla general, fueron suficientemente respetuosos en relación con los aportes de esa filosofía, pero también con valerosa honestidad intelectual supieron criticar todas las insuficiencias que a la vez apreciaron en ella.

Ante todo, rechazaron el reduccionismo positivista que implicaba la hiperbolización del papel del conocimiento científico en la valoración de la vida humana. Según ellos, el positivismo, como heredero del racionalismo y el empirismo, extrapoló las potencialidades lógicas y epistemológicas del hombre en detrimento de la comprensión integral de la vida humana, la cual presupone la valoración de elementos emotivos, volitivos, pasionales, etc., y a los que esta filosofía no le otorgó especial atención.

Así mismo se enfrentaron al biologismo exagerado que implicaba concebir las relaciones humanas en un plano no muy diferenciado de aquellas existentes en el mundo animal. Sin descalificar los avances de las ciencias naturales y en particular las teorías evolucionistas, la nueva generación antipositivista de pensadores latinoamericanos evitaría los conflictos con la Iglesia y la religión, que habían sido frecuentes durante la época del anticlerical positivismo.

Las proclamadas *ciencias del espíritu* pretendían hacer su debut para demostrar la insuficiencia del logicismo y el empirismo positivista. La preocupación axiológica contribuiría a abrir nuevos caminos en la eterna búsqueda filosófica de una posible naturaleza humana. El fermento estético de la praxis humana sería llevado a planos privilegiados con el objetivo de demostrar la superioridad cualitativa del ser humano respecto a los inferiores.

La insistencia en la circunstancialidad específica de la acción humana suponía impulsar el historicismo como método de análisis del desarrollo social. Esta actitud caracterizó a la generación antipositivista al criticar la construcción apriorística en la cual no quedaba excluida la dialéctica.

Y tal preocupación por lo propio, lo endógeno y el contexto histórico en el análisis filosófico, junto a los componentes ideológicos que

animaban a esta nueva generación filosófica, considerada por Francisco Romero como la de los fundadores de la filosofía latinoamericana (Romero, 1952, p. 140) –a nuestro juicio incorrectamente, porque subestima a los filósofos anteriores–, les condujo a la crítica severa a cualquier forma de xenofilia cultural que implicase subestimación de las capacidades creativas de los pueblos latinoamericanos.

El enfrentamiento a la *nordomanía* –término creado por Rodó para criticar a los que sostenían posturas eurocéntricas– conllevó un impulso considerable a la valoración adecuada de lo nacional, lo popular, lo latinoamericano, a la reivindicación del proyecto bolivariano de integración de estos países y a la estimación de las propuestas martianas de estimular el conocimiento de las manifestaciones culturales de “Nuestra América” a fin de propiciar la lucha por la conquista de la dignidad de sus pueblos.

Ese elemento afloraría de distinto modo tanto en la primera generación antipositivista como en aquella continuadora de esa labor en la que se destaca el quehacer intelectual del emigrado español José Gaos y del mexicano Leopoldo Zea, al constituir un movimiento impulsor de los estudios del pensamiento filosófico latinoamericano del cual somos herederos en la actualidad por sus aportes y por su contribución a motivar tales estudios en la mayoría de los países del continente.

Si a la generación positivista no le preocupó mucho si su actividad filosófica poseía una raigambre latinoamericana y de algún modo contribuía a enaltecer la cultura de esta región, aun cuando era evidente su preocupación por los problemas socioeconómicos de sus respectivos países y de la región, a la generación antipositivista le fue común la preocupación por reivindicar los valores de la herencia filosófica nacional y regional.

Se le puede atribuir a la generación antipositivista una actitud más profesional y de consagración a la actividad filosófica, pero eso dista mucho de plantear que haya sido propiamente la que exclusivamente consagró la filosofía latinoamericana (Dussel, Mendieta y Bohórquez, 2009, pp. 266-278).

La consagración de la producción filosófica en esta parte de América ha sido el resultado de un largo proceso de sedimentación que se inició desde mediados del siglo *xvi*, se aceleró a partir del *xviii* y llegó a producir en el *xix* momentos y personalidades estelares. Nada tiene de extraño que el siglo *xx* haya dado a luz nuevos filósofos de envergadura, que como otros de épocas anteriores impresionan hoy en día a los investigadores por el vuelo teórico de sus ideas, así como por el grado de originalidad y autenticidad de las mismas (Guadarrama, 1985, pp. 778-796).

Es cierto que la filosofía en América Latina alcanzó a mediados del siglo *xx* un indiscutible alto nivel de profesionalidad y riqueza, pero sus referentes no fueron solamente los del pensamiento europeo. Ella supo elevarse sobre otras colinas endógenas que le sirvieron de base, ya que jamás hubiera podido fructificar en un desierto.

Los nuevos representantes de la vida filosófica latinoamericana de la primera mitad del siglo *xx* encontraron un terreno fertilizado por generaciones anteriores de pensadores que les prepararon el camino. De otro modo no se entiende el desarrollo del pensamiento filosófico latinoamericano, que nunca ha sido, como algunos han sostenido, una mera reproducción o eco de la filosofía europea. Esta ha sido un referente básico, como es natural, de toda la cultura occidental en la cual se inscribe la historia de las ideas filosóficas latinoamericanas, pero la especificidad de estas últimas ha sido mucho más rica que la simple condición mimética.

Ahora bien, era natural que el grado de madurez y de elaboración teórica de los filósofos latinoamericanos del siglo *xx* fuese superior al de épocas anteriores del mismo modo que este fenómeno sucedía en Europa o en cualquier otra parte. Nada tiene de extraño que algunos de ellos hayan causado y aún sigan causando asombro entre investigadores europeos que han percibido la dimensión de sus respectivas tallas intelectuales. En la actualidad, resulta imposible justipreciar el avance del pensamiento filosófico mundial de diversas corrientes desconociendo el digno lugar que ocupan algunos filósofos engendrados y nutridos por la cosmopolita savia intelectual latinoamericana.

Entre las tradiciones del pensamiento más relevantes del siglo xx latinoamericano se encuentra, sin dudas, la marxista. Los precursores del pensamiento marxista en América Latina no otorgaron un lugar especial a cuestiones de carácter epistemológico, ontológico y metodológico, pero en ocasiones se vieron precisados a hacerlo. Se preocuparon más por estudiar los problemas concretos de cada país y de cada momento y por formular alternativas de desarrollo social que consideraban apropiadas para aquella región y época.

El traslado al ámbito intelectual latinoamericano de algunas de las polémicas que desde los años cuarenta y cincuenta se venían produciendo en el seno del llamado “marxismo occidental” –contrapuesto al marxismo-leninismo emanado del bloque soviético– sobre algunos temas filosóficos, éticos y estéticos conmovieron cada vez más el ambiente en el que se desarrollaría el marxismo en América Latina.

Por otra parte, el auge que fueron tomando las posiciones filosóficas críticas del marxismo en diverso grado, unas veces para tratar de permearlo, como el existencialismo sartriano, y otras para sustituirlo, como la filosofía de corte neopositivista, la analítica, el neotomismo, etc., dio lugar a que el marxismo se situara en mayor medida en el centro del debate intelectual y se expresase de diversas formas, como en el caso de su interpretación como *filosofía de la praxis* desarrollada por el destacado hispano-mexicano Adolfo Sánchez Vázquez.

El marxismo, a diferencia de la mayor parte de otras filosofías, se ha caracterizado por una más efectiva articulación con la práctica política, económica, social y científica del país o región en que se desarrolla. América Latina no constituye una excepción de esa regla (Guadarrama, 2018b). Aun cuando no siempre prevalecen la creatividad y los elementos aportadores que enriquecen esta teoría, porque interpretaciones simplificadoras y dogmáticas pueden haber tenido un determinado peso en algunos momentos, la reflexión, cuando ha sido genuinamente crítica por parte de los representantes auténticos del marxismo, ha contribuido a su enriquecimiento teórico. En este plano América Latina tampoco es una excepción.

América Latina ha generado, tanto en el orden político como intelectual, personalidades creativas del marxismo cuyo reconocimiento internacional las hace ser consideradas a una escala de mayor trascendencia en los estudios sobre el desarrollo universal del marxismo. Entre ellas sobresalen José Carlos Mariátegui, Ernesto Che Guevara, Fidel Castro, Rodney Arismendy, Eli de Gortari, Adolfo Sánchez Vázquez, Ludovico Silva, Stanislao Zuleta, Bolívar Echeverría, Fernando Martínez Heredia, etc.

La historia latinoamericana del siglo xx se puede escribir desde cualquier perspectiva ideológica, ya sea atacando al marxismo o identificándose con él, pero jamás ignorando su significación intelectual para esta región y mucho menos el efecto político de la actividad de quienes han militado en organizaciones de tal carácter o de forma independiente han ejecutado su labor política y cultural inspirados en sus presupuestos.

La filosofía, en toda época, ha jugado el papel de escalpelo revelador de las encubiertas esencias de sus respectivos presentes, pero siempre ha resultado más atractiva y prometedora por su función de pretensiones predictivas. No ha habido filósofo que no haya incursionado de alguna manera en el especulativo terreno de avizorar los posibles rumbos de la historia, aunque no todos han contado con los catalejos idóneos que les permiten mayor nitidez en la captación de esas brumosas imágenes.

Una de esas expresiones que lo ha intentado de forma *sui generis*, también con la pretensión –al menos en su ala derecha– de una superación tanto del materialismo y el idealismo como del capitalismo y del socialismo real en una postura evidentemente tercerista, ha sido la llamada “filosofía de la liberación”.

A partir de los años cuarenta en América Latina, especialmente después de la Segunda Guerra Mundial, se aprecia una aceleración de la vida filosófica latinoamericana, que produce una proliferación de escuelas de diversas tendencias. La fenomenología y el existencialismo toman relativo auge vinculados a la preocupación humanista y axiológica que se incrementa en la filosofía.

Hasta ese momento había prevalecido la fuerte tendencia anti-positivista que comienza a debilitarse y se observa cierta tendencia a recuperar la imagen de la filosofía científica al estilo de la analítica. Algunos latinoamericanos en esa época, como Mario Bunge (Guadarrama, 2013, pp. 404-419) y Francisco Miró Quesada, entre otros, se orientan por esas vías neopositivistas aunque posteriormente también las critiquen.

Así van apareciendo algunos adeptos al positivismo lógico impulsado por el Círculo de Viena, que realmente tomarían mayor fuerza a partir de la década de los sesenta con cultivadores significativos como los mexicanos Luis Villoro y Fernando Salmerón, el brasilero Newton da Costa y más recientemente los argentinos Eduardo Rabossi y Osvaldo Guariglia, los mexicanos Enrique Villanueva, León Olive, etc.

Toman fuerza aquí esas nuevas formas de reduccionismo epistemológico (Guadarrama, 2018c), que en lugar de reducir todo al mundo de lo biológico, como hacía el viejo positivismo, ahora aparecen los intentos de logicismo exagerado y de disolver la filosofía exclusivamente en el lenguaje de la ciencia. Esta es la época en que la semiótica se desarrolla y con ella la semántica, la pragmática, la sintáctica, y aparecen las llamadas “formas del positivismo lingüístico o semántico”.

Con la introducción de la filosofía analítica, se produce una serie de cambios en toda la vida filosófica latinoamericana, porque ella parte del supuesto de que no le interesa tanto la realidad como lo que se expresa lógicamente y científicamente sobre la realidad.

Según este criterio, no necesariamente tiene el filósofo que plantearse análisis del mundo, sino lo que expresan los filósofos sobre el mismo y particularmente la rigurosidad del aparato categorial y epistemológico que estos emplean; en una palabra, el lenguaje de la ciencia y de la filosofía. Esas tesis tienen su origen en el empirismo anglosajón y en el subjetivismo que le acompaña.

Los rasgos más comunes a la filosofía analítica son: 1) la preocupación por el lenguaje y la aclaración del significado del lenguaje; 2)

el interés en la lógica y su uso en el discurso filosófico; 3) una actitud muy positiva hacia la ciencia y 4) el presentimiento de que las proposiciones no empíricas de tipo no sintáctico son problemáticas. Todo está dirigido, según sus criterios, a tratar de construir un lenguaje de las ciencias que sea lo más consecuente posible, lo más articulado a una lógica de la demostración, de la argumentación, que sirva para que el filósofo avance y se establezca sobre bases sólidas.

No cabe duda de que los filósofos analíticos han contribuido de algún modo también al desarrollo de la ciencia, de la lógica, y han desarrollado un tipo de filosofía que puede ser de gran utilidad en determinados aspectos para el enriquecimiento del rigor teórico de la argumentación filosófica y científica (Gracia et al., 1985). Pero con su excesiva preocupación por el lenguaje de la ciencia, se han olvidado de que la filosofía no se puede nutrir simplemente de conceptos abstractos, sino que estos deben ser instrumentos para la comprensión de la totalidad concreta que sirvan para conocer mejor el mundo en que vivimos y tratar de transformarlo en algo mejor.

Algunos analíticos se han percatado de las nefastas consecuencias que trae aparejada una actitud de neutralidad axiológica y de distanciamiento de la realidad al evitar su identificación con las circunstancias sociales y políticas en las cuales se engendra la filosofía, y en los últimos años ha aparecido, entre algunos de ellos, una cierta preocupación, a través de la ética y de la filosofía política, por algunos problemas sociales contemporáneos.

En la segunda mitad del pasado siglo xx la producción filosófica latinoamericana se enriqueció considerablemente con el desarrollo de múltiples expresiones y tendencias de muy diversas orientaciones epistemológicas e ideológicas, entre ellas el existencialismo, la fenomenología, el posmodernismo (Guadarrama, 1998), el enfoque decolonial, etc.

La filosofía de orientación religiosa revivió en determinados ambientes de universidades privadas e instituciones confesionales. La metafísica tomó vuelo nuevamente en determinados espacios académicos. Nuevas críticas al racionalismo aparecieron bien desde el

discurso posmodernista o vitalista. A su vez, la crítica al posmodernismo y al irracionalismo ha dado lugar a debates enriquecedores del ambiente intelectual en la región.

Son múltiples las pruebas de la riqueza filosófica latinoamericana, y así lo demuestran las investigaciones de la historiografía filosófica, incrementadas considerablemente en los últimos años.

Lo que hace que un pensador o una idea formen parte de la historia de la filosofía latinoamericana es en primer lugar el rigor teórico de su producción intelectual. Solo en segundo lugar, la condición de producirse de algún modo articulado a la herencia cultural latinoamericana, no por el simple hecho de que su autor sea nativo de estas tierras –pues en ocasiones se trata de inmigrantes que enriquecen la cultura latinoamericana–, sino por corresponderse al nivel de exigencias epistemológicas, axiológicas e ideológicas del contexto latinoamericano en que se genera.

La mayor parte de los pensadores latinoamericanos que han asumido ideas filosóficas provenientes de Europa o de otras regiones del mundo lo han hecho desprejuiciadamente, esto es, sin demasiada precaución sobre la posibilidad de ser acusados de miméticos. Cuando han encontrado una idea de valor la han hecho propia y la han defendido con el mismo ahínco que su autor. Más les ha importado la utilidad y la validez epistemológica de cualquier idea que su sello de procedencia.

Si hasta no hace mucho tiempo a los filósofos latinoamericanos resultaba relativamente sencillo clasificarlos como positivistas, marxistas, fenomenólogos, tomistas, existencialistas, analíticos, etc., pues todas y cada una de estas modalidades entre otras han tenido aquí su expresión en la mayor parte de los casos de manera *sui generis* –ya que no han sido meros copiadore de fórmulas acabadas, sino que han asumido estas corrientes más como métodos de reflexión que como sistemas terminados–, en la actualidad el asunto de las clasificaciones no resulta tan sencillo.

Se ha hecho cada vez más común no solamente la usual evolución en los pensadores que al conocer nuevas elaboraciones

filosóficas más acabadas las hacen suyas y abandonan algunas anteriores, sino también una actitud menos sectaria y por tanto menos hostil ante el valor de ideas provenientes de otras tradiciones de pensamiento.

El espíritu de la tolerancia, al menos en el mundo filosófico latinoamericano, ha ido ganando terreno en los últimos tiempos para anunciar la posibilidad del completamiento de la modernidad. Sin embargo, lamentablemente no deja de existir alguna que otra inexpugnable capilla aislada de ciertas posturas filosóficas que evaden el diálogo que no sea con su espejo. Por fortuna tales actitudes son minoritarias.

Una breve caracterización de la situación actual de la filosofía latinoamericana tiene que tomar en cuenta la profesionalidad de la mayoría de los ejecutivos de la filosofía, que se expresa en su formación como licenciados en dicha especialidad o en estudios de posgrado, doctorados, dominio de lenguas extranjeras, fundamentalmente modernas, y buen dominio de los instrumentos de búsqueda bibliográfica informatizada y de comunicación.

También debe apuntarse el pluralismo de corrientes y posturas dentro de cada una de ellas, que ha llevado a plantearse la idea del fin de los imperios filosóficos. Ya no es tan fácil que una filosofía adquiera expresiones de marcado predominio sobre otras como en otros tiempos pudieron hacerlo la escolástica, el racionalismo, el positivismo, la fenomenología, el marxismo o el irracionalismo.

Es más común encontrar la frecuente imbricación de posiciones *electivistas* propugnadas a fines del siglo XVIII por los ilustrados mexicanos Francisco Javier Clavijero y el cubano José Agustín Caballero, al reconocer verdades en filosofías heterogéneas. Postura que no debe confundirse con el eclecticismo que tomó auge después a inicios del siglo XIX.

La apertura al diálogo filosófico ha permitido que en los últimos años en América Latina, en los congresos de filosofía, puedan debatir respetuosamente un tomista, un marxista, un analítico, etc., y lo que resulta más importante: arribar a criterios de común acuerdo, aunque mantengan sus respectivas visiones cosmovisivas,

epistemológicas, metodológicas e ideológicas. Numerosas memorias de congresos y otras publicaciones colectivas demuestran ese espíritu de construcción colectiva que permite superar sectarismos filosóficos.

La vida filosófica ha multiplicado su existencia en el nacimiento de numerosas facultades de filosofía, congresos, libros de colectivos de autores, revistas, diarios incluso en sus páginas culturales, y otras publicaciones en Internet, etc.

Aunque el racionalismo instrumental y pragmático intenta desvirtuar la profesión por su limitado carácter utilitario, por otro lado aparecen tendencias a revitalizar la labor de los filósofos como *think tanks* (tanques pensantes) e ideólogos de partidos, Gobiernos, instituciones de la sociedad civil, etc., de gran utilidad ideológica para diseñar alternativas en este mundo globalizado, en que está en juego la validez de las propuestas neoliberales.

En tiempos en que se presupone prevalece la sociedad del conocimiento, la subordinación a las redes informatizadas, y cuando surgen amenazantes conflictos demográficos y ecológicos, así como propuestas alternativas que indican que en el orden socioeconómico y político otro mundo es posible, la filosofía en América Latina parece que inicia otro desafiante momento en el curso de su historia.

Bibliografía

- CERUTTI, HORACIO (1986). *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- DUSSEL, ENRIQUE; MENDIETA, EDUARDO y BOHÓRQUEZ, CARMEN (eds.) (2009). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000): historia, corrientes, temas y filósofos*. México: Siglo XXI/Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe.
- FEIJÓO, SAMUEL (1983). *Mitología americana*. La Habana: Editorial Arte y Literatura.

- FORNET-BETANCOURT, RAÚL (1992). *Estudio de filosofía latinoamericana*. México: UNAM.
- GRACIA, JORGE et al. (1985). *El análisis filosófico en América Latina*. México: FCE.
- GUADARRAMA, PABLO (1985). Zur Frage der Originalität der lateinamerikanischen Philosophie. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, (9), pp. 36-57.
- _____ (1998). *Humanismo, marxismo y postmodernidad*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales. <https://www.ensayistas.org/filosofos/cuba/guadarrama/textos/Humanismo.pdf>
- _____ (2004). *Positivismo y antipositivismo en América Latina*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales. <https://www.ensayistas.org/filosofos/cuba/guadarrama/textos/Positivismo.pdf>
- _____ (2006). Humanismo y marxismo. En JAIRO ESTRADA (coord.), *Marx Vive*. IV (pp. 209-226). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. http://www.espaciocritico.com/sites/all/files/libros/mrxvv4/08_guadarrama.pdf
- _____ (coord.) (2010). *El pensamiento latinoamericano del siglo xx ante la condición humana*. *Ensayistas.org*. <http://www.ensayistas.org/critica/generales/C-H/>
- _____ (2012). *Pensamiento filosófico latinoamericano. Humanismo, método e historia*, t. I. Bogotá: Università degli Studi di Salerno/Universidad Católica de Colombia/Planeta. <https://www.ensayistas.org/filosofos/cuba/guadarrama/textos/Pensamiento%20I.pdf>
- _____ (2013). *Pensamiento filosófico latinoamericano. Humanismo, método e historia*, t. III. Università degli Studi di Salerno/Universidad Católica de Colombia/Planeta. <https://www.ensayistas.org/filosofos/cuba/guadarrama/textos/Pensamiento%20III.pdf>
- _____ (2015). *José Martí: humanismo práctico y latinoamericanista*. Santa Clara: Editorial Capiro. <https://www.ensayistas.org/filosofos/cuba/guadarrama/textos/Jose-Mart%C3%AD.pdf>
- _____ (2018a). *Filosofía política umanesimo in America Latina*. Nápoles: Guida Editori.
- _____ (2018b). *Marxismo y antimarxismo en América Latina*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- _____ (2018c). *Para qué sirve la epistemología a un investigador y un profesor*. Bogotá: Editorial Magisterio. <https://historia.uv.cl/attachments/>

- article/237/Marxismo%20y%20antimarxismo%20en%20Am%C3%A-
rica%20Latina%20Editorial%20Ciencias%20Sociales%20Cuba%-
5B3217%5D.pdf
- _____ (25 de abril de 2025). *¿Para qué filosofar? Los reduccionismos
epistemológicos y la investigación científica* [video]. YouTube. [https://www.
youtube.com/watch?v=sPTLLRlw4gA&t=152s](https://www.youtube.com/watch?v=sPTLLRlw4gA&t=152s)
- GUADARRAMA, PABLO y PERELIGUIN, NIKOLAI (1998). *Lo universal y lo específico en la
cultura*. Bogotá: Universidad INCCA de Colombia. [https://www.ensayis-
tas.org/filosofos/cuba/guadarrama/textos/Lo_universal.pdf](https://www.ensayistas.org/filosofos/cuba/guadarrama/textos/Lo_universal.pdf)
- GUY, ALAIN (1989). *Panorama de la philosophie ibero-americane du XVI siecle a
nos jours*. Génova: Patiño.
- INSÚA, RAMÓN (1945). *Historia de la filosofía en Hispanoamérica*. Guayaquil: Im-
prenta de la Universidad de Guayaquil.
- KEMPF, MANFREDO (1958). *Historia de la filosofía en Latinoamérica*. Santiago de
Chile: Editorial Zig-Zag.
- LARROYO, FRANCISCO (1978). *La filosofía iberoamericana*. México: Editorial Porrúa.
- MIRÓ QUESADA, FRANCISCO (1981). *Proyecto y realización del filosofar latinoameri-
cano*. México: FCE.
- MONAL, ISABEL (1985). *Las ideas en la América Latina. Una antología del pensa-
miento filosófico, político y social*. La Habana: Casa de las Américas.
- _____ (2007). *Ensayos americanos*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- MONTIEL, EDGAR (2000). *El humanismo americano*. México: FCE.
- ROIG, ARTURO A. (1981) *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Méxi-
co: FCE.
- _____ (1994). *El pensamiento latinoamericano y su aventura*. Tucumán:
Centro Editor de América Latina.
- ROMERO, FRANCISCO (1952). *Sobre la filosofía en América*. Buenos Aires: Raigal.
- RUBIO ANGULO, JAIME (1979). *Historia de la filosofía latinoamericana*. Bogotá:
Universidad Santo Tomás de Aquino.
- SALAZAR BONDY, AUGUSTO (1969). *¿Existe una filosofía de nuestra América?*
México: Siglo XXI.
- SÁNCHEZ REULET, ANÍBAL (1949). *La filosofía latinoamericana contemporánea*.
Washington: Unión Panamericana.
- ZEÁ, LEOPOLDO (1978). *Filosofía de la historia americana*. México: FCE.

La filosofía en el espacio antillano como modo de aprehensión teórico-filosófica o de indisciplina académica

Felix Valdés García

Es infrecuente el estudio de la obra filosófica dada en el Caribe insular, de cuáles han sido sus temas principales, sus conceptos y sus categorías. Incluso, existe la duda de si es posible hablar de una filosofía en el espacio denominado como “el Caribe” y en particular en las islas. Pero, si asumimos que las ideas son el mundo en su otro ser –el mundo transpuesto en las “cabezas humanas”–, en la conciencia, es decir, es la realidad en su ser ideal, estas, las ideas, son expresión del mundo de cosas “construidas” a lo largo de la historia. En el proceso del conocimiento nos abstraemos, sintetizamos, generalizamos, creamos conceptos en función de la aprehensión y la transformación del mundo. En el proceso real de vida se presentan determinadas situaciones o problemas –“situaciones problemáticas” dirán algunos– que necesitan ser teóricamente resueltos. Estos problemas son los temas principales, o los “nudos gordianos” –*que (no) da igual si cortarlos o desatarlos...*–, del pensamiento en determinados momentos y espacios. En el caso concreto de las islas del Caribe es reconocible el debate y el estudio de determinados temas a los cuales nos referiremos en el presente texto.

A lo largo del tiempo, los pensadores antillanos se han ocupado de temas como la historia, la dependencia/independencia, la revolución, la raza y el racismo, la identidad; de fenómenos culturales como el acriollamiento, la transculturación, la condición de ser creoles, la lengua, y también de los presupuestos en los cuales se debe sostener el conocimiento de nuestra realidad para romper con la “dependencia epistémica”, es decir, “caribeñizar” o situar el lugar desde donde se enuncia, se piensa, y, con ello, distinguir los conceptos propios del discurso antillano.

Unas y otras temáticas se entrecruzan, van y vienen interconectadas. Solo la pretensión clasificatoria hace de ellas esferas distinguibles. Cuando Fernando Ortiz afanosamente estudiaba las producciones económicas fundamentales que generaban determinados comportamientos culturales, no solo refirió la historia con rigor, los problemas relacionados con la pregunta por el quiénes somos o hemos estado siendo, sino también incluyó lo relacionado con la raza negra, la condición mulata de la cultura insular cubana, hasta llegar a expresiones culturales muy específicas como la música, los instrumentos, el teatro de los negros, etc. Y no solo fue antropólogo, etnólogo, sociólogo, historiador, abogado, sino que en él estaba todo a la vez, mucho antes de los recientes reclamos por la transdisciplinariedad, la internacionalización o institucionalización de las ciencias sociales en las islas y en toda Nuestra América.

El intelectual y revolucionario Frantz Fanon en una ocasión dijo que, en estos reducidos espacios y en todo el mundo colonizado, las ideas, la reflexión filosófica, no son lujo del pensamiento, pura confrontación racional de puntos de vista, ni “un discurso sobre lo universal”. Él mismo no pretendió buscar “la verdad” en sí; la urgencia es “tierra y pan”. El intelectual apuntaba a las necesidades prácticas, algo característico de quienes han hecho teoría, fundamentalmente fuera de la academia, pues a lo largo de la historia, la vida universitaria ha sido limitada en el espacio antillano, lo mismo que la obra de pensamiento crítico-filosófico ha sido ajena a la academia.¹

¹ Los primeros centros académicos donde se pudo pensar disciplinariamente en el Caribe fueron: la Universidad de Santo Tomás de Aquino, en Santo Domingo, como

Si referimos a los autores y los conceptos del pensamiento insular, los de notoria significación cognoscitiva, heurística, ideológica, y de apreciable extensión y amplitud, podemos señalar los siguientes: negritud (Aimé Césaire, Frantz Fanon); *creolization*/creolité (Kamau Brathwaite, Édouard Glissant, autores del *Elogio de la creolidad*); transculturación (Fernando Ortiz); Caliban (Roberto Fernández Retamar); colono/colonizado, mimesis del colonizado (Frantz Fanon); mulatez, negrismo (Nicolás Guillén, Fernando Ortiz, Luis Palés Matos); bobarismo, zombificación, cimarronaje cultural (René Depestre); frontera imperial (Juan Bosch); antillanidad, retorno y desvío, desposesión, lo mismo y lo diverso, poética de la relación, transparencia/opacidad (Édouard Glissant); descolonización epistémica, pensamiento independiente (Lloyd A. Best).

Analicemos algunos de los temas y situaciones problemáticas, algunos de los conceptos generales que sintetizan una experiencia concreta, veámoslos en su entretreído histórico, pues cada uno de estos es resultado de complejas elaboraciones realizadas para explicar procesos insulares.

Colegio de los frailes dominicos, fundada en 1538 (fecha objetada luego), aunque su existencia no fue de gran significación; en La Habana se fundó en 1728, mientras en el resto de las islas ha sido suceso del siglo xx. En 1962 se creó la Universidad de las West Indies (UWI), en Mona, Jamaica, a partir de un colegio de la Universidad de Londres, con sedes en Trinidad y Tobago, Guyana y después en Barbados. Esa fue la primera universidad en las islas dominadas por Gran Bretaña con impacto en el desarrollo del pensamiento crítico. En Haití, tras diversos intentos por establecer vida universitaria, se considera 1942 como el año de fundación de su universidad, con una facultad de humanidades. En el Caribe francófono, la Universidad de las Antillas y Guyana se constituyó en 1982, con sedes en Martinica, Guadalupe y Cayena. En el Caribe neerlandés es también un hecho relativamente reciente. Hoy día son varias las universidades en cada isla, los campus y las sedes de universidades extranjeras, incluso en las dependencias más pequeñas como Islas Vírgenes, Caimán, Saba o San Martín, no obstante, salvo la UWI en las islas anglófonas o en Cuba, República Dominicana y Puerto Rico, no es notoria una vida académica donde la filosofía ocupe un lugar significativo. Más bien, esta ha sido un fenómeno ajeno a la institución.

La historia (del Caribe)

El tema de la historia y la necesidad de cuestionar la narrativa occidental ha traído como resultado la inversión de las historias lineales y de los modelos de análisis ajenos a la propia realidad insular. Entre los autores más destacados están Elsa Goveia de Guyana, el intelectual y político trinitaño Eric Williams, el pensador y novelista George Lamming, el poeta, crítico e historiador Kamau Brathwaite, la filósofa Sylvia Wynter, el escritor y político dominicano Juan Bosch, así como el profesor haitiano Michel Rolph Trouillot, autor de un texto muy leído hoy: *Silencing the past*. Al referir algunas “anclas” decisivas de la investigación histórica, incluimos además la obra de Fernando Ortiz –con sus estudios sobre el tabaco, el azúcar y otras producciones propias de la región que generaron cultura, su etnografía de los instrumentos musicales– o la de Manuel Moreno Fraginals –con su completo estudio sobre la plantación azucarera cubana, expuesta en *El ingenio*.

Juan Bosch, escritor y político, expresidente de República Dominicana, escribió una historia del Caribe. Eric Williams, presidente de Trinidad y Tobago, justo en el mismo año que Bosch, publicó otra colosal historia de la región. Ambos entendieron necesario mirar de otro modo el pasado, situados en el presente. Otros escritores, narradores o novelistas como Alejo Carpentier, Wilson Harris, Antonio Benítez Rojo o Edwidge Danticat han desarrollado su obra jugando con el pasado, cuestionándose o invirtiendo el modo tradicional de narrarlo, abriendo otras miras que permiten leer, de otro modo, este mundo.

Kamau Brathwaite, historiador, narrador y poeta, decidió ir más allá de su condición de académico y activista cultural para escribir su tesis de doctorado en Filosofía en la universidad de Sussex, Inglaterra. Allí estudió –enfrentando a los disciplinados académicos de su cátedra y a las metodologías al uso– algunos rasgos, voces, tradiciones provenientes del África que aún pervivían en las profundidades de Jamaica. Para su trabajo investigativo se valió de un concepto o de un presupuesto: la *creolization*, en la medida en que la realidad social

y cultural de las islas es un proceso que está aún fraguando y por tanto es inacabado. También expuso otra clave cognoscitiva u otro concepto: *nation language*, para referirse a la lengua que él denomina “nacional”, la que se habla comúnmente en Jamaica, resultado de interacciones, rebeldías, usos, en lugar de hablarse comúnmente en el prolijo inglés del Reino Unido.

Similar situación enfrentó el historiador de Trinidad y Tobago Eric Williams, quien estudió las relaciones existentes entre el auge del capitalismo inglés, la Revolución Industrial y el papel desempeñado por la esclavitud en las islas del azúcar, un tema que le sugiriera su mentor C. L. R. James, autor de otra gran obra, *Los jacobinos negros*, un texto que dio visibilidad a la trascendencia de la Revolución haitiana. En este texto, James dio cuenta de las escasas lecturas del trascendental suceso histórico, destacó el papel de su líder Toussaint Louverture e invirtió nociones establecidas en las historias anteriormente escritas desde Occidente. El joven Eric Williams, a su llegada a Londres, acompañó a James a Francia para apoyarle en su investigación sobre Louverture. Allí acordaron que su tesis doctoral referiría, tal y como James lo estaba haciendo con Santo Domingo, las condicionantes económicas del fenómeno de la esclavitud. El joven estudiante decidió que, si su maestro se había encargado de la base económica de la emancipación de la esclavitud en Haití, y por extensión en el Caribe francófono, entonces él se dedicaría a los fundamentos económicos de la esclavitud en el Caribe anglófono.

Williams, en la investigación, discrepó de lo establecido por los académicos de Oxford. Se atrevió a disentir, y no solo enfrentó las normas académicas del gremio inglés, sino que transgredió el saber establecido, la idea dominante en torno a la generosidad británica y del movimiento abolicionista como hechos decisivos en la prohibición de la trata y de la esclavitud. Su tesis, con el título “Aspectos económicos de la abolición de la trata de esclavos y de la esclavitud de las Indias Occidentales” (*The economic aspects of the abolition of the slave trade and West Indian slavery*), fue presentada el mismo año que

vio la luz el connotado libro de James. Su tutor o director de tesis, el profesor Vincent Harlow, le insistía en “la técnica de la investigación histórica”, la cual va más allá de los juicios formados y de las hipótesis que se quieren mostrar. Los datos son como piezas que se ponen “en el microscopio” –le decía–, y estos hablan por sí mismos. Williams no se ajustó a la “norma” y puso en riesgo su titulación. Por ello, como señala Humberto García Muñiz, tuvo que atenuar su trabajo, lidiar con la corriente contraria, con los apologistas imperiales, como era el caso del profesor Reginald Coupland, quien defendía la buena voluntad, la “tradición humanitaria” y el humanitarismo como la base del movimiento abolicionista inglés (García, 2024).

Williams divergió del “sentimentalismo vanidoso”, intrínseco en la investigación académica de Oxford, como le dijera James, y con el apoyo de su indisciplinado “mentor”, pues James estaba fuera de la academia, propuso un modo de leer el pasado. Y esta manera de Williams le hizo repensar al profesor británico R. Coupland sus propias conclusiones, las cuales eran hasta entonces asumidas como la verdadera historia. A su vez, él mismo era la voz autorizada en el conocimiento de la historia de las colonias y las verdades quedaban dichas en Oxford. Desde esa posición Williams trabajó por años sobre el texto, lo limpió y alistó, “una tarea para la que se quitó los guantes”, y según le fue comentado a Fernando Ortiz en cartas cruzadas, lo tuvo listo y lo publicó en 1944 como *Capitalismo y esclavitud*, en Howard, Washington D. C. (Williams, 1975 [1943]).

De su trabajo crítico quedó claro que la esclavitud negro-africana en las islas y en América fue un fenómeno económico y constituyó uno de los pilares principales del auge y la opulencia lucida por el capitalismo industrial inglés. La esclavitud en “las islas del azúcar” fue uno de los sostenes de la Revolución Industrial inglesa. Fue el comercio triangular –con la colonia en el centro– lo que permitiera el intercambio de esclavos y de azúcar, de productos tropicales, de manufacturas realizadas en la metrópolis. Desde mediados del siglo XVIII, ante el horror de la trata, la venta de esclavos en plazas públicas y la descripción de los crímenes, surgieron denuncias en la

literatura, la poesía, el teatro. Se hizo sentir en el ambiente londinense la dramatización de diversas historias de la empresa colonial; no obstante, el orden vigente permanecía intacto. Williams menciona el caso del buque *Zong*, cuyo capitán, estando a la deriva en el océano, escaso de agua, decidió lanzar por la borda su carga compuesta por 132 seres humanos. Él sabía que se le retribuiría el dinero invertido en la carga humana, pues al alegar la pérdida, y acorde con una cláusula de la póliza de seguro, este “riesgo” en el mar sería indemnizado.

Williams echó por tierra y puso en el ruedo crítico muchas de las verdades de la ciencia británica de esos años compartidas por sus profesores. Toda la argumentación expuesta en *Capitalismo y esclavitud* la desarrolló luego, calmadamente, en un texto más amplio, su *Historia del Caribe*, donde, entre otras cosas, la esclavitud fue disecionada con otros ojos, los mismos de los críticos insulares de tal fenómeno histórico. Con su exposición reveló detalles de la crueldad, del mecanismo económico, político e ideológico impuesto. En La Habana debatió con Fernando Ortiz y con este argumentó la falsedad de la expandida idea de la utilidad del africano subsahariano para el trabajo como esclavo por la adaptabilidad de este a las condiciones tórridas de las plantaciones insulares y americanas. No era por razones de resistencia física, corporal, a las condiciones del clima, sino por la baratura; era por razones económicas y desde el presupuesto de la superioridad del hombre europeo sobre el africano “esclavizable” de tez oscura o “negra”, que se había desencadenado tal sistema económico-político, con el cual se deshizo la diversidad biológica y cultural, para alzar un apelativo, una condición homogeneizante, la de “negro”, todo un genérico peyorativo, aplicado a seres humanos diversos tan solo al subir a los buques-celda y emprender viaje a través del Atlántico.²

² Una muestra de los textos de Eric Williams, Elsa Goveia, George Lamming, Sylvia Wynter, sobre el tema de la historia, puede encontrarse en la *Antología de pensamiento crítico caribeño contemporáneo*. West Indies, Antillas francesas, holandesas.

La revolución

La revolución es otra de las grandes temáticas del pensamiento insular, dada tanto por el acto mismo como por el discurso y la fuerza moral que ha acompañado al suceso. La Revolución haitiana fue central en el siglo xix; la cubana, en la segunda mitad del siglo xx, mientras la de Granada, a pesar de ser asesinada prontamente, fue también un suceso que trascendió sus fronteras. Unos y otros eventos han generado análisis desde los más diversos ángulos, no importa el silenciamiento y la banalización a que han sido sometidos.

El espacio insular antillano, aunque pequeño, ha sido escenario de tres grandes revoluciones que han estremecido el mundo occidental: la Revolución haitiana (1791-1804), la Revolución cubana de 1959 y la Revolución de Granada (1979-1983). Las tres fueron impensadas e impensables, no cabían en los razonamientos, en los presupuestos del saber occidental, no eran posibles; pero sucedieron y arrasaron, pusieron al desnudo muchos de los sólidos argumentos de la dominación. ¿Será por ello que no tienen derecho a la bendición ni a la trascendencia? En ocasiones la realidad padece de terquedad y el saber se resiste a concebir tales acontecimientos.

Desde el inicio, la Revolución haitiana fue silenciada; se le dio escasa importancia. La magnitud del suceso, su radicalidad, como evento acaecido en el mundo colonial y ejecutado por esclavos negros, en harapos, consiguió escaso valor. La causa principal fue el racismo y en particular el racismo epistémico. Cuando a finales de la década del treinta C. L. R. James en Inglaterra publicó su memorable texto *Los jacobinos negros*, lo hizo para resaltar el suceso y sobre todo para distinguir la figura de Louverture, en tiempos de búsqueda de horizontes emancipadores tanto en la región insular como en el continente africano, o en el sur de Estados Unidos. James preludió con su estudio la descolonización del Sur, del Caribe dependiente y de África.³ En el apéndice añadido a la edición de

³ Además de *Los jacobinos negros* (1938), de C. L. R. James, hay decenas de textos que resaltan el valor del suceso. Aimé Césaire, otro de los grandes pensadores caribeños,

1962, titulado “De Toussaint L’Ouverture a Fidel Castro” (Valdés, 2017b, pp. 35-58), James realizó un breve recorrido por la historia y los principales intelectuales que “han descubierto al Caribe y a los caribeños”, entre los cuales se encuentra Toussaint Louverture, quien “pagó con su vida” tal empeño. James afirma que con la Revolución cubana se vislumbran tiempos nuevos en la región que le hacen enunciar el cierre de un ciclo en la búsqueda por la identidad, la independencia y la revolución, y la apertura de otro nuevo.

Con el libro de Michel Rolph Trouillot *Silencing the past* queda demostrada la necesidad de superar el modo en que la historia de la región ha sido silenciada por los poderes imperiales y por los mecanismos de la dominación en el conocimiento. Los presupuestos en los que se sostiene el saber son aquellos que capitaliza el poder y que hacen un no-evento, un no-suceso de los eventos en estas latitudes. La contienda haitiana fue silenciada por el discurso de la dominación por medio de dos tropos que su retórica garantiza: 1) borrar el hecho y, luego, 2) banalizarlo, trivializarlo, vaciarlo del contenido exacto. Entonces lo acaecido se transforma en un producto ligero, “apto para el consumo”, carente de aristas filosas, e incapaz de volver a involucrar o movilizar. Si los sucesos de rebeldía y cambios radicales quedan a merced de la historia occidental, atrapada por la mirada moderno-liberal, de una linealidad jerárquica, donde los unos (ellos) son superiores a los otros (los negros, mestizos, incivilizados, los sujetos carentes del sur colonial), entonces no tendrán suficiente significado. Pero, la intelectualidad crítica de las islas, a contrapelo de las verdades asentadas y repetidas, ha emprendido otra lectura, resignificando los sucesos, los líderes, la participación popular, las verdades esgrimidas. No contar la historia y los procesos violentos de cambio radical desde el aquí insular puede traer como resultado

escribió un extenso ensayo titulado *Toussaint*; el historiador cubano José Luciano Franco, una *Historia de la Revolución de Haití*, mientras Michel Rolph Trouillot ha publicado un libro que ha generado debates de gran interés, se trata de *Silencing the past*.

que la imagen del cacique Hatuey, como la del Che Guevara, sean meras ilustraciones o etiquetas de productos del mercado global.

La raza y el racismo

La raza, el racismo, y en particular el problema del sujeto negro de piel, no son solo algunos de los temas centrales del pensamiento insular, sino los de mayor relevancia, tanto para la intelectualidad de las islas hispanas como para la de las anglófonas, francófonas o neerlandesas. La entrada de esclavos desde el África subsahariana, primero a la esfera de los servicios y a la agricultura (desde 1501 a La Española), luego por medio del succulento negocio de la trata ligado al auge de las plantaciones agrícolas de azúcar, café, cacao, etc., a partir de los siglos xvii-xviii, significó el poblamiento mayoritario del espacio insular con personas provenientes de diferentes tradiciones culturales, mundos espirituales, hábitos y creencias, en correspondencia con la riqueza espiritual y étnica del continente, por su extensa y diversa geografía. A estos sujetos aherrojados al Nuevo Mundo se les puso en un nuevo lugar, asumidos todos dentro de una denominación abstracta y excluyente, la de ser “negros”.

El tema de la raza y el racismo en la obra de pensamiento crítico antillano va desde la constatación, la descripción, la exposición de datos en torno al fenómeno, con estadísticas probables y ciertas, hasta reflexiones generales sobre la trascendencia, lo cual condujo a la distinción de diversos enfoques y a la creación de modelos teóricos, claves interpretativas, conceptos, tales como el de “negritud”, que, abstrayéndose de un color de piel, una concentración de melanina o rasgos biológicos, refiere a una realidad, una experiencia vivida, otra forma de ver, de conocer y de actuar, paralela a la realidad impuesta, la blanca dominante que imponía determinado saber como el legítimo. Con negritud se revela, o se descubre, otra ontología y otro modo de conocer, otra gnoseología, así como otros valores o axiología, otra estética, todo lo cual había quedado velado, soterrado e irreconocido por la dominación colonial.

Cuando en 1492 el conquistador se encontró con los habitantes antillanos, los denominó con el genérico de “indios”. Luego, con la entrada de africanos subsaharianos como esclavos, comenzó a denominarles “negros”. Los dos grupos se distinguen de los “españoles” –más tarde los “europeos”– por el privilegio que les conceden a estos últimos el poder y el color “blanco” de la piel.

En la clasificación social aparecieron tres grandes denominaciones que se abstraen de las diferencias, de las individualidades, y que sintetizan una relación con las nuevas nociones: “indios” y “negros”, como los no europeos, y el “blanco”, como la expresión del poder económico, político y jurídico. No importó al conquistador español que los aztecas e incas hubiesen vivido complejos universos culturales e intersubjetivos, que Tenochtitlán hubiese sido una ciudad más grande que las de España, ni que su vida social fuera más sofisticada que la de los habitantes pobres y rústicos de las estepas castellanas. Para la mirada señorial, excluyente, en estado de desmesura, estos eran salvajes, incivilizados, de escamoteada humanidad. Para Juan Ginés de Sepúlveda eran inferiores y este fue criterio suficiente en la disputa sostenida en Valladolid a mediados del siglo xvi.

Desde los inicios del tráfico de esclavos a las Indias, el africano se convirtió en negro, no importa la concentración de melanina en su piel, su origen étnico ni su diversa herencia cultural. Al atravesar el Atlántico fue abolida su identidad para ser, a partir de ese acto, simplemente negro, lo cual significa ser inferior y despreciable. El pesebre del esclavizado fue el barco negrero, como dijera Édouard Glissant.

Eric Williams, en su libro *Capitalismo y esclavitud*, dice: “La esclavitud en el Caribe se identificó muy estrechamente con el negro”. Desde sus inicios se le dio un giro racial a lo que era un fenómeno económico. La esclavitud negra se debió a razones económicas y no al color de la piel. “Tenía que ver, no con el color del trabajador, sino con la baratura de la fuerza de trabajo. En comparación con la fuerza de trabajo del indio y el blanco, la esclavitud negra era eminentemente superior” (Williams, 2011, pp. 132-133). Como argumentan

Williams y Fernando Ortiz, al africano se traía por su resistencia al clima, no obstante la falsedad del argumento. La esclavitud negra no tiene que ver con el clima. No es el clima “sino la estructura económica” (Williams, 1975 [1943], pp. 17, 18) en la que se sostiene el negocio económico, que necesita de fuerza de trabajo barata y restituible, calculada a punta de lápiz y óptima para ser utilizada intensivamente por períodos de hasta diez años. Luego era renovable una vez había incrementado el capital invertido en la inequívoca fórmula capital-mercancía-capital. El dueño adquiría al esclavo como una pieza más, formaba parte de su capital fijo, al cual debía alimentar, vestir y hacer de él una maquinaria que rindiera ganancia, energía biológica humana que revierte con ingresos el capital invertido. El esclavo es un *ítem* más de la propiedad del colono.

Ciudades como Bristol y Liverpool se levantaron y lucieron magníficas obras arquitectónicas producto de la trata, afirma Williams. Junto con Nantes y otras radas francesas y holandesas fueron los mayores puertos de esclavos. En Bristol no hay un solo ladrillo que no esté cementado con la sangre de un esclavo (Williams, 1975 [1943], p. 43). Y como dice René Depestre, “mucho antes de la electricidad y de la máquina de vapor”, el trabajo esclavo estaba creando riquezas que le oponen y doblegan, y sin saberlo, estaban haciendo posible la primera Revolución Industrial que engendró el mundo moderno (Depestre, 1985, pp. 62-115).

Muchos autores, además de los mencionados Fernando Ortiz, Eric Williams, C. L. R. James y René Depestre, así como Manuel Moreno Fraginals, José Luciano Franco y su discípulo de la isla de Guadalupe Alan Yacou, entre tantos otros, ofrecen datos en torno a los modos de transportación de las así denominadas “piezas de ébano” o bienes semovientes que llegaban para ser activos de una propiedad junto a los bienes muebles de una plantación en condiciones de vida deplorables. Los sujetos hechos prisioneros, prendas del provechoso negocio, eran seleccionados, clasificados (y ni quebrados, ni idiotas o lisiados, con la lengua roja, pechos anchos y sin vientre prominente), y puestos en el barco negrero, “colocados como hileras de libros

en estantes, encadenados de dos en dos, pierna derecha con pierna izquierda, y mano derecha con mano izquierda, donde cada recluso disponía de menos espacio que un hombre en un ataúd” (Williams, 1975 [1943], p. 9). De este modo estaban dispuestos para la venta a un dueño que los pondría a trabajar duramente, a vivir en inhumanas condiciones y en un ambiente cultural ajeno. Así lo describe detalladamente Manuel Moreno Fraginals en su monumental obra *El ingenio*, todo un estudio socioeconómico, una fenomenología completa de las plantaciones en la isla de Cuba (Moreno Fraginals, 2014).

Las nuevas y violentas relaciones impuestas atentaban contra la identidad y dignidad humanas de los esclavizados. Desde el comienzo con la captura, la travesía, el desembarco, hasta la venta de los aherrojados, todo fue un inmensurable trastorno físico, psicológico y cultural. Los buques en los que eran transportados fueron execrables naves hediondas, las cuales, si no infectadas con decenas de enfermedades, eran totalmente insalubres y deshumanizadas. Los forzados viajeros, al llegar, llamaban la atención por el color de su piel, no dominaban la lengua española, traían otras costumbres y creencias; sus comidas, vestimenta y comportamiento eran nuevos para la isla o borde costero al cual llegaban. A ellos el nuevo lugar les era ajeno, no encontraban arraigo en el andurrial que se les ponía; se veían divorciados del espacio, sin relación de pertenencia, con lo cual hay una insuperable diferencia con los “indios” que, defendiendo sus espacios, encontraban sentido a sus vidas en medio de la resistencia. Los negros esclavizados, constantemente humillados y limitados a las necesidades básicas de su vida, debieron sufrir lo que ninguna historia, antropología o ciencia exacta es capaz de contabilizar y caracterizar. Cuánto puede marcar hoy día, aún, tal fragmentación y desarraigo, tamaña desposesión y crueldad, toda la desestructuración familiar que empezara.

Según el análisis de René Depestre, quien con mucha claridad expositiva se refirió al proceso histórico de deshumanización y desnaturalización de los seres humanos, afirmó que en este proceso se epidermizó, somatizó y racializó profundamente las relaciones de producción

establecidas (Depestre, 1985). Otros autores refieren que en esta relación el poder hegemónico fue siempre blanco. Esta tesis constituyó uno de los posicionamientos del movimiento político del Black Power a finales de la década del sesenta y durante los años setenta del siglo xx en las islas anglófonas, en Estados Unidos y Canadá. El Black Power fue un movimiento que involucró a intelectuales y activistas del espacio antillano, entre quienes se destaca Walter Rodney.

El tema del racismo antinegro fue debatido desde mediados del siglo xix y durante todo el siglo xx. Primero por Antenor Firmin con su libro *La igualdad de las razas humanas* publicado en 1885 y junto a él José Martí, implicado en la guerra “dulce y necesaria” que en Cuba se daba frente al poder colonial español y vinculaba a negros y blancos de piel en una identidad nueva, la de ser cubanos. Jean Price-Mars, en los años de la ocupación norteamericana de Haití, junto con Jacques Roumain, René Depestre y un crecido número de intelectuales haitianos en el siglo xx, escribieron esenciales textos sobre la problemática. El movimiento negrista en Cuba y Puerto Rico contó con la extensa obra de Palés Matos, Nicolás Guillén, Emilio Ballagas y otros. Merece mención aparte la obra del polígrafo Fernando Ortiz, quien publicara en 1944, justo en los días de la hecatombe mundial en Europa, su extenso alegato en torno a la falsedad de las consideraciones raciales en su monumental libro *El engaño de las razas*.

El racismo antinegro fue resultado de la esclavitud. La esclavitud generó al racismo y no lo opuesto, al mismo tiempo que no es el color de la piel, sino el sistema económico, el causante de esta relación de exclusión. Al color de la piel se le sumó la noción de inferioridad intelectual y biológica, la consideración de razas humanas inferiores, sin distinción entre las diversas etnias africanas. Todos se convirtieron en una fantástica *esencia inferior de negros*, mientras los propietarios, venidos de diversas naciones europeas, se hicieron de la consideración de ser una extravagante *esencia superior de blancos*, repletos de riquezas, palacetes, carruajes y modales, “además de propietarios de los medios y de los instrumentos de producción y de trabajo”. Pero además de este “capital” suntuoso, tuvo uno suplementario: el color

blanco de la piel, como sostiene Depestre. Los hombres, mujeres y niños provenientes de la diversa África tomaron la forma de una mercancía “igual que el azúcar o el algodón, el café o el índigo, el ron o las especias, un sillón de caoba o una mula, un viejo armario o una barca de pesca” (Depestre, 1985).

En la literatura corriente, en la más leída en la última década en los medios académicos latinoamericanos, y sobre todo en las reflexiones de los teóricos críticos del grupo Modernidad-Colonialidad, se repite casi como mantra y se cita una y otra vez el ensayo de Aníbal Quijano “¿Qué tal raza?”, donde el autor afirma que la idea de “raza” es, con toda seguridad, “el más eficaz instrumento de dominación social, de clasificación social, inventado en los últimos quinientos años” (Quijano, 2005, pp. 216-217). Según Quijano, esta idea de “raza” se hizo patrón (o matriz) de clasificación de los seres humanos para garantizar la dominación. El mérito dinamizador de Quijano con la idea de raza, expuesto en la década del noventa, no dice mucho más de lo que ya se había acumulado en el pensamiento insular de casi un siglo, y que como hemos visto Depestre había argumentado fehacientemente décadas anteriores, refiriendo a su origen, naturaleza falsa, la relación raza-clase, raza-racismo-capitalismo.

En la ciencia como en el pensamiento, las conclusiones no son genialidades individuales. Cuando se exponen llevan en sí la carga de un acervo anterior. Una idea expuesta, reafirmada luego, resulta una especie de resumen, de conclusión, de construcción colectiva, dada por un autor como epítome de debates anteriores. Algunos polemizan diciendo que la idea de Edward Said sobre la construcción moderna de la idea del Oriente había sido anticipada por un autor africano dos décadas antes. De igual modo, el énfasis en el criterio de raza, la crítica a esta idea, fue desarrollada a profundidad y con argumentación por autores como Antenor Firmin y José Martí y analizada a detalle por los autores antes mencionados, así como por numerosos autores haitianos.

Ya habíamos hecho referencia al texto de Firmin *Igualdad de las razas humanas. Antropología positiva*, de 1885, escrito para desmontar

el falso argumento de la inferioridad de la raza negra sostenido por Joseph Arthur de Gobineau, en su *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas* (1853-1855), el cual fue reimpresso en 1884 y sirvió de tema permanente de la activa Sociedad de Antropología de París. Para Firmin las razas no existen y refuta sin temores la tesis sobre la inferioridad del negro. Él exalta las virtudes y la inteligencia de los haitianos, la del líder Toussaint Louverture.

José Martí, en el ensayo “Nuestra América”, en “Mi raza” y en otros textos anteriores, también por la urgencia práctica de oponerse a la bondad española de abolir la esclavitud, reafirma la idea de Firmin, a quien valora con mucho encono, y, como él, considera que la existencia de las razas humanas es un ardid construido para justificar la explotación, la sumisión de seres humanos y los manejos malintencionados del poder colonial español. No hay razas ni odio de razas. Ello es estratagema de “pensadores canijos”, “de lámpara”, quienes “enhebran y recalientan razas de librerías”. Es obra de ideólogos del poder español tras la Guerra de los Diez Años que pretendían atemorizar, aludiendo a los peligros de que Cuba fuera como Haití, o como África. No hay derecho especial por ser blanco o por ser negro, pues pecan de redundantes, unos y otros, cuando afirman “mi raza”. La idea de raza es ignorancia pasada por sabiduría –afirmaba el pensador cubano–. Muy martianamente Fernando Ortiz dedicó un libro para demostrar, como lo habían hecho Firmin, Martí y Jean Price-Mars, la falsedad de esta idea y su uso por razones de dominación, máxime en los horribles días del holocausto mundial.

En tal sentido, tanto Aníbal Quijano como los autores del GMC le deben a los debates iniciados por estos autores insulares, para quienes discernir el tema era cuestión práctica o urgencia práctico-teórica. Para Cuba, a finales del siglo XIX, el suceso de la guerra de independencia tenía que contar con estos debates, con estos juicios librescos, con los argumentos del poder español y con la necesidad de dejar clara, por cuestiones de justicia, la igualdad humana, máxime cuando al campo de batalla iban los cubanos blanquinegros. En este caso, el acto de la revolución por la independencia determinó

que se adelantaran, se superaran y se negaran todos los posicionamientos supremacistas del pensamiento europeo y norteamericano.

En estrecha relación con el tema de la raza surgen otros más: los estudios sobre el régimen económico de la plantación –una institución política y económica que esclavizó no solo los músculos, sino el espíritu colectivo del esclavizado, a la sociedad colonial insular como un todo–; igualmente, el fenómeno del cimarronaje como respuesta o alternativa posible, lo cual, junto con el comercio de contrabando, se ha hecho marca o atributo endémico de la región. El cimarronaje fue intenso en Jamaica cuando los *maroons* apalencados en las lomas hicieron resistencia al poder inglés impuesto en 1640 en la isla, luego paradigmático en el caso de los garífunas de la isla de San Vicente llevados a la isla de Roatán en Honduras por su implacable respuesta al colonizador ajeno.

El cimarronaje se convirtió en estrategia de supervivencia cultural según Depestre. Édouard Glissant decía que la táctica guerrillera en la Sierra Maestra, desarrollada en Cuba por el Ejército Rebelde, fue el mismo cimarronaje: una experiencia aprendida en las islas desde que el poder español quiso doblegar a los indios repartidos y estos se iban a las cimas de las serranías, a los montes; o los negros escapaban y se forjaban en palenques cimarrones en las profundidades de los campos para atacar y huir, como táctica de sublevación y de resistencia.

Y, ¿es que acaso se logró la pretendida aculturación o deculturación del sujeto racializado, del negro, en todas las islas por igual? Adentrarse en este debate es ir a otro tema de magnitudes colosales en el plano social-cultural-espiritual de la realidad, del onto caribeño. Sin dudas pervivieron las herencias culturales, religiosas, lingüísticas, sus hábitos resilientes, más allá del avasallamiento y la imposición. La investigación realizada por Kamau Brathwaite para redactar su tesis de doctorado en filosofía, en torno a la pervivencia de las costumbres africanas en comunidades rurales en Jamaica, da una muestra de este fenómeno. Ello significó un reto metodológico, el modo en que hizo su trabajo, cómo pudo desafiar las metodologías y hábitos de la

academia que le evaluaba, así como enfrentar la opinión de quienes desaprobaban su presentación unos años después en la universidad de John Hopkins, por considerarla de naturaleza débil o poco seria.

Pareciera, a la altura de esta exposición, que no estamos constataando un desarrollo, de parte de estos intelectuales, de cuestiones filosóficas. No obstante, de la exigencia constante, multilateral, de este tema surgen conceptos, nociones propias, que permiten aprehender la realidad insular, esta que es resultante de complejos fenómenos sociales. El tema racial, el problema del negro, hizo nacer y visibilizar la existencia de una realidad hasta entonces tenida en silencio, sumergida u ocultada. Se trata de esa realidad que Aimé Césaire, junto con León Gotran Damas y Léopold Sédar Senghor, argumentó y conceptualizó como negritud.

La negritud y Aimé Césaire

Aimé Césaire fue un político e intelectual de Martinica con una notable obra filosófica. Nunca formó parte del *staff* de una cátedra universitaria, lo mismo que José Martí, Fernando Ortiz, Eric Williams o Frantz Fanon, entre muchos otros. A Césaire se lo conoce como mordaz crítico del pensamiento occidental, de su incapacidad teórico-práctica para concebir las experiencias coloniales, lo descarnado de sus universales y su inapropiada valoración de lo particular o lo individual. Ante la incapacidad de los comunistas franceses de advertir la realidad del mundo negro y colonial, prefirió renunciar a su militancia en el PCF.

En un discurso ofrecido ante la Asamblea Nacional Francesa en 1948 en París y a solo tres años de la derrota del fascismo alemán, no elogió a la Francia metropolitana por el centenario de la eliminación de esclavitud en las colonias, sino que enfrentó la realidad colonial. Desde la tribuna dijo que Europa es indefendible, que es una civilización enferma que escoge cerrar los ojos ante sus problemas más cruciales, los problemas del proletariado. Europa no puede justificarse y

es, moral y espiritualmente, indefendible –afirmó–. Los crímenes del fascismo, de los cuales Europa se reponía tras 1945, fueron crímenes perpetrados por el hombre blanco contra el hombre blanco, pero antes habían sido métodos aplicados en el mundo colonial contra los hombres y mujeres de piel “negra”. Años después este discurso fue publicado como *Discurso sobre el colonialismo* (1950).

A Césaire se le atribuye la mayor contribución en la delimitación de uno de los conceptos principales del pensamiento caribeño, el de la negritud, cuyo contenido se debe a la propia negación de los derechos de existencia y de identidad del otro, del negro y del indio, como su opuesto. Desde las posiciones del poder colonial, “blanco”, se desconoció el anverso de la relación y lo negro no fue más un color definido, sino una abstracción, la cual, en el proceso del conocimiento, refiere lo malo, lo feo, lo ilegal, lo amoral, lo salvaje, lo incivilizado, lo pagano. Con “negritud” entonces se comprendió la existencia, la realidad, el onto, y también el anverso de la “blanquitud”. Césaire, Senghor y otros intelectuales hicieron visible la existencia de esa otra realidad con toda su riqueza, con todos sus mecanismos de resistencia y desarrollo, no obstante ser un mundo postergado, irreconocido y negado. La negritud devuelve lo invisibilizado de la realidad.

La nueva noción de “negritud” se hizo central en el pensamiento insular, en la filosofía antillana. Para definirlo, y a causa de su extensión y amplitud de los contenidos que abarca, hay que correlacionarlo con otro concepto o abstracción del pensamiento de semejante condición. Este es entonces el concepto de “blanquitud”, pues el mundo en *hybris*, el mundo que se impone como mecanismo de poder, es el mundo del poder colonial blanco. Son las representaciones de lo bueno, lo bello, lo justo, los valores, las creencias, el gusto, la moral, impuestas por el poder colonial-occidental.

Según Césaire, la negritud nació en Haití con la Revolución haitiana y se aprecia en los artículos de la constitución de Toussaint (de 1801), y de Dessalines (en 1805). La idea de la negritud tiene sus raíces en el pensamiento emancipador haitiano y caribeño, también en el movimiento negro en Estados Unidos, que arrancara con las

reflexiones a inicios del siglo xx de Web Dubois, con el líder jamaiicano Marcus Garvey en Harlem, con el renacimiento de Harlem, así como en el interés despertado en la intelectualidad francesa por la cultura negro-africana después de la Primera Guerra Mundial. El movimiento dado a conocer como el negrismo, desarrollado entre las vanguardias artísticas del Caribe hispano a finales de la década del veinte y durante la primera mitad del siglo xx, forma parte de la misma preocupación e idea expuesta por Césaire.

Este concepto, como abstracción, parte de un color, pero no hace referencia a marcadores biológicos, sino que va más allá, a la experiencia, a la condición sufriente de pueblos sojuzgados del sur, a quienes se les ha ocultado e ignorado su mundo, sus modos de saber y representarse la realidad, su modo de crear y comportarse. Al propio Césaire le asombró cómo sus textos, los de Fanon y otros autores de la negritud, fueron leídos en Canadá a finales de los años sesenta e inicios de la década del setenta. Los quebequenses, aunque ocupantes de territorios indígenas, se consideraron negros blancos de Canadá. Así lo consideró parte del Front de Libération du Québec (FLQ) en sus afanes independentistas frente al poder hegemónico anglófono, con lo cual se evidencia que negritud no se reduce a un color, sino a una relación, a una experiencia de vida. Se parte de un pueblo, pero con él se expresa la realidad que la cultura moderno-occidental capitalista convirtió en su valor opuesto.

De este modo, negritud es un concepto general, un punto de partida apto para leer una realidad histórico-concreta; es un presupuesto del conocer, es otra episteme sobre la cual se construye una visión más completa que la referida por los universales y el saber moderno-colonial; en tanto, es un concepto filosófico de notoria amplitud.

El filósofo ecuatoriano-mexicano Bolívar Echeverría, desde la idea de Max Weber en torno al “espíritu del capitalismo” y el *ethos* que este requiere, problematiza el tema con algo inherente a esta sociedad: el “racismo”, el cual “exige la presencia de una blanquitud de orden ético o civilizatorio”, de una “identidad homogeneizada” como la históricamente manejada por la dominación occidental en sus extensiones coloniales (Echeverría, 2011, p. 149). A lo largo de su historia

el capitalismo ha requerido de un tipo de ser humano íntimamente vinculado al ejercicio de la dominación hegemónica europea a partir de 1492, en oposición a otras identidades.

La negritud como idea y como movimiento tuvo consecuencias radicales, desde convertirse en argumento principal del nacionalismo negro, como fue el caso de F. Duvalier en Haití, motivo por el cual Césaire, y con él Fanon, dijera que negritud no podía ser “ni cárcel ni catedral”. No obstante, es de señalar que esta noción alcanzó su máxima radicalidad en el acto y en el pensamiento de Frantz Fanon y de varios pensadores-activistas como Walter Rodney y otros vinculados al Black Power insular.

Frantz Fanon

Frantz Fanon es un momento particular en el estudio de la obra reflexiva insular. De joven tuvo el ímpetu germinal de su maestro Aimé Césaire en el Liceo. Se hizo médico, psiquiatra, pero se adentró al mundo de la filosofía, no solo por lo que se viera precisado a decir con elevado vuelo teórico-filosófico a partir de los tiempos que intensamente viviera, sino porque leyó y polemizó con autores occidentales de sus días. Leyó a Hegel, a Marx, los incomodó o trató de adecuar a la perspectiva que él promovía, esa que viene del mundo del colonizado, del sujeto del cambio y la superación, del revolucionario que está en el frente de combate y también hace teoría, enseña a Marx en sus charlas de formación política. Fanon fue ideólogo, redactor del medio de prensa principal del Frente de Liberación Nacional Argelino (FLN), así como activo representante del Gobierno Provisional de Argelia. Su radicalidad le llevó a ser siempre un crítico de la gangrena que significa el colonialismo y a estar convencido de que en el proceso de la revolución nace un nuevo sujeto social, un hombre y mujer nuevos que niegan el modelo humano moderno-occidental.

A partir de la negritud Fanon argumenta la crítica a la enajenación del sujeto negro, a la cárcel que significa la construcción de sujetos racializados, opuestos a otros, al blanco. Unos y otros son

prisioneros de su color. En su “Ensayo sobre la desenajenación del negro”, texto que fuera su tesis de graduación en la universidad de Lyon y que luego fuera editado por F. Jeanson, editor de Éditions du Seuil, con el título de *Piel negra, máscaras blancas* en 1952, desarrolló estas ideas. Pero la culminación de su obra está en *Los condenados de la tierra*, su texto más conocido, escrito con la urgencia de la muerte y publicado con prefacio de Jean-Paul Sartre en 1961. Este libro compendia aquellos tópicos urgentes, debatidos en torno a la práctica de la descolonización africana y los peligros que se afrontaban.

Piel negra, máscaras blancas es un texto escrito con sobrada elegancia literaria y profundidad teórica. A veces se le considera con ligereza como un texto de psicología, habiendo sido un trabajo para obtener el grado de especialista en psiquiatría. Pero es un escrito filosófico, basado en la experiencia y la realidad antillana, la cual es resultado de la esclavización de sujetos abandonados a su suerte tras la abolición de la esclavitud, presentada como plato de lentejas concedido por el colonizador. Para su redacción, Fanon se vale de la literatura, de la poesía, de la obra de psicólogos, filósofos y científicos de su tiempo. Con ella dejó claro algo que ha costado esfuerzo ser visto en el mundo occidental: la liberación de prejuicios, de valores, de lo simbólico blanco, que tiene su raíz en el colonialismo y que genera una relación malsana y maniquea.

Fanon pretendió desamarrar “tanto al blanco de su prejuicio” como al negro del color de sí mismo, para poblar ese espacio vacío, estéril, árido, esa cuesta despoblada forjada a lo largo de la historia, y así borrar las aberraciones afectivas de uno y otro, esas dos metafísicas que generan relaciones excluyentes, unas radicales y otras piadosas o paternalistas. Se trata de borrar el *no ser* creado por el colonialismo (Fanon, 1965).

En su trabajo indaga en las raíces económicas y sociales, también psicológicas, busca todos los registros de una relación enferma, de un universo mórbido: el blanco humanista, encerrado en su blancura, y el negro que quiere ser blanco. Se trata de dos realidades: la una, “la realidad”, lo establecido, la cual es el ser hegeliano y es la cultura occidental, mientras la otra está oculta y busca reconocerse, salirse

de la fuerza y de quien la ha aplastado. Él considera que hay que sacudir el caparazón de servidumbre construido durante siglos, donde la “civilización blanca” y la cultura europea han impuesto una desviación existencial y legado un mundo torcido, en el cual los valores, las ideas, los gustos, los símbolos y los afectos están mediados por esta realidad creada: la blanca dominante.

Para Fanon, el negro, el indígena, el “oriental”, están fijados por la cultura dominante, dada como la de todos, y como consecuencia de ello se ven precisados a mimetizarse, a pretender ser, a querer ser, a mirarse en el espejo y ver, no a ellos mismos como son, sino como desean ser, lo cual coincide con las aspiraciones construidas por el poder ajeno. Es la imagen invertida, en los peinados que alejen el ensortijado de su pelo, el vestuario que imita y hasta las muñecas blancas con las cuales juegan las niñas y los niños. Por eso, considera que hay que hacer visible esta relación, y a su vez, hacerlo sin odio. Hay que desaprisionar a sus víctimas. Para él, se ha vivido un pasado maniqueo: lo blanco es bueno, lo negro es malo; Europa es civilizada, el Sur es salvaje. Con ello, el negro es esclavo de su inferioridad y el blanco de su superioridad, comportándose ambos con marcada orientación neurótica. De esta exposición se descubre un concepto, mimesis, el cual pasa a ser importante en la aprehensión del mundo colonial, en la realidad caribeña.

La ontología del negro, su ser, es “ser para otro”, dice Fanon, lo cual significa “ser para el blanco”. El negro se convierte en símbolo de trabajo, de pecado, de fealdad, de lo biológico, lo natural, lo genital, el instinto y la culpabilidad, pues “quien dice violación dice negro” (Valdés, 2017b, p. 34). En el imaginario colectivo, lo blanco es sinónimo de virtud, de belleza y refinamiento, mientras lo negro es todo lo opuesto, con lo cual se da un maniqueísmo delirante

Para el autor de *Piel negra, máscaras blancas*, el lenguaje, la cultura, la ciencia, están en función de una sola lógica: la del dominador, que las impone a todos los demás y las hace parecer como ciencias del hombre, verdades absolutas, ideales de belleza, “como si en Occidente estuviesen las llaves de la bóveda y de allí llegasen las ideas, el

arte, la filosofía, las ciencias, también las instituciones, y todo aquello que nos salvará a todos” (Valdés, 2017b, p. 29).

Otro de los argumentos de Fanon es la lengua, la cual constituye una manera de pensar y de garantizar el dominio hegemónico. Emplear una sintaxis, poseer una morfología, todo ello significa asumir una cultura y soportar el peso de una civilización. En la posesión del lenguaje hay un modo de ejercitar el poder, cosa que sucedió desde la llegada de Colón en su segundo viaje, cuando trajo a un lingüista y también cuando renombraron lo que existía. Una muestra de racismo significa el prólogo que escribiera André Breton, principal exponente del surrealismo en Francia, quien, tras llegar a la isla de Martinica y “descubrir” la revista *Tropicque*, encontró allí el “poemario rebelde y épico” de Aimé Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal*. Entonces decidió bendecirlo con un prólogo suyo y publicarlo en la Francia metropolitana. En este el poeta y escritor francés afirmó: “Es un negro que maneja la lengua francesa como ningún blanco contemporáneo”, como si la lengua se hablara diferente en correspondencia con el color de la piel, o fuera exclusiva de algunos en detrimento de otros. ¿Será que José Martí, Rubén Darío, Alejo Carpentier y tantos otros escribieron en español de otro modo, diferente a un escritor de España?

Frantz Fanon se fue a trabajar a Argelia como siquiatra y se involucró con el Frente de Liberación Nacional argelino. Al hospital en Blida Joinville empezaron a llegar los primeros heridos de la guerra. Era un hospicio segregado, en el cual de un modo expresaban el dolor los árabes y de otro los franceses. Decidió revolucionarlo, realizar terapias diferentes, quitó la decoración del hospital, propia del mundo cristiano impuesto en un mundo musulmán. Primero en Argelia, luego desde Túnez, fue ideólogo y combatiente, en la nueva realidad afinó el músculo y el concepto. De su experiencia publicó *El año V de la revolución argelina* (1959) [*Sociología de una revolución/A dying colonialism*], donde dejaba clara la necesidad de dar muerte a la mentalidad colonialista, al colonizado, al colonizador, y dar paso a un nuevo sujeto de la historia que se forja: a hombres y mujeres nuevos.

En 1961, con urgencia publicó *Los condenados de la tierra* y le pidió a Sartre que le escribiera el prefacio. Así se hizo. Un autor y una autoridad intelectual de la izquierda francesa encumbró el texto de un escritor tercermundista; lo hizo asombrado ante la fuerza de lo que Fanon criticaba. En tal sentido escribió: El humanismo europeo queda “desnudo y nada hermoso, pues no era más que una ideología mentirosa; la exquisita justificación del pillaje”. Aquí se les “está extirpando en una sangrienta operación, al colono que vive en cada uno de nosotros”. Y escribió: “europeos, abran este libro, penetren en él [...] Fanon explica a sus hermanos cómo somos y les descubre el mecanismo de nuestras enajenaciones [...] Nuestras víctimas nos conocen por sus heridas y por sus cadenas [...]. ¡Lean a Fanon!” (Jean-Paul Sartre, citado en Fanon, 1963 [1961], pp. 8, 10, 13).

La primera parte de *Los condenados* es una muestra de lo que reconoceríamos como “filosofía política”. En el texto, el intelectual y militante revolucionario resumió sus intervenciones en Accra en 1959 y en 1960, habló de cosas urgentes, reflexionó sobre la violencia, sobre la violencia revolucionaria, y mantuvo la idea de que: “La descolonización es siempre un fenómeno violento” (Fanon, 1963 [1961], p. 17), es la sustitución de una “especie” de hombres y mujeres por otra, es la reivindicación de los colonizados, lo cual ha sido sistemáticamente violentado. La descolonización es un proceso histórico de desorden absoluto, de ruptura radical con todo, donde se encuentran “dos fuerzas congénitamente antagónicas” bajo el signo de la violencia (Fanon, 1963 [1961], p. 17). No obstante, la violencia no es un fin en sí, sino un momento inevitable para lograr la desalienación y el reencontro del colonizado consigo mismo; es un momento histórico en el cual la violencia (revolucionaria) constituye un acto de liberación.

La descolonización no es solamente impugnar el orden de cosas, no es una confrontación racional de puntos de vista ni es tampoco un discurso sobre lo universal de manera abstracta y general, dice Fanon. Lo que se quiere es “tierra, pan y dignidad”, los cuales son reclamos prácticos a la teoría, o es una teoría de reclamos situados en un mundo que puja por un nuevo tiempo. Con su libro él no pretendía “la verdad” en sí, sino la tierra y el pan, lo cual, para el intelectual,

para el filósofo antillano y de todo el Sur global, se hace un rasgo distintivo. En estos espacios la teoría viene en auxilio de la realidad, se teoriza para ser devuelta a la práctica. Así pensó otro médico y acucioso teórico de Nuestra América: Ernesto Che Guevara. Por tanto, la filosofía de Fanon, Césaire, el Che, no es teoría libresca, discusión de salón o ponencia a evento científico. Ella es filosofía práctica y para la práctica de transformación, lo cual no solo se da en la academia.

Fanon, además, escribió sobre los riesgos y las pujanzas de sus días. Estaban abiertos los apetitos y listos los postores en el complejo momento de la descolonización africana. El enemigo era tenaz. Se descubrían peligros nacionalistas, traiciones, espontaneísmo. Había que estar advertido de los riesgos que representaba el intelectual colonizado, el partido político que juega los juegos tradicionales como en Occidente y que de poco valen para la descolonización. Ya habían asesinado brutalmente a Lumumba, por lo tanto, había que reconceptualizar las nociones tradicionales y llenarlas con los nuevos contenidos. No hay verdades absolutas –señaló–, y no es posible asumir lecturas foráneas para explicar la realidad colonial.

Fanon hizo valer la idea del hombre (y la mujer) nuevos, de un sujeto nuevo del cambio, ese que “se libera de los miedos y de lo onírico”, de su estatus de indigencia y fractura, se libera de ensueños y se suma al proceso nacional, universal, a esa fuerza ígnea que le abraza, que es el acto mismo de la revolución y la descolonización violenta, el cual lo sitúa en un lugar superior, de trascendencia y de “nuevo comienzo”. La descolonización no es un proceso que pasa inadvertido, sino que “afecta al ser”, lo modifica en lo fundamental y le introduce un ritmo propio, “pues realmente es creación de hombres y mujeres nuevos”, que poseen “un nuevo lenguaje, una nueva humanidad, surgida del propio proceso por el cual se libera” (Fanon, 1963 [1961], p. 17). Si luego toda esta energía mengua es asunto que exige otro análisis.

El sujeto de la emancipación, de la liberación, ha dejado de estar en el norte en la década del sesenta. Ahora está en el sur –como afirma Sartre–. Por eso, el modelo humano nuevo y todo el esfuerzo

por reconstruirlo se hace “Por Europa, por nosotros mismos y por la humanidad [...], hay que cambiar de piel, desarrollar un pensamiento nuevo, tratar de crear un hombre nuevo”. Así cerró su libro *Los condenados de la tierra* (Fanon, 1963 [1961], p. 161).

La identidad

Otro de los temas del pensamiento insular es el de la identidad, una pregunta prolongada, relacionada con temas como el tema del acriollamiento como proceso o la *creolization*, la condición creole o la *creolité*. El ser antillanos, o la antillanidad, ser pueblos mulatos o el tema de la mulatez, de una neocultura o la condición transcultural (la transculturación, la cual, más que aculturación o deculturación, es un desajuste y reajuste cultural). A ello se unen los estudios teóricos referentes al lenguaje, la religión, el arte, etc.

Los estudios sobre lo que nos define culturalmente han aportado varios conceptos, con relevancia filosófica, como es el caso, por ejemplo, de *mulatez* y *transculturación*. Los mismos heredan o dan continuidad a debates llevados por intelectuales dentro del movimiento conocido como el negrismo cubano, por quienes reflexionaron e hicieron poesía mulata, autores que dieron voz a quienes no la tenían antes, a quienes viven “en los solares, en las calles, en las fábricas, en los ingenios, en los mercados” y, también, a pesar de la resistencia, “una y otra vez en las casas aristocráticas”, como dijera Guillén (Bernardes, 2019).

La investigación antropológica, etnológica, sociológica e histórica de Fernando Ortiz fue más allá del contenido que Nicolás Guillén, poeta y ensayista, le diera a la perspectiva de la mulatez, a la condición mulata de la cultura cubana, primero en su poemario *Motivos de son* y un año después con *Sóngoro cosongo*. Con una arquitectura poética nueva, Guillén puso voz a los sujetos marginalizados con sus angustias y sus deseos. Refirió nuevos vocablos con significado dado por su *sonoridad*, las jitanjáforas, y que, al decir de Fernando Ortiz,

son “el arte de pensar con sonidos y sin conceptos”, pero capaces de provocar sutilezas mentales que “escapan a los lenguajes y a las ideas cristalizadas” (Ortiz, 1965 [1950], p. 223). El mundo real se presenta desde una mirada diferente, no queda estereotipado. Como resultado de la pérdida parcial de las tradiciones culturales africanas y también españolas, ya no va a ser más ni negro ni blanco, sino mulato. Se trata de hacer visible otra perspectiva, una nueva estética, la cual es la estética de la mulatez.

A partir de este fenómeno desarrollado por la poesía negrista, por Guillén, quien quiere adelantar con su poesía el día que se diga “color cubano”, Fernando Ortiz, con una mirada y un análisis cuidadoso, desmenuzó la idea de la mulatez, a lo largo de la década del treinta. La poesía mulata se le hizo una suerte de epifanía. Por medio de ella y escudriñando en esferas de la producción material que producen cultura, llegó al concepto de “transculturación”, el cual lleva en sí la estructura de la poesía mulata y del análisis de la mulatez. En su obra *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (1940) dejó expuesto ese movimiento doble de desajuste (deculturación) y reajuste (aculturación), que da espacio a la creación de nuevos fenómenos culturales.

El antropólogo Bronisław Malinowski, fundador de la antropología social británica y del funcionalismo de la cultura, en su encuentro en La Habana con Ortiz conoció de la obra del autor cubano y consideró que con este concepto –el cual le había servido a Ortiz de guía, de fundamento, de presupuesto o clave interpretativa, y en el cual asentaba sus estudios– se podían expresar mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra. La transculturación no consiste solamente en adquirir una cultura distinta, lo cual en rigor indica la voz angloamericana *acculturation*, sino que el proceso implica también, necesariamente, la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial *deculturación*, y, además, ello significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse de *neoculturación*.

Ortiz había desarrollado su trabajo basado en esta perspectiva, en este concepto o herramienta para aprehender el mundo cultural

cubano en particular. Su libro estaba listo para ser publicado, con un ensayo delantero, que sin duda constituye una pieza teórico-literaria ejemplar que une ciencia, investigación, con una hermosísima redacción en lengua española. Y aquí, un rasgo propio de la obra reflexiva en estos espacios: su no reducción a un lenguaje técnico, a veces viciado y ajeno a la belleza. El *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* vio la luz en 1940, más tarde fue traducido al inglés en la Universidad de Yale, y publicado con una introducción de Malinowski (otro caso de “bendición” occidental). Tal vez el impulso haya sido oponerse, con Ortiz por medio, a la idea de Melvin Herskovits y de la escuela americana de antropología, la cual sostenía la posición relativista cultural de la deculturación.

Fernando Ortiz, en su conferencia “Los factores humanos de la cubanidad” (1939), pronunciada pocos meses antes de la publicación de su concepto de transculturación, explicaba al auditorio la formación de la identidad cubana por medio de la metáfora del *ajiaco*. Allí dice que repetidamente se ha hablado de Cuba como un crisol de elementos humanos, la fundición en un algo nuevo. De manera similar se ha explicado lo sucedido en las demás naciones de América, por medio de fenómenos como el mestizaje, la fusión, el crisol. Por eso dice coloquialmente y con gran profundidad que la metáfora más precisa, más comprensiva y apropiada para un auditorio cubano es esta: el “ajiaco”. “[E]n Cuba no hay fundiciones en crisoles, fuera de las modestísimas de algunos artesanos. Hagamos mejor un símil cubano, un cubanismo metafórico, y nos entenderemos mejor, más pronto y con más detalles: *Cuba es un ajiaco*” (Ortiz, 1940, pp. 161-162).

El ajiaco, un plato tradicional de origen taíno, se hace a partir de varias especies de legumbres, denominadas en Cuba como “viandas”, y trozos de diversas carnes, cuyo cocimiento produce un espeso y succulento caldo, temperado con el ají que da nombre a esta delicadeza típicamente cubana. Los pueblos que habitaban la Isla antes de 1492 tenían este guisado, propio del tiempo cuando pasaron de la economía extractivista y nómada a la sedentaria y agrícola. Los taínos mantenían constantemente una cazuela hirviendo en el hogar, en la cual depositaban hortalizas,

hierbas, raíces y las diversidades de carnes que encontraban en el monte y en la costa. Las sobras de la comida siempre permanecían para la próxima refacción. Al día siguiente el ajiaco se despertaba para un nuevo cocimiento, con un poco más de agua y lo que había de carnes, legumbres y hortalizas. “Y así, día tras día, la cazuela sin limpiar, con su fondo lleno de sustancias desechas en caldo pulposo y espeso, en una salsa análoga a esa que constituye lo más típico, sabroso y succulento de nuestro ajiaco, ahora con más limpieza, mejor aderezo y menos ají” (Ortiz, 1940, p. 165).

Con esta imagen se logran las ideas estructurales del concepto de transculturación. Cuba es una cazuela abierta en el ardiente fuego de los trópicos, en la cual diversas etnias pusieron sus contribuciones. Los indígenas depositaron el maíz, la papa, la malanga, el boniato, la yuca, la pimienta y variedades de carnes (jutías, iguanas, cocodrilos, majás, tortugas, etc.). Los españoles descartaron las carnes apreciadas por los indígenas, depositaron calabazas y nabos, carne bovina, los tasajos, las cecinas y el lacón. Los africanos, a su vez, contribuyeron con el plátano, los ñames y su técnica gastronómica. Luego, de acuerdo con las peripecias de la historia, se formó el nacional ajiaco cubano.

Con esta imagen-concepto se puede comprender la formación del pueblo cubano y sus semejanzas a otros del espacio insular hispano a partir de un aglomerado heterogéneo de diversas razas y culturas. En lo hondo de la cazuela se formó una “nueva masa reposada”, creada por los elementos que se “desintegraron” en el hervor de la historia. Esta sedimentación en lo hondo de la cazuela representa la nueva realidad cultural. La cultura cubana no es la mera suma de las diversidades culturales (carnes, legumbres, hortalizas y condimentos), sino un nuevo y espeso caldo cocido por la cazuela abierta en el fuego de los trópicos, donde los ingredientes colocados no permanecieron intactos, sino que se desintegraron para crear un nuevo caldo espeso y succulento. Como escribe Ortiz, la cubanía es: “mestizaje de cocinas, mestizaje de razas, mestizaje de culturas. Caldo denso de civilización que borbullea en el fogón del Caribe” (Ortiz, 1940, p. 166).

De este modo, las culturas que llegaron a la isla mayor del Caribe también pasaron por esta desintegración, perdiendo parte de sus tradiciones y asimilando otras. Ha sido un dinámico movimiento de desintegración y reintegración, de desajustes y reajustes. Ortiz creó su propio concepto, convencido de que la noción angloamericana de “aculturación” no expresaba este movimiento creador, sino todo lo contrario, se refería solamente al hecho de que la cultura considerada “superior” (la civilizada) era asimilada por la “inferior” (la bárbara).

En tal sentido, a partir del intercambio, del problema de “las razas”, el color de la piel, ese gran tema que atraviesa los demás temas, surgen conceptos como mulatez de la cultura, que va más allá del tan manido y extendido en la historia concepto de mestizaje; el de ajiaco, para superar la idea de crisol de culturas, de fusión en un todo; y el de transculturación, para poder comprender los fenómenos que se dan en estas islas, en lugar de valernos de deculturación y aculturación.

Édouard Glissant, otro filósofo, escritor, ensayista, promotor cultural y heredero de Césaire y de Fanon, se cuestionó la realidad antillana y su particularidad diluida en las expresiones totalizantes del pensamiento occidental. Él dio continuidad a las preocupaciones por la negritud, la dependencia colonial, la mimesis, la enajenación por el color. Glissant se propuso buscar la expresión antillana del discurso con nociones tales como antillanidad, criollización, diversidad, relación. En *El discurso antillano* reúne reflexiones como “El retorno y el desvío”, “La desposesión”, “Lo mismo y lo diverso”, “Poética de la relación” y “Por la antillanidad”, ensayos que expresan sus preocupaciones y el alcance de la reflexión crítica caribeña.

La lectura de sus ensayos advierte de su cuestionamiento sobre la raíz única presupuesta o impuesta por el poder colonial, que le hace al autor apelar a una raíz rizomática que exprese la diversidad inagotable de la realidad insular. Glissant prefiere la opacidad frente a la transparencia de lo Uno y propone la “poética de la relación” como fuerza mundo que incorpora a todas las demás fuerzas. Él, como otros pensadores antillanos, es vivaz actor de la vida

intelectual (que es política), quijote de la vida cultural y ética de sus pueblos, a la cual suma sus hazañas, en su búsqueda de conceptos que le permiten moverse del archipiélago Caribe al Tout-Monde.

A tono con las preocupaciones de Césaire, Brathwaite, Glissant y otros estudiosos de la realidad social y cultural antillana, surge uno de los textos de carácter programático, de gran fuerza en el concierto crítico del pensamiento insular. Se trata de *Éloge de la créolité*, redactado por Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau y Raphaël Confiant, y publicado en 1989, en tiempos de una gran complejidad política y económica mundial. En el texto se debate el complejo problema de la realidad *créole*, ampliamente tratado en el Caribe francófono, pues “no somos ni europeos, ni africanos, ni asiáticos, por lo que nos proclamamos creoles” (Bernabé, Chamoiseau y Confiant, 2014 [1992], p. 21).

El conocimiento

Un último gran tema o situación problemática a mencionar es el del conocimiento y la necesidad de partir de nuestras raíces o circunstancias, lograr independencia epistémica, hacerse de soberanía epistémica. José Martí, en su ensayo “Nuestra América” de 1891, se cuestiona cómo se ha copiado, reproducido, imitado, a Europa. Pero, para transformar y crear, hay que conocerse. Del mismo modo en que en Europa surgían proyectos de reformas filosóficas (la del positivismo, del marxismo o la reforma del neopositivismo), José Martí propuso un modo diferente de aprehensión de nuestras realidades, otra episteme o presupuestos en los cuales basar el conocimiento. Por medio del ensayo, con una deliciosa forma poética y en escasos once párrafos, propuso torcer los modos de conocer, posicionarse en otras pautas, otra ética y estética.

El interlocutor principal de Martí era la clase letrada del continente, mimetizada como diría Fanon, tildada repetidamente por él como “sietemesinos”, “faltos de valor”, “insectos dañinos”, “letrados artificiales”, portadores de “falsa erudición”, para quienes la civilización

foránea supera el estadio primitivo, y de ese modo desdeñan a los sujetos activos, a los hombres y mujeres naturales: al negro, al indio y al campesino. Ante el desconocimiento de la realidad y la carencia de certezas, Martí refiere lo que no sabemos, la llana naturaleza y no la falsa civilización violenta que invoca revelar. Hay que ensanchar el horizonte de las ideas, “las armas del juicio”, valerse justamente de “trincheras de ideas”, las cuales no podrán ser tajadas por proa alguna (teniendo en mente el poderío naval de Estados Unidos). Pero no hay proa ajena, por aguda que se presente, que pueda enfrentar la realidad, la existencia conocida, conscientemente aprehendida y presentada como nube, como representación exacta y no copiada.

La semilla del Gran Cemí sembrada en la América nueva como porvenir exige “conocerse” y “darse prisa”, como si se fueran a pelear juntos, pues el presente sale del adormecimiento frente a los apetitos expansionistas de Estados Unidos de esos años. América se salvará con los indios, con formas de gobierno que nazcan de sí, del saber cierto de cada país, que permitirá con legitimidad crear e inventar. Martí, ubicado en el conocimiento validado por Occidente, reclama el conocimiento propio y la vuelta a las raíces americanas. Él sabe de Egipto y de Nigricia, y de Persia y Xenophonte, no obstante, prefiere la caricia del aire fresco del monte. Para él la poesía no es recurso de lo artificial, no es recurso vago y hermoso, sino como una vez dijera, “es sabia vital, robusta como el árbol que se levanta desde los senos de la tierra”, pues “cansa al cabo la miel” (Martí, 2011, p. 317). Si bien el lenguaje podría ser considerado como figurado, hay ideas-símbolos: la bota del gigante de siete leguas como la violencia del poder, el ferrocarril como progreso y símbolo de neocolonialismo. Para Martí el árbol es estabilidad, es cultura nuestramericana, es lo estable, es el tronco del cual le nace lo nuevo a América, mientras la copa del árbol, las hojas, son aquello que se mueve a donde las lleve el viento, es lo movedizo, lo inseguro, lo vano y lo aparente. “Ya no podemos ser el pueblo de hojas... restallando o zumbando” (Martí, 2011, p. 15).

En su ensayo se hace fundamental el logro de un cambio de mentalidad en la forma de pensar del dominado, del colonizado o del subalterno,

que rompa con las ideas importadas de Europa y Estados Unidos, como modo de ruptura con las condiciones de sujeción y de dependencia. Martí pretende darles voz a los “indios mudos”, quienes, en las inauguradas repúblicas americanas, no tienen voz. Para el hombre natural, que es el indio, el negro, el campesino, Martí reclama lugar ante el abandono recibido en las repúblicas criollas. La colonia no debe vivir más en la república, así como el libro importado, los letrados artificiales, la falsa erudición, deben ser vencidos justamente por este sujeto a quien él denomina “hombre natural”. Toda la renovación cultural y civilizatoria que propone Martí en su ensayo “Nuestra América” busca justamente enfrentar a la amenaza del Norte.

Otro hecho práctico en el espacio insular promovió la crítica a los presupuestos en los que se basa el saber, lo que conocemos y su utilidad. En los años sesenta, Jamaica, Trinidad y Tobago, Guyana inglesa y Barbados se hicieron independientes. Lograrlo llevó a su intelectualidad al cuestionamiento de que la independencia debía llegar hasta el área del saber. Para la intelectualidad joven de la recién constituida Universidad de las Indias Occidentales (UWI), no era suficiente la independencia política que se lograba si ello no llevaba a la independencia epistémica, a la búsqueda de presupuestos que dieran certeza al conocimiento que se requería, como garantía de la emancipación. Lloyd A. Best, líder teórico principal del Grupo Nuevo Mundo (New World Group, NWG), afirmaba que la liberación se hace completa cuando llega hasta los presupuestos del saber, hasta las epistemes que sostienen nuestro conocimiento sobre el suelo donde estamos. Para ellos era necesario romper con los postulados metropolitanos eurocéntricos y dominantes. Lloyd A. Best desarrolló el concepto de “pensamiento independiente” (*independent thought*) y el NWG aclamó la “decolonización epistémica”, la “soberanía epistémica”, la “caribeñización epistémica”, es decir, la creación de una cosmología pancaribeña, sin fronteras lingüísticas, enraizada en la experiencia, la historia y la práctica insular. Ellos se plantearon desarrollar una teoría caribeña con enfoque holístico que comprendiera la economía, la sociedad, la política y la cultura. De estas lides

teóricas surgió la teoría económica de la plantación, entre otras cosas.

Karl Polanyi Levitt y Lloyd A. Best desarrollaron una de las teorías de mayor importancia para la comprensión de la historia económica y social de la región. Motivados por las necesidades prácticas de comprender las islas y su tiempo, advirtieron la utilidad de estudiar un hecho que marca la historia y la realidad económico-social, así como la cultura insular: se trata de la teoría de la economía de plantación. Para implementar políticas concretas tras la “independencia” de la corona británica, se exigía ir al fondo del pasado, leer la experiencia, captar una lógica que incide sobre el presente. Urgidos de comprender el presente insular en Jamaica y Trinidad y Tobago, fueron al estudio de la economía mediante el método de *histoire raisonnée* (“historia razonada”), y la construcción de tres modelos básicos: economía de plantación pura, economía de plantación modificada y economía de plantación modificada en mayor grado, para representar la típica economía caribeña durante sus tres principales períodos históricos, teniendo como datos del estudio a las islas anglófonas. Su estudio se hizo perspectiva o teoría hábil para comprender el presente y el pasado caribeño y así enfrentar políticas urgentes. Esta teoría se convirtió en estructura fundamental, en punto de partida que permite proyectar el futuro de la realidad insular.

¿Será entonces que podríamos enjuiciar de otro modo a la filosofía en las islas del Caribe, al no estar ella dentro de los circuitos académicos y sí en la esfera de la práctica? ¿Será que ha sido, al mismo tiempo, un acto de indisciplina? En tal sentido, además de estudiarse la filosofía antigua, moderna, a Foucault, Nietzsche o Marx, en la academia insular, giramos la mirada para conocer la grandeza de la obra de autores como Antenor Firmin, Aimé Césaire, Fernando Ortiz o Sylvia Wynter, entre tantos otros. Como reclamaba Kamau Brathwaite, quienes vivimos en estas coordenadas debemos hacer por que los niños no redacten más oraciones que digan cómo cae la nieve en Inglaterra, sin tener en cuenta cómo destruyen los vientos de un huracán a su isla y a las vecinas.

Bibliografía

- BENN, DENIS (2004). *The Caribbean. An intellectual history 1774-2003*. Kingston: Ian Randle Publishers.
- BERNABÉ, JEAN; CHAMOISEAU, PATRICK y CONFIANT, RAPHAËL (2014 [1992]). *Elogio de la creolidad*. La Habana: Fondo Editorial Casa de las Américas.
- BERNARDES, ARISTINETE (2019). *Mulatez e transculturação : um estudo comparado entre a poesia de Nicolás Guillén e a antropologia de Fernando Ortiz* [tesis de doctorado]. Departamento de Estudios Latinoamericanos, Universidad de Brasilia. https://www.repositorio.unb.br/bits-tream/10482/35320/1/2019_AristineteBernardesOliveiraNeto.pdf
- BOSCH, JUAN (2007 [1971]). *De Cristóbal Colón a Fidel Castro. El Caribe, frontera imperial*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- BRATHWAITE, KAMAU (2010). *La unidad submarina. Ensayos caribeños* (selección, estudio preliminar y entrevista de Florencia Bonfiglio). Buenos Aires: Katatay.
- CÉSAIRE, AIMÉ (2006 [1950]). *Discurso sobre el colonialismo* (edición crítica). Madrid: Akal.
- DEPESTRE, RENÉ (1985). *Buenos días y adiós a la negritud*. La Habana: Casa de las Américas.
- DUSSEL, ENRIQUE (1992). *1492: el encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Madrid: Nueva Utopía.
- DUSSEL, ENRIQUE; MENDIETA, EDUARDO y BOHÓRQUEZ, CARMEN (eds.) (2009). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" [1300-2000]: historia, corrientes, temas y filósofos*. México: Siglo XXI/Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe.
- ECHEVERRÍA, BOLÍVAR (2011). *Antología Bolívar Echeverría. Crítica de la modernidad capitalista*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- FANON, FRANTZ (1965 [1952]). *Piel negra, máscaras blancas*. La Habana: Venceremos.
- _____ (1963 [1961]). *Los condenados de la tierra* (prefacio de Jean-Paul Sartre). México: FCE.

- FERNÁNDEZ RETAMAR, ROBERTO (1979). *Caliban y otros ensayos*. La Habana: Editorial Arte y Literatura.
- FORNET-BETANCOURT, RAÚL (1994). *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*. San José de Costa Rica: DEL.
- GARCÍA MUÑOZ, HUMBERTO (2024). Eric Williams y C. L. R. James: simbiosis intelectual y contrapunteo ideológico. En ERIC WILLIAMS, *El negro en el Caribe y otros textos* (pp. 11-95). La Habana: Fondo Editorial Casa de las Américas.
- GLISSANT, ÉDOUARD (2010). *El discurso antillano*. La Habana: Fondo Editorial Casa de las Américas.
- HENRY, PAGET (2000). *Caliban's reason. Introducing Afro-Caribbean philosophy*. Nueva York: Routledge.
- HUME, YANIQUE y KAMUGISHA, AARON (eds.) (2013). *Caribbean cultural thought. From plantation to diaspora*. Kingston: Ian Randle Publishers.
- KAMUGISHA, AARON (2013). *Caribbean political thought: theories of the post-colonial state*. Kingston: Ian Randle Publishers.
- LAMMING, GEORGE (2007). *Los placeres del exilio*. La Habana: Fondo Editorial Casa de las Américas.
- MARTÍ, JOSÉ (2011). *Obras completas*, vol. 6. La Habana: Centro de Estudios Martianos.
- MEEKS, BRIAN y LINDAHL, FOLKE (eds.) (2001). *New Caribbean thought. A reader*. Kingston: University of West Indies Press.
- MEEKS, BRIAN y GIRVAN, NORMAN (eds.) (2010). *The thought of new world. The quest for decolonization*. Kingston: Ian Randle Publishers.
- MORENO FRAGINALS, MANUEL (2014). *El ingenio: Complejo económico social cubano del azúcar*, t. 1. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- ORTIZ, FERNANDO (1940). Los factores humanos de la cubanidad. *Revista Bimestre Cubana*, XLV, 161-186.
- _____ (1965 [1950]). *Africanía de la música folklórica de Cuba*. Santa Clara: Universidad Central de Las Villas.
- QUIJANO, ANÍBAL (2005). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En EDGARDO LANDER (comp.), *La colonialidad del saber. Egocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 246-273). La Habana: Editorial de Ciencias Sociales. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/quijano.rtf>

- SELWYN, RYAN (ed.) (2003). *Independent thought and Caribbean freedom: Essays in honour of Lloyd Best*. St. Augustine: Sir Arthur Lewis Institute of Social and Economic Studies.
- SHEPHERD, VERENE A. y RICHARDS, GLEN L. (eds.) (2002). *Questioning Creole. Creolization discourses in Caribbean culture*. Kingston: Ian Randle Publishers.
- VALDÉS, FELIX (2017a). *Leer a Fanon medio siglo después*. Buenos Aires: CLACSO.
- _____ (2017b). *Antología de pensamiento crítico caribeño contemporáneo. West Indies, Antillas francesas, holandesas*. Buenos Aires: CLACSO. https://www.clacso.org.ar/antologias/detalle.php?id_libro=1249
- WILLIAMS, ERIC (1975 [1943]). *Capitalismo y esclavitud*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- _____ (2011). *El negro en el Caribe y otros textos*. La Habana: Fondo Editorial Casa de las Américas.

Parte 2. Pensamiento y liberación I

La filosofía latinoamericana de la liberación: Enrique Dussel

Pablo Guadarrama González

Es frecuente considerar que la filosofía de la liberación (FL) surgió en Argentina a inicios de los años setenta del siglo xx (Cerutti, 1983) y que pronto se extendió a otros países del continente. Entre sus más significativos antecedentes están las ideas de Leopoldo Zea (Guadarrama, 1987) y del peruano Augusto Salazar Bondy, quienes debatieron sobre la autenticidad y la originalidad de la filosofía en América Latina y dedicaron especial atención al tema de la dominación y la liberación (Salazar, 1995).

Inicialmente Zea no utilizaba el término *liberación*, en el sentido que tendría en sus obras posteriores; en su lugar empleaba el de *libertad*, que no encierra en su contenido el carácter activo y comprometedor del proceso que implica de algún modo alcanzar la liberación. Él proponía recobrar nuestra digna identidad como latinoamericanos, que posibilitara orgullo, tal y como lo sienten los europeos de ser tales, imitando “su espíritu de originalidad e independencia” (Zea, 1957, p. 14), así como buscar alternativas de escape a la desventajosa situación periférica de los países latinoamericanos.

En su surgimiento, los argentinos Carlos Astrada, Nimio de Anquín y Rodolfo Kusch, así como Hegel, Freud, el existencialismo, la fenomenología, la teoría crítica, la teología de la liberación y la teoría de la dependencia, influyeron en los primeros promotores de la FL.

Un grupo de estudiosos de la Universidad Central Marta Abreu de las Villas, en Cuba, consideró este movimiento intelectual como progresista, humanista, reivindicador de la cultura y en especial del papel de la filosofía en América Latina; crítico de las distintas formas de enajenación capitalista y escrutador de una opción sociopolítica más justa para los sectores populares (Guadarrama, 1993, pp. 186-187).

En su seno coexistían varios grupos. El primero, integrado por Juan Carlos Scanonne, Carlos Cullen y Dina Picotti, quienes pretendían lograr la liberación a partir de promover el llamado “*ethos* cultural”, rescatando los valores autóctonos del pueblo, enajenado por la imposición de culturas dominadoras. Estos sustentaban una postura irracionalista y fideísta.

El segundo, representado por el peruano Francisco Miró Quesada y los ecuatorianos Samuel Guerra y Carlos Paladines, concebía la liberación a través de las posibilidades del dominio de la racionalidad, como vía efectiva para superar la alienación. Encontraba sus presupuestos epistemológicos en la fenomenología y la filosofía analítica.

El tercero, conformado por Leopoldo Zea; Osvaldo Ardiles en Argentina; Carlos Matos y Yamandú Acosta en Uruguay; Germán Marquínez y Luis José González en Colombia y Sirio López y Roque Zimmerman en Brasil, pretendía la liberación en las posibilidades de una democracia efectiva que permitiera libertades políticas, culturales y económicas.

El cuarto grupo –representado en Argentina por Arturo Andrés Roig, Enrique Dussel y Horacio Cerutti, y en Nicaragua por Alejandro Serrano Caldera– compartió posiciones cercanas al marxismo. Coincidían en que la solución de la libertad y la independencia del continente solo sería posible con una revolución nacional liberadora de trascendentes dimensiones sociales que superase las enajenantes relaciones capitalistas.

En la corriente ético-cultural Carlos Cullen concebía que toda cultura es geocultura por cuanto su referencia principal es el suelo, no en sentido estrictamente geográfico sino más bien ambiental. Proponía el acercamiento a la cultura popular como la piedra de toque para resolver definitivamente los problemas del filosofar latinoamericano:

¿Es posible entonces la filosofía? Creemos que sí, pero solo habitando cerca de su origen, es decir, del mito como forma de la sabiduría de los pueblos (y no como mordaza del deseo de saber), donde se conserva celosamente el coraje de verdad, y solo cultivando la tierra que la sustenta, es decir el *ethos* como contenido de la sabiduría popular, que conserva celosamente la fe en el poder del espíritu. (Cullen, 1979, p. 45).

Por supuesto que los pueblos constituyen el mayor reservorio de la sabiduría, y esta se enriquece siempre y cuando se favorezcan las instituciones culturales, especialmente educativas y científicas, que coadyuvan a la conquista de la verdad.

Arturo Andrés Roig, dado su humanismo práctico (Guadarrama, 2024a, p. 19), mantuvo dignamente una postura muy independiente dentro de la FL, hasta que se diferenció de ella. El humanismo práctico se caracteriza por su compromiso activo, militante y arriesgado con la defensa de la dignidad de determinados grupos humanos, y se diferencia del humanismo abstracto en que este se limita a simples declaraciones filantrópicas, que no trascienden más allá de cierta misericordia o postura piadosa ante indígenas, esclavos, siervos, proletarios, mujeres, etc.

La obra de Roig estuvo dirigida a rescatar el pensamiento filosófico y político de nuestra América, en especial sus valores culturales: “Valores son todos estos de los que no tenemos por qué renunciar. Las luchas por la liberación, en este largo y doloroso camino hacia el socialismo, no pueden ni deben –como ya lo hemos anticipado y como nos lo viene enseñando Ileana Almeida– descuidar la totalidad de las manifestaciones de nuestros pueblos” (Roig, 1984, p. 67).

Roig supo esquivar los posibles entuertos que entrañaban la posición “universalista” propia de algunas corrientes filosóficas en América Latina¹ así como las posturas regionalistas estrechas que adoptaron algunos seguidores de la FL.

Enrique Dussel –quien devino uno de los principales representantes de la FL– dedicó atención especial al tema del humanismo desde sus primeros libros, como puede apreciarse en *El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas* (Dussel, 1969) y *El dualismo en la antropología de la cristiandad. Desde los orígenes hasta antes de la conquista de América* (Dussel, 1974a), así como en *El humanismo helénico* (Dussel, 1975). Indudablemente, estos estudios contribuyeron, como una de las fuentes teóricas principales, a la conformación de su pensamiento humanista, pero sería su sensibilidad ética y política para identificarse con las aspiraciones de los sectores populares el factor decisivo en la orientación práctica de dicho pensamiento.

Muchas de las determinaciones por las cuales el pensamiento de Dussel debe ser considerado dentro de la tradición humanista práctica pueden encontrarse en otros tantos de sus posteriores análisis. Sin embargo, no cabe la menor duda de que en ellos se observa una favorable evolución hacia formas superiores no solo de humanismo, sino también de superación del ideario utópico abstracto y de aproximación creciente a las utopías concretas y de preocupación por el esclarecimiento del papel de la praxis.²

¹ Es necesario destacar que la polémica entre “universalistas” y “regionalistas” no se manifestó exclusivamente en la filosofía de la liberación, sino que desde la década del cincuenta tomó auge entre las distintas tendencias en la búsqueda de un filosofar auténtico. Los seguidores de las posiciones de Leopoldo Zea se enfrentaron a los representantes de la corriente analítica así como a otras formas del filosofar más académicas y presuntamente “puras”. Véase el “Prólogo” a *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano* (Miró Quesada, 1974).

² “Lo que la *praxis* auténtica permite que advenga en mí es la *perfectio*, el llegar a ser fácticamente el poder-ser-ad-veniente pro-yectado y comprendido dia-lécticamente [...]. Esa *perfectio* de la cual la *praxis* es mediación necesaria es la *mía*. La ‘miidad’ (*Jemeinigkeit*) del advenimiento es responsabilidad de la *praxis*, de una *praxis* que es además

Si bien en ocasiones las formulaciones filosóficas en cualquier pensador pueden parecer que por su naturaleza teórica empañan la aproximación crítica y comprometida con procesos históricos reales, en verdad en la mayoría de los casos, como Dussel planteaba,³ sucede todo lo contrario. Al aproximarse críticamente a la esencia de dichos procesos, contribuyen de algún modo al esclarecimiento de sus causas, nexos, efectos y otras determinaciones, por lo que facilitan una posible actitud práctico-transformadora de la realidad, siempre y cuando los sujetos sociales encargados de asumirlos ejecuten su función de manera consciente e ideológicamente fundamentada.

En toda forma de humanismo, ya sea abstracto, real, concreto o práctico, subyace algún tipo de postura ideológica. Muchas veces tal elemento se esconde tras una maleza de formulaciones teóricas que dificulta revelar de manera fácil su verdadera esencia, pero a la larga un análisis pormenorizado de sus particularidades debe mostrar las raíces de su diverso fermento ideológico, pues es como el oxígeno del aire que respiramos, nos agrada o no, debemos consumirlo, a menos que se pretenda renunciar a la vital existencia.

En la obra filosófica dusseliana se expresó de forma clara el momento ideológico debidamente fundamentado por un andamiaje teórico de refinada profundidad filosófica. Este hecho se revelaba en

y siempre con-otros en la historia que por último es historia universal de mi época, es manifestación del ser del hombre" (Dussel, 1973c, p. 95).

³ "La praxis liberadora debe aniquilar la dialéctica de la dominación en vista de un nuevo tipo de hombre histórico donde la *dominación* cósmica y cosificante sea superada en una fraternidad humanizante. En el mismo proceso liberador la filosofía irá encontrando, en la cotidianidad de la praxis histórico-liberadora, la manera de *repensar* al hombre, de indicarle una nueva interpretación ontológica. La función de la filosofía en el proceso de liberación es *insustituible*, ninguna ciencia, ninguna praxis podrá jamás reemplazar a la *filosofía* en su función esclarecedora y fundamental. Si a veces el *hombre que se lanza en la acción liberadora* desconfía y hasta critica al '*filósofo*' es porque este apoya, sofisticada y pretendidamente sin *comprometerse*, de hecho, el polo del dominador nortatlántico, donde *ha bebido* estudiosamente su sistema de conocimiento pero sin *saber pensar la realidad* que lo rodea: el filósofo criticado por el *hombre que se compromete en la acción liberadora* es el alienado y *alienante*, y la crítica del hombre de acción es sumamente valiosa, esclarecedora" (Dussel, 1994b, p. 319. Todos los énfasis de las citas pertenecen a los textos originales. N. del E.).

su identificación con los sectores dominados y explotados de la población.⁴ Sin duda, tales expresiones ideológicas estaban presentes desde sus primeros trabajos, aunque, por supuesto, no en la misma forma e intensidad.

En sus últimos libros, su discurso filosófico, sin renunciar a su calidad teórica, revelaba su firme postura ideológica de articulación con los procesos emancipadores de los pueblos, no solo del llamado Tercer Mundo, sino de todas las latitudes, y en especial de los latinoamericanos en su lucha contra los poderes coloniales, neocoloniales e imperialistas, como puede apreciarse en esta declaración:

En el caso de una “pragmática” idealista, el problema del fetichismo pasa desapercibido en su determinación económica. Es esto lo que nos interesa en América Latina, en la periferia mundial, donde desde la invasión a Panamá y la guerra de Irak un Nuevo Orden Mundial hegemónico del “Norte”, bajo el poder militar norteamericano, impone a la *mayoría de la Humanidad*, en el “Sur”, el deber moral de resignarse con un mínimo vital de consumo, en la miseria, contemplando pasiva la dilapidación ecológica del planeta en manos de la irresponsabilidad destructora del Norte. El cinismo ocupa el lugar de la ética, y la moral burguesa del sistema capitalista desarrollado (que justifica la invasión de Panamá, pero se opone a la invasión de Kuwait) se impone como la “Macro-moral de la Humanidad”: la pura violencia coactiva, irracional e injusta del *más fuerte* (sea esa fuerza tecnológica o económica, pero, por último, militar) (Dussel, 2007, pp. 296-297).

⁴ “El punto de partida de E. Dussel es la situación de dominación, de la negativa de respeto al otro. Por lo tanto, la aceptación del otro, del oprimido, la destotalización del Yo o del Nosotros se mueve hacia el centro de la teoría moral; la argumentación aparece solo como la consecuencia de este acto moral originario. La teoría sigue el camino de la dominación a la interpelación y del respeto a la comprensión y argumentación. Pero la tesis de Dussel de la exterioridad constitutiva del otro no pretende glorificar el ‘disenso’, como lo ha hecho Lyotard. Por el contrario, según Dussel la calidad de los consensos fácticos depende del compromiso para entrar en el mundo de la vida del otro y para comenzar a comprender la otredad del otro. Esto no puede sustituir el momento cognitivo de la justicia en el sentido de sopesar las demandas sin relacionarlas con las personas. Pero no hay justicia sin una comprensión profunda de la otredad del otro, de su historia, de su mundo de la vida, etcétera” (Schelkshorn, 2005, pp. 19-20).

Su abierta postura de enfrentamiento a cualquier forma de darwinismo social le condujo a reiterar el nefasto carácter de tales concepciones pseudocientíficas tan distantes de cualquier forma de humanismo.

Desde sus primeras reflexiones sobre las posibilidades de una FL se apreció en la obra de Dussel una antropología filosófica, bien estructurada, con fermentos propios del humanismo cristiano originario; la fenomenología existencialista de Heidegger; la concepción de la exterioridad y la alteridad de Levinas, como fundamento de su *analéctica*; el marxismo, inicialmente en interpretaciones más cercanas a la teoría crítica, en especial las reflexiones de Bloch (Guadarrama, 1988, pp. 57-62) sobre las utopías concretas y los enriquecedores análisis sobre la enajenación, especialmente de Marcuse. Posteriormente, en la evolución de su trayectoria intelectual se observa una genuina profundización en la obra de Marx, así como enriquecedoras críticas a la ética del discurso de Apel;⁵ la huella de la hermenéutica de Ricoeur; el estudio de la trayectoria humanista del pensamiento filosófico latinoamericano, en especial la teoría de la dominación y la liberación en Salazar Bondy y Zea, así como otros pensadores críticos de toda forma de exclusión y discriminación, como Sartre, Fanon, etc. Se puede apreciar que en la médula de su ideario se encuentra, por una parte, una auténtica filosofía política –como él mismo abiertamente así lo declara–⁶ y, a la vez, subyace permanente-

⁵ “El diálogo de la Ética de la Liberación con la Ética del Discurso ha llegado a un punto en que se pueden ver las diferencias. Si la moral no se articula al aspecto material (de contenido), que es el principio universal de la reproducción de la vida humana, su validez es meramente formal” (Dussel, 2001, p. 142).

⁶ “La formulación hacía pensar que la ‘política’ quedaba definitivamente destituida. Fue necesario un largo trabajo teórico para comprender que la política *de la Totalidad* (en el sentido levinasiano) era a la que se hacía referencia en este texto. Era posible, sin embargo, una *nueva* política, otra política, una *antipolítica* que se originara en la praxis emancipadora que partía de la responsabilidad por el Otro. Una Política que tomara la ‘exterioridad’, la exclusión, la marginalidad, la alteridad de las víctimas como arranque inicial. Es en este sentido en que yo indicaba en la década de los setentas (y lo pienso así todavía hoy) que ‘la Política es la filosofía primera’, como el momento central de la ‘Ética’, como el más radical y concreto ejercicio de la vida humana, el modo de realidad singular de cada actor político” (Dussel, 2001, p. 11).

mente una ética denunciadora de las despiadadas formas de explotación de los pueblos colonizados por las distintas metrópolis durante la modernidad, de ahí que considere necesaria la generación de una nueva forma de sociedad *transmoderna*,⁷ superadora del capitalismo, esto es, generadora de nuevas formas de humanismo práctico que dicha sociedad por sí misma jamás podrá engendrar.

La mirilla de su humanismo práctico se orientaría hacia las causas reales de la miserable situación de grandes sectores sociales de los pueblos conquistados, colonizados y esclavizados por los imperios gestores de la dominación capitalista mundial. Por tal razón consideraría:

Esta liberación de la dependencia, esta ruptura de las estructuras de la totalidad dominada por el “centro”, quiere indicar la necesidad, de un pueblo hasta ahora oprimido, de llegar a tener la “posibilidad” humana para cumplir un proyecto digno de tal nombre. El proyecto vigente en el mundo presente asigna a nuestros pueblos, en la división internacional del trabajo, de la cultura, de la libertad, una función bien pobre y de todas maneras dependiente. De lo que se trata es de llegar a participar libre, independiente, justamente en la civilización mundial que progresa, en la cultura humana que analógicamente se va unificando en el plano mundial (Dussel, 1974b, p. 224).

La filosofía política y la ética dusseliana están impregnadas de forma creciente de una marcada identificación con todos los sectores sociales víctimas de algún tipo de explotación, opresión, exclusión o discriminación. La búsqueda de una alteridad dignificante de aquellos que en la historia y hasta el presente no son considerados expresión

⁷ “La Modernidad, en su núcleo racional, es emancipación de la humanidad del estado de inmadurez cultural, civilizatoria como mito, en el horizonte mundial, inmola a los hombres y mujeres del mundo periférico, colonial (que los amerindios fueron los primeros en sufrir), como víctimas explotadas, cuya víctima es encubierta con el argumento del sacrificio a costo de la mundialización. Este mito irracional es el horizonte que debe trascender el acto de liberación (racional, como deconstructivo del práctico-político, como acción que supera el capitalismo modernidad en un tipo transmoderno de civilización ecológica de democracia popular y de justicia económica)” (Dussel, 1992a, p. 180).

de la condición humana fue tema permanente de su ideario humanista desde sus primeros trabajos, como él mismo declararía:

La Ética de la Liberación desde su inicio en 1969 ha insistido en la relevancia ética del pobre, como víctima de sistemas económicos sociales. “Pobre” como categoría ética es “el Otro” de Emmanuel Levinas que excluido de la posibilidad de la reproducción de la vida (*pauper ante o post festum* para Marx) interpela a la conciencia ética y económica (Dussel, 2001, p. 138).

Por esa razón, Dussel asumió una postura crítica ante la oposición de la Iglesia a algunos movimientos progresistas que se desarrollaron a partir del Concilio Vaticano II. Al respecto sostuvo:

Lo único que puede agregarse es que, al menos, estas críticas a la corriente eclesial surgida en Medellín, a la teología de la liberación y a la opción por los pobres, beneficiaban de hecho a los Estados de “seguridad nacional” y a los planes represivos del Departamento de Estado, que cambiará la fisonomía del continente con violentos golpes de Estado contra los procesos de liberación. La Iglesia se quedaba sin voz crítica, en silencio ante tantos horrores que se cometerían en nombre de la “civilización occidental y cristiana” (Dussel, 1992b, p. 383).

Su actitud de identificación con los sectores humildes de la sociedad se pudo apreciar también, entre otros momentos posteriores, cuando sostuvo:

El Otro, *excluido* de la “comunidad” de comunicación y de los productores, es el pobre. La “interpelación” es el “acto-de-habla” originario por el que irrumpe en la comunidad *real* de comunicación y de productores (en nombre de la *ideal*), y pide cuenta, exige, desde mi derecho trascendental por ser persona, “ser-parte” de dicha comunidad; y, además, pretende transformarla, por medio de una praxis de liberación (que frecuentemente es también lucha), en una unidad histórico-posible más justa. Es el “excluido” que aparece desde una cierta *nada* para crear un nuevo momento de la historia de la “comu-

nidad". Irrumpe, entonces, no solo como el excluido de la argumentación, afectado sin ser-parte, sino como el excluido de la vida, de la producción y del consumo, en la miseria, la pobreza, el hambre, la muerte inminente. Este es el tema que hiere con la angustia diaria de la muerte cercana y posible a la mayoría de la humanidad presente, a América Latina, África y Asia. Este es el lema de la filosofía en el mundo periférico, el "Sur"; es el tema de la *filosofía de la liberación*, liberación de la exclusión, de la miseria, de la opresión: este es el *fundamento* (*Grund*), "la razón (*Vernunft*) del Otro" que tiene el derecho de dar sus razones. No hay liberación sin racionalidad; pero no hay racionalidad *crítica* sin acoger la "interpelación" del excluido, o sería solo racionalidad *de dominación*, inadvertidamente" (Dussel, 1994a, pp. 88-89).

Es en tal sentido que le otorgaría un protagonismo especial a la filosofía como instrumento racional que posibilita analizar y enfrentar diversas formas de alienación. Esto no significó que todas y cada una de las posturas filosóficas se caracterizaban por esta función, al igual que la humanista, pero sin duda, la FL ocupa un digno lugar entre las que se destacan por las funciones humanista y emancipadora.

Si su discurso se limitara a una simple denuncia o protesta, sin propuestas posibles de solución a las diversas formas alienantes de explotación y discriminación en distintas latitudes y sectores sociales —entre los que se encuentra la mujer—, este podría quedar enmarcado dentro del esquema del humanismo abstracto tradicional.

Su especial atención a la crítica situación de las mujeres en diversas circunstancias constituyó también una expresión de su humanismo práctico,⁸ en especial cuando les asignaba un protagónico papel en el proceso de la liberación, al plantear: "Como siempre ha acontecido en la historia, son los oprimidos los que realizan el

⁸ "La praxis de dominación erótica no es meramente individual, sino, como lo hemos indicado, es socio-cultural y tradicional y no solo por leyes promulgadas, sino por costumbres ancestrales (la *Sittlichkeit* de Hegel o el *éthos* de los griegos), que reprime al alienado u oprimido, no solo fáctica y externamente sino, y mucho más sutilmente, en la estructura interna de su propio yo" (Dussel, 1998b, p. 118).

camino de la liberación. En nuestro caso son las mujeres, injustamente oprimidas desde la relación erótica, las que lanzan el proceso” (Dussel, 1998b, p. 120).

Dussel insistía en la necesidad de alcanzar originalidad y autenticidad en la actividad filosófica y cultural latinoamericana para poder participar decorosamente en la universalidad (Dussel, 1973a, p. 57). Proponía superar toda la dependencia cultural mediante la búsqueda de una vía novedosa que gestara una cultura renovada. “La filosofía de la liberación o metafísica de la alteridad se propone, más allá de la modernidad europea y de la independencia cultural propia de nuestra Latinoamérica, descubrir un campo que se va trazando en la misma praxis liberadora del pueblo latinoamericano” (Dussel, 1973c, p. 13). Para ese fin se planteaba la “destrucción de los discursos filosóficos dominadores” (Dussel, 1983, p. 88), que a su juicio eran todos los gestados en Europa o en Norteamérica.

En aquellos trabajos se manifestaba un enfoque algo unilateral del proceso de recepción de la cultura universal, por cuanto se veía solamente como aquella que procede de los países económica y políticamente dominantes. Aunque se tomaba en consideración los valores de las culturas antiguas de América Latina, no se hacía con el grado suficiente de reconocimiento de su integración desde siempre a la cultura universal, pero Dussel fue dejando atrás aquella concepción un tanto spengleriana de la rotación de las culturas, que incluso le había conducido a sostener el futuro advenimiento de la hegemonía cultural de América y de la filosofía emanada de estas tierras (Dussel, 1973b).

Con la hiperbolización de la filosofía y la cultura latinoamericanas, que auguraba su futura dominación mundial, se evidenciaba que no estaba suficientemente clara la comprensión de la correlación entre lo específico y lo universal de la cultura (Guadarrama y Perelguin, 1998) y mucho menos de su autenticidad,⁹ pues se limitaba

⁹ “El grado de autenticidad no debe ser confundido con formas de originalidad, pues lo determinante en la valoración de un acontecimiento cultural no es tanto su

a reconocerla en un contexto cultural foráneo primeramente, para que luego pudiese ser trasladada al de este continente, siguiendo en este caso los mismos criterios metodológicos europeizantes que se criticaban. Era sencillamente retirarle en un momento determinado tal condición de auténtica a la cultura europea y en especial a su filosofía, para trasladarla a otra latitud por un período determinado. Al caer en tal círculo vicioso jamás todas las culturas regionales del planeta podrían haber sido auténticas simultáneamente.

Desde los últimos años del siglo xx Dussel fue profundizado en sus estudios sobre Marx y el marxismo y esto le hizo conceder mayor dedicación a los componentes técnico-productivos universales que subyacen en toda cultura y que juegan un papel tan decisivo en la actual situación de desequilibrio económico y social del mundo contemporáneo.

Supo denunciar la “universalidad” de la tecnología de las transnacionales (Dussel, 1984, p. 231) que perjudican a los países dependientes y que lógicamente repercuten en todas las esferas de la vida cultural de dichos países. Con honestidad intelectual, que demuestra la evolución de su pensamiento al respecto en sus últimas obras, reconoció que “La filosofía de la liberación latinoamericana tiene mucho que aprender de Marx” (Dussel, 1988 p. 310).

Planteaba: “La filosofía de la liberación intenta ser un movimiento, que no se arroga la exclusividad ni la hegemonía del pensar el tema de la liberación. Solo tiene conciencia de presentar de manera explícita la necesidad de articular el discurso filosófico con la praxis

novedad o irrepetibilidad, sino su plena validez. Siempre que se dominan las condiciones de existencia se hace de forma específica y en una situación espacio-temporal dada. En tanto no se conozcan estas circunstancias y no sean valoradas por otros, tal anonimato no le permite participar de forma adecuada en la universalidad. A partir del momento que se produce la comunicación entre individuos con diferentes formas específicas de cultura, esta comienza a dar pasos cada vez más firmes hacia la universalidad. La historia se encarga después de ir depurando aquellos elementos que no son dignos de ser asimilados y ‘eternizados’. Solo aquello que trasciende a los tiempos y los espacios es lo que más tarde es reconocido como clásico en la cultura, independientemente de la región o la época de donde provenga” (Guadarrama, 2009a, p. 58).

de liberación histórica” (Dussel, 1987, p. 33). Sostenía consecuentemente la crítica a todas las formas de hegemonía cultural que ejercen los países capitalistas desarrollados sobre los considerados pueblos periféricos.

Se planteaba desarrollar formas de lucha contra la “universalidad” impuesta por aquellos países. Esta pretensión ennoblecedora de la cultura popular y nacional era muy común en otros sectores de la FL, no obstante el hecho de no perseguir siempre los mismos objetivos.

Desde sus primeros trabajos Dussel planteaba la necesidad de “un socialismo, pero un socialismo que no sea igual a ningún otro. De tal manera sería un socialismo nacido entre nosotros, y por eso criollo y latinoamericano” (Dussel, 1972, p. 84). Posteriormente, en sus libros más sistemáticos y difundidos de los fundamentos de la FL, según su criterio, sostenía que “solo los socialismos democráticos populares manifiestan ser un modelo de real liberación, de autonomía, de elección para la periferia” (Dussel, 1985, p. 91).

Su crítica al capitalismo real, lo mismo que al llamado “socialismo real”, le condujo a proponer otras alternativas de socialismo. Esta actitud se expresó en su solidaria identificación con nuevos experimentos de socialismo, más democráticos y propulsores de los derechos humanos, consciente de que otra forma no sería socialismo.

Su franca identificación con los procesos revolucionarios en América Latina, especialmente con las revoluciones en Cuba, Nicaragua y los procesos de lucha en El Salvador y otros países del área, especialmente con el proceso bolivariano en Venezuela, le hizo pensar a Dussel en la posibilidad real de que estos países pudiesen situarse en una sociedad más justa, en la “nueva sociedad utópica, más allá del capital” (Dussel, 1985, p. 297), que confluyera con el humanismo cristiano, reivindicado por la teología de la liberación cultivada también por él.

Su propuesta de alternativa social para América Latina presupone la lucha “contra el capitalismo central y periférico” (Dussel, 1985, p. 311), de lo cual puede inferirse que se aspiraba a la instauración de una sociedad cuyas relaciones de producción fuesen básicamente

socialistas, si es que pretende construirse de manera efectiva “más allá del capital”.

Su postura antimperialista se radicalizó cada vez más, como se aprecia en esta declaración:

Frecuentemente el neocolonialismo europeo, desde 1989 igualmente por parte de Estados Unidos, maneja la ideología de la “democratización” como una doctrina abstracta, perversa que oculta los fines expansionistas del imperio militarista (desde la política exterior de los dos presidentes Bush). [...] La pretensión del imperialismo militarista de imponer una institucionalización ejemplar de democracia a otros países es, en el mejor de los casos, una “ilusión trascendental”. Estratégicamente dice intentar organizar empíricamente un sistema democrático propiamente dicho para un país periférico o poscolonial débil, encubriendo de hecho perversas intenciones de dominio antidemocrático. La “democracia” se transforma así en su contrario: en la justificación de una acción despótica y brutal (lo mismo puede decirse de los “derechos humanos”, de la “justicia”, etcétera (Dussel, 2009, pp. 436-437).

La FL en Dussel se planteaba la tarea de producir un viraje radical en la producción tradicional de la filosofía tanto del sujeto del filosofar como del objeto. Esta idea se mantuvo durante toda su obra al sostener que “una filosofía de la ‘liberación’ (genitivo objetivo: su tema) parece que debería ante todo partir de una liberación *de la misma ‘filosofía’* (genitivo subjetivo: el sujeto que la ejerce y el mismo discurso ejercido)” (Dussel, 1998a, p. 66).

Tal renovación de la perspectiva filosófica estaba dirigida contra el eurocentrismo que ha caracterizado usualmente la vida académica occidental de la filosofía. Así lo declaraba cuando planteaba que:

La *filosofía de la liberación* es un contradiscurso, es una filosofía crítica que nace en la periferia (y desde las víctimas, los excluidos) con pretensión de mundialidad. Tiene conciencia *expresa* de su perifericidad y su exclusión, pero al mismo tiempo tiene una pretensión de mundialidad. Enfrenta conscientemente a las filosofías *europeas*, o norteamericanas (tanto posmoderna como moderna, procedimental

como comunitarista, etc.), que confunden y aun identifican su europeidad concreta con su desconocida función de “filosofía-centro” durante cinco siglos (Dussel, 1998a, p. 71).

La obra filosófica de Dussel se orientó hacia una reivindicación de la cultura y la filosofía latinoamericanas, en la misma medida en que pretendió que la reconstrucción ética contribuyese a dignificar a los pueblos latinoamericanos, y que el humanismo, con bases cristianas, adquiriese mayores niveles de realización práctica, que el capitalismo ha obstaculizado.

A su juicio:

La filosofía de la liberación nunca fue simplemente “pensamiento latinoamericano” ni historiografía de tal pensamiento. Fue filosofía crítica y localizada autocríticamente en la periferia, en los grupos subalternos. Por otra parte, desde hace más de veinte años (desde 1976 en algunos casos), se viene proclamando el agotamiento de la FL. Pareciera, al contrario, que solo ahora al final de los noventa va descubriendo, abriendo nuevos horizontes de profundidad que permiten un dialogo sur-sur, preparatorio de futuros y creativos diálogos sur-norte (Dussel, 2001, p. 442).

El humanismo práctico en la filosofía política crítica de Dussel se basaba en una antropología filosófica que parte del criterio según el cual “Si la vida humana es el criterio de verdad práctica, el principio ético material universal puede describirse así: todo el que obre éticamente debe reproducir y desarrollar la vida humana en comunidad, en último término de toda la humanidad, es decir, con pretensión de verdad práctica universal” (Dussel, 2001, p. 74). De tal forma, el presupuesto básico de todas sus reflexiones teóricas descansa en este principio –que si bien puede tener entre sus elementos fundamentales el cristianismo, no debe reducirse unilateralmente a esa sustancial fuente–, el cual constituye uno de los ejes principales que le permiten valorar todas las posibles consecuencias de la praxis política. En la misma medida en que esta última contribuya al enriquecimiento no solo espiritual, sino material de las condiciones de

existencia de los sectores populares, encontrará el beneplácito del pensador argentino.

Por ello, de forma diáfana sostiene:

La vida humana, no la virtud (un modo habitual de vivir), ni los valores (las mediaciones jerarquizadas de la vida), o la felicidad (la repercusión subjetiva global del bienestar del viviente), etc., es el *modo-de-realidad* (*Realitätsmodus*) del ser humano. El ser humano, que no es un ángel ni una piedra, y ni siquiera un primate superior, es un ser viviente lingüístico, autoconsciente o autorreflexivo y por ello autorreferente: es el único viviente que “*recibe*” la *vida a-cargo-de o bajo* su responsabilidad (Dussel, 2001, pp. 72-73).

En ese sentido, su perspectiva antropológica se articularía adecuadamente con la tendencia general observada en el pensamiento filosófico latinoamericano de otorgar mayor fundamento a la existencia de una histórica, condicionada y progresiva *condición humana* (Proyecto internacional de investigación, 2003), que a una presunta determinista *naturaleza humana* o una metafísica *esencia humana*. Por esa razón, le otorgaría especial atención a la consideración social y práctica de la vida humana al plantear: “La vida humana en comunidad es el *modo de realidad* del ser humano y, por ello, al mismo tiempo, es el criterio de *verdad práctica* y teórica. Todo enunciado o ‘acto-de-habla’ (*Speech act*) tiene por última ‘referencia a la vida humana’ y trata de otorgarle un sentido concreto” (Dussel, 2001, p. 103).¹⁰ De tal modo se distanciaba tanto de las posturas vitalistas¹¹ como de

¹⁰ “La ‘vida humana’ no tiene como referencia a un universal abstracto, a un concepto de vida o a una definición. Es la ‘vida humana’ concreta, empírica, de *cada* ser humano. Es la vida que para vivirse necesita comer, beber, vestirse, leer, pintar, crear música, danzar, cumplir ritos y extasiarse en las experiencias estéticas y místicas. Vida *humana* plena, biológica, corporal, gozosa, cultural, que se cumple en los valores supremos de las culturas, pero, como hemos dicho, no se identifica con los valores, sino que los origina, los ordena en jerarquías, de distintas maneras en cada cultura particular” (Dussel, 2001, p. 118).

¹¹ “En fin, la ‘vida humana’ de la que estamos hablando nada tiene que ver con el vitalismo de un Klages o Dilthey, con la ‘Lebensphilosophie’, con un movimiento nazi de la ‘Lebensraum’, con la ‘Voluntad de poder’ narcisista (como la denomina Levi-

las esencialistas, que conciben la vida humana solo como algo individualmente en sí y para sí, al margen de las condiciones histórico-sociales en las que esta surge y se desarrolla.

Para Dussel:

La “vida humana” no consiste en valores, en virtudes, en felicidad. No se agota en ninguna cultura, en su historia, etc. La “vida humana” se desarrolla concretamente en cada cultura (*Sittlichkeit*); la historia de las culturas (donde los contenidos han sido olvidados por la meta-ética analítica y por ello han perdido sentido) es su propia historia. En cada cultura la vida humana es la fuente última de todos sus valores (maneras concretas, categorizadas y jerarquizadas de reproducir la “vida humana” en una particularidad concreta); es el origen de las virtudes; organiza toda la vida pulsional; se expresa como felicidad cuando se vive plenamente. Todas las éticas materiales indican “aspectos” de esta última instancia “material” (contenido) que es la “vida humana” (Dussel, 2001, p. 118).

Independientemente de la mayor o menor influencia de la ética kantiana que pudo observarse en su pensamiento, lo que debe destacarse es el énfasis que puso en la dimensión práctica y en la pretensión de universalizar el humanismo como criterio básico de todo juicio moral, tal como se observaría cuando afirmaba:

El que actúa éticamente *debe* (como obligación) producir, reproducir y desarrollar autorresponsablemente la vida concreta de cada sujeto humano, contando con enunciados normativos con *pretensión de verdad práctica*, en una *comunidad de vida* (desde una “vida buena” cultural e histórica, con su modo de concebir la felicidad, en una cierta referencia a los valores y a una manera fundamental de comprender el ser como deber-ser, por ello con *pretensión de rectitud* también), que se comparte pulsional y solidariamente teniendo

nas) de un Nietzsche, o con el *naturalismo* ético o el darwinismo altruista. Vida aquí tiene que ver con la experiencia de nuestras culturas originarias latinoamericanas, como la de los mayas de Chiapas, con el pensamiento de Karl Marx, S. Freud o F. Hinkelammert” (Dussel, 2001, pp. 118-119).

como horizonte último a toda la humanidad, es decir, con *pretensión de universalidad* (Dussel, 2001, p. 119).

A partir de la formulación de un principio ético universal material, Dussel orientaría sus reflexiones en favor de los sectores explotados y marginados de la sociedad, con la intención de evidenciar la utilidad práctica de tal tipo de enunciado humanista, base de toda otra reflexión antropológico-filosófica. Ello se aprecia cuando planteaba:

Pero, además, este principio fue descubierto como punto de partida histórico de la reflexión de la Ética de la Liberación desde los “condenados de la tierra” –como escribía Frantz Fanon–. Si hemos debido ocuparnos de un principio ético material universal del deber de producir, reproducir y desarrollar la vida humana en comunidad, es a partir del “hecho empírico” de que buena parte de la humanidad (los miserables del Sur, las naciones endeudadas, los pobres en todo sistema, las clases oprimidas, los campesinos, los inmigrantes, los marginales, los desempleados, las mujeres, niños de la calle, los ancianos en asilos, las culturas originarias oprimidas por la Modernidad, las razas no-blancas [...] y toda la humanidad en peligro de extinción ecológica) *no puede vivir*, o no puede “desarrollar” la vida de una manera *cualitativamente aceptable*. El efecto no-intencional de un tema vigente con pretensión de autorregulación (como el capitalismo de mercado de libre competencia aparente) son las víctimas en intolerable situación creciente de negatividad (Dussel, 2001, p. 124).

Por esa razón criticaba a aquellos autores que disfrazan o encubren las causas de la pobreza en la sociedad capitalista, como el premio Nobel de Economía Amartya Sen, pues a su juicio:

quizá por conocer el medio intelectual en que se mueve, A. Sen se cuida mucho de indicar claramente las “causas” de la pobreza en el mundo. Siempre analiza parcialmente el problema, porque va al “hecho y estudia los criterios de su medida, pero jamás habla de que la pobreza (tanto absoluta como relativa) pueda presuponer una relación de dominación con respecto al trabajador o productor efectivo (capital-trabajo), naciones poscoloniales (cen-

tro-periferia), como el posible origen estructural de la pobreza” (Dussel, 2001, p. 140).

O sea, mientras el notable economista no aterriza –o no le permiten aterrizar sin riesgos de ser desacreditado– en las causas reales que producen la enajenante situación de grandes sectores explotados en el mundo, Dussel desde la ética de la liberación,¹² aparentemente más distante de sus bases teóricas, confirmaba una vez más lo que desde el marxismo o muy próximos a él han confirmado otros pensadores al respecto. No se trata de elaboraciones teóricas edulcoradas que enmascaren las causas reales de la pobreza.

El humanismo práctico de Dussel también se puso de manifiesto al plantear crudamente la situación de violación de los derechos humanos de amplios sectores de la población. Al respecto planteaba: “La situación crítica que le interesa a la Ética (y a la Política) de la Liberación se presenta cuando ciertos ciudadanos son excluidos no-intencionalmente del ejercicio de nuevos derechos que el ‘Sistema del derecho’” (Dussel, 2001, p. 151). A su juicio:

Las víctimas de un “sistema del derecho *vigente*” son los “sin-derechos” (o los que todavía no tienen derechos institucionalizados, reconocidos). Se trata entonces de la dialéctica de una comunidad política con “estado de derecho” ante muchos grupos emergentes sin-derechos, víctimas del sistema económico, cultural, militar, etc., vigente. Los “derechos humanos” no pueden ser contabilizados *a priori*, como un posible derecho natural. Por naturaleza los derechos humanos son históricos. Es decir, estos se estructuran históricamente como “derechos (que) son puestos en cuestión desde la conciencia ético-política de los movimientos sociales que luchan por el reconocimiento de su dignidad negada” (Dussel, 2001, p. 151).

¹² “Opino que en este aspecto la Ética de la Liberación fundamenta normativamente los avances científicos del proyecto de A. Sen, ya que define a la pobreza como un *efecto negativo no-intencional* del sistema económico que ha dejado de tener posibilidad de medir empíricamente (desde sus propios modelos matemáticos admitidos) dichos efectos de desigualdad en la distribución de la riqueza” (Dussel, 2001, p. 138).

Al criticar la inhumana postura de los sistemas de salud predominantes en el capitalismo, donde lo que importa es el cliente y no el paciente, Dussel revela su humanismo práctico de forma descarnada ante tales enajenantes conductas mercantilistas, y en consecuencia reclama:

poder criticar éticamente *desde la vida humana* y desde una reconstrucción crítica del concepto de “enfermedad”, el modo como el *sistema capitalista de la salud* (fetichizado por el uso monopolístico de la ciencia como “saber” sanar y de la tecnología desarrollada –monopolísticamente en manos de pocas corporaciones transnacionales– como única mediación para la salud) “explota” al enfermo económicamente, convirtiéndolo en un “cliente *obligado*” (víctima alienada e inocente) y absolutamente dependiente, como mera mediación para permitir el aumento de la tasa de ganancia de la industria farmacéutica, de los sistemas de instituciones privadas de la salud (clínicas, sanatorios, hospitales), del gremio autoprotegido de médicos como los únicos conocedores monopolísticos del Poder de “sanar” la “enfermedad”, que hace tiempo Ivan Illich comenzó a criticar tan atinadamente, lo mismo que Michel Foucault –microsistemas autorreferentes fetichizados–. Ética y ciencia política podrían cumplir así una labor diferenciada pero articulable, y, además los principios éticos podrían fundarse (explicitarse) desde enunciados descriptivos “de vida humana” (que incluirían aspectos normativos) (Dussel, 2001, p. 101).

A esto habría que añadir que tales enajenantes mecanismos no solo explotan a los enfermos, sino también a médicos, enfermeras y trabajadores de la salud en general.

Existen numerosos ejemplos que pueden validar la tesis de que las relaciones monetario-mercantiles pueden ser muy útiles y válidas en la esfera productiva, industrial, financiera y de algunos servicios, pero de ahí a que sea lo mismo en las esferas de la salud, la seguridad social, la educación, y las instituciones culturales y deportivas, va un largo trecho. De ahí que las nuevas izquierdas y los recientes ensayos de socialismo emprendidos después de la caída del llamado “socialismo real”, y que tienen una nueva concepción de lo que debe ser ese tipo superior de sociedad radicalmente más

humana que el capitalismo, al parecer hayan tomado en serio tal consideración.

El indiscutible hecho de que el capitalismo no ofrece alternativas propiamente humanas para los pueblos latinoamericanos es reconocido también por otros destacados filósofos en América Latina que simpatizan con la FL, como es el caso del peruano Francisco Miró Quesada, quien compartió también las inquietudes emancipadoras de la FL, al considerar: “Es imprescindible cambiar las estructuras sociales, políticas, económicas y culturales que mantienen al latinoamericano en un estado de opresión interna y de dependencia externa. La filosofía debe cumplir por eso una función de liberación” (Miró Quesada, 1986, p. 19).

Sus críticas al capitalismo fueron evidentes cuando sostuvo:

aunque es cierto que América Latina no puede ya soportar la situación en que se encuentra y que, en un futuro, seguramente cercano, va a experimentar grandes cambios políticos, económicos y sociales, por eso mismo, la necesidad de tener modelos claros hacia los cuales pueda orientarse la acción revolucionaria es, hoy, más urgente que nunca. Sobre todo modelos que, como los propuestos por una apreciable mayoría de filósofos de la liberación, propongan la armonía de la justicia social con la libertad de la persona (Miró Quesada, 1986, p. 23).

Tanto Miró Quesada como Zea, al menos en la época en que se declaraban identificados con la FL, manifestaban su preocupación por asegurar la libertad individual en la futura sociedad “liberada”. Este hecho se justifica si se toman en consideración las múltiples formas de aplastamiento de la individualidad que han conocido los pueblos latinoamericanos bajo las distintas formas de dictaduras y también bajo ciertas “democracias”. Pero también resultaba justificada esa preocupación si temían con razón a la reedición de las modalidades estalinistas de socialismo.

Otro rasgo común en ambos pensadores consistió en proponer la investigación del pensamiento y la cultura latinoamericana como vías

para la búsqueda de la identidad y la integración cultural de estos pueblos (Guadarrama, 2021). Para Miró Quesada, “es a través de la integración cultural como será posible alcanzar la integración real y eficaz de América Latina” (Miró Quesada, 1979, p. 34). Este fue uno de los elementos de mayor aceptación de otros simpatizantes con la FL (Rivara, 1979, p. 66), que contribuyeron a rescatar los valores que encierra dicha cultura.

La búsqueda de alternativas sociales para América Latina tiene, necesariamente, que realizarse a través de la labor teórica, reflexiva e investigativa de las particularidades de este mundo cultural, pero tal búsqueda no se puede constituir por sí misma en la única alternativa que solucione los problemas de estos pueblos. Tampoco deben reducirse las funciones de la filosofía (Guadarrama, 1996) exclusivamente a la denuncia o la crítica (Guadarrama, 2024b, pp. 19-48). La mayor parte de las dificultades que confrontan los pueblos latinoamericanos se revela fácilmente por el sentido común, sin necesidad de filosofar mucho.

¿Cuál debe ser la actitud de un filósofo que se considere propugnador de la liberación latinoamericana? Ante todo, dedicarse a conocer, rescatar y divulgar los meritorios esfuerzos que ha realizado el pensamiento latinoamericano por enaltecer y fundamentar la necesaria liberación de estos pueblos. Pero no debe quedarse ahí, pues si desea que sus ideas fructifiquen tiene que trascender las fronteras de la subjetividad, no sencillamente plasmándose en libros y manifiestos –a los cuales, por supuesto, no hay que renunciar, pero sin convertirlos en único objetivo de su actividad–, sino contribuyendo con su ejemplo personal a una praxis social y política consecuente que le dignifique ante sus seguidores.

El filósofo de la liberación latinoamericana tiene el deber de aliarse a aquellos economistas, sociólogos, politólogos, historiadores, etc., honestos, a fin de enfrentarse a los argumentos de los defensores de aquellos modelos que contribuyen a la estagnación de estos países, como el conservador neoliberal (Ardiles, 1988, p. 175), y en su lugar contribuir a perfeccionar los programas alternativos de desarrollo de las fuerzas de izquierda. A su vez, debe apoyar todo esfuerzo desmitificador de “soluciones” eticistas e idealistas, que se conforman con elaborar novedosas

metafísicas que, lejos de servir a la liberación del hombre latinoamericano y al triunfo de la praxis humanista, pueden mantener o incluso incrementar sus niveles de enajenación.

Los intentos por elaborar una metafísica propiamente latinoamericana estarían presentes en algunos de los representantes de la FL, especialmente entre aquellos que buscaron su mayor vínculo con la teología de la liberación y aspiran por el camino religioso encontrar alguna atalaya desde donde contemplar los venideros pueblos liberados.

Dussel fue también uno de los principales conformadores de esa metafísica de la alteridad extraída de su maestro Levinas, quien al haber estado en un campo de concentración nazi en Francia convierte en motivo fundamental de sus obras “la negación de cualquier sistema como la totalidad amenazante a la libertad del individuo” (Demenchonok, 1988, p. 19). De ahí se derivaría también la propensión ética del filósofo argentino.¹³ En una de esas obras planteaba: “La libertad humana se juega entonces entre la naturaleza y la divinidad, sin ser una ni otra, acercándose a lo físico (al mal), en cuanto totalidad cerrada; acercándose al otro (el bien), en cuanto servicio ‘metafísico’” (Dussel, 1973c, p. 95).

Es apreciable la intención de sostener no solo una terminología marcadamente religiosa (el bien, el mal, el “servicio”), sino de conformar una metafísica que apuntale la concepción religiosa de la libertad, en la que identificaba lo físico, lo material, lo natural, con signo negativo, y exclusivamente a la divinidad, al otro, la idealidad metafísica, con signo positivo.

Pueden desorientar la búsqueda de la liberación plena aquellas formulaciones espiritualizadas, como las del boliviano Miguel Manzanera cuando planteaba:

la liberación no debe ser entendida como una simple mejora en las condiciones políticas y sociales. En un sentido metafísico la liberación es

¹³ “Aunque los principios éticos son subsumidos como políticos en el campo político, queda un ámbito trascendental de lo ético en la política, no ya como principios abstractos normativos, sino como la carnalidad real y concreta de cada sujeto que cumple alguna función en dicho campo” (Dussel, 2009, p. 395).

un proceso dialéctico a través de la historia, que niega. [...] La liberación trascendental proyecta la humanidad hacia su perfección definitiva en la realización escatológica de la realidad (Manzanera, 1988, p. 9).

A lo que se podría cuestionar si es en la espiritualidad donde se resolverá definitivamente la desesperante situación de indígenas, cholos, negros o blancos subhumanizados. Habría que determinar si limitándose a tales objetivos escatológicos se podría cumplir plenamente la misión humanista que Manzanera le asignaba a los filósofos de la liberación.

Existe suficiente consenso entre las distintas corrientes de pensamiento preocupadas por la liberación de los pueblos latinoamericanos, entre las cuales se encuentran muchos sectores cristianos, en sostener que esta tiene que necesariamente comenzar por la realidad socioeconómica y política, sin que ello signifique que el mundo espiritual quede marginado. Pero este último no debe ser concebido como la vía fundamental para alcanzar la liberación.

En Colombia, Germán Marquínez Argote sostenía que “los filósofos de la liberación reclaman una nueva metafísica” (Marquínez, 1984, p. 21), pero le otorgaba a este término un sentido diferente al usual, al considerar que en toda filosofía se aprecia un renacimiento de la metafísica y, por tanto, “la filosofía de la liberación está necesitando salir de un primer estadio un poco retórico, un tanto romántico, para encontrar sus propias raíces metafísicas” (Marquínez, 1984, p. 21). Esto significaba que, para él, ser mayor de edad en filosofía es ser metafísico.

Tal reclamo se apreció también en el peruano Edgar Montiel:

nuestra filosofía, al crear sus propias metafísicas (sus grados más elevados de abstracción), se articulará necesariamente con las encrucijadas históricas, sociales y políticas. De ahí la vocación abarcadora y totalizante de la filosofía latinoamericana. Esta filosofía, que deberá estar presente en todos los ámbitos de la realidad –ya que todo necesita ser problematizado en América Latina–, alimentará una alternativa: un proyecto de sociedad (Montiel, 1984, p. 40).

Con tales presunciones de generar metafísicas particulares siempre se corre el riesgo de atentar contra el propio contenido esencial del

concepto tradicional de metafísica como “ciencia primera” (Abbagnano, 1966, p. 793), o como “saber primero” (Ferrater Mora, 1994, p. 462). Esta actitud de algunos de los que se identificaron con la proyección humanista concreta de la FL no se planteaba elaborar un sistema filosófico válido para todas las épocas y todas las circunstancias que tuviese “su remate en un tipo cualquiera de verdad absoluta” (Engels, 1974, p. 358), y por la misma razón tales sistemas metafísicos nunca resultan efectivos. Sus reales aspiraciones consistían en elaborar propuestas teóricas emanadas de la realidad socioeconómica y política latinoamericana que se correspondiesen con su momento histórico para contribuir a su transformación y perfeccionamiento; en tal sentido pretendían, y en muchas ocasiones lograron, formulaciones filosóficas auténticas en tanto válidas y apropiables.

Ese es el caso del nicaragüense Alejandro Serrano Caldera, quien ha planteado profundas reflexiones filosóficas sobre las paradojas de la cultura:

La cultura ha sido expresión de humanidad, en tanto que a través de ella se ha salido de las cavernas para construir la historia, pero ha sido también, y lo es en algunas de sus expresiones, signo de deshumanización, cuando ese proceso se encuentra al servicio del lucro, de la explotación, de la destrucción del medio ambiente, de la propaganda, del agotamiento de las reservas naturales y tantas manifestaciones deshumanizantes (Serrano Caldera, 1979, pp. 65-66).

Ha propuesto un filosofar creativo en América Latina vinculado a una praxis consecuente con una actitud revolucionaria.

Horacio Cerutti, quien también emergió del grupo inicial de la FL, ha criticado las posiciones de sus sectores más conservadores o “ambiguos”. En los últimos años ha asumido una posición muy independiente dedicada al estudio del pensamiento filosófico que le ha inducido a elaboraciones metodológicas (Cerutti, 1986) de gran utilidad para este tipo de investigaciones en el ámbito cultural del continente.

En sus reflexiones están muy presentes las propuestas asimilables de diversas tradiciones filosóficas, pero muy especialmente del historicismo

y del marxismo. Su trabajo ha constituido una muestra de lo mucho que puede hacerse por enaltecer lo específico y lo universal de la cultura latinoamericana y en el adecuado balance de la FL.

En un punto, al menos, no me quedan dudas y podría enunciarse como sigue: proceso de liberación, sí; filosofía de la liberación, hay que ver, depende, tal vez. Quiero decir, impulsar el proceso real de liberación es una tarea fundamental, lo que está en cuestión son las diversas manifestaciones filosóficas que se reclaman como pertinentes al avance de tal proceso, a su justificación o explicación (Cerutti, 1997, p. 9).

Muchas de sus inquietudes se han analizado a través de discusiones que han permitido meditar sobre las insuficiencias de los enfoques epistemológicos reduccionistas (Guadarrama, 2009b, pp. 48-84) dejando sembrada la inquietud por la necesidad de un análisis mucho más dialéctico y complejo de tan controvertido problema.

Al no mostrar la FL diáfana claridad en los proyectos que presentaba, se dificultaba la realización de sus objetivos práctico-ideológicos encaminados a encontrar acogida en los sectores populares. A esto se unía el lenguaje alambicado y esotérico que era frecuente en algunos de sus representantes, que dificultaba la comprensión de sus propósitos y características.

Si la FL deseaba mantener esa valiosa preocupación por vincularse al pueblo, por aprender de él y a la vez servirle, debía haber definido con mayor claridad sus objetivos concretos y expresarlos en un lenguaje asequible a aquel, por lo que era menester precisar mejor el lenguaje. Esto implicaba llamar a las cosas por sus verdaderos nombres y en lugar de referirse a “opresores” y “oprimidos”, “los que sufren” y “los que hacen sufrir”, “nosotros” y “los otros”, “los de adentro” y “los de afuera”, indicar a qué clase o grupos sociales concretamente se señalan.

Permanente y justa preocupación de la FL fue la revalorización de la cultura y en especial de la filosofía latinoamericana. En este aspecto, como en su insistente atención a otros problemas materiales y espirituales de los pueblos latinoamericanos, se ha diferenciado positivamente de otras corrientes filosóficas.

La FL acentuaría la necesidad de reforzar la identidad latinoamericana como pueblos que no solo tienen una historia, sino también un enemigo común: el imperialismo norteamericano. Tales preocupaciones constituyeron natural rebeldía ante la penetración cultural e ideológica de que han sido víctimas.

Si bien la FL no constituiría una corriente homogénea –pues en su seno se encuentran intelectuales de la más diversa formación filosófica y posición ideológica–, al menos coincide en la necesidad de la liberación de los pueblos latinoamericanos, independientemente del hecho de que conciban tal tarea de modo muy diferente (Solís Bello Ortiz et al., 2009, p. 399).

Al respecto resulta válida la afirmación de Yamandú Acosta:

Por lo tanto, *la filosofía en la historia en América Latina* registra expresiones alineadas con aquella función de legitimación y en consecuencia alienadas, pero presenta también perspectivas no alineadas en la orientación alienante que analítica y críticamente proceden a la desconstrucción de sentidos y a la deslegitimación de relatos impuestos desde los centros dominantes, y normativamente a la construcción de otros sentidos y sus correspondientes relatos legitimadores (Acosta, 2009, p. 569).

Desempeñó un papel de filosofía de denuncia de las insoportables condiciones de vida de la mayoría de los pueblos latinoamericanos y en general del llamado Tercer Mundo¹⁴ desde la construcción de la modernidad y especialmente en la época de la globalización (Dussel, 1998a), y en tal sentido se articularía con lo mejor de la tradición humanista del pensamiento filosófico latinoamericano y el interés por lograr nuevas formas de emancipación de los pueblos latinoamericanos (Plá León, 1994).

¹⁴ “El punto de partida de la filosofía de la liberación latinoamericana, siendo único, implica como actitud intelectual no la contemplación feliz de un mundo perfecto, sino el error y la vergüenza ante los rostros desfigurados de campesinos, indígenas, marginados, de todos aquellos seres humanos cuyo mundo y cuyas vidas concretas están siendo mutiladas e incluso directa y definitivamente suprimidas. Implica, simultáneamente (como actitud moral-existencial), la decisión de dar la vida en y contra esa situación globalmente mortífera” (Ellacuría y Scannone, 1992, p. 32).

La inconformidad manifiesta en sus documentos programáticos, como el *Manifiesto de Buenos Aires* (1973), la *Declaración de Morelia* (1975) y la *Declaración de Guadalajara* (1985), constituiría una prueba fehaciente de este hecho. En este último documento se plantea:

Una filosofía que piensa la liberación se hace más necesaria que nunca ante la creciente explotación económica de nuestros países; el aumento de presiones políticas contra nuestros intereses; la penetración cultural por medio de todos los instrumentos de la comunicación, que tiende a ahogar definitivamente la creativa cultura popular, la aniquilación del entusiasmo y el deseo de vivir de la juventud; la imposibilidad por parte de muchas mujeres de superar el machismo ancestral y la dificultad de hacer crecer un feminismo liberador propio del Tercer Mundo; la indiferencia ante el sufrimiento ya centenario de los afrolatinoamericanos, que aunque dejaron de ser esclavos todavía son objeto de discriminación económico-social, cuando no racista; ante la clase obrera sobreexplotada para compensar la pérdida de plusvalor del capital subdesarrollado y periférico de nuestros países; la búsqueda de organización política por parte de las mayorías populares para poder estructurar una sociedad más justa (*Declaración de Guadalajara*, 1985).

Es indudable que los firmantes de tales documentos expresaban su inconformidad con la realidad latinoamericana de sus respectivas épocas y al menos planteaban con claridad qué tipo de sociedad rechazaban, pero no resulta tan evidente que expresen con la misma nitidez a la que en definitiva aspiraban y mucho menos cómo lograrla.

La mayoría de los filósofos de la liberación insistieron en la necesidad de establecer un proyecto superior de sociedad más humana, y en tal sentido consideraban que el capitalismo salvaje ya demostró su incapacidad para lograrla, por lo que se requiere la elaboración de nuevas variantes sociales (Guadarrama, 2013, pp. 143-182).

Si bien es cierto que muchos de los cultivadores de la FL han mantenido una actitud academicista que evita el compromiso militante como intelectuales orgánicos con la teoría que propugnan, también hay que reconocer que algunos de ellos han adoptado una postura más consecuente y

emprendido la riesgosa misión por diversas vías de contribuir a que sus aspiraciones de cambio social para los pueblos latinoamericanos hayan comenzado a adquirir dimensiones reales.

Su humanismo (Guadarrama, 2018a) se revela claramente en su defensa de las condiciones humanas de la población indígena, así como de la mujer y otros sectores marginados y discriminados, y en la reivindicación de estos en la historia de América, como lo hizo Dussel al plantear: “El primer protagonista de la historia latinoamericana posterior al ‘choque’ cultural del 1492, invisible a la Modernidad, son *los indios* mismos, cuya historia posterior dura ya 500 años” (Dussel, 1994c, p. 182).

Este disímil movimiento con el que simpatizan aquellos que se identifican con la función liberadora y humanista¹⁵ que debe desempeñar la filosofía en América Latina, como en cualquier parte del mundo, ha encontrado simpatizantes en otras latitudes (Guy, 1989, pp. 229-239).

En Alemania, Raúl Fornet-Betancourt plantearía:

en la filosofía de la liberación se ve intensificada la relación entre cultura y filosofía, y aparecen nuevos conceptos que regulan el quehacer filosófico; por ejemplo, el sujeto histórico de la filosofía lo constituye el pueblo como portador de una praxis político-cultural; la cultura popular se considera fuente de conocimiento y expresión del pensamiento vivo que se resiste a ser anulado o simplificado (Fornet-Betancourt, 1992, p. 9).

La FL ha conducido a que la perspectiva eurocéntrica que ha caracterizado la interpretación de la historia, de la filosofía, de la cultura y, en especial, de las ideas humanistas en general, sea cuestionada. José Luis Gómez Martínez al respecto plantea:

La actual pregunta por el ser humano ya no se formula desde una contextualización cultural particular. El pensamiento iberoamericano de la liberación, y con él el de los demás pueblos hasta

¹⁵ “La filosofía de la liberación fue preparada por el desarrollo anterior de la filosofía latinoamericana, cristalizando sus mejores rasgos. Pasó a ser la manifestación más decisiva del potencial humanista y democrático de la tradición de la filosofía latinoamericana” (Demenchonok, 1990, p. 133).

ahora marginados, impone al occidental una perspectiva intercultural. Se trata de una integración del *otro*, ineludible ya al formular el discurso del *nos-otros*. Se rompe así con la estructura de la modernidad y se opta por un discurso antrópico en el que, con palabras de Zea, “el nuevo hombre no ha de ser el que someta a otros hombres, sino el que impida, de una vez y para siempre, esa posibilidad” (Gómez-Martínez, 1995, p. 145).

La FL ha sido criticada desde las derechas y desde las izquierdas (Dussel, 1994b), desde los que asumen posturas estrictamente academicistas, presuntamente desideologizadas, y desde las posiciones que quieren reducir la filosofía a la actividad política. En la actualidad sigue siendo motivo de atención investigativa en muchos círculos universitarios e intelectuales. Su presencia internacional en congresos y publicaciones de filosofía es innegable. Ha encontrado espacio de atención incluso en el diálogo con algunos reconocidos filósofos contemporáneos de Europa y Norteamérica como Habermas, Apel, Ricoeur, Rorty y Vattimo (Dussel, 1993).

Se podrá simpatizar o no con sus propuestas, pero es un hecho innegable, tanto para sus simpatizantes como para sus críticos, que forma parte ya de la vida filosófica latinoamericana y universal desde la segunda mitad del siglo xx.

Bibliografía

- ABBAGNANO, NICOLÁS (1966). *Diccionario de filosofía*. La Habana: Editora Revolucionaria.
- ACOSTA, YAMANDÚ (2009). La filosofía de la Historia. En ENRIQUE DUSSEL, EDUARDO MENDIETA y CARMEN BOHÓRQUEZ (eds.), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000)* (pp. 569-580). México: Siglo XXI/Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe.
- ARDILES, OSVALDO (1988). *El exilio de la razón*. Córdoba: Editorial Sils-María.

- CERUTTI, HORACIO (1983). *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México: FCE.
- _____ (1986). *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- _____ (1997). *Filosofías para la liberación, ¿Liberación del filosofar?* Toluca: UAEM.
- CULLEN, CARLOS (1979). La vocación sapiencial de la filosofía. *Revista de Filosofía Latinoamericana*, (9-10), 38-53.
- Declaración de Guadalajara* (1985). XIII Congreso Interamericano de Filosofía, Universidad de Guadalajara, Guadalajara.
- DEMENCHONOK, EDUARD (1988). La filosofía ética de Enrique Dussel. En FORO NACIONAL DE FILOSOFÍA, *Filosofía y desarrollo social* (pp. 12-37). Bogotá: Universidad INCCA de Colombia.
- _____ (1990). *Filosofía latinoamericana. Problemas y tendencias*. Bogotá: El Búho.
- DUSSEL, ENRIQUE (1969). *El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas*. Buenos Aires: EUDEBA.
- _____ (1972). Para una fundamentación dialéctica de la liberación latinoamericana. *Stromata*, (1-2), 69-86.
- _____ (1973a). *América Latina. Dependencia y liberación*. Buenos Aires: Editorial Fernando García Cameiro.
- _____ (1973b). Filosofía Latinoamericana y método analítico en Latinoamérica. *Anuarios de Estudios Latinoamericanos*, (6), 93-114.
- _____ (1973c). *Para una ética de la liberación latinoamericana*, vol. I. Buenos Aires: Siglo XXI/Argentina Editores S. A.
- _____ (1974a). *El dualismo en la antropología de la cristiandad. Desde los orígenes hasta antes de la conquista de América*. Buenos Aires: Editorial Guadalupe.
- _____ (1974b). *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. México: Universidad de Guadalajara.
- _____ (1975). *El humanismo helénico*. Buenos Aires: EUDEBA.
- _____ (1983). *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América.
- _____ (1984). *Filosofía de la producción*. Bogotá: Nueva América.

- _____ (1985). *Filosofía de la liberación*. Buenos Aires: Ediciones La Aurora.
- _____ (1987). Retos actuales de la filosofía de la liberación. *Latinoamérica*, (19), 26-43.
- _____ (1988). *Hacia un Marx desconocido. Un comentario a los manuscritos del 1861-1863*. México: Siglo XXI.
- _____ (1992a). *El encubrimiento del indio: 1492. Hacia el origen del mito de la modernidad*. México: Editorial Cambio/Colegio Nacional de Ciencias Políticas y Administración Pública.
- _____ (1992b). *Historia de la iglesia en América Latina. Medio milenio de colonización y liberación (1492-1992)*. Madrid: Mundo Negro/Esquila Misional.
- _____ (1993). *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- _____ (comp.) (1994a). *Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico norte-sur desde América Latina*. México: Siglo XXI/Editor Iztapalapa.
- _____ (1994b). *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América.
- _____ (1994c). *El encubrimiento del indio: 1492. Hacia el origen del mito de la modernidad*. México: Editorial Cambio XXI.
- _____ (1998a). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta.
- _____ (1998b). *Liberación de la mujer y erótica latinoamericana*. Bogotá: Nueva América.
- _____ (2001). *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer, S. A.
- _____ (2007). *Las metáforas teológicas de Marx*. Caracas: El Perro y la Rana.
- _____ (2009). *Política de la liberación*. Caracas: El Perro y la Rana/Trotta.
- ELLACURIA, IGNACIO y SCANNONE, JUAN CARLOS (1992). *Para una filosofía desde América Latina*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- ENGELS, FEDERICO (1974). Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana. En CARLOS MARX y FEDERICO ENGELS, *Obras escogidas*, t. III (pp. 347-368). Moscú: Editorial Progreso.
- FERRATER MORA, JOSÉ (1994). *Diccionario de Filosofía*. Barcelona: Ariel.

- FORNET-BETANCOURT, RAÚL (1992). *Estudios de filosofía latinoamericana*. México: UNAM.
- GÓMEZ-MARTÍNEZ, JOSÉ L. (1995). *Pensamiento de la liberación. Proyección de Ortega en Iberoamérica*. Madrid: EGE Ediciones.
- GUADARRAMA, PABLO (1987). La evolución de las ideas de Leopoldo Zea como antecedente y pilar de la filosofía latinoamericana de la liberación. *Revista Cubana de Ciencias Sociales*, (13), 131-149.
- _____ (1988). Por qué Bloch en la filosofía latinoamericana de la liberación. *Islas*, (90), 57-62.
- _____ (dir.) (1993). *Humanismo y filosofía de la liberación en América Latina*. Bogotá: El Búho.
- _____ (1996). ¿Para qué filosofar? (Funciones de la filosofía). Proyecto de filosofía en español. Universidad de Oviedo. <http://www.filosofia.org/mon/cub/dt021.htm>
- _____ (2009a). Autenticidad. En HUGO E. BIAGINI y ARTURO A. ROIG (dirs.), *Diccionario del pensamiento alternativo*. Buenos Aires: Biblos.
- _____ (2009b). Crítica de los reduccionismos epistemológicos en las ciencias sociales. *Revista de Filosofía*, 62(2), 48-84. <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3384653>
- _____ (2013). *Pensamiento filosófico latinoamericano. Humanismo, método e historia*, t. III. Bogotá: Università degli Studi di Salerno/Universidad Católica de Colombia/Planeta. <https://www.ensayistas.org/filosofos/cuba/guadarrama/textos/Pensamiento%20III.pdf>
- _____ (2018a). *Filosofía política umanesimo in America Latina*. Nápoles: Guida Editori.
- _____ (2018b). *Para qué sirve la epistemología a un investigador y un profesor*. Bogotá/México/Madrid: Magisterio/Neisa/Premisas.
- _____ (2021). *Cultura integracionista en el pensamiento latinoamericano*. Bogotá: Università degli Studi di Salerno/Universidad Católica de Colombia/Taurus-Penguin Random House.
- _____ (2024a). El humanismo práctico de Arturo Andrés Roig sobre la libertad y la justicia social. *Islas*, (209), 1-19. <https://islas.uclv.edu.cu/index.php/islas/article/view/1468/1146>

- _____ (2024b). Validez para la filosofía contemporánea de la recuperación de la tradición crítica del pensamiento latinoamericano. En DANTE RAMAGLIA (ed.), *La función emancipatoria de la crítica. Diálogos filosóficos ante la crisis civilizatoria actual* (pp. 19-48). Buenos Aires: Editorial Teseo.
- GUADARRAMA, PABLO y PERELIGUIN, NIKOLAI (1998). *Lo universal y lo específico en la cultura*. Bogotá: Universidad INCCA. https://www.ensayistas.org/filosofos/cuba/guadarrama/textos/Lo_universal.pdf
- GUY, ALAIN (1989). *Panorama de la philosophie ibéro-américaine du XVI e siècle à nos jours*. Génova: Patíño.
- MANZANERA, MIGUEL (1988). La nueva realidad. En *I Encuentro Boliviano de Filosofía* (pp. 6-19). La Paz: Universidad Mayor de San Andrés.
- MARQUÍNEZ, GERMÁN (1984). *Metafísica desde Latinoamérica*. Bogotá: USTA.
- MIRÓ QUESADA, FRANCISCO (1974). Prólogo. En FRANCISCO MIRÓ QUESADA, *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano* (pp. 7-21). México: FCE.
- _____ (1979). Estudios latinoamericanos, dependencia y liberación. *Latinoamérica*, (34), 26-41.
- _____ (1986). Sentido y proyección de la filosofía en América Latina. *Pro-meteo*, (2), 17-34.
- MONTIEL, EDGAR (1984). ¿Conformidad o subversión creadora? En *Nuestra América* (pp. 32-57). México: CEYDEL/UNAM.
- PLÁ LEÓN, RAFAEL (1994). *Una lógica para pensar la liberación en América*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- PROYECTO INTERNACIONAL DE INVESTIGACIÓN (2003). El pensamiento latinoamericano del siglo XX ante la condición humana. <http://www.ensayistas.org/critica/generales/C-H/>
- RIVARA, MARÍA L. (1979). Estudios latinoamericanos e integración latinoamericana. *Latinoamérica*, (12), 57-74.
- ROIG, ARTURO A. (1984). Latinoamérica y su cultura. *Revista del Banco Central de Ecuador*, VI(18), 56-73.
- SALAZAR, AUGUSTO (1995). *Dominación y liberación. Escritos 1966-1974* (Helen Orvig y David Sobrevilla, eds.). Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

- SCHELKSHORN, HEINZ (2005). Discurso y liberación. En ENRIQUE DUSSEL y KARL-OTTO APEL, *Ética del discurso y ética de la liberación* (pp. 14-36). Madrid: Trotta.
- SERRANO CALDERA, ALEJANDRO (1979). *Dialéctica y enajenación*. Costa Rica: EDUCA.
- SOLÍS BELLO ORTIZ, NOEMÍ LILIA et al. (2009). La filosofía de la liberación. En ENRIQUE DUSSEL, EDUARDO MENDIETA y CARMEN BOHÓRQUEZ (eds.), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000)* (pp. 399-417). México: Siglo XXI/Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe.
- ZEÁ, LEOPOLDO (1957). *América en la historia*. México: FCE.

Teología de la liberación como pensamiento crítico

Carlos Enrique Angarita Sarmiento

¿Tiene sentido hablar de teología en un contexto moderno secular, en el que aún predomina la idea de que la racionalidad instrumental y del cálculo es la “única” válida?

Walter Benjamin, filósofo alemán muy cercano a la Escuela de Frankfurt, señaló en su primera tesis *Sobre el concepto de historia* el sitio que, según él, ocupa la teología en la cultura actual:

Conocemos la leyenda del autómatas capaz de responder, en una partida de ajedrez, a cada movimiento de su adversario y de asegurarse el triunfo. Un muñeco vestido de turco, con un narguile en los labios, está sentado frente al tablero de ajedrez, apoyado a su vez sobre una gran mesa. Un sistema de espejos genera la ilusión de que la mirada puede atravesar esa mesa de lado a lado. En realidad, en su interior está agazapado un enano giboso, maestro en el arte del ajedrez, que por medio de cordeles dirige la mano del muñeco. Podemos imaginar en filosofía una réplica de ese aparato. El muñeco, al que se llama “materialismo histórico”, ganará siempre. Puede desafiar intrépidamente a quien sea si toma a su servicio a la teología, hoy, como es

sabido, pequeña y fea y que, por lo demás, ya no puede mostrarse (Benjamin, citado por Löwy, 2003, pp. 46-54).¹

Este texto alegórico, de primera parte del siglo xx, sugiere una serie de referencias para preguntarnos acerca del lugar asignado a la teología en el mundo moderno. Veámoslo brevemente.

Benjamin presenta un escenario de disputa: el juego clásico de la guerra, el ajedrez. Es un escenario fantasmagórico en el que un sistema de espejos hace creer que todo se ve. Sin embargo, uno de los personajes, el enano con giba que verdaderamente sabe ajedrez, está escondido y puede manipular a otro, un muñeco autómatas que simplemente responde a los movimientos producidos por el primero. El muñeco manejado con cordeles se sabe ganador dadas las calidades de quien lo conduce; este, por su parte, no se muestra pues lo tildan de pequeño y feo. Por fin, Benjamin nos revela sus nombres: quien se esconde y todo lo controla es la teología; quien juega y es visible es el materialismo histórico. Así, de manera osada, Benjamin acerca dos formas de ver el mundo que tradicionalmente se han repelido y concluye –como lo manifiesta Michel Löwy– que “teología y el materialismo histórico [...] se necesitan una a otro” (Löwy, 2003, p. 51). Para que la teología pueda existir, debe servirse del materialismo histórico; para que el materialismo histórico pueda ser eficaz, debe servirse de la teología.

Franz Hinkelammert, de otro lado, comenta la tesis de Benjamin para precisar varios asuntos. En primer lugar, suscribe la interpretación de Giorgio Agamben en el sentido de que la imagen del enano giboso vestido a la turca corresponde a Pablo de Tarso (Hinkelammert, 2013, pp. 14-15). En tal sentido, representa no solamente la teología sino a quien está en el comienzo de la teología cristiana y que, según Hinkelammert, fue quien apuntaló los orígenes del pensamiento crítico en occidente. En segundo término, menciona otro texto de Benjamin, *Capitalismo como religión*, para mostrar la tesis del autor berlinés acerca de que el cristianismo se transformó en capitalismo,

¹ En este apartado, Löwy ofrece un exhaustivo análisis de la tesis transcrita, posterior a una justificación de los criterios de traducción que eligió para todas las tesis de Benjamin.

de modo que la estructura básica de este último es religiosa, así se exprese de modo secular. Sin embargo, Hinkelammert precisa: Benjamin no ve que fue la ortodoxia cristiana, surgida entre los siglos III y IV, la que se transformó y no todo el cristianismo. Y explica: en los siglos III y IV el cristianismo primigenio, el que formuló estructuralmente Pablo, se había transformado en ortodoxia. En cambio, para Hinkelammert el cristianismo de comienzos ha sobrevivido en la historia de occidente como perspectiva crítica y no se ha transmutado en capitalismo, sino que lo resiste. En suma: hay que distinguir entre cristianismos porque no existe uno solo.

Benjamin no tuvo conciencia desde Europa del cristianismo que hace parte del pensamiento crítico, como en cambio sí lo considera Hinkelammert. Las siguientes reflexiones ofrecerán algunas líneas del modo en que el cristianismo se ha forjado en tanto pensamiento crítico, particularmente en la historia reciente de América Latina y el Caribe. Para ello, nos referiremos a la teología de la liberación (TL), surgida en la década del setenta del siglo pasado. Esta teología se ha nutrido de sus propias fuentes cristianas y también se ha hecho crítica en diálogo con Marx y con el marxismo, aunque no sin dificultades. Veamos.

La TL se reconoce como praxis de liberación y como pensamiento crítico

Durante la década del sesenta del siglo xx, en la Iglesia católica se venían adelantado debates teológicos alrededor del desarrollo social. En el ámbito político este era el tema central, impulsado por los intereses norteamericanos que buscaban neutralizar en el hemisferio occidental el avance del socialismo de reciente construcción en Cuba. La Comisión Económica para América Latina (CEPAL), tutelada por las Naciones Unidas, también acompañaba tal empeño. Discutir en torno al desarrollo era preguntarse por inaplazables reformas dentro del capitalismo y no por revoluciones que intentaran otro modelo de sociedad. La Iglesia se insertó en dichas reflexiones

teniendo como referencia adicional la encíclica *Populorum Progressio* (1967), escrita por el Papa Paulo VI con la intención de orientar hacia el “verdadero” desarrollo.

En ese marco, algunos teólogos latinoamericanos, de distintas denominaciones cristianas, efectuaron jornadas de reflexión sobre el tema durante algunos años. Su enfoque crítico los llevó a interrogarse acerca de la validez de una teología del desarrollo. Gustavo Gutiérrez –quien había participado en varias de esas reuniones– finalmente planteó en su obra fundante que en América Latina y el Caribe lo que realmente se necesitaba hacer era TL (Gutiérrez, 1972). Algunos de los rasgos más característicos de lo que formuló este autor fueron:

1. La TL debía partir del análisis sociohistórico concreto de los países del Tercer Mundo. Al hacerlo, Gutiérrez identificó como problema principal la situación de pobreza. Enseguida, el autor confrontó con las fuentes bíblicas para evidenciar que, desde esa perspectiva, la pobreza es considerada una situación de escándalo que contradice la voluntad de Dios. Dicho análisis le permitió criticar la idealización de la pobreza que tradicionalmente ha hecho la Iglesia y señalar, como exigencia evangélica y fundamento de la TL, la opción por el pobre. Y concretó: el pobre se encarna en “el oprimido, el marginado por la sociedad, el proletario que lucha por sus más elementales derechos, la clase social explotada y despojada, el país que combate por su liberación”. Todas esas son formas sociales del pobre que producen las relaciones sociales injustas del capitalismo y que reclaman “solidaridad y protesta”, las cuales “tienen en el mundo actual un evidente e inevitable carácter ‘político’, en tanto que tienen una significación liberadora. Optar por el oprimido es optar contra el opresor” (Gutiérrez, 1972, p. 385).
2. Adicionalmente, para Gutiérrez la TL debía estar atenta a un contexto emergente, que lo asumió como signo de los tiempos:

En la problemática actual, un hecho salta a la vista: el carácter adulto que ha comenzado a asumir la praxis social del hombre contemporáneo. Es el comportamiento de un hombre cada vez más consciente de ser sujeto activo de la historia, cada vez más lúcido frente a la injusticia social y a todo elemento represivo que le impida realizarse, cada vez más decidido a participar en la transformación de las actuales estructuras sociales y en la efectiva gestión política (Gutiérrez, 1972, p. 75).

En otras palabras: la TL identificó que había pobreza y que había pobres, pero también que muchos de esos pobres apostaban a hacerse sujetos de su propio destino. Por tanto, la reflexión teológica debía dar cuenta de esta novedad. En palabras del sacerdote peruano:

Pero, en última instancia, no tendremos una auténtica teología de la liberación sino cuando los oprimidos mismos puedan alzar libremente su voz y expresarse directa y creadoramente en la sociedad y en el seno del pueblo de Dios. Cuando ellos mismos “den cuenta de la esperanza” de que son portadores. Cuando ellos sean los gestores de su propia liberación (Gutiérrez, 1972, p. 387).

3. Lo anterior exigió al quehacer de la TL desarrollar una reflexión crítica que el autor peruano entendió como “una crítica de la sociedad y de la Iglesia”. La crítica social se centró en el carácter opresor y explotador del capitalismo. La crítica eclesial llevada a cabo rechazaba “el primado y casi exclusividad de lo doctrinal en la vida cristiana; y, sobre todo, el esmero –muchas veces obsesivo– en procurar una ortodoxia que no es, a menudo, sino fidelidad a una tradición caduca o a una interpretación discutible” que se consolidó con la teología escolástica medieval. De manera distinta, la TL “ha llevado a hacer ver el papel central de la praxis histórica [...] ella aparece como una tarea, como un quehacer político”, lo que finalmente le ha permitido concebirse no como ortodoxia sino como ortopraxis.

En consecuencia, la TL no se entiende sino en diálogo con otras disciplinas, especialmente con las sociales y con la filosofía social y política. En tal ejercicio, Gustavo Gutiérrez reconocía que “la teología contemporánea se halla en insoslayable y fecunda confrontación con el marxismo. Y es, en gran parte, estimulado por él que, apelando a sus propias fuentes, el pensamiento teológico se orientó hacia una reflexión sobre el sentido de la transformación de este mundo y sobre la acción del hombre en la historia” (Gutiérrez, 1972, pp. 32-34). Fue así como la TL llegó a comprender que a través de la praxis el ser humano se constituye humanamente en el mundo y esta praxis de liberación es el criterio para interpretar la voluntad de Dios en la historia.

4. Por todo lo anterior, la TL ha sido considerada como parte integral del pensamiento latinoamericano. Este pensamiento es de muy reciente historia. América Latina y el Caribe, desde que fue colonizada por España y Portugal, empezó a “pensar” con los principios de la filosofía griega y a subestimar y desconocer las cosmovisiones de los pueblos originarios. De esta ruptura cultural se empezó a tomar conciencia desde finales del siglo XIX cuando varios pensadores de la región cuestionaron los fundamentos del pensamiento colonizador y abrieron camino para un pensamiento propio. Dicha crítica fue creciendo y se consolidó en la década del sesenta del siglo XX. La TL hizo parte de ese proceso: colocó en cuestión las bases de la teología colonialista y se preguntó por la validez de los fundamentos platónicos de la teología ortodoxa. Entonces, descubrió que la fe cristiana, cuyos orígenes datan de los tres primeros siglos de nuestra era, está más cerca del pensamiento oriental semita y de las culturas nativas prehispánicas. Desde ahí, la TL se ha nutrido de tres fuentes primordiales para su reflexión propia: de la sabiduría bíblica, de las culturas populares latinoamericanas y caribeñas donde aún latan los saberes ancestrales y de la teoría de la dependencia y la filosofía de la liberación.

Las ciencias sociales y la filosofía dialogan con la TL

Como acabamos de señalar, la opción por el pobre llevó a los teólogos de la liberación a relacionarse con movimientos sociales y políticos de transformación, en donde el pobre se constituía como sujeto. En ese lugar se encontraron con militantes con quienes debían establecer diálogos y debates interdisciplinarios. Muchos de estos militantes se declaraban agnósticos e incluso ateos. De manera particular se encontraron con la perspectiva del pensamiento marxista latinoamericano, lo cual implicó un punto neurálgico de discusión al interior de la Iglesia. Con menos controversia en el ámbito político, algunos científicos y filósofos sociales lentamente fueron reconociendo el valor teórico de la TL y la estudiaron con el propósito de identificar sus aportes y puntos de encuentro para posibles nuevos desarrollos dentro del pensamiento crítico.

En tal sentido, queremos presentar tres posturas, desde enfoques sociológicos y filosóficos, en las que claramente se pone de manifiesto un interés por la TL y se esclarecen algunos impactos en proyectos populares y en procesos de reflexión en América Latina y el Caribe. Se trata de tres estudiosos del tema que han procurado comprensiones globales de esta teología, posteriores al momento histórico clave de la caída del socialismo histórico, lo que significa, en buena medida, el intento de hacer un balance sobre el papel jugado por esta forma de pensamiento en el contexto de crisis tanto del pensamiento marxista como de su correspondiente proyecto político revolucionario.

Michael Löwy: de la *afinidad electiva* a la *unidad orgánica* entre cristianos y marxistas de América Latina

Michael Löwy² enfoca sus planteamientos sobre la TL desde un marco de comprensión académico y marxista. Defiende la idea de que los estudios

² Nacido en Sao Paulo, Brasil, en 1938. Sociólogo y filósofo franco-brasileño. Después de una fecunda trayectoria formativa e investigativa en el ámbito internacional, ha

marxistas sobre la religión deben remozarse, dadas las nuevas experiencias liberacionistas ocurridas en América Latina, uno de cuyos rasgos distintivos es el de la participación de los cristianos en las mismas. Este propósito, a su juicio, no iría en contra de la tradición marxista, la cual ofrece en sus primeros autores puertas de entrada al tema.

El sociólogo brasileño aclara cómo la conocida expresión de Marx en el sentido de que la “religión es el opio del pueblo” es característica de su época neohegeliana y, por ello, más que histórica es dialéctica. En cambio, su postura “verdaderamente marxista” comienza con la *Ideología alemana* (1846), en la que aborda la religión como totalidad (no reducida a la reflexión), esto es, como una forma de conciencia, entre otras más, que se engendra a partir de las relaciones sociales. Pero el asunto religioso aparece con su complejidad en su obra cumbre, *El Capital*, en la cual describe el capitalismo como un “Moloch que exige al mundo en su totalidad en sacrificio”, y el progreso capitalista como un “monstruoso dios pagano que solo quería beber néctar en los cráneos de los muertos”. Así, Löwy entiende que la crítica de la economía de Marx “está sazonada con referencias a la idolatría: Baal, Moloch, Mamón, el Carnero de Oro y, por supuesto, el propio concepto de ‘fetiche’” (Löwy, 1999, p. 17), lo cual indica que nunca desaparece en sus estudios el análisis de la cuestión religiosa.

Los inmediatos seguidores del pensamiento de Marx –continúa Löwy– también abordaron con interés el fenómeno religioso. Engels, a pesar de ser “materialista, ateo y enemigo de la religión”, captó en esta su función crítica, disidente e incluso revolucionaria, estableciendo, por ejemplo, un parangón entre el cristianismo primitivo y el socialismo, cuya diferencia principal estaba en que aquel transfería la liberación

centrado su actividad en el Centre National pour la Recherche Scientifique (CNRS) y en la École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) de París. Situado desde la tradición trostkysta del marxismo, ha estado muy próximo al Partido de los Trabajadores del Brasil y especialmente al Movimiento de los Sin Tierra que aglutina al grueso de la masa campesina organizada. Ha producido significativas reflexiones referidas a sociología de la religión, dentro de las cuales ha ocupado lugar central la TL.

más allá de este mundo, mientras que el socialismo no. Adicionalmente, posturas como las de Kautsky, Lenin y Rosa Luxemburgo se cuidan de no perseguir la religión en cuanto tal sino de criticar las formas sociales e históricas adoptadas a través de las Iglesias: en dicho sentido, el problema no lo entendieron como filosófico y por ello no hicieron del ateísmo parte del programa revolucionario (Löwy, 1999, pp. 18-23).

Pero, aún más, será en el marxismo posterior cuando se empiece a asumir aspectos positivos de las cuestiones religiosas. Löwy advierte que Antonio Gramsci reivindica la dimensión mística de la religiosidad en asocio con ese *sentimiento místico religioso del socialismo*; Ernst Bloch será el primero que, dentro de esta tradición, no vea la religión como mero disfraz sino como una forma significativa de conciencia utópica, expresión del *principio esperanza* (Löwy, 1999, pp. 25-27). Luego serán los autores referidos a la Escuela de Frankfurt y las obras de Lucien Goldmann y de José Carlos Mariátegui, este último en Latinoamérica, los que dejen fundamentos para desarrollar un diálogo más fecundo entre marxismo y religión.

Dentro de este contexto, Michael Löwy propone analizar el fenómeno religioso desencadenado desde los años sesenta en América Latina, recurriendo al concepto de “afinidad electiva”, usado por Max Weber. Su idea la basa en la hipótesis de la existencia de una *matriz común de creencias religiosas y políticas* en las que el espíritu mesiánico activa el espíritu revolucionario, y viceversa. Esta idea la encuentra cercana al concepto de “fe” que luego formuló Goldman: “una cierta actitud total, común a las religiones y a las utopías sociales, que se refiere a valores transindividuales y está basada en una apuesta” (Löwy, 1999, p. 52). Yendo más lejos de lo explicado por Weber, Löwy agrega que “la afinidad electiva puede ampliarse y abarcar la posibilidad de alcanzar una especie de fusión dialéctica” entre religión y política, sin por ello negar la diferencia entre ambas, pues

como no es un movimiento político, la teología de la liberación no tiene un programa, ni formula objetivos económicos y políticos precisos [...] [sino que] deja esas cuestiones a los partidos políticos de

izquierda, limitándose a la crítica social y moral en contra de la injusticia, a elevar la conciencia popular, a difundir esperanzas utópicas y promover iniciativas “desde abajo” (Löwy, 1999, p. 53).

Con estas explicaciones concluye una descripción acerca de *afinidad electiva*:

Sobre la base de ciertas analogías, de ciertas afinidades, ciertas correspondencias, dos estructuras culturales, en ciertas condiciones históricas, pueden iniciar una relación de atracción, de elección, de selección mutua. No se trata de un proceso unilateral de influencia sino de una interacción dialéctica dinámica que puede conducir en ciertos casos a simbiosis o fusión (Löwy, 1999, p. 92).

Sustenta lo anterior indicando las posibles áreas de correspondencia entre cristianismo y socialismo: 1) ambos critican visiones de mundo individualistas; 2) ambos consideran que los pobres son las víctimas de la injusticia; 3) ambos tienen una visión universalista de humanidad; 4) los dos atribuyen gran valor a la comunidad; 5) cada uno critica el capitalismo; y 6) las referidas estructuras culturales fincan su esperanza en un reino de justicia y libertad, y paz y fraternidad entre los hombres (Löwy, 1999, pp. 92-93).

Precisa también el filósofo brasilero que la TL no es el movimiento social sino el “producto espiritual (el término procede, como sabemos, de *La ideología alemana*) de este movimiento social” (Löwy, 1999, p. 49). Y es espiritual en el sentido también de una reflexión religiosa, tal como lo subrayó desde un comienzo Gustavo Gutiérrez en su libro *Teología de la liberación*. Pero juntos, teología y movimiento, configuran lo que Löwy denomina “cristianismo de liberación”, el cual en América Latina, aun siendo minoría, ha tenido logros:

El pleno reconocimiento de la dignidad humana de los pobres y la misión histórica y religiosa especial que les atribuye el cristianismo liberacionista es ciertamente una de las razones de su éxito relativo –cuando menos en algunos países– en conseguir el apoyo de las capas más pobres de la sociedad (Löwy, 1999, p. 50).

De otro lado, desde el punto de vista eclesial el cristianismo liberacionista ha conseguido dejar en claro que las divisiones al interior de la Iglesia católica no se reducen a la separación vertical entre “los de abajo” (CEB, movimientos populares y sindicatos cristianos) y “los de arriba” (jerarquía y dirigentes de las instituciones eclesiales). Las divisiones –que según Löwy no anuncian un cisma pues ninguna de las partes está interesada en ello– son más horizontales e incluyen por lo menos cuatro tendencias: 1) fundamentalistas ultrarreaccionarios y semifascistas como “Tradición, Familia y Propiedad”; 2) conservadores y tradicionalistas vinculados orgánicamente a las clases dirigentes y a la curia romana, como la Conferencia Episcopal Latinoamericana; 3) los reformistas moderados dispuestos a defender derechos humanos y a atender demandas sociales, cuya línea prevaleció en las Conferencias Episcopales de Puebla (1979) y Santo Domingo (1992); 4) las minorías, aunque muy influyentes, solidarias con los movimientos populares, campesinos y de trabajadores, entre quienes se cuentan obispos y movimientos de cristianos revolucionarios: son estos los que impulsan e integran el cristianismo de liberación (Löwy, 1999, pp. 54-55).

En el parecer de Löwy, esta última tendencia prosperó gracias a un movimiento de la periferia al centro y no de arriba hacia abajo ni de abajo hacia arriba. Con ello quiere decir que lo determinante fue la fuerza motora constituida por el acercamiento entre movimientos laicos y sus asesores, expertos laicos, curas nativos y extranjeros y órdenes religiosas, todos marginales en la institución eclesiástica, que tuvieron la capacidad de influir en el centro de algunas conferencias episcopales al tiempo que adquirían autonomía; de tal manera que lo determinante en el avance del cristianismo liberacionista no fue la influencia de la jerarquía ni del movimiento de base (Löwy, 1999, pp. 58-59).

De otro modo, la TL asumió una nueva perspectiva con respecto al conjunto de la teología en el sentido de que, al afirmar “la opción preferencial por los pobres”, consagrada finalmente en Puebla, sostiene que “estos pobres son los agentes de su propia liberación y los sujetos de su propia historia, no simplemente, como en la doctrina tradicional de la Iglesia, el objeto de atención caritativa” (Löwy, 1999,

p. 50). Dicho núcleo teológico, a su vez, orientará al cristianismo liberacionista para promover la constitución del pobre como sujeto alrededor de las Comunidades Eclesiales de Base (CEB), las cuales, según Löwy, aportan fundamentalmente en la reconstitución de los lazos comunitarios y en la recuperación de las tradiciones morales que sobreviven a la modernización capitalista, en la doble dirección de mantener prácticas de una cultura tradicional y, a un tiempo, incorporar las libertades modernas más importantes. Con esto, adicionalmente las CEB sitúan a los cristianos de otra manera en la misma Iglesia, que supera el esquema de parroquia que atiende necesidades religiosas de mayorías poco practicantes para, en este caso, responder a la “élite religiosa popular” y contribuir desde su perspectiva a una nueva calidad de los movimientos sociales y políticos con los cuales se vincula (Löwy, 1999, pp. 68-69, 80-82).

En fin: TL y cristianismo liberacionista, a juicio de Michael Löwy, son una superación dialéctica de la oposición entre tradición y modernidad, típica en la postura de la Iglesia católica, así como un adelanto con respecto a la teología del desarrollo que había acompañado el proyecto social de la década del sesenta; en la misma orientación, son una crítica radical al espíritu capitalista, con lo cual se reclama la abolición de este modelo de sociedad. Sin embargo, el sociólogo y filósofo de origen brasileño cree que toda esta dinámica se concreta en la actualidad en dos grandes elementos: 1) a partir de un diálogo diverso y de un uso diferenciado de la teoría marxista por parte de los teólogos de la liberación, percibe Löwy una “tendencia general a desembarazar al cristianismo liberacionista del marxismo” (Löwy, 1999, p. 106); y 2) la presencia de los cristianos en el escenario social popular debe comprenderse como “uno de los componentes esenciales del movimiento de los trabajadores y revolucionario en muchos países latinoamericanos” (Löwy, 1999, p. 105) que autoriza a hablar no solo de una alianza estratégica sino de “unidad orgánica” entre marxistas y cristianos.

De este modo, presenta Löwy un imaginario de un proceso histórico y social triunfal, tanto del cristianismo liberacionista como de la TL, comparándolo con lo que han pretendido. En este camino se daría cuenta de

un permanente acercamiento entre dos tradiciones culturales –una religiosa y otra política– que antaño se rechazaban en occidente y que, sin embargo, al entrañar *afinidades electivas*, fueron identificadas, definidas y aproximadas de parte y parte, en este caso dentro del contexto latinoamericano. Los resultados para este autor son muy positivos: un cristianismo liberacionista que halló su propio lugar dentro de la estructura eclesial, que a través de las CEB ha promovido al pobre como sujeto, que socialmente ha acoplado valores tradicionales en las dinámicas modernizadoras, que ha aportado en la cualificación de los movimientos sociales de cambio y que, finalmente, ha conseguido la unidad orgánica entre marxistas y cristianos, aun relativizando el papel de la teoría marxista. Diríamos: se describe así una marcha (lineal) de avance sin retrocesos desde el momento en que inició, en que las contradicciones teológicas y políticas (en los ámbitos teórico y práctico), si las hay, han representado un fenómeno menor de fácil superación.

Helio Gallardo: la TL y el proyecto truncado de macroecumenismo

Desde un ángulo distinto, el filósofo chileno Helio Gallardo³ valora la TL como una expresión intrínseca de la vida sociocultural y política de América Latina y el Caribe. Es esta una palabra de minorías de creyentes cuya etapa más fuerte ocurrió en las décadas de los años sesenta y setenta, y suscitó reacciones negativas y positivas en diversas instancias y sectores sociales, que incluyen al Vaticano y al Gobierno de Estados Unidos, pasando por los medios de comunicación social, hasta llegar a significativos sectores de izquierda y humildes

³ Filósofo y escritor, nacido en Chile en 1942. Exiliado en Costa Rica desde 1973, después de ocurrido el golpe militar asestado por el general Augusto Pinochet al presidente constitucional Salvador Allende. Actualmente es catedrático de la Universidad de Costa Rica (San José) y de la Universidad Nacional (Heredia). Ha publicado numerosos ensayos sociales, desde una perspectiva popular, sobre América Latina. Se destacan también sus estudios sobre la TL. Todos sus escritos se derivan de su acompañamiento a luchas y movimientos populares.

del continente. Dichas minorías de creyentes asumieron una nueva forma de vivir la fe, de la que es manifestación la TL, y crearon tensiones con las formas de fe tradicionalmente vinculadas al poder y profesantes del derecho natural, lo cual dejó en evidencia su reproducción *inercial*⁴ sin que por ello generaran situaciones de crisis tendientes al cambio cultural.

Por la nueva forma de vivir la *fe religiosa* o “el sentimiento de anhelo de trascendencia”, los creyentes de la liberación configuraron en la cultura, según Gallardo, un *ethos* o religiosidad que los llevó a testimoniar su amor por fuera del templo, donde se sintieron desafiados por “analfabetos, homosexuales, comunistas, campesinos” (Gallardo, 2006, p. 338), para acompañarlos en sus luchas sociales y en su compromiso político. En ese proceso, los creyentes religiosos empezaron a preguntarse:

¿En qué Dios crees? ¿En el que ordena la muerte para que su poder colérico y vengativo brille? ¿O en el Creador que apuesta por la libre creación de más y más vida? [...]. No es lo mismo decir “creo en Dios y asesino en su nombre”, que creer en el Dios de la vida y denunciar los asesinatos (materiales y simbólicos) y luchar para transformar las condiciones que llevan a ellos (Gallardo, 2006, pp. 336-337).

El anterior interrogante hizo posible un proceso de diálogo y de acercamiento práctico de los creyentes de diversas religiosidades e Iglesias, cristianas y no cristianas, con creyentes no religiosos que “creen que los seres humanos organizados pueden cambiar sus condiciones de opresión en situaciones de mayor goce y plenitud [...] de

⁴ Dice textualmente el autor: “la institución eclesial y su ‘espiritualidad’ forma parte activa del entramado cultural de la mayor parte de los latinoamericanos. Esto le confiere una *inercialidad social* [sic] de tal vigor que impide incluso que su cambio sea protagonizado desde dentro por sus autoridades... La transformación del catolicismo latinoamericano y con él de todas las iglesias y espiritualidades religiosas implicaría una profunda *revolución cultural*” (Gallardo, 2006, p. 324). Para el autor, la mencionada *inercialidad* configura “un panorama del peso social y cultural antihumano del catolicismo en América Latina” (Gallardo, 2006, p. 325). (Todos los énfasis de las citas, salvo que se indique lo contrario, pertenecen a los textos originales. N. del E.).

mayor libertad, autonomía y autoestima”, esto es, que confiesen una *fe antropológica*. Así, todos ellos mostraron que “pueden constituirse como aliados estratégicos [...] [y que] pueden llegar hasta el final del proceso sin perder sus identidades construidas en la lucha” (Gallardo, 2006, p. 337). Tales dinámicas fueron las que dieron lugar a la noción y la práctica del *macroecumenismo* en la que se encontraron aquellas personas y grupos que se esforzaban por “habitar humanamente la tierra”. De conjunto, Gallardo quiere destacar “la importancia de reconocer la *novedad política* de la *movilización liberadora de los creyentes religiosos* latinoamericanos en las décadas de los sesentas y setentas y también la novedad e importancia de su *esfuerzo analítico*” (Gallardo, 2006, p. 357).

Sin embargo, continúa Helio Gallardo, “las minorías ecuménicas y macroecuménicas van a fracasar en el logro de sus objetivos y [...] mostrarán que no lograron incidencia significativa en la institución eclesial católica ni en el cristianismo masivo y, con ello, no tuvieron o fue escasa su incidencia cultural” (Gallardo, 2006, p. 341). Una de las causas fundamentales de dicho fracaso estuvo en que “se desplazó el tema de los conflictos entre las visiones de mundo y espiritualidades y se las reemplazó por algo más manejable y práctico: la ‘unidad’ en la lucha social” (Gallardo, 2006, p. 357). La preocupación por este asunto fue más sentida entre los cristianos, no entre los marxistas, y la discusión sobre la manera de integrarse a la lucha revolucionaria se dirimió de este modo:

Finalmente se resolvió, quizá a inicios de los setentas, que los creyentes religiosos participarían en la lucha social como combatientes populares, sin connotación de fe. Es decir, en las luchas obreras irían como obreros o coincidiendo con ellos, en las campesinas como campesinos o coincidiendo con ellos, en las luchas dirigidas por marxistas, como parte de los sectores populares pero sin banderas ni reivindicaciones específicas y bajo la dirección socialista o democrática. Esta decisión fue un error (Gallardo, 2006, p. 341).

Fue un error, a juicio del filósofo chileno, porque los cristianos de la liberación renunciaron a adelantar un frente de lucha específico, el

antidolátrico, que es propio de los creyentes religiosos y particularmente de los cristianos y católicos, dentro del cual comprometen su *identidad*:

Amar al prójimo, que es la forma de amar a Dios, pasa por discernir, denunciar y destruir liberadoramente los ídolos y las lógicas de idolatría. En eso consiste el compromiso sociohistórico y político específico del creyente cristiano y, más particularmente, del católico. Mediante este compromiso político se busca que los empobrecidos se autotransfieran el poder que requieren (y que contienen) para ser *sujetos*, es decir, protagonistas de sus existencias.

[...] Jesús de Nazaret dio esta lucha, en su tiempo, contra los sábados que matan. Hoy la daría también (Gallardo, 2006, p. 344).

Pero al anterior error estratégico Gallardo le suma otro: la “fractura entre basismo e intelectualismo de quienes desean testimoniar una fe religiosa liberadora”, con lo cual se reproduce, una vez más, la serie de escisiones históricas de las sociedades latinoamericanas (clase, género, religiosas...) y se impide la construcción de una “teoría social, o teología encarnada y política, una teología pastoral de los creyentes religiosos liberadores y también de su imaginario utópico” (Gallardo, 2006, p. 360). Dicha cisura ha traído como consecuencia el aislamiento y fragmentación de intelectuales y bases, la reproducción retórica de la teoría y, lo que sería peor, el retorno de muchos a una Iglesia institucional que carece de credibilidad popular.

Tal panorama estaría dejando el espacio, en América Latina, a lo que Gallardo denomina el “cristianismo inercial”, y que aún hoy día se sigue nutriendo de las concepciones provenientes del *cristianismo agustiniano-platónico* y del *tomista*, interesados en el poder más que en el servicio social. Seguiría, entonces, en franca desventaja el *cristianismo evangélico*, enteramente social, que “se empeña todos los días en producirse como prójimo y encuentra en ese duro esfuerzo su estatura de ser humano” (Gallardo, 2006, p. 354); un cristianismo

que recientemente han impulsado los creyentes liberadores inspirados en la teología latinoamericana de la liberación.

Caracterizado el actual estado de cosas como un mal momento en tanto que las luchas de liberación, incluida la de los cristianos, se encuentran en barrena, Gallardo exhorta a los creyentes religiosos⁵ a retomar una especie de programa de emancipación que implicaría:

1. Que los cristianos que quieran dar testimonio de liberación asuman la *tarea política y revolucionaria* de criticar las instituciones que matan para abrir la posibilidad de un amor universal entre los seres humanos, inscribiendo este testimonio en luchas específicas determinadas por situaciones sociohistóricas. Y para ello “deben extraer su moral revolucionaria de la *revelación*, es decir de aquello que los compromete, como creyentes, *decisivamente* con la producción de su identidad” (Gallardo, 2006, p. 365).
2. Que critiquen y transformen el cristianismo espiritualizado y, por tanto, antievangélico, desde una espiritualidad que, como el testimonio de Jesús de Nazaret, culturalmente “sana *cuerpos y espíritus* enfermos, resucita biológica y espiritualmente muertos, procura que todos coman y beban, que las instituciones respondan a las necesidades de los individuos [...] y entiende todo esto como una *cultura del amor*” (Gallardo, 2006, p. 366).
3. La afirmación de la identidad en su lucha particular, a la vez que impediría la sumisión de sus raíces o fuentes a las de cualquier otro sector social de lucha liberadora, no debe pretender hegemonizar ni someter las motivaciones específicas de otros destacamentos comprometidos en procesos populares. Es la

⁵ “Si ustedes tienen imaginación de futuro liberador –y la utopía trata de eso–, querrán organizarse para transformar su presente. Y construirán su esperanza que, curiosamente, es lo primero que se testimonia, pero lo último que se consigue” (Gallardo, 2006, p. 61).

manera de comprender la auténtica articulación de su movimiento específico al del conjunto del movimiento popular.

4. No basta dar testimonio de fe. Es necesario “aprender a pensar social y políticamente su fe” (Gallardo, 2006, p. 370) para discernir los combates centrales y los secundarios, para producir información y conocimiento, todo lo cual, si bien no desplaza ni subordina el testimonio, le sirve. No hacerlo es caer nuevamente en el cristianismo espiritualizado. En pocas palabras: Gallardo insta a volver a hacer teología desde la praxis de liberación.

Franz Hinkelammert: TL como crítica del fetichismo

Franz Hinkelammert⁶ cuenta una anécdota de su vida que ayuda a explicar la relación intrínseca que estableció con la teología, desde la economía y las ciencias sociales. Relata que, cuando joven, le dijo a su padre que estaba pensando estudiar filosofía, y el padre le dijo: “No, estudia economía; eso te va a servir más para entender cuestiones de filosofía y de teología que si te pones a estudiar directamente filosofía o teología” (Fernández Nadal y Silnik, 2012, p. 104).

En efecto, durante sus estudios de economía muy pronto le “llamó la atención la presencia de una dimensión metafísica en la teoría neoclásica. Siempre aparecían seres omniscientes” (Fernández Nadal y Silnik, 2012, p. 105). Este hallazgo lo condujo a la tarea de develar

⁶ Economista y teólogo alemán. Nació en 1931 y falleció en 2023. Su pensamiento crítico lo desarrolló principalmente en Chile y en Costa Rica. Después del golpe de Pinochet en el país austral regresa por corto tiempo a Europa y finalmente se radica en Centroamérica. Fue cofundador del Departamento Ecuménico de Investigaciones. Su principal contribución radica en el vínculo que estableció entre la teoría del fetichismo de Marx y la crítica de la ley de Pablo de Tarso. Desde el punto de vista de la economía se destaca su crítica al totalitarismo del mercado y desde el punto de vista filosófico y teológico la crítica a la ley que fundamenta las sociedades modernas. Desde su teoría del sujeto postula el humanismo de la praxis como punto de partida de la necesaria transformación social y de la construcción humana. La hondura de sus aportes nos lleva a que aquí les dediquemos mayor espacio de análisis.

las ideologías subyacentes en las teorías económicas capitalista y soviética de posguerra y en sus correspondientes aplicaciones. Luego, siguiendo a tres teólogos protestantes alemanes que hicieron parte de la resistencia de la Iglesia Confesante durante el nazismo –Karl Barth, Dietrich Bonhoeffer y Helmut Gollwitzer–, Hinkelammert fue estableciendo relaciones entre economía y teología. Pero varios años después, a partir de su contacto en América Latina con la TL y desde el golpe militar de Pinochet en Chile en 1973, descubrió las teologías de dominación violentas con las cuales se justificaban la ciencia y las estrategias económicas y políticas neoliberales. En adelante, desde una perspectiva transdisciplinaria, comenzó a desarrollar su enfoque de TL que él mismo describe así: “yo creo que se puede llamar teología lo que yo hago, pero entonces no es de una Iglesia, no es de una institución, ni de una religión. Es una reflexión sobre lo humano, eso es lo que me interesa” (Fernández Nadal y Silnik, 2012, p. 30).

En ese camino, Hinkelammert retomó el análisis del fetichismo de Marx para formular lo que él califica como un método trascendental de análisis de la realidad, no metafísico sino histórico. Para Hinkelammert, Marx desvela los fetiches o dioses terrestres falsos que el ser humano crea en medio de sus relaciones sociales y propone un horizonte utópico imaginado a partir de la praxis humana. Según Hinkelammert, los teólogos de la liberación, desde otra óptica, buscan desenmascarar ídolos que niegan la posibilidad de que el ser humano se haga humano y entienden que el Reino de Dios se anticipa en la tierra. Así, se trata de ópticas diferentes que coinciden en la necesidad de hacer crítica de la religión. De manera breve, veamos cómo Hinkelammert fundamenta el diálogo entre el pensamiento de Marx y la TL.

El fetichismo no es un reflejo, es un espejo

Según la teología ortodoxa, el materialismo histórico de Marx es incompatible con el humanismo de la fe cristiana y, por eso, condena el intento de la TL de asumir el análisis marxista de la realidad. Ante ello,

Hinkelammert precisa de qué materialismo y de qué humanismo se trata: el diálogo no es entre el materialismo vulgar –del cual se había deslindado previamente el propio Marx– y el humanismo idealista de la tradición de cristiandad –con el cual Agustín de Hipona transformó en el siglo IV la perspectiva antropológica del movimiento cristiano primitivo–; el diálogo es entre el materialismo histórico y el humanismo que colocan al centro la praxis de reconocimiento corporal entre sujetos necesitados. Para esclarecer este asunto, Hinkelammert plantea la necesaria crítica de las tergiversaciones derivadas de cada tradición y la recuperación de los núcleos teóricos originales.⁷

En lo que respecta a las malinterpretaciones del materialismo histórico, Hinkelammert evoca dos glosas de Marx. Por una parte, revisa la procedencia del análisis de la relación entre base económica de la sociedad y la superestructura ideológica, desde la cual el marxismo ha inferido la pretendida *determinación* de aquella sobre esta. Hinkelammert precisa que dicho análisis aparece en 1859 en el libro *Contribución a la crítica de la economía política*, y no en *El Capital*, cuya primera publicación fue en 1867, ocho años después. En *El Capital*, más que el estudio objetivo que pretendió en el anterior texto, Marx desarrolla un análisis desde la teoría fetichista, lo cual implica un cambio de punto de vista. Con todo, aunque en *El Capital* hay un nuevo enfoque, del primer estudio no se podría deducir la llamada “determinación”, sino apenas un *condicionamiento*; así lo puntualiza Hinkelammert: “La palabra en alemán es *bedingen*, lo que no significa determinar, sino condicionar. Condición en alemán es *Bedingung*, de lo cual se deriva el verbo *bedingen*. Otra palabra es *entsprechen*, que significa corresponder. La palabra determinar Marx no la usa para estas relaciones. Por eso, Marx no tiene una teoría de la causación de la superestructura por la base” (Hinkelammert, 2013, p. 273). De otra parte, la segunda consideración tiene que ver con la posición que ocupa este nuevo análisis de *El Capital*, en el conjunto del pensamiento de

⁷ Para los propósitos de este texto y dadas las limitaciones del espacio, nos limitaremos a presentar la articulación con la TL desde el materialismo histórico; advertimos, no obstante, que Hinkelammert también desarrolló esa interacción desde fundamentos de la TL.

Marx. Hinkelammert cree que allí Marx vuelve a su pensamiento juvenil donde ya había hablado del “imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable” (Hinkelammert, 2013, p. 182). Lo que ahora desarrolla Marx es un método de análisis de las relaciones sociales. Y al efectuar esa vuelta a su pensamiento primigenio, sus intérpretes no pueden postular una supuesta ruptura epistemológica que necesariamente llevaría al enfoque con el que buena parte del marxismo ha leído a Marx: el de un estructuralismo pretendidamente objetivo, en detrimento de su perspectiva humanista. En síntesis: según estas precisiones, Marx no estaba tras de leyes objetivas de cómo el modo de producción determina al ser humano sino de descripciones de la praxis del sujeto y de lo que le sucedía a su voluntad en medio de dicha praxis. La distorsión del análisis de Marx debe ser reconocida por los materialistas históricos hoy y por los teólogos de la liberación.

En sentido propositivo y para evitar equívocos, Hinkelammert habla de la teoría del espejo y no del reflejo:

Pero Marx dice exactamente lo contrario de lo que se le imputa en tal teoría del reflejo. Marx de ninguna manera afirma que las relaciones jurídicas son el simple reflejo de las relaciones económicas. Incluso sostiene lo contrario, es decir, que las relaciones económicas son el reflejo de las relaciones jurídicas. Pero lo dice con la palabra “*wiederspiegeln*”, lo que significa, reflejarse en el espejo o, si se quiere, “espejear”. Por tanto, la tesis de Marx es que vemos las relaciones económicas en un espejo y no directamente. Las vemos en el espejo constituido por la relación jurídica, que de su parte está constituida por los hombres en cuanto hacen morar su voluntad en los objetos (Hinkelammert, 2013, p. 278).⁸

En consecuencia, según Marx, no vemos las relaciones sociales reflejadas de forma directa, sino como en un espejo. En el espejo las imágenes se

⁸ Y agrega esto citando a Marx: “Esta relación jurídica [...] [en forma de un espejo] es [...] una relación de voluntad en que se refleja la relación económica” (Hinkelammert, 2013, p. 278). (La imagen del espejo la recupera Benjamin en la Tesis I *Sobre el concepto de historia* con la cual iniciamos este texto).

reflejan al revés y nosotros creemos que las vemos como son realmente. Si este reflejo invertido lo asumimos como verdad absoluta e irrefutable, caemos en el fetichismo. Así, el análisis materialista histórico que postula Marx es el de develar los fetiches que se reflejan en el espejo que vemos. En el espejo vemos lo que queremos ser, la voluntad de los hombres, pero la vemos como si realmente existiera cuando apenas es una pretensión, un deseo, una aspiración... El materialismo histórico de Marx pretende descubrir la voluntad de los seres humanos que ocultan el orden jurídico y los sistemas ideológicos. Lo que Marx descubrió en su momento de la sociedad capitalista fue esto:

Para que el mundo mercantil pueda existir, el hombre tiene que aceptar una norma básica: la propiedad privada y el respeto mutuo de los hombres como propietarios. Pero la propiedad privada es solamente base para otra norma fundamental: el contrato como medio del traspaso de la propiedad de las mercancías. El traspaso de los productos no se dirige pues por la necesidad de la supervivencia de los productores, sino por el acuerdo de voluntades de los propietarios de las mercancías. Y sobre la vigencia de un contrato, no decide si los dos propietarios pueden sobrevivir el cumplimiento del contrato, sino exclusivamente la vigencia jurídica de él. La propia vida humana se somete a la vida de las mercancías (Hinkelammert, 1981, p. 27).

Por tanto, en esta sociedad de mercado los seres humanos nos relacionamos como cosas en tanto nos reconocemos solo como propietarios que intercambiamos; y en los objetos que intercambiamos depositamos nuestra subjetividad y les adjudicamos caprichosamente un valor que los convierte en sujetos con vida propia. Es la pérdida de la condición humana que denunció Karl Marx.

El materialismo histórico como análisis del fetichismo en las relaciones sociales

De acuerdo con Hinkelammert, el análisis del materialismo histórico, visto como teoría del fetichismo, pretende desvelar una metafísica

de la vida social: lo oculto o el objeto invisible que –parangonando a Benjamin en su tesis I– maneja los cordeles de los jugadores en la historia, los cuales, a su vez, a través de sus jugadas producen objetos visibles o instituciones para regular y definir sus relaciones humanas. Esos jugadores en las sociedades mercantiles actúan y crean instituciones que sí son visibles pero que se nos presentan como fetiches en tanto que se mueven bajo el principio –no siempre visible– de salvaguardar la propiedad privada y el contrato como fundamentos “sagrados” de las relaciones sociales. En consecuencia, los acuerdos de voluntades no son completamente autónomos y libres, sino que se supeditan al principio del respeto de la propiedad privada, verdadero “condicionamiento que decide sobre la vida o la muerte de los hombres que se encuentran interrelacionados” (Hinkelammert, 1981, p. 8). Por tanto, estamos ante una estructura religiosa que aparece como metafísica secular ante nuestros ojos, a modo de naturaleza social determinante:

La teoría del fetichismo [...] no se dedica al análisis de instituciones parciales –colegios, empresas, etc.– ni de instituciones totales –sistemas de propiedad, estados– sino a las formas de la organización y coordinación de la división social del trabajo, en las cuales estas instituciones se insertan. No hay duda de que estas formas están íntimamente relacionadas con las instituciones del sistema de propiedad y del Estado. Pero no interesan tanto los análisis de tales instituciones, sino sus formas de organización y coordinación de la división social del trabajo; porque ellas deciden sobre la vida o muerte del hombre, y de esta manera sobre la posible libertad humana (Hinkelammert, 1981, p. 9).

Lo que vemos, pues, es una metafísica social o inversión del mundo producida en el espejo de las relaciones jurídicas o institucionales:

las relaciones sociales que se establecen entre sus trabajos privados aparecen como lo que son: es decir, no como relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos, sino como relaciones materiales entre personas y relaciones sociales entre cosas (Marx, 1966, p. 38).

El método del análisis fetichista: la metafísica del mercado y su matriz religiosa

En sus análisis, Marx expone el proceso histórico que hizo posible este modo de relaciones sociales. Hinkelammert lo sintetiza así: se trata de un camino que comenzó con el intercambio de productos, cada uno de los cuales tenía un valor de uso determinado o cualitativo (sandalias para andar, vestido para cubrir, alimentos para alimentar). Al intercambiarse aparece un nuevo valor más allá del anterior o natural, como lo concibe Marx: el valor de cambio. El intercambio, por su parte, desata la comparación entre valores de uso, pues a estos se les añaden de forma caprichosa los valores cuantitativos de cambio que son asignados para equiparar un producto con otro, estimulando que los objetos cobren vida propia, hasta convertirse de tal forma en mercancías, es decir, en objetos *físicos-metafísicos* capaces de establecer relaciones sociales que son principalmente de lucha:

Por ejemplo: el salitre artificial lucha con el salitre natural y lo derrota; el petróleo lucha con el carbón; la madera con el plástico. El café baila en los mercados mundiales; el hierro y el acero establecen un matrimonio. Después de una larga guerra entre cobre y plástico, los dos establecen la paz, que probablemente no es más que un armisticio. El ferrocarril pelea con los camiones, el pan de fábrica con el pan de panadería. Otras mercancías establecen alianzas entre sí y las empresas efectúan matrimonios (Hinkelammert, 1981, p. 13).

Lo anterior sucede porque la producción la realizan productores privados, es decir, personas independientes que no se ocupan de coordinar su actividad con los demás productores y que por tanto carecen de conciencia social. En la sociedad capitalista nadie se ocupa de ello, ninguna institución, ni aun el Estado, ni siquiera cuando era Estado de bienestar lo conseguía, pues en el mejor de los casos en ese entonces apenas atendía algunos efectos perversos de la producción privada. Se origina, por ende, una sociedad del descontrol engendrada por productores que luchan sometidos a la lucha entre las mercancías

que ellos mismos crearon, sin la intención de que se movieran por sí solas.⁹ Dicha metafísica social la expresa Marx de esta manera:

Lo que aquí reviste, a los ojos de los hombres, *la forma fantasmagórica* de una relación entre objetos no es más que una relación social concreta establecida entre los mismos hombres [...]. A esto es a lo que yo llamo el fetichismo bajo el que se presentan los productos del trabajo tan pronto como se crean en forma de mercancías y que es inseparable, por consiguiente, de este modo de producción (Marx, 1966, p. 38).¹⁰

Mediante este eslabón de la mercancía, Marx continúa de otra manera la exploración de las imágenes religiosas, ahora presentes en la aparente subjetividad de los objetos, núcleo moderno de la sacralización de las relaciones mercantiles y del poder de unos hombres sobre otros. Del carácter de su estudio es consciente desde un principio:

En efecto es mucho más fácil encontrar mediante el análisis el núcleo terrenal de las imágenes nebulosas de la religión que proceder al revés, partiendo de las condiciones de la vida real en cada época para remontarse a sus formas divinizadas. Este último método es el único que puede considerarse como el método materialista y por tanto científico (Marx, 1966, p. 303).

Siguiendo su análisis, Marx descubre que este proceso básico se complejiza luego con la aparición del dinero. Así lo describe Hinkelammert:

Se trata de un intercambio mercantil, que, para perfeccionarse, necesita crear un equivalente general. No es la voluntad de los poseedores de las mercancías, la que les describe su camino [...]. Es el impulso del

⁹ “El carácter misterioso de la forma mercancía estriba, por tanto, pura y simplemente, en que proyecta ante los hombres el carácter social del trabajo de estos como si fuese un carácter material de los propios productos de su trabajo, un don natural social de estos objetos y como si, por tanto, la relación social que media entre los productores y el trabajo colectivo de la sociedad fuese una relación social establecida entre los mismos objetos, al margen de los productores. Este *quid pro quo* es lo que convierte a los productos del trabajo en mercancía, en objetos físico-metafísicos o en objetos sociales” (Marx, 1966, p. 38).

¹⁰ Nótese la insistencia en el carácter metafísico de las relaciones sociales.

intercambio mercantil el que decide sobre las relaciones entre los hombres. Y eso es a la vez la renuncia a una acción consciente para ordenar la producción de los productos en función del trabajo colectivo por mutuo acuerdo (Hinkelammert, 1981, p. 24).

Desde el punto de vista religioso aquí ha ocurrido una mutación significativa: el paso del mundo politeísta de las mercancías al mundo monoteísta y unificado del dinero, representado ahora en el “*cristianismo*, con su culto del hombre abstracto, sobre todo en su modalidad burguesa, bajo la forma de protestantismo, deísmo, etc.” (Marx, 1966, pp. 43-44).

Hasta que, por fin, aparece el capital, que no es solo equivalente general de intercambio, sino la nueva mercancía que por sí sola, independientemente de todo y de todos, crea más mercancía, valor que crea valor, riqueza que reproduce riqueza, fuente absoluta de toda forma de vida. En efecto, es frente a la tecnología en donde el trabajador se enfrenta al capital (ya no frente al capitalista que ahora es reemplazado por el artefacto) y debe someterse a su amo, el capital, que lo integra como un órgano más de su engranaje, después de que ha sido escogido entre otros muchos obreros que fueron expulsados porque ya no son necesarios. Ese capital se hace inmortal, por gracia de su poder de creación de valor ficticio a través del interés y a costa de la real muerte de los obreros a los que chupa su sangre:

El trabajo productivo, al transformar los medios de producción en elementos creadores de un nuevo producto, opera con su valor una especie de transmigración de las almas. Este transmigra del cuerpo absorbido por el proceso de trabajo a una nueva envoltura corporal. Pero esta transmigración de las almas se opera en cierto modo a espaldas del trabajador real. El obrero no puede incorporar nuevo trabajo, ni por tanto crear valor, sin conservar los valores ya creados (Marx, 1966, p. 156).

Según Franz Hinkelammert, Marx está interpretando todo este proceso de mistificación de la mercancía, el dinero y el capital como la emergencia de un nuevo mundo religioso que dormita detrás del espejismo del mundo mercantil. Marx identifica al dinero y su poder infinito de comprar cualquier mercancía con una cita del Apocalipsis que se refiere al anti-Cristo, o

sea, al antihombre: “Y que ninguna [mercancía] pudiese comprar o vender, sino [sic] el que tuviera la señal o el nombre de la bestia, o el número de su nombre” (Marx, 1966, p. 39). De esto concluye Hinkelammert:

La referencia no es casual, sino que vuelve a aparecer en otros puntos claves de su análisis, especialmente en el análisis del valor y del capital, donde se refiere también a la señal en la frente. Dice sobre el valor: “Por tanto, el valor no lleva escrito en la frente lo *que* es. Lejos de ello, convierete a todos los productos del trabajo en jeroglíficos sociales”. Y, sobre el capital: “El pueblo elegido llevaba escrito en la frente que era propiedad de Jehová; la división del trabajo estampa en la frente del obrero manufacturero la marca de su propietario: el capital”.

La referencia a la señal en la frente aparece por tanto en todas las etapas claves del análisis de la mercancía: valor, dinero y capital. En el análisis del dinero, Marx vincula tal ilusión, expresamente con la bestia apocalíptica, con el anti-Cristo (Hinkelammert, 1981, p. 25).

Mistificación que a la postre se configura como una nueva fórmula trinitaria, según Marx:

En la fórmula económica trinitaria de capital-ganancia (o mejor aún capital-interés), tierra-renta del suelo y trabajo-salario [...] se consuma la mistificación del régimen de producción capitalista [...]: el mundo encantado, invertido y puesto de cabeza en que Monsieur le Capital y Madame la Terre aparecen como caracteres sociales, a la par que llevan a cabo, como simples cosas materiales, sus brujerías directamente (Marx, 1966, p. 768).

De ausencias y presencias: la trascendentalidad fetichizada y la trascendentalidad humanizada

A juicio de Hinkelammert, el análisis de las relaciones sociales que efectúa Marx muestra las relaciones que son, pero, a partir de lo que son, se sabe lo que no son. Se muestra que los hombres y mujeres

nos relacionamos como cosas, en el sentido más vulgar de las relaciones materiales. Pero, según ello, podemos tomar conciencia de que no desplegamos relaciones directamente sociales. En palabras de Hinkelammert: “Lo que esta realidad *no* es [...], es una ausencia presente, que grita y que cada uno de los participantes en el mercado vive” (Hinkelammert, 2013, p. 285). Al postular Marx la imagen de “relaciones directamente sociales”, de la “asociación de hombres libres”, deja abierta la perspectiva de lo que no es e instituye un criterio de análisis social e histórico descrito así por Hinkelammert:

Este concepto de la asociación de hombres libres y del trabajo concreto como manifestación del trabajo social, [*sic*] llega a tener dos sentidos estrechamente interrelacionados y en última instancia idénticos. Llega a ser el punto de referencia del análisis de todas las sociedades humanas, porque describe siempre lo que *no* son y permite de esta manera analizar lo que son y lo que serán. En este sentido da la inteligibilidad de la historia. Por otro lado describe una sociedad futura específica –la sociedad socialista– que realiza positivamente lo que está negativamente presente en todas las sociedades anteriores (Hinkelammert, 1981, p. 20).

En Marx, sin embargo, queda una ambigüedad, en opinión de Hinkelammert. Si se toma en *El Capital* su nuevo comentario acerca de la religión, con cuya crítica había comenzado sus escritos de juventud, se podría concluir que ve la posibilidad histórica de que este fenómeno se liquide sobre la base del desarrollo natural de las fuerzas productivas, lo cual ocurrirá de acuerdo con los nuevos avances tecnológicos:

El reflejo religioso del mundo real solo podrá desaparecer para siempre cuando las condiciones de la vida diaria, laboriosa y activa, representen para los hombres relaciones claras y racionales entre sí y respeto a la naturaleza. La forma del proceso social de vida, o lo que es lo mismo, del proceso material de producción, solo se despojará de su halo místico cuando ese proceso sea obra de hombres libremente socializados y puesto bajo su mando consciente y racional (Marx, 1966, p. 44).

Pero, al tiempo, su crítica a la religión la tradujo en la misma obra de *El Capital* en un análisis concreto de las relaciones sociales, dentro del cual se le aparece el límite de la factibilidad humana e histórica como parte de lo real, sobre el que deja planteado el antagonismo entre el reino de la necesidad (dominio sobre las leyes de la naturaleza) y el reino de la libertad (libre juego de las fuerzas físicas y espirituales y la acción humana como un fin en sí), apartándose de la pretensión de resolverlo de manera definitiva. De tal modo quedarían abiertas las puertas de una trascendentalidad histórica. Hinkelammert opta por seguir este sendero: asume que lo decisivo del pensamiento de Marx es el establecimiento de un método para “discernir entre la trascendentalidad fetichizada y la trascendentalidad humanizada” (Hinkelammert, 1981, p. 61), una especie de dialéctica histórica no hegeliana en la cual las propias relaciones sociales directas son referencia trascendental:

La trascendentalidad de este proyecto es una trascendentalidad al interior de la vida real y material. Se trata de una visión de la vivencia plena de esta vida real sin su negatividad, que está presente en todo el análisis que Marx hace del fetichismo. Se trata en este análisis de una trascendentalidad que explica lo que las relaciones humanas no son [...]. Se trata de ausencias imprescindibles para la explicación de los fenómenos. Pero estas ausencias conforman un proyecto trascendental en el grado en el cual su realización como proyecto concreto se encuentra más allá de la factibilidad humana (Hinkelammert, 1981, p. 62).

Por qué la TL se encuentra con Marx

Franz Hinkelammert considera que la TL es una reflexión que ha seguido desarrollando la crítica de la religión, pero como pensamiento teológico. En muchas ocasiones ha recurrido explícitamente a la teoría de Marx, aunque no necesariamente haya tenido que hacerlo siempre. Sin embargo, se acerca a su teoría cuando asume como centro de su preocupación el análisis de las idolatrías, que es parangón

de lo que Marx emprendió con la teoría del fetiche. En su crítica a la irracionalidad de lo racionalizado, Hinkelammert descubre que el conocimiento moderno, científico y social, funciona como indiscutible metafísica secular. Pero de cualquier modo se trata de teorías (la teológica y la marxiana) que se encuentran, aunque haya diferencias:

Con análisis de este tipo, la teología de la liberación retoma la necesidad de encontrarse con el pensamiento de Marx. Eso le acontece aunque no lo haga a propósito. El pensamiento de Marx es el gran cuerpo teórico existente que surge precisamente por la crítica de la irracionalidad de lo racionalizado. Al enfrentar hoy de forma teórica este problema, cualquier conceptualización desarrollará pensamientos cercanos a aquellos que Marx desarrolló primero. Por eso, aunque uno no parta de Marx, sin quererlo llega a sus conceptualizaciones o se acerca a ellas. Y en esta relación con el pensamiento de Marx aparece una crítica profunda, que es básica para las reflexiones de la teología de la liberación. Se trata de la esperanza marxista: el poder solucionar los problemas del capitalismo total por una superación total del capitalismo. El marxismo desembocó en una totalización análoga a la que hoy vivimos con la totalización neoliberal del capitalismo. La teología de la liberación tiene que superar las totalizaciones, si quiere contribuir de modo efectivo a la constitución de una fe nueva. No obstante, criticadas estas totalizaciones, las conceptualizaciones de la crítica de la irracionalidad de lo racionalizado son irrenunciables para poder constituir un concepto adecuado de racionalidad de la acción humana (Hinkelammert, 1995, pp. 19-20).

La crítica a cualquier tipo de totalización, de la que habla Hinkelammert, es *conditio sine qua non* de la teología. De ahí que la reflexión teológica represente la afirmación radical de la trascendentalidad, cuyo dinamismo se manifiesta en la historia, pero que nunca se realiza a plenitud en su interior, sencillamente porque no es factible. El desafío de la TL, para mantener vigencia, es seguir haciendo crítica de la religión y del fetichismo en el marco de su horizonte de fe y, desde allí, alimentar la esperanza de una praxis humana que siga afirmando las posibilidades de la vida humana como criterio racional de cualquier construcción social.

Ni enano giboso, ni muñeco turco: algunas conclusiones generales

En este breve recorrido por el sendero de la TL, podemos encontrar algunas pistas, desde América Latina, que nos enrutan hacia una nueva respuesta respecto al lugar de la teología en el proyecto moderno. Ese lugar, ciertamente, no tiene que ver con la transformación de la cristiandad en capitalismo ni tampoco con la pretensión de que la teología siga manejando los cordeles del materialismo histórico. Se trata de que la teología consolide una posición que, en igualdad de condiciones con otras formas de racionalidad, redunde en la perspectiva de un pensamiento crítico.

De acuerdo con lo anterior, podemos llegar a las siguientes conclusiones generales:

1. Todos los autores visitados nos ofrecen visiones relativamente convergentes en el marco del pensamiento crítico. Convergencia no quiere decir unanimidad ni homogeneidad. En el caso de Gutiérrez, encontramos una postura teológica que parte de la afirmación de una trascendencia de la historia que, para darle sentido a la misma, reconoce el necesario paso por la trascendentalidad al interior de la historia. Las ciencias sociales y la filosofía crítica insisten fundamentalmente en esta última. De cualquier modo, teología, filosofía y ciencias sociales, entendidas desde la perspectiva crítica que aquí recogimos, coinciden en la necesidad de asumir la trascendentalidad al interior de la historia.
2. Desde el examen filosófico y científico social se caracteriza la TL y el Cristianismo Liberador como un fenómeno de minorías creyentes religiosas con capacidad de impacto en el movimiento popular en su conjunto. Löwy lo dimensiona en mayor medida (a pesar de la tendencia actual de la TL de desembarazarse del marxismo), mientras Gallar-

do valora negativamente el modo de hacerlo a través de la unidad en la lucha y de la alianza estratégica. Posiblemente, si la TL retoma el diálogo con el marxismo a partir de los fundamentos del materialismo histórico, tal y como lo interpreta de manera original Hinkelammert, se pueda redimensionar la incidencia sociocultural del Cristianismo Liberador.

3. Las posibilidades de reanimar la TL y sus aportes a un movimiento popular que no ha podido recuperar su dinamismo de las décadas del sesenta y del setenta, estriban en buena parte en la capacidad que tenga la teología latinoamericana de volver a la praxis de liberación que la potenció y la hizo significativa dentro del Cristianismo Liberador y, desde ahí, para los sectores marxistas. El centro del diálogo con el marxismo es en torno a la praxis, desde la cual la TL reformuló el modo de hacer reflexión teológica, contravirtiendo de fondo la teología ortodoxa de cristiandad y recuperando los orígenes teológicos del cristianismo. Este ejercicio hizo posible su aporte a la formulación de la esperanza utópica de un mundo otro, más allá de la Iglesia y de la religión.
4. Teología, filosofía y ciencias sociales deben desarrollarse como crítica de la religión, entendida como crítica de la idolatría o como crítica del fetichismo. Esto es el método materialista histórico que finalmente construyó y aplicó Marx. La realidad no está al alcance de la interpretación como un objeto asible, pues siempre se encubre, se distorsiona, se tergiversa. La realidad no se refleja de modo directo, sino que aparece en múltiples espejos en los que se encanta, se aliena y se desvanece y rapta la voluntad autónoma del ser humano. El pensamiento empieza a ser crítico cuando toma conciencia del límite humano para conocer y para actuar. Ni teología ni materialismo histórico pueden constituirse en verdades totales.

Bibliografía

- FERNÁNDEZ NADAL, ESTELA y SILNIK, GUSTAVO (2012). *Teología profana y pensamiento crítico: conversaciones con Franz Hinkelammert*. Buenos Aires: CICCUS/CLACSO.
- GALLARDO, HELIO (2006). *Siglo XXI. Producir un mundo*. San José de Costa Rica: Arlequín.
- GUTIÉRREZ, GUSTAVO (1972). *Teología de la liberación. Perspectivas*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- HINKELAMMERT, FRANZ (1981). *Las armas ideológicas de la muerte*. San José de Costa Rica: DEI.
- _____ (1995). La teología de la liberación en el contexto económico-social de América Latina: economía y teología o la irracionalidad de lo racionalizado. *Revista Pasos*, (57), 2-22.
- _____ (2013). *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*. San José de Costa Rica: Editorial Arlequín.
- LÖWY, MICHAEL (1999). *Guerra de dioses. Religión y política en América Latina*. Madrid: Siglo XXI.
- _____ (2003). *Walter Benjamin. Aviso de incendio*. México: FCE.
- MARX, KARL (1966). *El Capital*, t. I. México: FCE.

Legado teórico del pensador crítico Franz Hinkelammert

Yohanka León del Río

Introducción

El 16 de julio de 2023, en San José, Costa Rica, tierra centroamericana, Franz Hinkelammert quedaba en la inmortalidad de la memoria de los pueblos de la América Latina y el Caribe. Si bien nació el 2 de enero de 1931 en Emsdetten, Alemania, desde finales de los años sesenta se radicó en tierras de Nuestra América.

Su primera estancia latinoamericana fue en Chile, durante los años sesenta y setenta hasta el golpe militar fascista de 1973. Para el filósofo cubano Aurelio Alonso, este período de Hinkelammert es esencial por su participación y aporte en el foro de reflexión desprejuiciado sobre el proyecto socialista, abierto en los mil días del gobierno de la Unidad Popular.

Después del golpe militar regresa, pero esta vez a Centroamérica, donde funda con colegas de la teología de la liberación, Hugo Assman y Pablo Richard, el Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI). En este centro desarrolló una intensa formación en

pensamiento crítico en diálogo profundo reflexivo con investigadores y estudiantes. Desde Ediciones DEI se harán públicas obras clave de su legado teórico como *Crítica a la razón utópica*, *Democracia y totalitarismo*, *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, *El mapa del Emperador*, *Sacrificios humanos y sociedad occidental*. *Lucifer y la Bestia*, entre otros.

Los estudios sobre su pensamiento dan cuenta de esta riqueza reflexiva. Existen hoy sus obras en gratuito y libre acceso en una Colección Virtual “Franz Hinkelammert”¹ gracias al laborioso y excelente trabajo de organización, diseño, recopilación y análisis profundo realizado por el profesor y filósofo Carlos Molina² con la colaboración de la Biblioteca de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, a través del Departamento de Filosofía y la Biblioteca “P. Florentino Idoate, S. J.” del Salvador. En esa Universidad, el terror de la dictadura cercenó la vida de dos hombres cuyas ideas son un baluarte del pensamiento crítico: Ignacio Ellacuría³ e Ignacio Martín-Baró.⁴

El pensamiento de Franz Hinkelammert ha sido objeto de relevantes estudios. En su pensamiento han profundizado filósofos como Estela Fernández Nadal⁵ de Argentina, quien realizó la antología esencial sobre Hinkelammert elaborada por CLACSO, Lilia

¹ <http://coleccion.uca.edu.sv/franz-hinkelammert/>

² Carlos Molina (1969, San Salvador). Catedrático en el Departamento de Filosofía de la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas” (UCA), Representante del Capítulo Salvadoreño de la Red de Intelectuales y Artistas En Defensa de la Humanidad.

³ Ignacio Ellacuría (1930, España-1989, El Salvador). Escritor, filósofo y sacerdote español, teólogo de la liberación. Asesinado a balazos, el 16 de noviembre de 1989, por miembros del batallón Atlacatl de la Fuerza Armada de El Salvador, junto a los sacerdotes Ignacio Martín Baró, Amando López, Joaquín López y López, Segundo Montes y Juan Ramón Moreno, y Elba Ramos y su hija Celina, trabajadoras de la residencia católica.

⁴ Ignacio Martín-Baró (1942, España-1989, El Salvador). Sacerdote jesuita español, seguidor de la teología de la liberación, promotor de la psicología social de la liberación latinoamericana. Asesinado el 16 de noviembre de 1989.

⁵ Estela Fernández Nadal (1958, Argentina). Doctora en Filosofía, profesora e investigadora en la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina. Trabaja temas de filosofía política y es una acuciosa estudiosa de la obra de Franz Hinkelammert; además, hace parte del Grupo de Pensamiento Crítico, con sede en San José, Costa Rica.

Solano⁶ de Colombia, Maydi Bayona⁷ de Cuba, también investigadores como Carlos Enrique Angarita⁸ de Colombia, Yamandú Acosta⁹ de Uruguay, Juan José Bautista¹⁰ de Bolivia, Henry Mora¹¹ de Costa Rica, quien fue colaborador de Hinkelammert en su trabajo sobre la economía para la vida, y Norman Solórzano,¹² también colaborador y coordinador con Hinkelammert del Grupo de Pensamiento crítico de la UNA Costa Rica.

Franz Hinkelammert fue el primer intelectual de la región en recibir el Premio Libertador al Pensamiento Crítico, que concede el Ministerio del Poder Popular para la Cultura de Venezuela, creado por el presidente en aquel momento, Hugo Chávez Frías, en su primera edición en 2005. Una paradoja bienvenida, porque lo recibió un alemán por nacimiento, pero un latinoamericano por elección y por el servicio de su oficio a los pueblos nustramericanos. Hinkelammert formó muchas generaciones estudiantiles y profesoras universitarias, de militancia política, de movimientos sociales, y de comunidades eclesiales de diversas denominaciones religiosas principalmente del continente latinoamericano.

⁶ Lilia Solano (Colombia). Profesora colombiana, investigadora y trabajadora de los derechos humanos, es directora de la organización de derechos humanos Proyecto Justicia y Vida. Hace parte del Grupo de Pensamiento crítico liderado por Franz Hinkelammert.

⁷ Maydi Bayona (1979, Cuba). Profesora e investigadora cubana en el campo de la Filosofía y la Antropología. Máster en Estudios del Caribe y doctora en Filosofía en el campo de la epistemología intercultural en el Caribe. Miembro de la Asociación de Estudios del Caribe.

⁸ Carlos Enrique Angarita (1960, Colombia). Filósofo y teólogo colombiano, profesor de la universidad Javeriana de Bogotá, estudioso de la obra de Franz Hinkelammert.

⁹ Yamandú Acosta (1949, Uruguay). Filósofo de la liberación, escritor y profesor universitario en las áreas de filosofía latinoamericana, el sujeto y la democracia y los derechos humanos.

¹⁰ Juan José Bautista (1958-2021, Bolivia). Uno de los más acuciosos investigadores de la obra de Franz Hinkelammert y destacado teórico sobre temas de decolonialidad en América Latina.

¹¹ Henry Mora (1959, Costa Rica). Economista, crítico del neoliberalismo. Profesor en la Universidad Nacional Heredia.

¹² Norman Solórzano (1965, Costa Rica). Jurista, profesor en la Universidad Nacional Heredia. Coordinador de los Encuentros Internacionales de Pensamiento Crítico, cuya VI edición se desarrolló en 2019.

Al Caribe lo unió su amistad y lealtad a Cuba, su pueblo y proyecto redentor de la Revolución de 1959. Visitó varias veces la Isla y siempre acudía con alborozo y humildad para dar palabras y razones de vida a la esperanza y la emancipación. Entregó a Cuba no solo los derechos de autor de tres de sus obras más importantes, sino su pensamiento crítico emancipador y teológico liberador.

En el año 2003 le fue conferido por la Universidad de La Habana el título Doctor Honoris Causa. Amigos de los primeros años de Hinkelammert en América Latina, como José Bell Lara,¹³ editor de la revista *Pensamiento Crítico*¹⁴ en los años sesenta; Aurelio Alonso,¹⁵ del equipo editorial de misma revista; el reverendo Raúl Suárez,¹⁶ presidente honorario de la asociación Centro Memorial Martin Luther King Jr.,¹⁷ entre otros, han estudiado y divulgado su obra. El proyecto cultural cubano Videoteca Contracorriente (VC)¹⁸ del pensamiento crítico de la región atesora una extensa entrevista realizada a Hinkelammert

¹³ José Bell Lara (1939, Cuba). Filósofo. Profesor de la FLACSO Cuba. Miembro del consejo de dirección de la revista cubana *Pensamiento Crítico*.

¹⁴ Revista mensual publicada en La Habana entre 1967 y 1971. Publicados 53 números en 49 volúmenes. Desde el n.º 1 (febrero, 1967) al n.º 53 (junio, 1971) expresó la necesidad de publicar información sobre el desarrollo del pensamiento político y social del tiempo presente y de la Cuba revolucionaria.

¹⁵ Aurelio Alonso (1939, Cuba). Filósofo, estudioso de temas sobre religión en Cuba. Actual vicedirector de la revista *Casas de las Américas*. Fundador de la revista cubana *Pensamiento Crítico*. Premio Nacional de Ciencias Sociales y Humanísticas, 2013.

¹⁶ Raúl Suárez Ramos (1935, Cuba). Pastor bautista y director fundador del Centro Memorial Martin Luther King. Ha sido diputado a la Asamblea Nacional del Poder Popular y presidente del Consejo Ecuménico de Cuba.

¹⁷ Centro Memorial Martin Luther King (CMLK Jr.). Asociación macro ecuménica fundada el 25 de abril de 1987 como iniciativa de la Iglesia Bautista Ebenezer de Marianao (IBEM) y la labor de los pastores Raúl Suárez Ramos y Clara Rodés. Asociación de inspiración cristiana que acompaña solidaria y proféticamente al pueblo cubano y a sus Iglesias a partir de la reflexión y formación socioteológicas, la educación popular, la comunicación, el servicio integral a la comunidad y la promoción de la solidaridad internacional.

¹⁸ Proyecto cultural cubano creado en 2003. Es una memoria filmica y propuesta comunicativa del pensamiento revolucionario, realizada por el Instituto Cubano del Arte e Industria Cinematográficos. Recoge entrevistas filmadas a relevantes personalidades intelectuales de la izquierda mundial, sobre temas artísticos, sociales y políticos para reflejar visiones diferentes y alternativas a la hegemonía de los grandes medios capitalistas.

en Cuba por el Dr. Henry Mora. Hace ya tres años, en el marco del 14 Taller Internacional sobre Paradigmas Emancipatorios,¹⁹ se creó la Cátedra de Pensamiento Crítico Franz Hinkelammert del Instituto de Filosofía.²⁰

Quedan tareas para la intelectualidad cubana y latinoamericana: fondear la obra de este pensador, hacer de ella un instrumento de estudio cotidiano de la política emancipadora y de los proyectos anticapitalistas. La obra de Hinkelammert hace saltar las paredes del pensar acomodado y complaciente, de un mirar contemplativo de izquierda, y del apotegma neoliberal del mercado total como el fin de los tiempos. Atesorado estará Hinkelammert en la memoria de los pueblos, de los humildes para y por los que puso su oficio virtuoso de pensar para la emancipación, la libertad y la justicia. Agradecemos a este alemán latinoamericanizado por enseñar a pensar en el bien común y en la divinidad de la vida.

Legado teórico de Franz Hinkelammert

Todo acto de lectura es un acto de traducción. Acercarse a la obra de Franz Hinkelammert es realizar un ejercicio de traducción por múltiples razones. No solo es un pensador crítico con una propuesta conceptual sobre qué es el pensamiento crítico, sino con una perspectiva epistemológica para leer los referentes con los que dialoga. En ese

¹⁹ Se realizan desde 1995, cada dos años, convocados por el grupo América Latina, Filosofía Social y Axiología (GALFISA), del Instituto de Filosofía, Cuba. Es un espacio de diálogo de saberes y experiencias entre personas interesadas en desafiar las estructuras de dominación y violencia (patriarcado, imperialismo, capitalismo, racismo) para avanzar hacia una emancipación social-humana integral.

²⁰ La Cátedra Pensamiento Social Crítico Franz Hinkelammert fue creada en el marco del XII Taller Internacional sobre Paradigmas Emancipatorios (2015), para poner en común la reflexión crítica colectiva sobre el proceso de producción de conocimientos emancipadores, con una propuesta ética, política y epistemológica que acompaña a las luchas en América Latina y el Caribe y asume una perspectiva crítica de opción antipatriarcal, descolonial, anticapitalista, ecuménica y solidaria. <https://www.filosofia.cu/catedra-de-pensamiento-social-critico-franz-hinkelammert/>

sentido es posible referirse a su obra como ejercicios de traducción realizados por Hinkelammert en sus conversaciones y polémicas con sus oponentes o comentaristas.

No es solo lo alusivo a la traducción literaria y científica hecha por Hinkelammert de los textos por él estudiados y referidos sino la indagación a veces explícita, y otras no, de cuáles son las estructuras desde las que se está haciendo la translación del texto, pensamiento, propuesta conceptual, para apoyar y seguir la reflexión propia.

Hinkelammert asume una actitud epistemológica teórica crítica propia, además de un acto de transparencia intelectual. Es contrario a la forma de pensar positivista, empírica, realista ingenua que asume el hablar mismo de los hechos, anónimo, y ausente. En esta postura, el pensar como sujeto que cuestiona, mira, dialoga, siempre es lo referido a las estructuras que condicionan desde qué posición se interpreta el objeto.

Al hablar de las emancipaciones como el lugar posible de universalidad del humanismo de la praxis, lo distingue del universalismo de ella. Con ello la cuestión queda en la línea de Marx, y toda la herencia del paradigma crítico del pensamiento. La pregunta por la emancipación, la crítica de la religión de Marx y la crítica al neoliberalismo son algunas de las estelas a seguir para comprender a Hinkelammert.

La premisa esencial es la posibilidad de romper con la visión cosificada, fetichizante y reificante producida por el modo de producción y apropiación capitalista. Para Hinkelammert, esa premisa ha estado desde el inicio de la espiritualidad humanizada del ser humano, como la raíz del ser de la praxis del humanismo. Esa espiritualidad presente, para Hinkelammert, es proyección crítica de un humanismo ausente, es la vida toda, del ser humano y la naturaleza, que el modo de producción y apropiación del capital constantemente hacen imposibles.

Esta idea ha sido recreada en toda la obra de Hinkelammert y sobre todo de sus estudiosos. Yamandú Acosta (2023), su amigo y colaborador, explica esta premisa básica de la espiritualidad viva, del sujeto vivo, desde la dignificación como valor primordial, pensando

en la transformación como acto de cambio radical, es decir, de ir a la raíz del ser humano total.

Hinkelammert dialoga con Badiou, Karl Polanyi, Nietzsche, John Locke, y con los intérpretes de Pablo,²¹ entre otros más a todo lo largo de su obra. Entonces descubrimos puertas y ventanas de una habitación donde una fragua de pensamiento crítico acrisola la forma de interpretar y construir un conocimiento relacional y sistémico del humanismo de la praxis. Hinkelammert desarrolla dos formas críticas de interpretación: la crítica de la religión y la crítica a la dominación.

En el marco de la crítica de la religión aportada por Marx (2014 [1844]) es donde se inserta Hinkelammert en el más estricto sentido dialéctico. Toda la indagación desde el marco de interpretación de estas críticas desarrolladas por Hinkelammert es sobre la necesidad de las revoluciones anticapitalistas, donde se dirime la espiritualidad emancipadora para no desaparecer como humanidad, es decir, claudicar ante el suicidio colectivo.

Hinkelammert desarrolla una peculiar exposición de la concepción materialista de la historia y desarrolla la premisa concreta e interna de la urgencia de pensar la revolución.

En el año 2007, en la Feria Internacional del Libro de La Habana, en un panel con Gianni Vattimo, Eduardo Torres-Cuevas y Jorge Luis Acanda,²² Hinkelammert señaló que “la sobrevivencia de la humanidad no es un problema técnico, sino humano, por eso soy crítico de Nietzsche y creo que hay que ir más allá de él” (citado en Frieria, 2007).

Sin dudas, para Hinkelammert el marxismo es aquel donde la comprensión materialista de la historia no es una teoría tripartita de economía, política y sociedad, ni un edificio de armazones fijas

²¹ Alain Badiou (*San Pablo: la fundación del universalismo*) y Walter Bochsler (*El termidor del cristianismo. Aspectos socio-históricos de su desarrollo temprano*).

²² Gianni Vattimo (1936-2023, Italia), filósofo. Eduardo Torres Cuevas (1942, Cuba), historiador. Jorge Luis Acanda (1954, Cuba), ensayista e investigador.

de base y superestructura, ni tampoco una ideología atrapada en el doctrinarismo de una organización autosuficiente y abstracta.

Hinkelammert, lector y traductor de Marx, reconoce que no hay un principio de determinación de los procesos sociales en la recámara de la historia y que la revelación del aspecto económico tiene un sentido que va más allá de cualquier intención de estructurar la sociedad. Además, entiende como principio la reproducción de las relaciones de producción de la vida social, donde la necesidad no es objetual sino relacional de la praxis humana. Ella es esencialmente proceso de apropiación, donde los seres humanos son producidos por estructuras materiales y espirituales con las que se relacionan y además interiorizan la realidad. La dominación es un proceso constante de autoproducción del sujeto vivo, en una lógica de vida y muerte.

Sin dudas, en términos de estancos disciplinares impuestos en el recorrido de la asimilación de Marx, Hinkelammert está entre los heréticos de mayor renombre, y por demás en la línea de Walter Benjamin, como ha señalado Estela Fernández (2012), profunda estudiosa de la obra de ambos autores. Por esa razón, para Hinkelammert no puede haber una lectura mecánica de lo estrictamente real, sino un proceder crítico hacia las formas enajenadas en las que lo real mismo aparece, y un allanamiento previo de las representaciones retrospectivas, metafísicas, absolutas y reiterativas de la propia práctica de las relaciones reales.

Un lugar de contienda en el campo cultural de la interpretación de Marx ha sido precisamente el del lugar del sujeto, sus ideales y la concepción materialista de la historia.

Marx planteaba que “los comuneros no tienen ideales que realizar, sino liberar los elementos de la nueva sociedad” (1871). La certeza y validez de esta frase son irrefutables; sin embargo, una visión dogmática, maniquea, de ella puede resultar de la conclusión acerca de que para Marx los ideales, una vez irrealizables por imposibilidad real, no tienen presencia y significación en el proceso social, y además no forman parte en sí mismos de los elementos de la nueva sociedad.

Ciertamente, a lo que Marx se refiere es precisamente a lo contrario. Los elementos de la nueva sociedad rebasan la posibilidad de realización de los ideales. Para los comuneros, entonces, la tarea estaba en hacer valer estos elementos representados por estos ideales, desde la acción comunera.

El sentido del humanismo de la praxis en la interpretación marxista es, justamente, afirmar que los ideales son parte de esa realidad que gesta y porta los elementos nuevos en sí. Lo único irrevocable y esencial del planteamiento marxista es que la acción práctica reclamada por los comuneros no puede sujetarse a esos ideales. La práctica misma de la subversión de la realidad, cuya expresión es la acción de los comuneros, constituye el sentido, la finalidad misma y el objetivo del cambio social. La superación no real sería invertir los términos, pero no significa que uno de ellos sea prescindible.

El pensamiento crítico tiene ante sí el ejercicio de delimitar el mundo de las representaciones colectivas, de la cultura espiritual con todos sus esquemas estables y materialmente fijados con respecto al mundo real material, tal y como existe fuera y al margen de su expresión en estas formas socialmente legitimadas de la experiencia, en las formas objetivas del espíritu. Este es el punto de partida de Marx, que Hinkelammert recrea y rearma en diálogo con la fuerza crítica de la religión. Los avíos de esa crítica presentes en toda la obra de Franz son las tres críticas marxistas: la crítica al fetichismo, a la enajenación y al Estado moderno.

La “crítica implacable de todo lo existente” es el posicionamiento de Marx, expuesto por Hinkelammert con la referencia al texto marxista juvenil de la tesis de licenciatura (Marx, 1987, pp. 15-143).

Siguiendo a Marx, para Hinkelammert el humanismo de la praxis no es una trascendencia abstracta de un sujeto cosificado e inmediato en las relaciones estrechas de un mecanismo legal automático, sino un proceso del movimiento real de la acción práctica de transformación de la realidad, como proceso histórico concreto.

Después de alcanzado el siglo XXI, en el abismo de las guerras televisadas y sufridas, de cuerpos mutilados, de infancias cercenadas,

¿este ejercicio intelectual crítico es una presentación de la emancipación como un proceso sacrificial?

¿Es el comunismo, los socialismos vistos como procesos reales, inexorablemente sacrificio humano? ¿Es la resistencia de Cuba, los movimientos sociales judicializados y criminalizados actos sistemáticos sacrificiales por la emancipación? Son preguntas ciertas del sentido común que es necesario responder desde una argumentación racional y práctica.

El pensamiento de Franz Hinkelammert es una conversación permanente con referentes constitutivos de la racionalidad moderna occidental. Con ellos encuentra las premisas para el ejercicio de subversión y crítica de las ideas base de una cultura de dominación y para la sustentación de fundamentos de una cultura de emancipación. Hinkelammert parte de una crítica a la lógica moderna capitalista de sacrificialidad, que argumenta en toda su obra como una sistemática violación de derechos humanos en nombre de los derechos humanos y por eso son sacrificios humanos. Un artículo relevante de Hinkelammert sobre esto es “La inversión de los derechos humanos: el caso de John Locke” (1999). En el libro *Crítica de la razón utópica* (2002b), Hinkelammert brinda un análisis de los modelos utópicos conservadores que desembocan en distopías. A él no le interesa describirlas, sino mostrar el mecanismo de inversión de la realidad de estos modelos de sociedades perfectas; y la necesidad teórica y práctica del pensar crítico para la transformación radical humana, que es ir a la raíz, el ser humano concreto.

La participación protagónica y activa de los sujetos del cambio en sus propios procesos de cambio es la garantía de horizontalidad, pero no unívoca para una sociedad de todos, todas y todes para el bien de todos, todas y todes. Hinkelammert tiene una formulación para ello, la construcción de una sociedad para la que haya alternativa.

Creo que debemos leer a Hinkelammert en relación con cómo entiende el tema de la sacrificialidad y cómo lo analiza en los diferentes mitos de la modernidad para comprender el giro dialéctico del análisis crítico. El eje radial de este es el ser humano, la vida toda, donde

esta no sea convertida en algo despreciable, deleznable. Siempre y cuando cualquier constitución de mediación humana en las relaciones intersubjetivas, sociales, esté en función de este principio, existe la condición de posibilidad de que haya alternativas. Mientras estas mediaciones e instituciones no tengan en su centro este principio constitutivo, serán instituciones y mediaciones de tiempo-espacio infinitos, por tanto absolutas, abstractas, y al decir de Hinkelammert “leyes que matan”. Como él va describiendo en sus reflexiones en relación con el pensamiento económico y político liberal, neoliberal, teológico, sociológico, filosófico, mítico, se puede hacer valer una “humanidad deshumanizada” desde el ejercicio automático de leyes y en nombre de “derechos humanos”. De esta manera todas las historias de dominación y opresión son sacrificiales.

Hinkelammert coloca el pensamiento en la reflexión crítica sobre los límites, que no son imposibilidades, sino condiciones de posibilidad de ser un pensamiento de transformación, pero no autocomplaciente, positivista, pragmático, mítico, nihilista o cínico. Es un pensamiento crítico en resonancia con las luchas y resistencias de los procesos libertarios de los pueblos colonizados del capitalismo global, así como con sus conocimientos situados en pie de lucha.

Esta visitación a la obra de Hinkelammert ha sido realizada ya con mucha hondura por estudiosos de su obra.²³ El marco metodológico del análisis de Hinkelammert es imprescindible para seguir superando las miradas fragmentadas de la realidad. Cada vez corroboro el valor del escarpelo de Hinkelammert para discernir sentidos. La dominación imperante del capitalismo colonial, imperialista, racista, homofóbico, patriarcal, neoliberal, transnacional, oligárquico, depredador, y muchos otros apellidos, de manera sistémica ejerce la violencia de su ley asesina.

²³ Entre ellos están el profesor colombiano Carlos Angarita, el ya fallecido teólogo de la liberación Pablo Richard, los autores Hugo Amador Herrera Torres, María Arcelia Gonzáles Butrón y José Antonio Toledo García, el filósofo argentino Carlos Javier Asselborn, etc.

Cómo mirar, discernir, sin construir binarismos, linealidades, esencialismos, totalitarismos, mecanicismos, en fin, abonar en terreno de lo concreto, la emancipación. Para Hinkelammert esas búsquedas teóricas están más en la línea del análisis de la lucha de clases, en el sentido de cómo entender la constitución de aquella o aquellas subjetividades para las que no es imprescindible hacer de su identidad una ley. En ese punto de mira beligerante en lo epistémico y político está la condición de posibilidad de la emancipación.

Franz afirma en uno de sus últimos libros. “Sin embargo, poco después de esta declaración, surge una nueva formulación de la rebelión contra los derechos humanos, que luego, a partir de los años setenta, se afirma cada vez más como la ideología central del mundo occidental” (Hinkelammert, 2022a, p. 262). Esa declaración es la eliminación o inexistencia de derechos humanos.

Lo que hoy vemos todos, espectadores/consumidores idiotizados, absortos, estólidos, ante una pantalla con cintillos editoriales que mienten sobre realidades que sufrimos, nos toca el cuerpo; es la confirmación de esa declaración de guerra al humanismo de la humanidad, como el enemigo primero de la humanidad elegida misma.

El bombardeo indiscriminado, cruel, vil, sobre la franja de Gaza,²⁴ territorio palestino asediado por la ocupación sionista israelí, es la proclamación universal del antihumanismo, como humanismo abstracto selecto, trascendental, grosero, hosco, del mundo occidental. Los países que lo comparten son minoría, y esa minoría a su vez impone al resto la persecución de los derechos humanos emancipadores de la mayoría de ese mundo escamoteado. Una vez más el

²⁴ Desde el mes de octubre de 2023 el régimen sionista de Israel desató una escalada de violencia a territorios de concentración de población civil de la franja de Gaza. El conflicto palestino-israelí ha estado signado por el ejercicio de la violencia armada, de la que el régimen sionista ha sido partidario desde antes de 1948, año que marca oficialmente la creación del Estado de Israel. En horas tempranas del 14 de noviembre de 2023 Israel rompe una tregua provisional con los combatientes palestinos, resultado de una escalada de violencia donde habían sido asesinados, por las fuerzas israelíes, civiles, entre ellos niños. Más de 27 800 personas fueron asesinadas por los ataques de las fuerzas de Israel, la mayoría mujeres y menores.

discurso colonial, rapaz, se rearma para convertir al objetivo a eliminar en ser antinatural, no humano y bestia. Esos son los fundamentos de las explicaciones esgrimidas para justificar el genocidio perpetrado minuto a minuto contra los seres humanos de los territorios palestinos. Lo humano está en Palestina y corre riesgos de desaparecer. Bajo la complicidad de Estados Unidos y de la Europa occidental los bombardeos se elevan, se violan los acuerdos de cese al fuego y la cifra de la niñez muerta en Gaza es exponencial.

Para los intereses hegemónicos del capital concentrado, ya no importa la cantidad de muertos necesarios, ni la calidad de estos. A esa deshumanización actual nos enfrentamos, y si existe resistencia es declarada terrorismo.

“Asumo [afirma Hinkelammert] que estamos en una crisis de la civilización occidental. Comienza con el levantamiento contra la igualdad de todas las personas, que es al mismo tiempo un levantamiento contra los derechos humanos” (Hinkelammert, 2022a, p. 264).

Sin embargo, hay derechos básicos de emancipación que son reclamados por alternativas al sistema de dominación del capital en sus diferentes formas –socialismo popular democrático, gobiernos anti-neoliberales, etc.–; pero que sistemáticamente están bajo la amenaza de declararles la guerra como una “cruzada contra los derechos humanos”.

Para Hinkelammert, si hay alternativas ellas emergen en la absoluta necesidad de detener el neoliberalismo actual, que moldea la estructura social, los órdenes político, jurídico, comunicacional, cultural, social, espiritual, en el cumplimiento de un absoluto derecho, el del mercado, el de la “venalidad universal”. Esas alternativas son condición de posibilidad de la intervención sistemática en el mercado, desde el derecho al ejercicio de la libertad frente a y en relación con el mercado. Esta es la premisa para una espiritualidad de liberación, del humanismo de la praxis.

El pensamiento crítico en América Latina y el Caribe es el cuestionamiento al invasor colonial, a su violenta imposición y a la justificación ideológica de sus crímenes. El punto de vista de la emancipación

es la intencionalidad, el ánimo, la fuerza del pensamiento crítico, lo que da sentido e impulsa los movimientos de resistencia y descolonización, desde el siglo xvi hasta hoy.

Estas alternativas pasan por experiencias como la Unidad Popular vivida por Hinkelammert, con cincuenta años del golpe que la cercenó.²⁵

Igualmente pasan estas alternativas por la experiencia cubana, de más de sesenta años de Revolución²⁶ intransigente en muchos sentidos, pero desafiando un bloqueo asesino e ilegal que el consenso del mundo no ha podido derogar.

Todas las alternativas van buscando las maneras de hacer posible que se mantenga viva una espiritualidad de liberación, atrapada entre la urgencia de soberanía frente a la apetencia imperial del Norte y el horizonte de dignidad en el tiempo y espacio limitado del vivir cotidiano.

Con Hinkelammert en el camino de la indagación sobre la posibilidad de las alternativas

Subvertir la intensificación del capitalismo neoliberal en la región y el ascenso de la extrema derecha impone pensar los paradigmas emancipadores históricos y sus propuestas. De la mano de las propuestas reflexivas de Franz Hinkelammert sobre emancipación, espiritualidad de la liberación, solidaridad, bien común, alternativas y socialismo tenemos recursos necesarios para pensar las condiciones de posibilidad de la praxis emancipadora y su esperanza popular.

La emergencia de nuevos sujetos políticos en el campo popular apuesta a procesos emancipatorios como una gigantesca batalla cultural contra los patrones homogeneizadores, que es un patrón único:

²⁵ Me refiero al golpe de Estado militar contra el Gobierno legítimo y democrático del presidente Salvador Allende el 11 de septiembre de 1973, del que en 2023 se cumplieron cincuenta años.

²⁶ La Revolución cubana triunfante el 1.º de enero de 1959.

preferentemente blanco, colonialista, racista, machista, homofóbico, xenófobo. Y desde esas prácticas emancipatorias destellantes se piensa y se proponen caminos hacia la emancipación.

Pero los “nadies” que nombra el poeta (Galeano, 1993, p. 52) son los más, y no han cesado y se han ampliado las movilizaciones populares contra las políticas neoliberales, de genuflexión al imperialismo yanqui y al capital mundial. Aquellos se han levantado y reforzado las barricadas de lucha y esperanza. Frente a ello, el odio de la extrema derecha rearma un discurso fascista del anticomunismo con el que arremete contra los procesos populares y los proyectos socialistas de la región. Las fuerzas de derecha y la extrema derecha promueven el odio, el escepticismo, la incertidumbre como sentido común, reforzando la cultura neoliberal del individualismo y el egoísmo.

A contracorriente, los procesos revolucionarios van, la esperanza no desaparece y los movimientos populares, desde su organización, coordinación y movilización popular, enfrentan la batalla cotidiana por sus reivindicaciones y empujan a reforzar la unidad y la solidaridad. La certeza posible de que el camino de la emancipación es complejo acredita la vía donde la dignificación de la vida toda esté en el centro de todo proyecto social de cambio.

Sin embargo, los movimientos sociales populares tienen acumulados de procesos de concientización, de formación y diálogo de saberes que promuevan una subjetividad emancipadora en este sentido, para hacerlos valer en la construcción de pensamiento crítico. Ese potencial es el recurso más importante para superar la actitud vacilante de víctima y concientizar la de subjetividad crítica en las redes sociales e Internet, que son un espacio tan real como la calle misma, donde se configuran relaciones sociales y construyen comunidades. Es necesario diseñar estrategias para saber y entender cómo están operando las armas comunicacionales y contrarrestarlas construyendo agenda de intervención social ante la agenda mediática.

Hoy para los movimientos populares es una urgencia pensar su práctica de lucha y resistencia desde la constitución del sujeto político. ¿Por qué para estos es tan complejo aquello que para las fuerzas

de dominación es una realidad única: la de dominantes y dominados? En los procesos de construcción de organización de movimiento social, en la comprensión de sus plataformas y agendas políticas, se plantea superar la caracterización casual, espontánea, del hacer de las subjetividades involucradas. Sin dudas, es la necesidad misma de la emancipación en tanto transformación social humanizada de una conciencia crítica, contra el sistema capitalista, patriarcal, racista, colonial, imperialista.

La formación del sujeto político pasa por las tensiones, cuestionamientos e inseguridades del proyecto compartido. Preguntarse dónde está el poder, qué poder construir, cómo construirlo, qué espacios disputar, son desafíos de la construcción de un movimiento social plural y popular. En ese proceso se da una construcción de conocimiento sobre el porqué o para qué construir poder, cuál es el rol de cada subjetividad en los espacios de poder y de la estructura de poder que responden a un sistema capitalista patriarcal, racista, colonialista, homofóbico, explotador, donde se privilegia las élites tradicionales y conservadoras. Por esa razón, que un sujeto del movimiento popular se mantenga en el Gobierno no significa que cambia el sistema, en tanto es necesaria la construcción de poder popular, para que todas las subjetividades beligerantes al poder dominador que llegan a los espacios de decisión política se sientan respaldadas por las bases que representa.

En la interpretación del sujeto y las subjetividades en los procesos emancipadores ha estado la piedra angular de las posiciones epistemológicas en su interpretación. Mucho han mellado en estos procesos las consecuencias del reformismo político, la absolutización, la rigidez interpretativa y teórica, el subjetivismo ramplón, la prepotencia, el extrañamiento histórico y la omnipresencia de la racionalidad vista como demiurgo, anclando la actuación histórica de los hombres y mujeres al remate de una verdad impoluta y única.

La forma falsa de la experimentación revolucionaria seguirá considerando que es posible descubrir un nuevo sistema y más perfecto orden social desde la propaganda, el ejemplo y el modelo, el que, desde fuera, una vez implantado y tomado por realidad, como el reino único

del ideal imposible, sea, y no sea más, el del impulso generador de dicho sistema. La tendencia especulativa, el practicismo político y el fanatismo aún persisten como perspectivas abstractas e inmóviles del proyecto emancipador.

En esta línea en la obra de Hinkelammert existen fecundas ideas y reflexiones sobre la lógica de las alternativas, la crisis del socialismo y el Tercer Mundo. Como él planteaba analizando la crisis del socialismo, para los movimientos populares de la región el socialismo no era un modelo, sino una prueba de que las alternativas se intentan y son viables (Hinkelammert, 1993b, p. 20). Por eso es posible la alternativa al capitalismo de otra manera y mejor.

Y sentenciaba que la derrota del campo socialista es la derrota del Tercer Mundo. Esto significa que la dominación capitalista se hace total: más represiva, contrato social mínimo en democracias sin movimientos populares y declaración de guerra al campo popular.

Sin dudas la extrema derecha actual se configura a partir de desmontar el primer postulado –el socialismo como modelo–; reformulando el segundo –la derrota del Tercer Mundo– en formas paroxísticas. La arremetida contra las democracias hoy en la región busca vaciar las formas democráticas alcanzadas por los gobiernos populares para que sea posible el triunfo total del mercado total como la ideología de la dictadura de las élites del capitalismo mundial.

No existen alternativas ni de desarrollo, ni de crecimiento o decrecimiento, eso es falacia promovida por la ideología de las élites, porque el objetivo es blindar una estrategia de guerra de exterminio de la vida humana y de depredación de la naturaleza.

[L]os países centrales del Primer Mundo [argumentaba Hinkelammert] siguen necesitando a los países del Tercer Mundo, pero ya no necesitan de su población [...]. Cuando se recrudece el capitalismo este impide toda política de desarrollo en los países subdesarrollados, de los cuales se dice que están en vías de desarrollo. Es decir, pierden la capacidad para efectuar cualquier política de desarrollo (Hinkelammert, 1993b, p. 23).

La perspectiva epistemológica para valorar las problemáticas sociales ha pasado a ser beligerante en los movimientos sociales, no solo por la pluralidad de dimensiones de la dominación, sino por la necesidad de un punto de vista teórico y práctico.

En plena crisis del socialismo y en el año más difícil del llamado Período Especial en Cuba, como consecuencia del derrumbe del campo socialista, leemos a Hinkelammert en la revista *Pasos* y encontramos algunas claves sobre las alternativas.

Para Hinkelammert el socialismo comienza como movimiento dentro de la sociedad capitalista con el resultado de la Revolución de 1917, y no solo es una fuerza política, sino que el socialismo, como movimientos, “estructuran esta fuerza a partir de un cuerpo teórico elaborado que les permite enfocar una sociedad alternativa a la sociedad capitalista” (Hinkelammert, 1993a, p. 10).

Por ende, elaboran teorías de la sociedad, de la economía y de la democracia. Esperan una sociedad diferente, y la formulan de una manera tal que la pueden perseguir como fuerza política. Elaboran un concepto de nuevas estructuras sociales. Contestan, por tanto, a la sociedad capitalista no solamente como protesta, sino por medio de formulaciones teóricas en todos aquellos campos en los cuales la misma sociedad capitalista ha formulado –también teóricamente– sus estructuras (Hinkelammert, 1993a, p. 10).

Este elemento de formulación de la alternativa es clave para entender hoy por qué los movimientos sociales populares enfrentan preguntas tales como: ¿cuáles son las perspectivas del movimiento social popular? ¿Cómo superar la fragmentación? ¿Cuáles son los caminos para una acumulación política? ¿Cómo lograr que el progresismo popular sea algo más que una administración de la crisis e ir hacia una búsqueda de soluciones? ¿Por qué es un desafío la unidad para el movimiento popular? ¿Cómo un proyecto político alternativo propio deviene una identidad común, compartida? ¿Cómo superar el techo reivindicativo economicista en las luchas sociales? ¿Qué debería contemplar un proyecto alternativo emancipatorio y cuáles serían sus herramientas organizativas en el momento histórico

concreto que vivimos? ¿Cuál es el momento histórico actual y la correlación de fuerzas para la lucha social? ¿Cómo politizar las luchas en perspectiva estratégica?

Solo una pedagogía de las preguntas moviliza el necesario pensamiento crítico para pensar las alternativas y atender la reflexión crítica constante sobre el modo de apropiación de la realidad que nos conforma como sujetos y que conformamos, y para revelar la construcción colectiva conjunta, participativa, de otro modo de apropiación.

La crisis del socialismo y su derrumbe implicaron la consagración de un paradigma de sociedad para la que no hay alternativa, la sociedad capitalista sin límites. Frente a esta tendencia cada vez más marcadamente agresiva es necesaria una reformulación de los “paradigmas teóricos básicos”, como los nombra Hinkelammert (Hinkelammert, 1993a, pp. 11 y 12), de la formulación de la nueva sociedad, o la sociedad otra.

Hinkelammert advierte que “cuanto más avanza esta organización, más tienen que elaborar un concepto de la sociedad por construir” (Hinkelammert, 1993a, p. 12). Como conocimiento social de organización popular, es un análisis de la lucha de clases de la totalidad y la necesidad de formulación de un ideal social, que no sea ni ahistórico, ni estático, ni inmutable, ni encerrado en un pensamiento autoproclamado acabado y absolutamente verdadero.

En esa línea sobre el tema del socialismo encontramos muchos elementos de reflexión en la obra de Hinkelammert. Sobre todo, porque en sus primeros pasos teóricos, siendo parte de un centro de tanques pensantes de la Alemania occidental para conocer el “enemigo”, estudia e investiga las sociedades socialistas del Este europeo en diálogo con la teoría crítica económica de Marx. Como bien señala Estela Fernández en su introducción a la antología coordinada por ella y publicada por el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) (Hinkelammert, 2017), la conclusión de estas indagaciones no fue del gusto de esta institución.

La mirada de Hinkelammert sobre los paradigmas de sociedad –capitalismo y socialismo– es profundamente dialéctica. Hinkelammert parte

de la perspectiva de la totalidad aquella que define en una sentencia simple como nueva espiritualidad, que siempre regresa en la historia y condiciona un sentido de realidad: “el asesinato es suicidio”. Para él la historia ha dado cuenta permanente de esa respuesta de la humanidad como “respuesta a la decadencia del sistema, es resistencia, es alternativa, es luz que da sentido a la vida, es socavamiento de la legitimidad del poder de los fusiles” (Hinkelammert, 2002, p. 27). Esa respuesta es el paradigma constantemente renovado de una nueva espiritualidad.

En tal sentido, los paradigmas de capitalismo y socialismo son vistos desde la lupa de la nueva espiritualidad como procesos que, en su devenir histórico, sin dudas con profundas diferencias, se han consagrado a partir de mecanismos automáticos, impersonales, que como afirma en forma aforística: “La bala que atraviesa a nuestro enemigo y lo mata, da vuelta a la tierra y nos alcanza en la espalda” (Hinkelammert, 2002, p. 27).

Aquí Hinkelammert, con profundidad, advierte sobre los pilares de constitución de nuestra realidad y cómo ellos van a estar o no dando cuenta de ella o consagrando una realidad otra. Tanto el capitalismo como el socialismo reproducen un esquematismo de funcionalidad del sistema de sociedad: el mercado y la planificación perfecta respectivamente.

Con la crisis del socialismo este se devalúa como alternativa a la crisis del capitalismo, indica Hinkelammert, pero al mismo tiempo la crisis del capitalismo en estas circunstancias de aparente victoria muestra que la crisis es más profunda porque ahora es viable la posibilidad de ir más allá de la civilización occidental y de su misma modernidad.

Las circunstancias de esta posibilidad hoy están dadas en un contexto extremadamente violento, peligroso y desalentador. Sin embargo, aquí también la reflexión de Hinkelammert es un recurso al optimismo militante al decir de Gramsci (2012), pero no por un recetario para ello. Hinkelammert nos habla del pesimismo esperanzador con criterio de gratuidad recíproca. Y nos dice:

Es un pesimismo esperanzador. Hay esperanza, y esta surge a partir de una amenaza que es muy grande. Si tú haces cálculo de éxito, no

vas a hacer nada, porque el cálculo de éxito te dice que no hay muchas probabilidades. Hacer la acción sin calcular el éxito, esa es la manera de lograr algún éxito. Eso es el núcleo de la espiritualidad de la liberación: “ama a tu prójimo, él eres tú”; “yo soy si tú eres”. (Hinkelammert, 2022b, pp. 362-363).

Las luchas sociales actuales se proyectan para superar las múltiples dominaciones en la búsqueda de proyectos políticos populares desde el interés universal del cambio radical revolucionario, que haga posible enfrentar la amenaza. En la actualidad, el interés universal del cambio radical tiene una beligerancia en el territorio de la acción esperanzadora que promueven los movimientos sociales populares en su diversidad y contradicciones.

La visión de la dialéctica, relacional entre la realidad y sus condicionantes, implica, esencialmente, un proceder crítico hacia las formas enajenadas en las que ellas mismas aparecen y un aplastamiento previo a las representaciones metafísicas, absolutas y reiterativas de la práctica de las relaciones sociales realmente existentes. El carácter situado de la acción histórica del sujeto político tiene un carácter contradictorio y no es un proceso deliberadamente consciente e intencional.

Por esa razón, entender el lugar y papel del sujeto y la subjetividad política es apremiante para el movimiento social popular. Ante esta emergencia sentida es Hinkelammert un compañero de viaje con instrumentos teóricos epistemológicos no unívocos, para enfrentar, como él mismo plantea, la metafísica de las ciencias empíricas y la epistemología positivista tan útil al dogmatismo político. Aquel advertido por Marx en el *Manifiesto Comunista*, y que hace su entrada de trastienda en las proyecciones políticas y los análisis del pensamiento y los movimientos de izquierda.

La metafísica de estas ciencias sociales parte de conceptos centrales que se desarrollan constantemente. Estos surgen de los conceptos correspondientes de la realidad empírica, como el mercado, la empresa, la planificación económica, la competencia, la estructura del Estado y la sociedad como comunidad de comunicación, o también

sobre las condiciones imaginadas de seguridad y certidumbre. Dentro de las ciencias empíricas actuales, todas estas cantidades se piensan en forma de una perfección absoluta de sus funciones. De ahí surgen conceptos como el mercado perfecto o la empresa perfecta, la planificación económica perfecta, la competencia perfecta, la estructura perfecta del Estado o una comunidad de comunicación ideal perfecta. En todas estas construcciones de lo perfecto aparecen ciertas precondiciones de su posibilidad, que son supuestos y que exigen el conocimiento absoluto de todos los participantes como precondición de la factibilidad de su perfección. Sin embargo, eso también da lugar a la condición previa, que normalmente no se menciona, de una abstracción de la muerte. Implican una vida humana sin muerte. Pensar la vida humana dentro de estos conceptos de lo perfecto es, por tanto, indispensablemente pensar en una vida humana sin muerte (Hinkelammert, 2021, p. 1).

En este recorrido crítico, los procesos de organización y formación política del movimiento social popular tienen la perspectiva epistemológica de la crítica al fetichismo mercantil y de la forma dinero del valor para la comprensión del discernimiento del carácter del sujeto político. En las condiciones de las relaciones cosificadas, nacidas en la objetivación del sujeto como mercancía, la proyección de ideales, resultado de la relación sujeto-objeto, remite a una relación escindida irremediablemente para la conciencia inmediata.

La inmediatez de esta escisión acarrea una consecuencia metodológica para la conciencia inmediata, en tanto afronta al sujeto y al objeto de forma inmóvil e insuperable y hace posible la instrumentalización del mundo, al hiperbolizar la relación objetual en una concepción excluyente, que valora las potencialidades del objeto para satisfacer determinados fines específicos y estrechos.

El objeto, externo e independiente del sujeto, demanda entonces, para su comprensión, a un sujeto gnoseológico capaz de asumirlo en su carácter universal y ahistórico. Tal situación se presenta, en la inmediatez opresiva de la vida cotidiana para los sujetos de las clases

explotadas, como determinación de la existencia que condiciona la posibilidad real de trascender la representación contemplativa de la realidad. Esto las fuerza a reconocerse conscientemente en su proceso de producir y reproducir la sostenibilidad de la vida, la que no se les aparece como ilusión, sino como parte esencial del proceso histórico que acontece. Pero esa acción de reconocimiento de la vida humana en su lucha por su humanización no es una transcendencia abstracta de su ser cosificado e inmediato en las relaciones de mercado, sino la determinación de su conciencia como práctica de cambio y transformación.

El análisis del pensamiento crítico busca colocar la comprensión de la formación del sujeto político como autoperfeccionamiento social y humano, pero no reducido a un proceso exclusivo de reconstrucción moral, sino desde el asalto revolucionario a las realidades, desde donde se genera el autoperfeccionamiento humano y donde existe como posibilidad de transformación. El peso específico del cambio gira hacia el campo de posibilidades y de potenciación que no se contiene precisamente en los hechos sino en los sujetos que actúan.

El sistema de dominación genera procesos de agotamiento y eliminación de la subjetividad, a través de la práctica del precarismo laboral, la exclusión, la explotación de los pueblos y las culturas por la ocupación violenta o por la conversión de estas en folclorismo, la imposición de la banalidad del publicismo comercial, la criminalización de las acciones de resistencia y rebeldía, la militarización, el reforzamiento del control policial a lo interno y lo externo de los estados, y la homogenización cultural, además de las guerras, las invasiones armadas y los genocidios. Es necesario para esas subjetividades aporreadas por la dominación, en su contexto histórico, social y cultural concreto, encontrar las condiciones de posibilidad para rehacer otra lógica de funcionamiento social donde el individuo históricamente universal, el ser humano para el ser humano, sea realmente el objetivo central.

Una comprensión compleja y dialéctica del proceso histórico tanto del capitalismo como del socialismo es contraria a la

simplificación de la actividad del sujeto a mero actor o agente de un proceso histórico (al estilo de la visión hegeliana como instrumento de la Razón). Pero no es con la reconstrucción de una antropología especulativa que se puede reintegrar la perspectiva del sujeto sino en relación con su actividad de resistencia política, organizativa, cultural y simbólica.

Un humanismo de la praxis como lo elabora Hinkelammert aporta a la actividad de resistencia y rebeldía de los movimientos sociales, *los sujetos que gritan*. Aquel coloca un horizonte de sentido desde la perspectiva del sujeto, el bien común. Como tal será solo si no es un interés general común impuesto, externo, de carácter restrictivo e incondicional al que se someten incondicionalmente. El bien común será aquel donde tenga sentido la vida humana concreta de todos, en el principio no especulativo, pero sí trascendental histórico y concreto de que “el ser humano sea el ser supremo para el ser humano” (Hinkelammert, 2022b, p. 375).

Sobre estas ideas estaba trabajando Hinkelammert en los últimos años y ellas tienen una fuerza esencial al brindar muchos elementos imprescindibles para la discusión y reflexión, que tanto gustaba a Hinkelammert, sobre la demanda de formación y organización de los movimientos sociales, aquella presente como ausencia: la construcción de un nuevo horizonte emancipador. Hinkelammert lo constata al decir: “Hoy muchos movimientos populares piensan esta alternativa de manera distinta y creo que eso es necesario” (Hinkelammert, 2022b, p. 373).

Finalmente, alerta al afirmar:

Tenemos así la exigencia de una alternativa sin la cual la vida humana posiblemente no durará más allá de este siglo en el cual vivimos. La búsqueda de esta alternativa no es algo gratuito, no es solo querer una vida humana mejor que antes. La búsqueda de esta alternativa es obligatoria. Si no la encontramos, son previsibles las catástrofes que vamos a producir. O promovemos una sociedad alternativa, o no hay más sociedad. Lo que amenaza es la muerte de la propia historia humana. Lo que vivimos hay que sustituirlo por una sociedad diferente, y esperamos que sea una sociedad mejor (Hinkelammert, 2022b, p. 374).

Hinkelammert, la filosofía y América Latina

En noviembre de 2007 conversaba Hinkelammert con un grupo de profesores en la Facultad de Filosofía del Zulia, participantes del III Foro de Filosofía de Venezuela, organizado por el Ministerio del Poder Popular para la Cultura de la República Bolivariana de Venezuela. Este evento, con el tema Humanismo, Revolución y Socialismo: Hacia un socialismo de culturas humanizadoras, convocaba a reflexionar sobre la coherencia del pensar crítico en relación con el proyecto emancipador y viceversa. Quienes ahí estuvimos, apreciamos la oportunidad de disfrutar la experiencia de vida, sabiduría intelectual y altura humana, en todo el sentido de la palabra, de Franz Hinkelammert. Él nos urgía:

La filosofía crítica, que es la que predomina en América Latina, es un compromiso de vida, es una ética y un sentido político para la transformación social. Si se toma el punto de vista de América Latina se ve el mundo más realista que si se parte de la filosofía europea. En América Latina, el pensador está todo el tiempo confrontando sus ideas con lo que ve, y la crítica filosófica sin compromiso político de la acción es pensamiento enajenado. Hay que tener conciencia de la Filosofía desde el Tercer Mundo. El pensamiento crítico no es una escuela, hay que ver desde dónde se piensa y en este sentido no basta decir que es pensamiento latinoamericano. El problema es definir desde dónde estamos haciendo este pensamiento crítico, cómo darle sentido y contenido al filosofar (Alfonso, 2008).

Volvemos a los sentidos y contenidos del filosofar, y señalaba Hinkelammert:

La idea es “yo soy si tú eres”, lo que significa reconocerse como sujeto en relación a otros sujetos. Entonces, la esencia ética es la solidaridad, autorreafirmación desde la reafirmación del otro. Es superar la lógica de la competencia, “yo soy si te derrotó”. La solidaridad es una opción humana. El pensamiento dominante habla de libertad y no construye un punto de vista crítico desde sujetos que se autodefinen en su ser. Es una crítica desde la posición de “somos un nosotros”. El pensamiento crítico está bajo el peligro del “termidor”, de ser

transformado en su contrario. El poder puede y tiende a transformar el humanismo en antihumanismo. El poder se autodestruye si no hay enfrentamientos al poder. Somos sujetos enfrentados al poder. En todas partes está la reacción como seres humanos. Es esta la concientización de la que hablaba Pablo Freire (Alfonso, 2008).

Y confesaba:

América Latina es un sueño de mi juventud. Leí un texto de pequeño sobre Simón Bolívar y me fascinó. A partir de ahí, siempre quise venir a América del Sur. Cuando por fin pude venir, me fascinó más y cargo siempre con el anhelo de ayudar a transformar a América Latina. No he pensado regresar a Europa, me gusta viajar al viejo continente, tengo allí parte de mi familia, pero siempre viajo con la condición de tener el boleto de regreso (Alfonso, 2008).

La obra de Franz Hinkelammert seguirá dando razones para la celebración de la vida y la emancipación.

Bibliografía

- ACOSTA, YAMANDÚ (2023). Racionalidad, ética y crítica en el humanismo de la praxis de Franz Hinkelammert. *Revista Filosofía Universidad de Costa Rica*, 62(162), 87-100. <https://doi.org/10.15517/revfil.2023.53468>
- ALFONSO, GEORGINA (2008). ¿Qué Filosofía enseñamos? Conversando con Franz Hinkelammert. *Revista Cubana de Filosofía* (edición digital), (21), <http://revista.filosofia.cu/filosofando.php?id=507>
- BLOCH, ERNEST (1993). Sobre el significado de la utopía. *Anthropos: Boletín de Información y Documentación*, (41), número extraordinario, 5-8.
- CÁCERES, BERTA (2015). Discurso en la ceremonia de recibimiento del Premio Ambiental Goldman. <https://socialysolidaria.com/wp-content/uploads/2021/09/Discurso-de-Berta-Caceres.pdf>
- ELIZALDE, ROSA MIRIAM (2022). Intervención en el panel Nuevas expresiones del capitalismo y el patriarcado en tiempos de pandemia y crisis global. En GRUPO AMÉRICA LATINA, FILOSOFÍA SOCIAL Y AXIOLOGÍA (Galfisa), *Memorias*

- del XIV Taller Internacional sobre Paradigmas Emancipatorios (pp. 58-68). La Habana: Editorial filosofi@.cu.
- FERNÁNDEZ NADAL, ESTELA MARÍA (2012). Recepción de la Teoría Crítica en América Latina: la constelación benjaminiana de marxismo y teología en Franz Hinkelammert. *Franciscanum. Revista de las Ciencias del Espíritu*, 54(158), 117-140. <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/67745>
- FRASER, NANCY (2019). *¡Contrahegemonía ya! Por un populismo progresista que enfrente al neoliberalismo*. Buenos Aires: Siglo XXI Argentina.
- FRIERA, SILVINA (2007). El retorno al comunismo. *Página 12*. <https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/espectaculos/4-5417-2007-02-17.html>
- GALEANO, EDUARDO (1993). Los nadies. En EDUARDO GALEANO, *El libro de los abrazos* (p. 52). Madrid: Siglo XXI.
- GRAMSCI, ANTONIO (2012). Odio a los indiferentes. <https://soypublica.wordpress.com/wp-content/uploads/2012/09/gramsci-antonio-odio-a-los-indiferentes.pdf>
- GRUPO AMÉRICA LATINA, FILOSOFÍA SOCIAL Y AXIOLOGÍA (GALFISA) (2023). *Contradicciones, integraciones y consensos en el movimiento social popular cubano y latinoamericano. Desafíos desde lo cultural, lo intersubjetivo y lo cotidiano. Informe final del proyecto de investigación*. La Habana: Instituto de Filosofía.
- HINKELAMMERT, FRANZ (1993a). Capitalismo y socialismo: posibilidad de alternativas. *Pasos*, (48), 10-15. <http://repositorio.uca.edu.sv/jspui/handle/11674/835>
- _____ (1993b). El enfrentamiento norte-sur y el socialismo del futuro. En J. García-Nieto, *El futur democràtic es diu socialisme: la utopia necessària. Cicle de Conferències del 27 de Gener al 23 de Març 1992* (pp. 17-28). Cataluña: Fundació Utopia d'Estudis Socials del Baix Llobregat. <http://repositorio.uca.edu.sv/jspui/handle/11674/5181>
- _____ (1998). El asesinato es suicidio: cortar la rama del árbol en la cual se está sentado. En FRANZ HINKELAMMERT, *El grito del sujeto. Del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización* (2.ª edición) (pp. 261-286). San José, Costa Rica: DEI (Departamento Ecueménico de Investigaciones).
- _____ (1999). La inversión de los derechos humanos: el caso de John Locke. *Pasos*, (85), 20-35.

- _____ (2002). ¿Una nueva espiritualidad? *Pasos*, (99), 26-27. <http://repositorio.uca.edu.sv/jspui/handle/11674/3066>
- _____ (2017). *Franz Josef Hinkelammert: la vida o el capital: el grito del sujeto vivo y corporal frente a la ley del mercado* (Estela Fernández Nadal, ed.). Buenos Aires: CLACSO/ALAS.
- _____ (2021). La metafísica de las ciencias empíricas. Intervención en la apertura del VII Encuentro Internacional de Pensamiento Crítico. <http://repositorio.uca.edu.sv/jspui/handle/11674/57602002b>
- _____ (2002). *Crítica de la razón utópica*. Bilbao: Editorial Desclee de Brouwer, S. A.
- _____ (2022a). *Cuando Dios se hace hombre, el ser humano hace la modernidad. Crítica de la razón mítica en la historia occidental*. Costa Rica: Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional.
- _____ (2022b). *Razones que matan. Una introducción al pensamiento crítico*. La Habana: Editorial Caminos/Editorial filosofi@cu.
- La Santa Biblia. Antiguo y Nuevo Testamento* (2012). Antigua versión de Casiodoro de Reina (1569), revisada por Cipriano de Valera (1602). Sociedades Bíblicas Unidas.
- MARX, CARLOS (2014 [1844]). Introducción para la crítica de La filosofía del derecho de Hegel. *Archivo Marx-Engels*. <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1844/intro-hegel.htm>
- _____ (1871). La Guerra Civil en Francia. Manifiesto del Consejo General de la Asociación Internacional de los Trabajadores. *Archivo Marx-Engels*. <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1870s/gcfran/guer.htm>
- _____ (1987). Diferencia entre la filosofía democriteana y epicúrea de la naturaleza. En Carlos Marx y Federico Engels, *Obras fundamentales*, t. 1 (*Carlos Marx. Escritos de juventud*) (pp. 15-143). México: FCE.
- OBSERVATORIO DE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE (OBSAL) (2023). *Balances necesarios y proyecciones urgentes: Nuestra América de cara al 2024*. <https://thettricontinental.org/es/argentina/obsal22/>

Parte 3. Pensamiento y liberación II

El giro decolonial en perspectiva

Nelson Maldonado-Torres

El concepto “giro decolonial” toma como base el hecho de que ha habido y continúa habiendo una multiplicidad de pensamientos, acciones y expresiones que promueven una postura crítica frente a la colonialidad y un compromiso por avanzar el proyecto incompleto de la decolonialidad.¹ La filosofía de la liberación puede contarse como una de estas formas. Sin embargo, esto no quiere decir que la filosofía de la liberación, o muchas de las posiciones teóricas, artísticas, literarias, etc., que hoy pueden concebirse como parte del giro decolonial, usen las categorías de colonialidad o decolonialidad. De hecho, las categorías principales de la filosofía de la liberación han de ser quizá las de pobre, víctima y liberación. En este sentido, la idea de que la filosofía de la liberación forma parte del giro decolonial debería entenderse de forma general. Una mirada más cercana a la conceptualización de estas elaboraciones teóricas

¹ Este ensayo constituye una revisión aumentada de “Filosofía de la liberación y giro decolonial” (Maldonado-Torres, 2020), y sirve de complemento a la discusión del giro decolonial en “The decolonial turn” (Maldonado-Torres, 2017b) y en “El pensamiento filosófico del ‘giro descolonizador’” (Maldonado-Torres, 2011).

llevaría a identificar tensiones y diferencias. En este sentido, mientras puede decirse que la filosofía de la liberación es parte del giro decolonial de forma general y amplia, la filosofía de la liberación también tiene su espacio singular y específico, distinto de otras formas de pensamiento y con acentos y formulaciones muy particulares. Lo mismo habría que decir de las distintas elaboraciones de filosofía de la liberación por distintos filósofos de la liberación desde el surgimiento de esta posición en América Latina.

Vale la pena, entonces, aclarar distintos significados del giro decolonial para identificar la manera en que la filosofía de la liberación latinoamericana es parte de este, y la forma en que el giro decolonial puede contribuir a generar preguntas productivas con relación a las filosofías de la liberación. Intentaré proveer aquí, entonces, una definición mínima del giro decolonial, al igual que una analítica y una genealogía mínima. En términos de la definición mínima de giro decolonial, habría que comenzar advirtiendo que la noción de giro está en diálogo con la discusión dentro de la filosofía de lo que se llaman los giros filosóficos. Los giros filosóficos usualmente se refieren a cambios en las coordenadas principales para entender el mundo y la experiencia humana. También con giros filosóficos se tiende a referir a unas (re)consideraciones de problemas fundamentales en la filosofía, o al menos de aproximaciones de cambios bastante radicales en los acercamientos a esos problemas. Muchos conocen el giro copernicano de Immanuel Kant, por ejemplo, pero también se puede hablar de un giro cartesiano que llevó a concebir la epistemología como filosofía primera dentro de la filosofía occidental hegemónica. Para este giro, los problemas del conocimiento eran los problemas fundamentales y primarios, y todo otro problema era típicamente visto como subordinado y secundario. Hay distintas modalidades de la epistemología como filosofía primera, desde unas ancladas en el “sujeto” hasta otras que se conciben como dialógicas y que le dan más importancia a la ética, al estilo de Jürgen Habermas, pero al final todo está vinculado a la primacía de la epistemología, al entender, y al estar de acuerdo.

Existen otros giros donde la prioridad no se le ha dado tanto a la epistemología como a la práctica. Me refiero a los llamados “giros pragmáticos”. También existen giros que enfatizan la ética, como en el caso de Emmanuel Levinas, por ejemplo, que influyó en gran medida a Enrique Dussel y a su filosofía de la liberación. La filosofía de la liberación puede verse, en comparación con la filosofía de Levinas, como cierto giro político y geopolítico, pero esta designación no permite apreciar la especificidad del surgimiento de la filosofía de la liberación dentro del tal llamado Tercer Mundo en la época de descolonizaciones y cuestionamientos a la dependencia económica, cultural y epistemológica con Europa y Estados Unidos. Lo mismo pasa cuando uno piensa en la dimensión materialista del trabajo de Dussel después de su lectura de Marx y de su integración del giro pragmático y discursivo de Karl-Otto Apel: lo que se mantiene constante en el trabajo de Dussel es la interrogante sobre las condiciones sociales, culturales, políticas, económicas y geopolíticas que se derivan de las gestas de conquista y colonización modernas y de la formación del Nuevo Mundo. Y esta interrogante es crucial para distinguir giros filosóficos de distinto tipo que toman lugar dentro de la modernidad, y giros decoloniales que plantean a la modernidad como problema en relación con la larga historia de las técnicas de colonización y deshumanización moderno/coloniales.

En general, los giros de pensamiento filosófico europeo que han cuestionado la primacía de la epistemología no han suficientemente cuestionado a Europa misma y no han tomado con suficiente seriedad la colonización y la periferalización de la mayor parte del planeta por Europa. Europa aquí debe entenderse de forma extendida a la manera de un proyecto sociohistórico de civilización (contra barbarie) que incluye a Estados Unidos y a otras áreas fuera de lo que geográficamente se conoce como Europa. Esto lleva a pensar que la colonización no es meramente una época particular, un momento histórico que fundamentalmente pertenece al pasado. Tampoco los giros típicos europeos se han distinguido por prestar atención seria a las formaciones de pensamientos, teorías y filosofías en las regiones

colonizadas o periferializadas. Sin un entendimiento de la profunda gravedad de la colonización, y sin atención a las formas de pensamiento en las colonias, excolonias, y en sujetos marcados como inferiores por parte del discurso y de instituciones de origen moderno/colonial, no es de extrañar que los llamados “giros europeos” no alcanzaran a plantear un giro decolonial. Esto no quiere decir que los giros europeos existentes no hagan contribuciones conceptuales importantes a la tarea de la descolonización, sino que estos no se destacan en explorar ni en ampliar la dimensión descolonizadora de cualquier idea o concepto descolonizador que haya en ellos. Por esto Dussel frecuentemente caracteriza una parte de su trabajo como subsunción de elementos que aparecen en otras posiciones filosóficas dentro del paradigma de la filosofía de la liberación.

Distinto a los variados giros filosóficos europeos y del “Primer Mundo” que proponen diversos ejes centrales del pensar teórico, pero que no llegan a considerar ni la profunda gravedad de la colonización moderna, ni la relevancia del pensamiento que surge en confrontación directa con el colonialismo moderno y sus tecnologías de deshumanización, el giro decolonial envuelve tres movimientos básicos: identifica un problema (la colonialidad), lanza una pregunta como central (la pregunta sobre el significado de la modernidad y de la colonialidad), y plantea un lugar de enunciación y de posibilidad que rompe con los márgenes estrictos de la modernidad.

El problema principal para la modernidad/colonialidad ha sido cómo exterminar y/o controlar a sujetos a los que esta concibe como inferiores. La pregunta central tiene que ver con el nivel de compatibilidad o incompatibilidad de estos seres “inferiores” con el proyecto civilizatorio moderno occidental. De ahí vienen los planteamientos de los llamados problemas: el “problema indígena”, el “problema negro”, el “problema judío”, etc. Lo que hace el giro decolonial es que, en vez de considerar a distintos sujetos y poblaciones inferiorizadas como problema, considera a la modernidad misma como problema. En este sentido la modernidad se puede caracterizar como el problema que inventa problemas y al hacerlo no solo justifica el exterminio

y la violencia, sino que se esconde de sí misma su propia condición de problema. De ahí que la modernidad/colonialidad se presente como la idea de la violencia sin fin, o la violencia perpetua. Por esto es fundamental para el giro decolonial que la modernidad misma se identifique como problema.

Junto a identificar problemas, el giro decolonial o los giros decoloniales forman interrogantes varias, las que tienden a tomar al colonialismo moderno y a la colonialidad como pregunta fundamental. Aquí el trabajo *Discurso del colonialismo* del intelectual, escritor y político afrocaribeño y martiniquense Aimé Césaire es crucial. Césaire plantea de forma clara y contundente la importancia de la pregunta “qué es, en su principio, la colonización?” (Césaire, 2006, p. 14). Césaire plantea que cuando no se tiene esto claro se tiende a pensar que los colonizados no la han pasado tan mal o, peor aún, que deben estar agradecidos por ser colonizados. También la falta de claridad en el tema ha llevado a muchos europeos a pensar que, si bien tienen que asumir responsabilidad por el holocausto, no tienen que hacerlo por el colonialismo, o que las víctimas del colonialismo no merecen la misma atención que las víctimas del holocausto. Muy distinto a esto, para Césaire, la pregunta sobre el significado del colonialismo lleva a revelar lazos del colonialismo con el fascismo y el holocausto. Césaire también propone que la resistencia a admitir la gravedad del colonialismo tiene que ver con la fuerza de la línea de color, la cual puede reconocer el sufrimiento de grupos que pasarían como blancos en ciertos contextos (muchas de las víctimas del holocausto) pero no la de sujetos negros y sujetos colonizados. Las interrogantes césaireanas plantean un giro decolonial y alimentan interrogaciones similares en otros tipos de giros decoloniales hoy.

Además de identificar un problema y de generar la pregunta fundamental sobre la naturaleza del colonialismo, el giro decolonial propone un lugar de enunciación y posibilidad. Ese lugar de enunciación y posibilidad consiste o reside, sobre todo, en aquellas gentes y aquellos espacios que han sido considerados como problemas, es decir, los espacios mismos colonizados, y la gente colonizada misma.

Esta es la gente que aparece como gente sin cultura (o bien, con solo un tipo específico de cultura), como gente sin historia, gente con déficit de conocimiento, como gente sin las posibilidades de generar filosofía dentro de sus propios contextos. Contrario a esto, el giro decolonial propone estas subjetividades y colectivos como espacios donde, si bien existe la confusión y se repiten los patrones de dominación moderno/colonial, también residen la posibilidad de formas radicales de crítica y la enunciación, expresión y creación de posibilidades de cambio. Eso no quiere decir que estos son los únicos lugares para esto, pero son los lugares fundamentales, de referencia obligada para cualquier pensamiento decolonial.

Entonces, propongo estos tres puntos como elementos iniciales de una definición mínima del giro decolonial: la identificación de problemas, la formulación de preguntas, y la identificación de un lugar de enunciación o de posibilidades discursivas y creativas que desafían el problema de la modernidad/colonialidad y que plantean modos de pensar y existir distintos. Estos tres elementos o movimientos quedan mejor definidos como parte de la elaboración de dos categorías básicas dentro de la definición mínima del giro decolonial: los conceptos de actitud y de proyecto decoloniales.² La idea de actitud a veces se toma como una cuestión puramente individualista y que tiene que ver con la intención de un actor determinado. Entiendo por actitud algo distinto: la actitud es, sobre todo, una orientación fundamental con respecto al mundo, a la subjetividad, a la otredad, al tiempo y al espacio. Así se puede entender que el activista sudafricano llamara a la “conciencia negra [...] una actitud de la mente y una forma de vida” (Biko, 2002, p. 68).³ Frantz Fanon también considera el tema de la actitud de suma importancia: se enfoca en la actitud antinegra que es constitutiva del mundo moderno y que se refleja

² He elaborado estos conceptos con más detalle en “The decolonial turn” (Maldonado-Torres, 2017b), “Frantz Fanon and the decolonial turn in psychology: From Modern/Colonial methods to the decolonial attitude” (Maldonado-Torres, 2017a) y “Transdisciplinarietà y decolonialidad” (Maldonado-Torres, 2015).

³ La traducción es mía.

aun en sujetos con piel negra. Antes que ellos, el padre de la fenomenología, Edmund Husserl, también se concentraba en la noción de actitud y la hacía central en su apreciación de la filosofía: escribió sobre la actitud teórica y la actitud fenomenológica en contraposición a la actitud natural frente al mundo. Fanon y Biko complican el escenario de Husserl al identificar el elemento antinegro en la actitud moderna y también en sobrepasar la noción de actitud teórica con lo que pudiera llamarse “la necesidad de una actitud decolonial”. Esta concepción de la actitud moderna/colonial y de su contrapartida, la actitud decolonial, también se distingue de posiciones más modernizantes y occidentalizadas tales como las que formula Michel Foucault en su texto “¿Qué es la Ilustración?”, donde propone a la actitud moderna como una actitud crítica.

La actitud decolonial se muestra en la formulación de la modernidad como un problema que está intrínsecamente vinculado con la producción y reproducción de la colonialidad. Es una actitud que lleva a generar la pregunta sobre qué fundamentalmente es el colonialismo, en vez de simplemente satisfacerse con respuestas rápidas o con formulaciones que ni siquiera proponen al colonialismo como problema significativo. La actitud decolonial es también una actitud que apuesta por encontrar posibilidades en los lugares y espacios y sujetos colonizados.

La actitud, sin embargo, es solo un lado del giro decolonial que ayuda a entender la definición mínima provista anteriormente. Otro aspecto del giro decolonial es el compromiso con la decolonialidad como proyecto incompleto. Si bien la actitud es una orientación, el proyecto es una determinación y un compromiso que está relacionado con acciones individuales y colectivas y con estrategias para promover el cambio. El proyecto trae la necesidad de transformar el mundo y de reconocer el legado de otras generaciones que han luchado por la decolonialidad en múltiples formas. Si el texto de Fanon *Piel negra, máscaras blancas* propone el tema de la actitud de forma central, su otro libro internacionalmente conocido, *Los condenados de la tierra*, hace lo mismo con la idea de la descolonización (o más

precisamente la decolonialidad, pensada más allá del Estado nación moderno) como proyecto (Fanon, 2009, 2001). Mientras otros prefieren hablar del proyecto inconcluso de la modernidad y de la Ilustración (Habermas), Fanon llamó la atención sobre la importancia de las revoluciones anticoloniales del siglo xx, sobre todo la Revolución argelina contra el Estado imperial francés y el resto de las luchas por la liberación de los pueblos africanos. La noción de la decolonialidad como proyecto inconcluso exige identificar los múltiples lugares de insurgencia decolonial desde la formación del mundo moderno/colonial hasta el presente. La decolonialidad como proyecto inconcluso también envuelve la tarea de insertar la actitud decolonial en todo espacio contemporáneo donde se produce y reproduce la colonialidad. Otra dimensión importante es la formación de lazos de solidaridad y acompañamiento con sujetos, colectivos y esfuerzos que estén avanzando la decolonialidad.

De forma sucinta, pues, el giro decolonial se refiere al surgimiento de una actitud decolonial y al compromiso con el proyecto inconcluso de la decolonialidad, lo que lleva a plantear problemas, hacer preguntas e identificar lugares de enunciación, subversión y creación que ponen en cuestión a la modernidad/colonialidad y contribuyen en la tarea de crear un mundo nuevo.

Una vez provista una definición mínima del giro decolonial, se puede comenzar la tarea de ofrecer una analítica básica del mismo. Esta tarea la presento más comprensivamente en un trabajo titulado “Bosquejo de 10 tesis de colonialidad y decolonialidad” (Maldonado-Torres, 2016). En el “Bosquejo”, destaco las dimensiones del poder, del conocer y del ser. Estas tres dimensiones me parecen equiprimordiales y sirven como categorías básicas para entender la subjetividad y el mundo. Una idea relacionada a esto es que todo sistema civilizatorio tiene, para subsistir, que anclarse en estas tres dimensiones a la vez. Simplemente el monopolio de la fuerza militar, por ejemplo, no lleva a la hegemonía. Se hace necesario un sinnúmero de relaciones entre los ámbitos del poder, del ser y del conocer para alcanzarla. Tanto los sistemas institucionales, las nociones de verdad, así como

la dimensión del deseo y la subjetividad, se encuentran conectados y cruzados de forma que se fortalecen entre sí. De aquí que, más allá de una definición mínima del giro decolonial, haga también falta una analítica mínima. Hay que identificar las formas en que el poder opera, el ser se constituye y el conocer se (re)produce para así poder identificar los puntos, no solo de resistencia, sino también de insurgencia que desestabilizan las bases de la modernidad/colonialidad, les dan apoyo a movimientos existentes por la decolonialidad y les abren paso a nuevos movimientos.

La modernidad/colonialidad es un sistema civilizatorio que ha interrelacionado de una forma impresionante, y de una forma tan vasta que no tiene precedentes (consecuencias de haberse inventado un Nuevo Mundo y las coordenadas principales de organización mundial que se siguieron de esto), las dimensiones del poder, del ser y del conocimiento. Y lo más destacable es que de todas las herramientas que se han creado para organizar y dominar ese mundo, la “más potente”, para tomar nuevamente las palabras de Biko, es la misma “mente del oprimido”. Biko se refería particularmente a sujetos racializados negros en Sudáfrica. Y es que “lo negro” y también “lo indígena” son categorías inventadas para destacar todo aquello que se contrasta a lo “blanco”, a lo “mestizo” y a la civilización. Esto es cierto tanto de Sudáfrica como de América Latina, algo que a veces se esconde o se niega dentro de posturas intelectuales que se autoidentifican como latinoamericanas. Por eso es que “lo latinoamericano”, aunque muchas veces se concibe como una postura de oposición a la modernidad occidental, y sobre todo al poderío estadounidense, sirve a su vez para silenciar las voces y movimientos negros e indígenas en las Américas. Esto es un ejemplo de la idea de que el arma más potente del opresor es la mente del oprimido, en este caso refiriéndonos a la mente del criollo “latinoamericano.” Entonces, un giro decolonial no puede sino cuestionar los usos de la categoría de lo latinoamericano, entre otras.

De la misma forma, tal y como Biko apuntaba, la mente de la negra y del negro, y la mente de indígenas, y la mente de cualquier

sujeto o colectivo, también pueden convertirse en arma del opresor. Esto lo estudió con cuidado Fanon en su libro *Piel negra, máscaras blancas*. De aquí surge la condición más penosa de lo que Fanon también llamaría los “condenados de la tierra”. Para Fanon, los condenados son todos los que no parecen encontrar salida del mundo de la modernidad/colonialidad. Y es que las dimensiones moderno/coloniales del poder, del ser y del conocimiento se fortalecen entre sí de tal forma que producen una prisión que no parece tener salida. Esto es particularmente cierto para sujetos y comunidades a los que fácilmente se les identifica visualmente como inferiores. Son puestos en condiciones donde se ven forzados a plantearse el escape de su propia piel y aun cuando superan esta condición se encuentran con un mundo que fácilmente los ubica como inferiores y busca “ponerlos en su lugar”. Ya aquí no hablamos simplemente de pobreza material o miseria, aunque ese “lugar” en donde a estos sujetos y comunidades se les intenta ubicar tiene justo esas características.

De la misma forma que la mente del oprimido es el arma más poderosa en las manos del opresor, la mente del oprimido puede también convertirse en el arma más poderosa contra el opresor. Aquí se hace relevante el giro decolonial, el que puede entenderse como ese giro que hace que la mente del oprimido pase de ser el arma más poderosa del opresor a un arma efectiva en la lucha por la decolonialidad. Pero no es solo la mente, son también la afectividad y la materialidad del cuerpo las que se convierten en armas contra la colonialidad. Para que este giro se dé, sin embargo, es indispensable que los sujetos encuentren las formas de relacionarse entre ellos mismos. Es crucial que los sujetos y colectivos escapen de la amargura profunda que les puede ocasionar el verse a sí mismos como inferiores y detestables. Frente a esta posibilidad, Fanon proponía la existencia irreducible del amor, entendido como pulsación afirmativa de la subjetividad hacia Otro. Fanon apuntaba al deseo y búsqueda por cierta carnalidad de la otredad, sobrepasando las nociones que se proyectan a cuerpos para inferiorizarlos. Con esta noción del “amor”, de un amor que puede considerarse, usando el término de la

teórica Chela Sandoval, como un amor decolonial, Fanon se oponía al imperio de la negatividad, tal y como está presente en concepciones dialécticas de la realidad que intentan explicar la historia o la subjetividad en términos de la negación (Sandoval, 2015). Fanon no negaba la relevancia de la negación ni de la dialéctica, pero proponía que la dialéctica no podía explicar el mundo por sí sola y mucho menos la insurgencia decolonial. Por eso no podía descansar en la idea de que la prisión de la modernidad/colonialidad llegara a su fin por un proceso inmanente de negaciones. Inclusive, no hay certidumbre ninguna de que ese mundo tenga que acabar en un momento determinado, y no es imposible que el mundo termine antes de que se acabe ese sistema. Pero eso no quiere decir que no puede o debe continuar habiendo luchas, y que estas luchas puedan contribuir a cambiar profundamente el orden del mundo.

El tema del giro decolonial y del amor lleva a que uno pase de la analítica de la colonialidad a la analítica de la decolonialidad. *El amor, y no la dialéctica, es la condición de posibilidad principal para el giro decolonial.* Esto lleva a que la decolonialidad deba concebirse en relación con la lógica de la receptividad, la donación y la generosidad. En este sentido el condenado indica no solo el existir en estado de prisión y violencia perpetuas, sino también de afirmación o donación de uno mismo en la lucha por la decolonialidad (Maldonado-Torres, 2008). Esta relación cercana entre condena y donación tiene inclusive una raíz etimológica que se hace más obvia en el término francés que usó Fanon: *damné* (condenado). La raíz de esta palabra (“da”) también se encuentra presente en el término que significa dar o donar: *donner*. El condenado es aquel sujeto que no tiene la posibilidad de donar porque lo que tenía le ha sido tomado o arrebatado. Esto indica que la colonización no consiste meramente en quitar algo (un territorio, por ejemplo), sino también en socavar las posibilidades de que un sujeto o colectivo se presente como donador posible de algo. Es decir que a esos sujetos o colectivos se les deshumaniza al negarles las posibilidades de participar de lleno en el círculo de la donación y generosidad con otros sujetos humanos. Se deshumaniza, no meramente al quitar algo, sino al erradicar la dimensión humana que implica el circuito de

la generosidad y del don. Lo que significa entonces que la decolonialidad tiene que ver con una restauración del orden de la donación y la generosidad, y no solamente con la independencia o la reapropiación de territorios por mucho que esto pueda ser necesario. Esta discusión debe dejar claro que, si bien el giro decolonial de forma general puede usarse para referirse a un conjunto amplio de posiciones que proponen distintas formas de actitud decolonial y de compromisos con proyectos inconclusos por la decolonialidad, el concepto también invita a pensar sobre las mismas condiciones de posibilidad de tal giro, lo que lleva a plantear una analítica básica de la colonialidad y de la decolonialidad que puede contribuir también al enriquecimiento de la filosofía de la liberación.

Concluyo, pues, con el tema de la genealogía mínima del giro decolonial. Esto también tiene que ver con las condiciones de posibilidad del giro decolonial y de distintos giros decoloniales dentro de una perspectiva que tome en cuenta continuidades y discontinuidades epistémicas, de formas de ser y de relaciones de poder. En otros lugares he destacado tres momentos que me parecen cruciales por el impacto general que tuvieron y continúan teniendo: el primer momento tiene que ver con la Revolución haitiana y lo que ella significó para el colonialismo europeo. Para entender esto hay que considerar que la visión dominante europea no consideraba a la población negra como una población estrictamente humana, lo que significaba que era imposible concebirlas como sujetos que tuvieran el deseo de ser libres y de autogobernarse. El hecho de que esta Revolución sea tan poco conocida hoy tiene justamente que ver con esta orientación, al igual que con la represión de esta debido al terror que causaba a los colonizadores pensar que la idea de una Revolución como esa llegara a oídos de más esclavos. De todas formas, la Revolución haitiana planteó la necesidad de la oposición al colonialismo, junto al sistema deshumanizador codificado quizá de forma más explícita y vulgar en las concepciones sobre la población negra en el planeta. Esto continúa inspirando oposiciones a la colonialidad hasta hoy.

Otro momento clave del giro decolonial ocurrió en la primera mitad del siglo xx en el contexto de las luchas por la descolonización

de países africanos, caribeños y asiáticos, al igual que la Segunda Guerra Mundial. Fue un momento donde se combinaron el ánimo de las luchas de pueblos en su gran mayoría asiáticos y negros, de lugares donde los europeos no se mezclaron tanto con la población que encontraron, como lo hicieron en América Latina, lo que reducía la presencia de la ambivalencia que típicamente caracteriza a grupos mestizos con respecto a los europeos, con el escepticismo creciente sobre el proyecto civilizatorio europeo en el contexto de dos guerras mundiales y del holocausto. Esta combinación de entusiasmo y escepticismo tuvo su eco y jugó un rol en América Latina: la sociología de la dependencia y las teologías y filosofías de la liberación se alimentaron del entusiasmo de la nueva ola de las luchas por la descolonización, como de un tipo de escepticismo con respecto a la modernidad que se incrementó a gran escala en esos momentos. Explorar con más cuidado estas relaciones entre diferentes expresiones del pensamiento decolonial en distintas partes del globo en este momento histórico es una tarea abierta que se ha dificultado con perspectivas continentalistas que reducen el significado de procesos que ocurren fuera de regiones específicas. Estas visiones continentalistas se derivan de la misma conceptualización europea del mundo. Esta genealogía mínima de la colonialidad busca justamente romper con la visión temporal y espacial que caracteriza la visión continentalista europea. En este escenario, la región del Caribe adquiere una relevancia particular, simplemente por el hecho de que fue dividida ampliamente entre múltiples imperios europeos (hoy día incluyendo a Estados Unidos) y ha participado de procesos de descolonización en distintos momentos. Hay que salir del latinoamericanismo continentalista para acercarse con más detenimiento a explorar el significado de esta región archipelágica. La relevancia del pensamiento de Césaire y de Fanon da indicaciones de los tesoros que pueden estar todavía ocultos. Con esto habría también que incluir los otros archipiélagos de la decolonialidad a nivel global, encontrados en movimientos indígenas y de movimientos “negros”, africanos y de la diáspora africana en Abya Yala y otras partes del planeta.

El segundo gran momento del giro decolonial descrito anteriormente se va armando en la primera mitad del siglo xx y continúa expresándose de distintas formas durante toda la llamada Guerra Fría. Esto incluye los movimientos de empoderamiento racial en Estados Unidos durante los años sesenta y el feminismo de mujeres de color que despuntó de forma impresionante durante los años setenta, ochenta, y que continúa hasta hoy. El feminismo de mujeres de color mantuvo su atención en la imbricación de distintas formas de poder colonizador y varias de sus autoras insistieron en la importancia de la decolonialidad, completamente aparte de lecturas de pensadores que han contribuido a la conceptualización del pensamiento decolonial.

Acercándose la caída del muro de Berlín y con eso una pieza fundamental en la Guerra Fría (la que continúa en lugares como Corea), aparece un tercer momento del giro decolonial. Lo que sirve de base para este nuevo momento del giro decolonial es un escepticismo incrementado sobre las posibilidades conceptuales y materiales del marxismo y de discursos europeos de izquierda, junto a un desafío profundo, sobre todo por parte de movimientos indígenas a nivel mundial, que cuestionan la celebración del Quinto Centenario del “descubrimiento” de las Américas. Este cuestionamiento es una modalidad de la pregunta que en el segundo momento del giro decolonial quedó planteada de forma directa por Césaire: “¿qué es, en su principio, la colonización?”. En este otro momento del giro decolonial, el cuestionamiento se conectaba, no con una renovada busca por la independencia de territorios colonizados (y en este caso con poblaciones con mayoría negra en África y el Caribe, al igual que con respecto a otras poblaciones africanas y asiáticas), sino con la larga lucha de movimientos indígenas en lo que los zapatistas llamarían la “larga noche de los quinientos años” (Ejército Zapatista de Liberación Nacional, 1996). En todos estos casos, la pregunta, el cuestionamiento que es central al giro decolonial, emerge no de algún individuo, o meramente de un movimiento intelectual, sino de la acumulación de luchas, de la persistencia de movimientos (sociales, intelectuales,

artísticos, etc.) intergeneracionales, y de coyunturas históricas que parecen imponer tales interrogantes como imperativos. Aquí se hace clara una dimensión del giro decolonial: el mismo se experimenta como imperativo de existencia y de lucha en la modernidad/colonialidad. Se trata de un imperativo que toma un peso y una visibilidad incrementados, al igual que nuevas formas, en los distintos momentos del giro decolonial (visto de forma amplia), pero que tiene sus raíces en luchas ancestrales que se remontan a los mismos comienzos del “descubrimiento”, conquista y colonización moderna.

En el contexto de este tercer momento del giro decolonial es como si el Quinto Centenario, junto a la llamada “crisis del marxismo” que le era contemporánea, hubiera provisto condiciones de posibilidad para que el cuestionamiento de la modernidad, que era y es bastante generalizado entre movimientos indígenas, se propagara con mayor intensidad que nunca, o al menos en memoria reciente, entre intelectuales, otros productores y creadores de conocimiento no indígenas. Esta combinación de elementos llevó a que pensadores críticos del capitalismo y la dependencia, sobre todo quizá en América Latina y el Caribe, comenzaran a explorar con más cuidado el significado del “descubrimiento” e invención del Nuevo Mundo.

Insisto en mencionar que este tipo de crítica ya se venía dando, sobre todo en comunidades indígenas y negras. Pero el incremento de protestas con estos cuestionamientos a finales de los años ochenta y principios de los noventa del siglo pasado, combinadas con la atención general puesta en la celebración del Quinto Centenario, produjeron un terreno más fértil de lo usual para preguntarse sobre el significado del “descubrimiento” y colonización en el Nuevo Mundo y por extensión en otros lugares. Esto llevó a que intelectuales influenciadas e influenciados por el marxismo, por ejemplo, exploraran con un renovado ahínco las relaciones entre modernidad occidental, capitalismo y colonización moderna. Un tipo de motivación parecida se daría en intelectuales que se encontraban más cerca de debates internos al posestructuralismo. Es en este contexto donde Aníbal Quijano propone la categoría de colonialidad y donde

la teórica jamaquina Sylvia Wynter retoma preguntas que habían rondado por el Caribe en relación al significado de la esclavitud y del sistema de plantaciones para ofrecer un recuento teórico altamente sofisticado sobre la creación del Nuevo Mundo y de su impacto global hasta el presente.⁴ Y es durante la década de los noventa que emerge un discurso explícito sobre la decolonialidad tanto en Estados Unidos, entre teóricas y teóricos del “Tercer Mundo” y “de color”, como en América Latina. Estas formulaciones alimentaron cuestionamientos al colonialismo en regiones como África –particularmente Sudáfrica–, partes de Asia, y Europa –particularmente en sus comunidades racializadas y de migrantes en su interior–. Esta corriente del giro decolonial, todavía relativamente reciente, continúa expandiéndose y enriqueciéndose hoy.

Identificar la filosofía de la liberación como una de las expresiones del giro decolonial ayuda a ubicar este *corpus* de trabajo en un contexto global de luchas. Este horizonte abre nuevas tareas para la filosofía de la liberación, la cual ha estado bastante envuelta en debates con el pensamiento europeo y sus giros teóricos particulares. La subsunción de giros filosóficos modernos dentro de la filosofía de la liberación sirve para rescatar elementos útiles en la filosofía europea y movilizarlos para metas “transmodernas”, como diría Dussel. Quedan pendientes otras tareas que potencialmente pueden fortalecer aún más el pensamiento de la liberación, de la decolonialidad y del sur global. Un pensamiento filosófico y decolonial sur-sur se nutriría en gran medida de un encuentro serio entre la filosofía de la liberación y los términos, preguntas y retos que emergen desde otras expresiones del giro decolonial. Y la única forma de hacer esto de forma consistente es formar parte de movimientos que continúan generando hoy los cuestionamientos que son parte de las actitudes y proyectos que aún impulsan la lucha por la descolonización,

⁴ Véase “Colonialidad y modernidad/racionalidad” (Quijano, 1991), “Americanness as a concept, or the Americas in the modern world-system” (Quijano y Wallerstein, 1992), “1492: a New World view” (Wynter, 1995) y “Columbus and the poetics of the proper nos” (Wynter, 1991).

entendida como decolonialidad. En este sentido también habría que explorar los límites de la filosofía académica de la liberación y hacer más explícita la dimensión combativa del giro decolonial.⁵ Ese ha sido el camino que han tomado organizaciones tales como la Fundación Frantz Fanon y el BlackHouse Kollektive-Soweto en Sudáfrica.⁶ Estas aportaciones en torno a la decolonialidad combativa tienen una relevancia particular ante cierta mercantilización de lo “decolonial” en la academia, y ante el fascismo creciente del norte, incluyendo en Estados Unidos y en el Estado de Israel, y varios países del sur con líderes populistas de derecha. El presente trabajo, el cual se limita a proveer una definición mínima, una analítica mínima, y una genealogía mínima del giro decolonial, entendido de forma amplia y general, pretende al menos contribuir a la identificación de áreas posibles de investigación/acción/creación que plantean nuevas posibilidades y nuevos retos.

Bibliografía

- BIKO, STEVE (2002). *I write what I like: Selected writings*. Chicago: The University of Chicago Press.
- CÉSAIRE, AIMÉ (2006). *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.
- EJÉRCITO ZAPATISTA DE LIBERACIÓN NACIONAL (1996). Cuarta declaración de la Selva Lacandona, 1.º de enero de 1996. <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1996/01/01/cuarta-declaracion-de-la-selva-lacandona/>

⁵ Exploro los límites de la filosofía de la liberación latinoamericana frente a la concepción combativa de la decolonialidad en *Liberation philosophy and the search for combative decoloniality: A Fanonian approach* (Maldonado-Torres, 2024).

⁶ Trabajos que exploran los límites de la filosofía latinoamericana de la liberación y la dimensión combativa de la decolonialidad incluyen “Por una decolonialidad combativa sesenta años después de la muerte de Fanon: una invitación de la Fundación Frantz Fanon” (Fanon Mèndes-France y Maldonado-Torres, 30 de noviembre de 2021), “Combative decoloniality and the Blackhouse paradigm of knowledge, creation and action” (Radebe y Maldonado-Torres, 2024), “Fanonian pedagogy as combative decoloniality” (Maldonado-Torres, 2025) y “Liberation philosophy and the search for combative decoloniality: A Fanonian approach” (Maldonado-Torres, 2024).

- FANON MÊNDES-FRANCE, MIREILLE y MALDONADO-TORRES, NELSON (30 de noviembre de 2021). Por una decolonialidad combativa sesenta años después de la muerte de Fanon: una invitación de la Fundación Frantz Fanon. Fondation Frantz Fanon. <https://fondation-frantzfanon.com/for-a-combative-decoloniality-sixty-years-after-fanons-death-an-invitation-from-the-frantz-fanon-foundation/>
- FANON, FRANTZ (2001). *Los condenados de la tierra* (trad. Julieta Campos). México: FCE.
- _____ (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.
- MALDONADO-TORRES, NELSON (2008). *Against war: Views from the underside of modernity*. Durham: Duke University Press.
- _____ (2011). El pensamiento filosófico del “giro descolonizador”. En ENRIQUE DUSSEL, EDUARDO MENDIETA y CARMEN BOHÓRQUEZ (eds.), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “Latino” (1300-2000)* (pp. 683-697). México: Siglo XXI/Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe.
- _____ (2015). Transdisciplinariedad y decolonialidad. *Quaderna*, (3). <http://quaderna.org/?p=418>
- _____ (2016). Outline of ten theses on coloniality and decoloniality. Frantz Fanon Foundation. <https://fondation-frantzfanon.com/outline-of-ten-theses-on-coloniality-and-decoloniality/>
- _____ (2017a). Frantz Fanon and the decolonial turn in psychology: From Modern/Colonial methods to the decolonial attitude. *South African Journal of Psychology*, 47(4), 432-441.
- _____ (2017b). The decolonial turn. En JUAN POBLETE (ed.), *New approaches to Latin American studies: Culture and power* (pp. 111-127). Londres: Routledge.
- _____ (2020). Filosofía de la liberación y giro decolonial. En LUIS RUBÉN DÍAZ CEPEDA, SUSANA AYALA BÁEZ y GUSTAVO HERÓN PÉREZ DANIEL (eds.), *Filosofía de la liberación y giro decolonial* (pp. 53-68). Ciudad Juárez: Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.
- _____ (2024). Liberation philosophy and the search for combative decoloniality: A Fanonian approach. En LUIS RUBÉN DÍAZ CEPEDA y ERNESTO ROSEN VELÁSQUEZ (eds.), *Struggles for Liberation in Abya Yala* (pp. 11-28). Hoboken: Wiley-Blackwell.

- _____ (2025). Fanonian pedagogy as combative decoloniality. En NOAH DE LISSOVOY, RAÚL OLMO FREGOSO BAILÓN y ALEX J. ARMONDA (eds.), *Teaching as radical logic: Dialectic, analectic, and education* (pp. 67-88). Lanham: Lexington Books.
- QUIJANO, ANÍBAL (1991). Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú Indígena*, (29), 11-20.
- QUIJANO, ANÍBAL y WALLERSTEIN, IMMANUEL (1992). Americanity as a concept, or the Americas in the modern world-system. *International Social Science Journal*, 44(134), 549-557.
- RADEBE, ZANDI, y MALDONADO-TORRES, NELSON (2024). Combative decoloniality and the Blackhouse paradigm of knowledge, creation and action. En KATHARINA SCHRAMM y SABELO NDLOVU-GATSHENI (eds.), *Knowing-Unknowing: African studies at the crossroads* (pp. 281-305). Leiden: Brill. <https://brill.com/display/book/9789004701441/BP000023.xml>
- SANDOVAL, CHELA (2015). *Metodología de la emancipación* (trad. Julia Constantino). México: Centro de Investigaciones y Estudios de Género de la UNAM.
- WYNTER, SYLVIA (1991). Columbus and the poetics of the proper nos. *Annals of Scholarship*, 8(2), 251-286.
- _____ (1995). 1492: A New World view. En VERA LAWRENCE HYATT y REX NETTLEFORD (eds.), *Race, discourse, and the origin of the Americas: a New World view* (pp. 5-57). Washington, D. C.: Smithsonian Institution Press.

Feminismos y movimiento de mujeres en América Latina y el Caribe

Yohanka León del Río

Introducción

El movimiento de mujeres en América Latina y el Caribe es una articulación de disímiles perspectivas, unidas por históricas contiendas cotidianas, políticas, sociales, culturales, de las mujeres por la liberación, justicia, igualdad, reconocimiento de sí mismas, como diversidades y disidencias.

Cada expresión de este movimiento es una narrativa edificada desde los lugares de denuncia de los poderes de dominación. Además, los movimientos de mujeres son celebraciones de los sueños, esperanzas y paradigmas emancipadores fundados a partir de la reconstrucción de las genealogías y antecesoras inspiradoras y propias.

Existen diversas corrientes de los feminismos, con diferentes estrategias políticas y epistemológicas, de tendencia internacionalista, y de protagonismo de mujeres campesinas, jóvenes, estudiantes, de pueblos originarios y afrodescendientes. A partir de las marchas,

paros y acciones en fechas marcadas del movimiento de mujeres como el 8 de marzo, el 25 de noviembre, ellas actualizan las agendas de los movimientos de mujeres por la despenalización del aborto, contra las violencias machistas y los feminicidios, y por los derechos de las personas LGBTIQ+.

El movimiento feminista diverso es anticolonial, plurinacional y transgeneracional, disidente contra la heteronormatividad, cisheteronorma, homofobia, racismo, sexismo, violencia doméstica, de género y feminicidio, el capitalismo, el neoliberalismo y el imperialismo. Lo que se ha dado en llamar “una marea feminista”¹ es la acción de mujeres organizadas en los territorios, regiones, alianzas, plataformas articuladas surgidas a través de las luchas por la vida, la dignidad y la justicia.

Desde una perspectiva estratégica ética, política, internacionalista, antirracista y anticapitalista, ponen en común hitos teóricos y conceptuales compartidos para seguir caminando en las luchas y resistencias de las mujeres y los pueblos de nuestra región latinoamericana y caribeña.

Desde el contrapunteo entre feminismo y género, el feminismo puntualiza el carácter situado del conocimiento en el contexto de la política, la parcialidad de todas las afirmaciones absolutas y la íntima relación entre saber y poder. El feminismo se cuestiona en qué condiciones sociales, económicas y políticas se produce el conocimiento, para quién y cómo este circula y es usado en el marco de relaciones asimétricas de poder.

Discutir, subvertir, poner de cabeza todo el andamiaje del pensamiento moderno patriarcal, racista, sexista, depredador y colonial es

¹ Marea feminista: movimiento feminista, originado en Argentina y extendido por América Latina y el mundo, desde 2015, a favor de la despenalización del aborto. Su símbolo es un pañuelo verde. Se juntan en él dos reivindicaciones: contra la violencia feminicida, clamando “Ni una más”, y por la despenalización del aborto, exigiendo “Que sea ley”. Es un movimiento de masas de intervención política desde una perspectiva anticapitalista e interseccional.

el sentido ético y político del actual momento de este movimiento de pensamiento y acción.

El feminismo latinoamericano y caribeño no alude solo a un movimiento en una región geográfica amplia, no homogénea, sino a una trayectoria. Es aquella ruta de ideas, políticas, pensamiento, acciones, prácticas, historias de vida, cultura de renovación, encuentro, discernimiento sobre las realidades vividas y pensadas de las mujeres latinoamericanas y caribeñas, ya sea en sus individualidades u organizadas.

En este caminar, una estudiosa e historiadora de las ideas como Francesca Gargallo reconoce el hacer de grupos feministas autónomos en colocar la teoría feminista desde una perspectiva descolonizadora, en el reconocimiento de los saberes de los pueblos originarios, sus mujeres y sus prácticas socializadoras, y de la historia violenta de la conquista y colonización, así como de la continuidad de esta realidad por el neoliberalismo e imperialismo en la violencia del capitalismo actual.

“Solo el encuentro de las mujeres entre sí y el descubrimiento colectivo de su condición a través del análisis de las propias experiencias vitales permitió la constitución de un movimiento de mujeres capaz de postular su liberación, entendida como proceso de subjetivación y autoafirmación” (Gargallo, 2007).

En agosto de 2023, las participantes en la Escuela de Formación Feminista organizada por la Marcha Mundial de Mujeres aportaron una mirada conjunta sobre la línea del tiempo histórico en movimiento y cambios en el tiempo de los diversos procesos de luchas y resistencias de los movimientos de mujeres.

Diversos caminos engarzan una historia contradictoria hacia lo interno y externo de los movimientos, en relación con las luchas por derechos civiles y políticos en las contiendas independentistas, anticoloniales y antiesclavistas, por reformas inclusivas, de reconocimiento, igualdad y de justicia.

La presencia y liderazgo de mujeres de la región está en las resistencias, revoluciones indígenas, afrodescendientes y populares, las

revueltas indígenas, las luchas de los pueblos negros por la abolición de la esclavitud, las organizadas en sindicatos y partidos, a partir del movimiento socialista y el anarquista.

Las agendas de los movimientos de mujeres en la región colocan los debates sobre el lugar de la mujer en la lucha por la democracia, los procesos radicales revolucionarios, el socialismo, los partidos políticos, etc. Además, ellas se refieren a las cuestiones raigales en el proceso de la lucha emancipadora como la visión de las demandas de las mujeres en la vida cotidiana, la sexualidad y el sexismo en el conjunto de las relaciones entre hombres y mujeres.

En 1939, en una conferencia titulada “Feminismo” y publicada en 1973 por la revista *Casa de las Américas*, la escritora dominicana-cubana Camila Henríquez Ureña planteaba que la razón de ser de las mujeres para enfrentar los graves problemas que las aquejan está fuera de sí mismas y tienen que pensar en sí, y encontrar en sí la razón de vivir.

Los feminismos anticapitalistas se recomponen frente a la ofensiva de la derecha global a nivel de la política económica y política social, del conservadurismo en extremo retrógrado y reaccionario. La historia del feminismo de la región es intrínseca al acompañamiento a la práctica feminista de las mujeres pobres, excluidas, violentadas, a partir de su lucha cotidiana, de sus experiencias formativas y de su articulación. Nalu Faria, fundadora de la MMM (Marcha Mundial de las Mujeres) en la región, afirmaba en relación con el movimiento feminista en Brasil:

Luego, con la participación de las jóvenes, fortalecimos el feminismo en las universidades, pero también en los colectivos de la juventud de la periferia, al mismo tiempo con la consolidación de algunos movimientos sociales. Ahí están aquellas movilizaciones de las mujeres de la vía campesina en los años 2000, las mujeres desde la pantalla con la Marcha de las Margaritas, que involucraron tanto a las mujeres pescadoras; a las extractivistas, defensoras de la madre tierra; a las quilombolas, con su lucha de resistencia a la esclavitud. Entonces, hay un crecimiento muy grande del movimiento feminista (Faria, 26 de enero de 2017).

El movimiento feminista es hoy diverso, fortalecido en las luchas de los movimientos sociales. Muchas y muchos han puesto sus manos para trenzar los caminos. Es un movimiento de mujeres negras, chicanas, lesbianas, socialistas, de pueblos originarios, obreras, sindicalistas, transgénero, campesinas, estudiantes, maestras, comunitarias, ecologistas, etc.

Patriarcado y capitalismo

La supuesta superioridad del sexo-género masculino ha dependido históricamente de la reproducción de la imagen vinculante sobre la supuesta (y necesaria a los fines ideológicos patriarcales) inferioridad de la mujer. Visión y estructura de poder de dominación colonial y racista.

La división del trabajo entre los sexos generó una poderosa ideología que identifica la reproducción estrictamente biológica de la mujer con la reproducción privada de la fuerza de trabajo. Con ello, el carácter explotador de la segunda jornada de la mujer se acendra en la conciencia habitual como un hecho “natural”. Segregada del mundo del plusproducto, la mujer se constituyó en el cimiento económico invisible de la sociedad de clases.

La cultura civilizatoria moderna capitalista es conquista, colonización, encomienda, repartimiento, servidumbre, caza de brujas, cercamientos, marcas de fuego, azotes, sistema de plantación, dispositivos de control, la esterilización forzada, los feminicidios, la quema de mujeres.

El patriarcado, plantea la feminista italiana Silvia Federici en su libro *Caliban y las brujas* (Federici, 2010), es un mecanismo para hacer funcionar los dispositivos del sexismo, racismo, construcción de jerarquías de género y generaciones. El capitalismo, plantea Federici, genera explotación y extorsión del cuerpo de las mujeres imbricados con la explotación de la fuerza de trabajo. Criminaliza el control de las mujeres sobre la procreación, usufructuando el útero de las

mujeres como máquina de procreación de fuerza de trabajo puesta al servicio de la acumulación del capital. El capitalismo totaliza el trabajo productivo de la generación de mercancías y excluye a las mujeres de este, confinándolas al trabajo reproductivo desvalorizado y naturalizado como recurso sin costo disponible para el capital. El patriarcado del salario, tesis esencial de Federici, es la expropiación del trabajo de la mujer por los trabajadores hombres, acarreado una dependencia y desvalorización del trabajo de las mujeres. La caza de brujas realizada en la Edad Media, señala la investigadora italiana, fue el mecanismo patriarcal de poder de dominación para destruir un mundo colectivo de prácticas femeninas, relaciones colectivas y sistemas de conocimiento. Como resultado, instauró un sistema de domesticación sistemática en una feminidad pasiva y obediente como garante del poder patriarcal del capitalismo de acumulación originaria.

Desde la lógica capitalista de dominación múltiple, históricamente el patriarcado reproduce la condición de ser hombre o mujer a través de cuatro ejes centrales fuertemente interrelacionados:

1. Eje de dominación económica: es la fractura de la tradicional relación capital-trabajo, explotación extrema del trabajo, feminización y domesticación del trabajo, informal y precario.
2. El eje de dominación político-ideológica: es el control de las posibilidades de configurar la propia vida por cada mujer y hombre, coactando las alternativas e institucionalizando el propio feminismo en variante neoliberal.
3. El eje de dominación sociocultural: es la homogenización de la racionalidad cultural patriarcal, de discurso plural como una forma más de discriminación, sexismo, racismo y exclusión.
4. El eje de dominación ecológica oculta la desigualdad de género al naturalizar la dicotomía hombre-productivo, mujer-reproductiva.

Las complejidades de las relaciones de poder y las interrelaciones producidas en determinados contextos, tiempos y lugares en torno

al sexo, la raza y la clase, plantean desafíos. Existe también una estrategia neoliberal de un discurso de género despolitizando la crítica al patriarcado, que da una visión del empoderamiento femenino de las mujeres en el poder como fieles, abnegadas e incorruptas. Eso demuestra una construcción cultural y social de los comportamientos, actitudes y sentimientos de hombres y mujeres, construcción de relaciones de poder, jerarquías de dominio de relaciones basadas en la distinción sexual heterónoma masculina y femenina que se determina en el contexto y condicionamiento social y cultural y político. Pero sin dudas la visión interseccional apunta a una crítica al androcentrismo, a las premisas biologicistas, esencialistas y universalistas y a las lógicas binarias y jerárquicas.

El alto grado de enajenación (económica, social, política, cultural, mediática) común al modelo de capitalismo neoliberal es consecuencia de relaciones de dominación para sostener la plusvalía expropiando la subjetividad de las personas. La plusvalía expropia la subjetividad del individuo y produce una subjetividad que convierte a las personas en un elemento de la reproducción ampliada del capital. Es un proceso totalmente incompatible con la vida humana.

La crisis global actual, agudizada con la pandemia, las guerras, afecta el modo establecido de obtención de plusvalía. El modo pandémico de dominación se volverá la nueva normalidad, donde se extrema la pugna de Estados Unidos por restaurar su hegemonía mundial, aumentan y se desatan las disputas imperialistas por los territorios. Los intereses de los “sectores productivos” (automotriz, construcción, electrónica) se enfrentan con los “sectores reproductivos” (alimentación, salud, confecciones) agudizándose la contradicción entre lo público y privado. La concentración de capital en las empresas de alta tecnología y la preservación del rol determinante del llamado “libre mercado” arremeten contra la sostenibilidad de la vida humana y natural.

Esta agudización de la contradicción capital-vida provoca tensiones constantes entre Estado, familia, comunidad y mercado, los cuales se tienden a solucionar en detrimento de las mujeres. Se

desvaloriza, esclaviza y explota a las mujeres y personas cuyos trabajos invisibilizados han sido el sostén de la humanidad. La separación del mundo productivo y reproductivo afianza el sentido común patriarcal de la subordinación de las mujeres a los hombres, y acentúa la masculinidad opresora y la feminidad sumisa como modelos clasistas, racializados y coloniales de dominación.

El desarrollo del sistema capitalista ata a la humanidad a un sentido único de ella, la de consumidor de mercancías, y en especial a las mujeres, carga sus vidas con el peso del trabajo no remunerado, la violencia y la depredación de su cuerpo territorio junto al de la naturaleza toda.

Feminismos

El feminismo tiene diversidad semántica como un concepto esgrimido desde las plurales y concretas prácticas sociales y referentes políticos. Revela el poder que se ejerce sobre los cuerpos y las formas de dominación que se arraigan en el inconsciente, más allá de los límites restringidos de lo privado. El feminismo, como movimiento social, símbolo y valor de la mujer, contiene no solo una visión propia de la vida, a partir de la cual repensar las vicisitudes de la irrupción en la historia del sujeto mujer, sino una propuesta analítica y valorativa específica acerca de la reproducción de las relaciones sociales globales. La prevalencia de un tipo de paradigma de acceso al poder y al saber, centrado en el arquetipo viril de un modelo de hombre racional, adulto, blanco, occidental, desarrollado, burgués (toda una simbología del dominador), ha dado lugar al ocultamiento de formas de dominio que, tanto en la vida privada como en la pública, perviven al margen de la crítica y la acción liberadora.

La discriminación histórica efectuada sobre los pueblos “no civilizados”, los indígenas, los negros, las mujeres, los niños y niñas y otras categorías sociodemográficas que padecen formas específicas de dominación, es mucho más que “un efecto superestructural” o un reflejo de las condiciones económicas. Está dentro y fuera de ellas.

Enhebra el tejido social y ha penetrado en la psiquis y la cultura humanas. No de otra manera se explica la permanencia de patrones racistas, sexistas y relaciones patriarcales autoritarias que irradian el tejido social a las puertas del nuevo milenio.

La modernidad no es solo un metarrelato, es esencialmente la extensión de la colonialidad como modo de hacer universal. Es la generación de jerarquías, raciales, sociales, sexuales, geopolíticas, cada vez más extendidas a todo el mundo. Las relaciones de poder patriarcales están constituidas sobre bases dicotómicas, es decir, sobre conceptos exhaustivos y excluyentes.

El feminismo decolonial, negro y popular se refiere a un conocimiento emancipador en construcción; a disputas de sentidos y construcción estratégica de las luchas de los movimientos feministas y de mujeres.

Su mirada feminista es hacia la crítica a un orden género racializado y mediado geopolíticamente, a la colonialidad y estructuración racial del mundo, como sistemas de opresión dentro de la matriz global de la opresión capitalista. El accionar político de este posicionamiento feminista implica enunciar y develar el lugar de las mujeres racializadas y excluidas dentro de la matriz de dominación y la actuación comunitaria para enfrentarla.

Desde un análisis y reflexión a diferentes niveles sistémicos de las instituciones sociales, plantea desmontar lo comunitario, el contexto cultural creado por la raza, el género y la clase y, desde la biografía de experiencias concretas, indicar sitios de dominación y sitios potenciales de resistencia.

La interseccionalidad es central para comprender los alcances del feminismo negro, decolonial y popular. Este término, acuñado por K. Crenshaw (1989), se refiere a las múltiples formas de opresiones sufridas por un mismo individuo, como las opresiones debido a la raza, la clase, el género y la orientación sexual. Los modelos culturales de opresión no solo están interrelacionados, sino que están unidos e influidos por los sistemas interseccionales de la sociedad. Ejemplos de ello son la clasificación por raza, la distinción por género, clase social y origen étnico, categorías híbridas como clase-etnia, clase-raza, clase-género. Exponer en

un lugar protagónico específicamente las experiencias de opresión de las mujeres, sitúa la historia y los relatos de postergación de mujeres negras en el centro de su análisis.

El feminismo negro es una teoría crítica y decolonial surgida de las luchas de las mujeres negras por reivindicar su lugar en el feminismo y la sociedad. Como proyecto histórico, ancestral e intergeneracional de lucha, propone la intersección de género, raza y generación en desafío a las narrativas históricas y culturales hegemónicas. Parte de las luchas y resistencia de las mujeres africanas, en diáspora, colonizadas, esclavizadas, contra las desigualdades y opresiones que enfrentan las mujeres negras racializadas, quienes han sido excluidas simbólicamente y materialmente también de los movimientos abolicionistas y sufragistas del siglo XIX. Se ha identificado el nacimiento del movimiento feminista negro en Estados Unidos en la lucha y la defensa de las mujeres negras contra la esclavitud y por los derechos civiles. El planteamiento central está en la diferenciación necesaria en la dominación patriarcal compuesta por múltiples opresiones, en donde variables como raza/etnia, clase, sexo/género o diversidad sexo/afectiva son interdependientes. Las mujeres racializadas, pobres, explotadas y sexo genéricas diversas están sometidas a una simultaneidad de opresiones que se entrelazan. Por esa razón, el concepto de “mujeres negras” se concibe como identidad política a deconstruir, reconstruir desde la lucha conjunta anticolonial, antimperialista, antipatriarcal, y anticapitalista.²

El abolicionismo propuesto por el feminismo negro, marxista y radical es una larga lucha contra la prisión, la policía y la frontera porque indica la violencia sexualizada de la fuerza laboral de las mujeres negras, y el comercio de personas esclavizadas como fenómeno global y clave de la economía de plantación.

El abolicionismo es un movimiento histórico y hace parte de los movimientos feministas negros radicales anticolonialistas. Los

² Alice Walker (1944, Estados Unidos), Patricia Hill Collins (1948, Estados Unidos), bellhooks (Gloria Jean Watkins, 1952-2021, Estados Unidos) y Angela Davis (1984, Estados Unidos) son algunas de sus exponentes.

sectores de la población pobre y racializada son los más afectados por la violencia carcelaria, las fuerzas policiales y los controles fronterizos.

Vanesa Thompson, feminista negra, radical abolicionista norteamericana, plantea que ante las crisis sociales los llamados “estados de bienestar capitalistas” han reforzado el control policial, punitivo y violento con la ampliación y modernización de la infraestructura carcelaria y el aumento de la población carcelaria. El objetivo principal es la criminalización de la población pobre y la securitización del orden de la propiedad, imbricados con la violencia racial y de género. Esto no expresa justicia e impacta en un crecimiento de la violencia.

El pensamiento feminista negro abolicionista desde la década del veinte del siglo *xxi* coloca alternativas en una lucha interseccional y de clases diferentes a las soluciones feministas liberales y burguesas. El feminismo negro coloca el abolicionismo como proyecto comunitario de estrategias y análisis para enfrentar tanto la violencia estatal como la violencia interpersonal. Este proyecto implica la responsabilidad comunitaria colectiva asentada en la formación de la comunidad sobre violencia doméstica y sexualizada. Otra manera de entender la justicia como restauración y no castigo, donde el centro es la persona que ha sido dañada, y de comprender igualmente la centralidad del trabajo preventivo en la comunidad y del apoyo. Lo esencial es romper el círculo de la violencia, hacia una justicia transformadora de las estructuras de reproducción de la violencia en las comunidades.

El feminismo decolonial³ es impulsado por mujeres de los pueblos indígenas, donde reclaman el reconocimiento del entronque entre el patriarcado ancestral y el patriarcado capitalista. Se propone

³ Corriente del feminismo surgida en América Latina en los años noventa, para analizar críticamente la realidad de las mujeres, los conceptos del feminismo occidental, las herencias de pensamiento crítico latinoamericano y caribeño, el feminismo negro de Estados Unidos, desde la experiencia colonial en su distinción en los territorios de Abya Yala, como denominan a lo conocido como América Latina y el Caribe. Entre sus iniciadoras está María Lugones (1944, Argentina-2020, Estados Unidos).

una denuncia de la violencia colonial, la esclavitud, la guerra cultural contra las espiritualidades y pueblos donde las mujeres son las primeras víctimas. Es un trabajo por la reconstrucción identitaria desde el cuestionamiento del mestizaje, la descolonización de los cuerpos, los saberes y las culturas. Es una propuesta de autonomía y desmercantilización de la vida y la naturaleza por una espiritualidad propia.

Aproximaciones a los feminismos del Caribe

El Caribe es una extensa zona insular y de costa del mar Caribe, atravesada por siglos de colonialismo. Eso ha definido su historia, cultura, lenguas y estructuras políticas sociales. Como señaló un intelectual caribeño, el Caribe es la frontera imperial, surcada por pueblos diversos quienes han resistido esas fronteras y llevan aún el trauma de la esclavitud. Las mujeres de estos pueblos caribeños se han enfrentado a la dominación colonial, la esclavitud, el patriarcado, el racismo y las dictaduras militares.

Las Mariposas, tres hermanas de apellido Mirabal, luchadoras contra la dictadura militar en República Dominicana, fueron asesinadas por las fuerzas policiales sicarias del dictador Trujillo. Minerva, María Teresa y Patria Mirabal fueron vilmente golpeadas, violadas, y arrojadas a un barranco el 25 de noviembre de 1960. Ellas, como líderes, madres, mujeres, alzaron la voz contra la violencia, las injusticias, por una vida de derechos para las mujeres y todas las personas. La Asamblea General de las Naciones Unidas estableció el 25 de noviembre como el Día Internacional de la Eliminación de la Violencia contra la Mujer en memoria de las Mariposas, iconos de la lucha de las mujeres por la libertad y la justicia. Resuenan aún las palabras de Minerva Mirabal: “Si me matan, sacaré los brazos de la tumba y seré más fuerte”. Estas mujeres caribeñas son hoy fuerza e inspiración para todas las mujeres del mundo y en especial para las luchas actuales del movimiento feminista dominicano para exigir

al Estado que garantice a las mujeres el derecho de interrumpir sus embarazos en tres situaciones especiales.⁴ Estas luchas son por el necesario reconocimiento del derecho humano de salud, político y económico de las mujeres dominicanas y haitianas a una vida sin violencia crónica y pobreza.

Por ser mujeres racializadas, esclavas, las caribeñas han sido reducidas a la condición de objetos sexuales, violados y fetichizados como fuerza reproductora y productora de trabajo esclavo, colonialista y de ganancia para el capital. En esas luchas de las mujeres del Caribe existe un universo amplio de resistencias y rebeldías⁵

⁴ En el Congreso de la República Dominicana, se discutieron varias versiones sobre un nuevo Código Penal, para sustituir el vigente desde 1884. Una de las propuestas a debate fue la del movimiento feminista y de mujeres dominicano que introduce la despenalización del aborto en tres circunstancias excepcionales: riesgo para la vida de la mujer; violación o incesto; y malformaciones fetales incompatibles con la vida extrauterina. Sin embargo, el nuevo Código Penal para la República Dominicana promulgado el 3 de agosto de 2025 consolida un legado de violencia institucional e injusticia de género. En el Actual código se mantiene la criminalización total del aborto, la ausencia de la prescripción de la acción penal relativa a la violencia sexual contra mujeres adultas, la tolerancia al castigo físico contra niñas y niños y la omisión de sancionar la discriminación por orientación sexual e identidad de género. Esto consagra una visión profundamente patriarcal y machista de la sociedad dominicana con leyes perniciosas que perpetúan el control sobre la vida y el cuerpo de las mujeres, las niñas y las comunidades LGBTIQ+.

⁵ Las rebeldías han marcado los movimientos y las acciones de lucha y resistencia de las mujeres del Caribe desde las luchas contra la colonización, conquista, esclavitud del sistema de plantaciones, las independencias, contra las ocupaciones y golpes militares y por la liberación y emancipación de sus vidas. Fueron las principales organizadoras de la economía informal comunal desarrollada tanto en los quilombos y palenques como en los mercados clandestinos de autoabastecimiento de las comunidades esclavas. El feminismo negro encuentra en esas rebeldías sus orígenes y en el reclamo de una mujer exesclava negra norteamericana, Sojourner Truth, que imprecó a los hombres de la Convención de los Derechos de la Mujer de 1851 en Akron Ohio. “Durante muchos años he dirigido peticiones públicas de parte del pobre esclavo y ahora que ha conseguido su libertad todavía me quedan más cosas por conseguir en esta tierra [...] el hombre de color ha conseguido sus derechos, pero ¿lo ha hecho la mujer de color? El hombre de color ha conseguido sus derechos, pero nadie se preocupa por los derechos de las mujeres de color. Vaya, el hombre de color será dueño de la mujer de color y sencillamente estaremos tan mal como antes. Ahora que las cosas están agitadas, quiero seguir agitando hasta que se pongan bien del todo [...]. Ese hombre de allí dice que hay que ayudar a las mujeres a subir a los carruajes, a levantar zanjas y tener el mejor lugar en todas partes ¡Nadie me ayuda en carruajes, ni en charcos de

organizadas en movimientos sociales, culturales, intelectuales y políticos (Romay Guerra, marzo-octubre de 2022; Crisálidas: Memorias feministas de América Latina y el Caribe, 8 de marzo de 2023; Saa, 2019). Estos procesos históricos son contemporáneos y siguen marcando los aportes de un pensamiento feminista creado, divulgado y promovido por las mujeres en el Caribe.

Como ha señalado la investigadora cubana Maydi Estrada Ballona refiriéndose a la lucha de las mujeres negras en Cuba, el feminismo negro tiene su referencia en “las mujeres esclavizadas que de múltiples maneras llevaron la resistencia y la defensa a su existencia y valores identitarios, desde el espacio de cocina con la culinaria, la oralidad, su religiosidad, el cimarronaje y hasta la manigua” (Cubas Hernández, 2017).

En el estudio de las formas críticas del pensamiento caribeño, la contribución del pensamiento feminista ha estado en la subversión de modos heredados de la dominación colonial patriarcal blanca. El feminismo crítico del Caribe, de manera significativa, permite entender las complejas, disímiles relaciones de poder y las interrelaciones producidas en determinados contextos, tiempos y lugares en torno a la raza, el sexo, y la clase.

Un recorrido a lo largo de varios temas y estudios de las formas críticas de pensamiento de la región nos hace evidente también una herencia patriarcal. Existe una desigualdad de posibilidades de resonancias de las voces femeninas en este recorrido. Muchas han contribuido a visibilizar y hacer justicia a quienes han aportado a la producción teórica y de pensamiento acerca de temas como el papel de la mujer en las economías y la vida caribeña.

barro, ni me da ningún lugar mejor! ¿Y no soy yo una mujer? ¡Mírame! Mira mi brazo. He arado y plantado, y me he reunido en graneros ¡y ningún hombre podría dirigirme! ¿Y no soy yo una mujer? Podría trabajar tanto y comer tanto como un hombre ¡y soportar el azote también! ¿Y no soy yo una mujer? He tenido trece hijos y he visto a la mayoría vendidos a la esclavitud, y cuando grité con el dolor de madre ¡nadie más que Jesús me escuchó! ¿Y no soy yo una mujer?” (Truth, 2012 [1851], pp. 62-63).

Paulette Nardal y sus hermanas Jane y Andrée fueron mujeres intelectuales martiniqueñas de la diáspora, precursoras del movimiento de la negritud y la crítica antirracista en Francia en la primera mitad del siglo xx. Ellas fundaron *La Revue du Monde Noir* pero, como escribiera Paulette en 1960 a Jacques Louis Hymans, biógrafo de Léopold Sédar Senghor, precursor del movimiento de la negritud, sus aportes fueron minimizados e invisibilizados: “Césaire y Senghor retomaron las ideas que nosotras expresamos con mucha más chispa, pero ¡éramos solo mujeres! Hemos marcado los senderos para los hombres” (Chonville, 2024, p. 133).

El feminismo del Caribe es un feminismo que ha integrado las reivindicaciones legítimas de las mujeres contra la violencia, los feminicidios, el colonialismo y el racismo, la defensa de la tierra, las disidencias sexuales... Hoy es un movimiento diverso esencialmente interseccional, anticolonial, antirracista y anticapitalista. La producción de conocimiento feminista del Caribe es un proceder mayormente en diáspora por la impronta del colonialismo y el racismo latente.

Pensadoras, escritoras, poetisas, luchadoras sociales han protagonizado el feminismo caribeño muchas veces en situación de migrantes en las metrópolis. Artífices de publicaciones periódicas que mostraban una realidad de las islas opuesta a los estereotipos colonizadores y racistas, pusieron voz a la construcción subalterna de la subjetividad feminista desde la africanidad y su espiritualidad ancestral, así como denunciaron la esclavización del cuerpo racializado de mujer negra.

Encontramos mujeres como la poeta martiniqueña Suzanne Césaire (1915-1966), creadora de la revista *Tropique*; Una Marson (1905-1965), escritora y primera editora de Jamaica, fundadora en 1928 de la revista *Cosmopolitan*; Amy Jacques-Garvey (1895-1973), activista panafricanista nacida en Jamaica, quien lideró por mucho tiempo la columna “Our Women and What they Think” del periódico *The Negro World*, del movimiento panafricanista. Todas ellas denunciaron la esclavitud aún latente en las colonias británicas y abogaron por la liberación de la mujer desde la identidad raigal de los pueblos

africanos que conformaron las poblaciones de las islas por el tráfico esclavo (González Ortuño, 2018).

En el estudio del lugar y papel de las mujeres negras en el sistema capitalista y racista en línea reflexiva con la teoría de la feminista marxista norteamericana Angela Davis, están los aportes de la feminista Rhoda Reddock (1953), de San Vicente, profesora jubilada de la University of the West Indies. Ella ha estudiado la situación concreta de desigualdad de las mujeres negras en Trinidad y Tobago y en general en el Caribe (Montañez Pico, 2022).

Feministas contemporáneas, como la investigadora y profesora barbadense Violet Eudine Barribeau, enfatizan en el racismo y las prácticas racistas que se viven en las islas y abogan por una perspectiva feminista caribeña. Esta perspectiva, plantea Violet, pasa por identificar los marcos conceptuales del feminismo negro⁶ y otros, donde se exponen en qué modo las prácticas racistas complejizan las demás relaciones sociales de poder. Aboga por la intersección de raza/etnicidad/clase, para deconstruir análisis donde se reiteran perspectivas abstractas y binarias, y trascender las perspectivas esencialistas caribeñas poscoloniales y nacionalistas (Eudine Barribeau, marzo-mayo de 2011).

El Caribe francófono, en la figura de Maryse Condé, brinda un feminismo vinculado al movimiento de la negritud.⁷ Ella reconoce un camino propio en la construcción de la identidad femenina

⁶ Feminismo negro: reivindicaciones teóricas y políticas realizadas desde las condiciones de vida de las mujeres negras, afrodescendientes, en el mundo moderno colonial capitalista. Se originó en Estados Unidos vinculado a la lucha por los derechos civiles en los años sesenta y setenta del siglo xx. Se reconocen como figuras inaugurales las afronorteamericanas Sojourner Truth (1797-1883) y Harriet Tubman (1822-1913), entre otras.

⁷ Movimiento intelectual, político, y noción surgida en los años treinta del siglo xx, para entender la singularidad del mundo negro y la realidad de los pueblos africanos y su descendencia en condición de colonialismo, racismo y capitalismo. Proclama la belleza de las culturas negro-africanas, la afirmación orgullosa de la dignidad de vivir en libertad. Nucleados alrededor de la revista *L'Étudiant Noir*, donde aparece por primera vez el concepto, inventado por los poetas Aimé Césaire de Martinica y Léopold Sédar Senghor de Senegal para mostrar los valores culturales del mundo negro que el colonialismo ha violado, invisibilizado, silenciado y criminalizado.

antirracista antes del movimiento de la negritud. La producción de conocimiento y activismo feminista del Caribe realiza una labor desmitificadora de las estructuras familiares, la vida cotidiana, los entronques coloniales y racistas y de desigualdades sociales y se plantea desmontar un patriarcado colonial arraigado en las sociedades actuales caribeñas. En esa línea están los trabajos de Claudie Beauvue-Fougeyrollas y Jules Lirus.

Las narrativas testimoniales de la escritora haitiana Edwidge Danticat (Valdés León, 2024) sobre el exilio, la memoria y los conflictos de sucesivas migraciones y de la experiencia de la diáspora son esenciales en el feminismo caribeño de ruptura, que cuestiona los estereotipos de género, en una historia atravesada por el traumatismo de la esclavitud, la colonización europea y la explotación capitalista.

Pensadoras como Claudie Beauvue-Fougeyrollas y la narradora Marie Vieux-Chauvet identifican como esencial la intersección de raza, género y clase social para comprender la condición de dominación de las mujeres en el Caribe y sus posibilidades de superación. El feminismo caribeño plantea con fuerza la crítica a la violencia sobre las mujeres y las niñas, el sufrimiento que viven estas por la criminalización de la salud sexual y reproductiva y la violación de sus derechos humanos. La permanencia de la cultura de la violación del mundo colonial rearma constantemente el cuerpo de la mujer como el lugar de la afirmación violenta del poder, depredador sexual y racializado, limitado a un explotador sistema de servicios domésticos e industria turística.

La investigadora social y militante del movimiento negro y feminista brasileño Lélia de Almeida González es una inspiradora del feminismo caribeño. Desde sus posiciones críticas marxistas y psicoanalistas, colocó en el centro del análisis de formación sociocultural brasileña a las mujeres negras, quienes para ella son las responsables de un “inconsciente cultural afrobrasileño”. González denunció al racismo por denegación como mecanismo universalista solapado en las teorías del mestizaje. Con el término *amefricanidad* colocó un sentido diaspórico, histórico, cultural, identitario, de la región de

América Latina y el Caribe, caracterizada por las rebeliones, los quilombos y otras formas alternativas de organización social libre.

En el Caribe hispano existe una gran variedad de estudios sobre los aportes intelectuales de las escritoras, ensayistas, poetas, a la mirada crítica hacia la construcción de la identidad femenina en una entidad plural identitaria, ciudadana, inclusiva y plena desde discursos literarios que superan los límites del género, clase, y se convierten en tratados de crítica antipatriarcal, anticolonial y antirracista por la emancipación de la mujer (Meza Márquez, 2021).

El cimarronaje está en la base de todas las formas de conciencia afroamericanas, según afirma Zuleica Romay, pensadora y feminista cubana. Las epistemologías cimarronas son asonadas de contramemoria e insurrección epistémica. En esa línea se han desenvuelto los estudios y aportes contemporáneos del feminismo en Cuba, quien tiene excelencias de representación y referencia para el feminismo de la región. Encontramos los estudios y la labor investigativa literaria de la profesora Luisa Campuzano (Campuzano, 2014), quien, inspirada en la obra fundante de Haydee Santamaría en Casa de las Américas, promovió e impulsó por más de treinta años el Programa de Estudios de la Mujer. Este programa ha visibilizado y hecho justicia epistémica a los aportes de las mujeres latinoamericanas y caribeñas a la historia, la cultura, literatura, filosofía y el pensamiento social y político. Para la investigadora cubana, el programa ha buscado, desde una arqueología literaria, desmitificar la ideología patriarcal. El aporte al feminismo cubano realizado por escritoras cubanas es ampliamente desarrollado en el estudio de la investigadora mexicana Consuelo Meza Márquez sobre este tema en el Caribe hispano (Meza Márquez, 2021). Las ensayistas caribeñas de Puerto Rico, Cuba y República Dominicana han hecho del discurso ensayístico literario un arma de combate antipatriarcal y construido un campo de conocimiento feminista desde un *locus* enunciativo en rebeldía, dando voz a los derechos por la igualdad, justicia, participación, soberanía, autonomía de los cuerpos y el reconocimiento de la interrelación entre género, raza, etnia y sexualidad que atraviesa la vida de las mujeres caribeñas.

Es indiscutible el impacto de las pensadoras críticas del Caribe, quienes han ampliado la mirada a las estructuras sociales de las sociedades isleñas, sobre el lugar de la mujer, sus historias, memorias, luchas y proyectos. Gran parte de ellas protagonizan y hacen parte de las luchas del movimiento de mujeres en la región caribeña.

Con una destacada participación en la configuración de las sociedades caribeñas de las últimas décadas, el pensamiento crítico feminista y el activismo han colocado en las agendas políticas de la región las reivindicaciones feministas. Las problemáticas que impactan de manera diferenciada en la vida de las mujeres y las niñas; los temas del cuidado, la igualdad, el trabajo doméstico remunerado, los impactos de las crisis económicas y climática, los conflictos políticos y las guerras han estado en el centro de las apuestas políticas de las feministas caribeñas.

El movimiento feminista es además el activismo, la organización de las mujeres caribeñas frente a las políticas de ajuste estructural neoliberales, por la despenalización del aborto, contra la misoginia, la violencia de género, los feminicidios. Igualmente, aportan a la consecución de las políticas asumidas internacionalmente de salvaguarda de los compromisos con los derechos de las mujeres y la igualdad de género, como la Convención para la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW), la Plataforma de Acción de Beijing y los Objetivos de Desarrollo del Milenio.

La necesidad de historiar y amplificar la producción de conocimiento y el trabajo intelectual y el activismo de las mujeres caribeñas, pasadas y presentes, es asumida por muchos proyectos en la región impulsados por colectivos de mujeres feministas. Entre ellos, la Serie Feminismos del Caribe, el Grupo Latinoamericano de Formación y Acción Feminista (GLEFAS), la red feminista Soy Caribe Soy Mujer, entre muchos más. Estos espacios tienen el propósito, desde sus especificidades, de promover activismo y reflexión feminista desde la crítica decolonial, antipatriarcal y anticapitalista sobre los procesos históricos del Caribe y la región latinoamericana. Estos

espacios promueven procesos formativos para conocer y visibilizar a las mujeres caribeñas, quienes, durante siglos, han sido guardianas, creadoras del conocimiento desde sus territorios y sus modos culturales y epistémicos propios.

Feminismo interseccional de Ochy Curiel

Rosa Ynés Curiel Pichardo (1963, República Dominicana), mejor conocida como Ochy Curiel, es una activista dominicana y teórica del feminismo autónomo, lésbico, antirracista y decolonial latinoamericano y caribeño, antropóloga social y cantautora. Se ha dicho de ella que “encarna todo lo contrahegemónico”.

Es doctora en Antropología Social, especialista en ciencias sociales y trabajadora social, además de docente de la Universidad Nacional de Colombia (UNC) y de la Universidad Javeriana. Es una de las fundadoras del Grupo Latinoamericano de Estudio, Formación y Acción Feminista e integrante del Grupo Interdisciplinario de Estudios de Género de la UNC. En esta línea, ha publicado un sinnúmero de artículos sobre la imbricación de raza, sexo, sexualidad y clase.

Ochy Curiel aporta una posición teórica crítica desde el feminismo decolonial. Sus análisis se dirigen hacia la crítica a la construcción colonial racista de la mujer del mundo colonizado, “la mulata”, “la negra”, a partir de lo blanco, y también hacia la crítica a la dominación de clase y género interrelacionada a la dominación colonial racista. Las luchas de los movimientos de mujeres para ella necesitan no solo visibilizar las violencias y dominaciones sino explicar por qué estas estructuran lo social. Su aporte teórico a la idea de interseccionalidad está en explicar las estructuras de subordinación y dominación desde una propuesta teórica práctica que junta la reflexión y el activismo social del movimiento de mujeres.

¿Cómo debe situarse este feminismo en el contexto actual de desigualdad entre el Norte y el Sur globales? ¿Son solamente las mujeres los sujetos del feminismo decolonial o también otras

corporalidades pueden encarnar esta propuesta política, teórica y vital? ¿Cuál es el rol del feminismo decolonial en las manifestaciones populares que, antes de la pandemia, explotaron en varios sitios del Abya Yala? Estas preguntas formuladas por la feminista dominicana buscan indagar por las maneras de superar la colonialidad del saber, y articular una acción anticolonial colectiva como brújula para enfrentar los efectos de todos los sistemas de opresión.

La propuesta conceptual central para Ochy Curiel en esa indagación es “matriz de opresión”. Es una propuesta de la afroamericana Patricia Hill Collins (1948), en un texto que se titula “Rasgos distintivos del feminismo negro” (Hill Collins, 2012). El concepto “matriz de opresión” se coloca en los debates y en la práctica política para indicar la interseccionalidad de opresión de raza, de sexo, de clase, de sexualidad. Con este concepto se denuncia a la heteronormatividad, producida por el hecho colonial que convierte el deseo y la sexualidad en instrumentos de dominación y esclavitud de las mujeres. Desde el enfrentamiento al eurocentrismo y al etnocentrismo, Ochy critica la lógica de universalizar el concepto de patriarcado, al no problematizarlo históricamente. Por ello advierte sobre la universalización del sujeto mujer, desde las estructuras modernas coloniales del Estado y las políticas de los partidos políticos. Para Ochy, la praxis transformadora del feminismo negro desde el Caribe debe ser necesariamente antirracista y anticapitalista, porque el problema de la identidad es importante como movilización política, pero que no es el fin en sí mismo.

La promoción y el compromiso feminista son formas colectivas y comunitarias, autogestoras, desde una construcción de saberes colectivos de comunidades orales en el Caribe. Es hablar y actuar desde el cimarronaje ético político actual, que alude a las maneras de resistencias de los pueblos y comunidades frente a las lógicas de opresión. En ellas está presente el arte del Caribe, cotidiano, parte de la historicidad de la gente, en comunidad. Para Ochy es esencial construir un proyecto político de liberación, donde están los desafíos del feminismo decolonial. Los proyectos políticos de liberación

están atravesados esencialmente por lo subjetivo, cuestionan los privilegios, internacionalizan y empujan solidaridades para imbricar la lucha de clases a las relaciones sociales de sexo y raza. Ochy tiene una profunda crítica al feminismo de género que se desentiende del enfoque de las clases y la lucha de clases. Ella indica cómo estos feminismos subordinan las luchas feministas y sus agendas al corporativismo neoliberal, sin una crítica al sistema capitalista.

Horizontes de los movimientos feministas

Los referentes éticos y políticos del movimiento de mujeres constituyen hoy objetivos de lucha del movimiento social popular en América Latina. Sin embargo, se reproducen lógicas discriminatorias y patriarcales hacia la mujer tanto en las prácticas cotidianas de luchas y resistencia del movimiento social popular como en sus proyecciones estratégicas e ideal de socialismo en el siglo XXI.

Las propuestas emancipatorias del movimiento social popular latinoamericano no superan las contradicciones que reproducen el patriarcado como lógica cultural de dominación múltiple. Ellas están atravesadas por contradicciones como: la producción y reproducción de la vida, autonomía del movimiento de mujeres y hegemonía política e institucionalidad; espacios públicos y privados, sexualidad y control sobre los cuerpos, vida cotidiana y sociedad futura.

Hacia un proyecto futuro de sociedad emancipada, socialista, se colocan los aportes del movimiento feminista en la lucha contra el patriarcado como una lucha contra el sistema de opresión múltiple del capitalismo colonial, racista, neoliberal y globalizado. El feminismo enfrenta el individualismo, el divorcio entre lo público y lo privado, la desigualdad natural de género, al visibilizar las múltiples formas de dominación patriarcal en el campo de las relaciones sociales, las actitudes, los comportamientos, las mentalidades y el inconsciente colectivo.

La construcción y articulación de alternativas múltiples es la postura feminista para partir de la vida cotidiana de cada ser humano

superado en su ser no racializado, no generizado ni colonizado. El predominio por mucho tiempo en el discurso sobre el socialismo y la emancipación humana de una visión teleológica según la cual la vida cotidiana de las personas pierde sentido histórico y puede ser sacrificada totalmente en aras del futuro limitó el accionar de las mujeres para producir y reproducir la vida de todas y todos, y relegó lo cotidiano en el discurso político e ideológico sobre la sociedad futura, convirtiéndolo en intrascendente ante la totalidad social.

Con ello, se despojó a la teoría socialista de la capacidad de reflexión crítica sobre la vida humana real y concreta y al feminismo revolucionario de brindar instrumentos teórico-metodológicos efectivos para transformar lógicas patriarcales “naturalizadas”.

Este énfasis del pensamiento feminista en las prácticas cotidianas privadas y públicas, no solo como espacio sino como accionar para crear y recrear la vida, obliga a introducir nuevos significados en el proceso de construcción de proyectos alternativos al sistema dominante: tiempos y espacios equitativos, identidades múltiples, diversidad plural, autogestión, autonomía, solidaridad, participación, mestizaje, democracia social, toma de decisiones y control popular, complementariedad. La transformación de la realidad exige, también, cambios en la conciencia, de manera que el pensar se haga subjetividad y praxis de todos, todas y todes.

El reconocimiento a la diversidad desde el respeto a la identidad es otra postura feminista para asumir la diversidad social desde una identidad de un proyecto de vida construido colectivamente donde cada cual tenga claro qué espera del proyecto y qué está dispuesto a aportar al mismo. Pensar, hacer y desear juntos proyectos concretos, necesarios, posibles, es un compromiso individual y colectivo que demanda conocimiento y confianza mutuos, superación de prejuicios, transparencia en la toma de decisiones y el manejo de los recursos, espacios equitativos y procedimientos claros para la participación de todas y todos.

Las propuestas de los feminismos actuantes populares, decoloniales, comunitarios, negros, en su relación con el marxismo y el socialismo,

identifican como ejes estratégicos de la lucha de las mujeres: la sostenibilidad de la vida humana como objetivo económico, con equilibrio entre producción y reproducción, la soberanía alimentaria recuperando los conocimientos históricos de las mujeres y la lucha contra la privatización de la vida y la biodiversidad, la autonomía de las mujeres sobre el cuerpo y la vida, el empoderamiento real de las mujeres (mayor participación de las mujeres en la toma de decisiones, manejo de recursos, uso equitativo del tiempo y los espacios colectivos –construir poder desde las mujeres, unidad de lo público y privado–), el derecho a una vida sin violencia. El feminicidio, acoso sexual y físico, violación, mercantilización del cuerpo de las mujeres, tráfico de mujeres y niñas, prostitución, pornografía, esclavitud, esterilización forzada, lesbofobia, negación del aborto seguro y de las opciones reproductivas son manifestaciones de la violencia sobre las mujeres que se recrudece en la medida en que se criminalizan las luchas de los movimientos sociales, de mujeres, y se militarizan las sociedades.

En los últimos años, un renovado vigor del pensamiento y la militancia feminista se ha expresado en movilizaciones masivas en las calles en el 8M (8 de marzo, Día Internacional de la Mujer), el 25N (Día Internacional de la Eliminación de la Violencia contra las Mujeres), con consignas como “Ni una menos” y “Vivas nos queremos”. Aquellas han estado marcadas por la crítica al neoliberalismo, al feminismo institucional; por la lucha contra la violencia sexual y los feminicidios; por la exigencia de justicia reproductiva, con logros alcanzados en política, y amenazadas por la ofensiva de Gobiernos de derecha y ultraconservadoras. Un movimiento feminista de masas, internacional e intergeneracional, de mujeres populares, de pueblos originarios, con discapacidad, trans y migrantes; jóvenes, muy jóvenes y no tan jóvenes, expone métodos estratégicos de acciones directas como tendaderos de denuncia, escraches, *performances*, pintas, tomas de instalaciones institucionales y paros estudiantiles.

Hay sectores y grupos diferentes de mujeres que han alcanzado su independencia de manera diversa, eso implica una identidad plural donde se recompone el sujeto mujer a partir del acumulado

histórico de las diferentes luchas de las mujeres. Revindicar el feminismo como revolución filosófica y epistemológica, desde la academia a la práctica social transformadora, es un horizonte permanente para el movimiento feminista y de mujeres.

En busca de herramientas prácticas que puedan ofrecer referentes y orientaciones para investigar y generar organización, formación y movimiento, los diversos feminismos preguntan: ¿cómo organizar la economía en función de la vida cotidiana? ¿Cuáles son las formas efectivas de participación de las mujeres en espacios de toma de decisiones? ¿Cómo definir y construir las identidades particulares y colectivas en las prácticas concretas? ¿Cómo articular la subjetividad social para superar conductas discriminatorias y consolidar la unidad de acción de los diversos actores involucrados en el proyecto socialista? ¿Qué imagen de mujer proyectar?

Los feminismos se definirán en las luchas y resistencias concretas, en la construcción de sus saberes, metodologías y procesos. Las epistemologías feministas, compuestas por perspectivas plurales e incluso confrontadas en algunos de sus aspectos, han ido conformando un *corpus* de conocimiento muy fértil, abundante y transdisciplinar.

Los feminismos decoloniales, negros, de América Latina y el Caribe, se proponen modificar no solo la condición de la mujer, sino el estatuto de lo humano como ente genérico y universal.

Bibliografía

- BOSCH, JUAN (1970). *De Cristóbal Colón a Fidel Castro. El Caribe frontera imperial*. Madrid: Alfaguara.
- CAMPUZANO, LUISA (2014) (comp.). *Asociacionismo y redes de mujeres latinoamericanas y caribeñas*. La Habana: Fondo Editorial Casa de las Américas.
- CHONVILLE, NADIA (2024). Paulette Nardal y las mujeres que hicieron la negritud. *Revista de la Universidad de México*, (1), 131-134.
- CRENSHAW, KIMBERLE (1989). Desmarginación de la intersección de raza y sexo: Una crítica feminista negra de la doctrina antidiscriminatoria, la teoría

- feminista y la política antirracista. *Foro Legal de la Universidad de Chicago*, vol. 1989, artículo 8. <https://chicagounbound.uchicago.edu/uclf/vol1989/iss1/8>
- Crisálidas: *Memorias Feministas de América Latina y el Caribe* (8 de marzo de 2023). <https://thetricontinental.org/es/estudios-feministas-4-crisalidas-memorias-feministas/>
- CUBAS HERNÁNDEZ, PEDRO ALEXANDER (2017). El Feminismo Negro visto desde la perspectiva de una Filósofa Intercultural: entrevista a Maydi Bayona. <https://prensacomunitaria.org/2017/11/el-feminismo-negro-visto-desde-la-perspectiva-de-una-filosofo-intercultural-entrevista-a-maydi-bayona/>
- CURIEL, OCHY (2013). *La Nación Heterosexual. Análisis del discurso jurídico y el régimen heterosexual desde la antropología de la dominación*. Bogotá: Brecha Lésbica/En la frontera.
- CURIEL, OCHY y FALCONÍ TRÁVEZ, DIEGO (2021). *Feminismos decoloniales y transformación social. Ochy Curiel dialoga con Diego Falconí Trávez*. Barcelona: Icaria Editorial.
- CURIEL, OCHY y FALQUET, JULES (comps.) (2005). *El Patriarcado al desnudo. Tres feministas materialistas*. Buenos Aires: Brecha Lésbica/En la frontera.
- CURIEL, OCHY y GALINDO, MARÍA (2015). *Descolonización y despatriarcalización de y desde los feminismos de Abya Yala*. Cataluña: ACSUR/Las Segovias.
- CURIEL, OCHY; FALQUET, JULES y MASSON, SABINE (2005). *Feminismos disidentes en América latina*. Ediciones fem-e-libros.
- EUDINE BARRITEAU, VIOLET (marzo-mayo de 2011). Aportaciones del feminismo negro al pensamiento feminista: una perspectiva caribeña. *Boletín ECOS*, (14). https://mujerfariana.org/images/pdf/Aportaciones-del-feminismo-negro_V.E.-BARRITEAU.pdf
- FARIA, NALU (26 de enero de 2017). Luchar contra la violencia nos va a salvar, a nosotras y a nuestros pueblos (entrevista). *Cubadebate*. <http://www.cubadebate.cu/noticias/2017/01/26/nalu-faria-el-feminismo-tiene-que-ser-anticapitalista/>
- FEDERICI, SILVIA (2010). *Caliban y las brujas. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- GARGALLO, FRANCESCA (2007). Feminismo latinoamericano. *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer [online]*, 12(28), 17-34. <https://ve.scielo.org/scielo>

- php?script=sci_arttext&pid=S1316-37012007000100003&lng=es&nr-m=iso&tlng=es
- GONZÁLEZ ORTUÑO, GABRIELA (2018). Los feminismos afro en Latinoamérica y El Caribe. Tradiciones disidentes: del pensamiento anticolonial a la defensa de la tierra. *Investigaciones Feministas*, 9(2), 239-254. <http://dx.doi.org/10.5209/INFE.58936>
- HILL COLLINS, PATRICIA (2012). Rasgos distintivos del pensamiento feminista negro. En MERCEDES JABARDO VELASCO (ed.), *Feminismos negros: una antología* (pp. 99-135). Madrid: Traficantes de Sueños.
- MEZA MÁRQUEZ, CONSUELO (2021). Mujeres ensayistas del Caribe Hispánico: Cuba, Puerto Rico y República Dominicana. Un estado de la cuestión. *Ístmica*, (27), 57-81.
- MONTAÑEZ PICO, DANIEL (2022). La articulación de clase, raza y género en el Caribe anglófono: los aportes de Rhoda Reddock. *Perspectivas Afro*, 2(1), 139-152. <https://doi.org/10.32997/pa-2022-4119>
- PAIZ CÁRCAMO, MIRNA et al. (2017). *Mujeres intelectuales. feminismos y liberación en América Latina y el Caribe*. Buenos Aires: CLACSO. <https://www.jstor.org/stable/j.ctv253f4j3.6>
- ROMAY GUERRA, ZULEICA M. (marzo-octubre de 2022). Los movimientos sociales afrolatinoamericanos ante los desafíos del siglo XXI. *Temas*, (108-109), 19-27.
- SAA, MARÍA ANTONIETA (2019). Movimiento feminista en América Latina y el Caribe: balance y perspectivas. *Isis Internacional*. <https://www.biblioteca digitaldebogota.gov.co/resources/3715834/>
- TRUTH, SOUJOURNER (2012 [1851]). Discurso. En MERCEDES JABARDO (ed.), *Feminismos negros. Una antología* (pp. 62-63). Madrid: Traficantes de Sueños.
- VALDÉS LEÓN, CAMILA (2024). ¿De quién son estos huesos? Archivos y literatura en el Caribe. *Revista de Historia de América*, (168), 189-212. <https://doi.org/10.35424/rha.168.2024.5790>

Educación popular y praxis liberadora: Paulo Freire y la resistencia al poder y al saber hegemónico occidental

Lino E. Morán Beltrán

Paulo Freire (1921-1997) fue un pedagogo y filósofo brasileño y es uno de los pensadores más relevantes de la segunda mitad del siglo xx latinoamericano. Su obra y su acción, centradas en el tema de la educación, ofrecieron una de las perspectivas más valiosas existentes en torno a la pedagogía, justamente por su posicionamiento crítico, revolucionador de las formas tradicionales de enseñanza, de relación entre el educador y el educando, de alfabetización de adultos. Paulo Freire, con su práctica y su teoría, invirtió las perspectivas tradicionales de la pedagogía y, sobre todo, los pilares sobre los cuales se asienta la dominación en la reproducción de sujetos humanos. Se graduó de derecho, pero esta fue una profesión que no llegó a ejercer, pues la abandonó el mismo día en que enfrentó su primer caso: el desahucio de un dentista por no tener capacidad de pago. Entonces pasó al mundo de la educación, en donde impartió clases y ocupó responsabilidades en el sistema educacional de la patronal brasileña. En 1959 presentó su tesis doctoral, con el título “Educación y actualidad brasileña”, e ingresó como docente de Filosofía e Historia de

la Educación de la Universidad de Recife, período durante el cual defendió un enfoque socioeducativo nacionalista y liberal, junto a un diverso grupo de sociólogos, economistas y educadores que procuraban propiciar un Brasil desarrollado, que definitivamente superase el imaginario colonial (González, 2007).

En la convulsa década del sesenta, tras el triunfo de la Revolución cubana de 1959 y el auge de movimientos revolucionarios en la región, Estados Unidos implementaron la Alianza para el Progreso con el fin de detener los ánimos políticos de cambios radicales. Para Brasil resultaban sugestivas, de entre aquellas doce metas contempladas en la *Carta de Punta del Este* (1961),¹ la reforma agraria, por ser un país extenso y lleno de latifundios, y el tema de la erradicación del analfabetismo, lo cual era uno de los fenómenos más críticos en el continente. Los índices de este flagelo tenían a su vez consecuencias políticas. Los analfabetos no podían ejercer el voto, lo cual constituía una preocupación para los políticos. Con financiamientos de Estados Unidos se impulsó una campaña de alfabetización, lo cual significaba una inversión rentable para los fines políticos, con positivos dividendos para la población marginada de la educación, en particular los adultos. A Freire se le ofreció encargarse de la alfabetización en la zona de Angicos, no obstante ser director de Extensión Cultural de la Universidad de Pernambuco, espacio donde pretendió democratizar la cultura por medio de la alianza entre la Universidad y el entorno popular. Fuera de la universidad, Freire realizaba también trabajos como parte del Movimiento Cultural Popular en Recife, convencido de la estrecha relación entre la cultura y el pueblo y no como un derecho exclusivo de las élites.

¹ La *Carta de Punta del Este*, donde quedó establecida la Alianza para el Progreso como programa interamericano, constituye fiel reflejo de todos sus alcances. Su objetivo central fue aumentar la proporción del desarrollo económico y social de las naciones latinoamericanas para elevar el nivel normal de vida de sus pueblos. Para lograrlo, se consideró indispensable plantear toda una serie de medidas económicas: la diversificación de las economías, mediante el fomento de la inversión y la industrialización; el mejoramiento de la producción agrícola; el fomento de la integración económica latinoamericana y de mercados comunes; y el desarrollo de programas de alfabetización.

Sobre su decisión para volcarse a la alfabetización, dijo:

Dimos no sé cuántos “no” a muchos aspectos técnicos que la Alianza quiso imponer [...]. Recuerdo que había *ítems*, en estos proyectos, que eran inaceptables. La memoria me falla ahora, sin embargo, recuerdo que había *ítems* que significaban una inaceptable interferencia [...]. Concluí que, de cualquier forma, Brasil tenía que tener autonomía para decidir [...]. Manifesté mi convicción de que la Alianza para el Progreso, que financiaría, como así lo hizo, la campaña de Angicos, ciertamente investigaría lo que se desarrollase en Angicos, y en caso de que no le gustase pondría punto final, mostrando concretamente las intenciones imperialistas y colonialistas. (Freire, 1987, p. 22).

Su experiencia en Angicos fue sumamente importante. Ahí, en confrontación con la realidad, concibió su método particular de alfabetización, el cual consistió en contextualizar la alfabetización con el imaginario lingüístico de los participantes, generado a través de experiencias dialógicas y palabras clave de su cotidianidad, las cuales estaban vinculadas a su vida y a su trabajo. No se trabajaba utilizando material previamente elaborado por especialistas, sino que se efectuaba conjuntamente entre educadores y educandos. El objetivo residía en el conocimiento del universo temático y de los vocablos utilizados por la comunidad para alfabetizarse.

Para Freire se hizo convicción la compenetración del educador con el universo cultural del educando. Conocer sus casas, sus familias, su jornada laboral, las fiestas populares de la comunidad, sus creencias religiosas, en fin, su universo vivencial, era fundamental y el lugar desde donde brotarían las herramientas para la alfabetización y para generar una lectura crítica de la realidad.

En medio de estas andanzas alfabetizadoras y siendo el director nacional del Programa de Alfabetización en 1964, lo sorprendió el golpe militar contra el presidente Joao Goulart. Entonces terminó el ambicioso programa de alfabetización de ámbito nacional, una experiencia que significó para él una nueva etapa en su vida.

Desde los primeros días del golpe, los militares organizaron una fuerte represión a las organizaciones de izquierda, estudiantiles,

obreras y sindicales. Millares de personas fueron encarceladas; muchas otras, asesinadas. Esta dramática experiencia fue uno de los períodos más dolorosos para Brasil, padecidos a manos de la férrea dictadura que se prolongó por dos décadas y coincidió con la propagación de similares experiencias militares en el sur del continente.

Salió de Brasil a Bolivia; allí le sorprendió otro golpe de Estado y marchó a Chile, donde residió desde 1964 hasta 1969 y logró incorporarse como asesor del Instituto de Desarrollo Agrario y del Ministerio de Educación. Durante su permanencia en el país austral profundizó en sus programas de alfabetización y pasó a trabajar con el Consejo Mundial de las Iglesias (CMI).

En sus proyectos de alfabetización, agua potable, defensa del medio ambiente en zonas de alta vulnerabilidad, ya desde Suiza, país al que había viajado, se involucró en el proceso independentista y revolucionario de Guinea-Bissau, un país de África Occidental, excolonia portuguesa, que apenas iniciaba un proceso de reconstrucción luego de su lucha contra el régimen colonial. Se encargaría con Mario Cabral, hermano del líder guineano Amílcar, antes asesinado, de la alfabetización de adultos, otra inimaginable experiencia a la cual se volcó como aprendiz, de lo cual dejó constancia en su libro *Cartas a Guinea Bissau* (Freire, 1978).

Su labor con la alfabetización de adultos significó, para el pedagogo y teórico, el contexto propicio para profundizar en su perspectiva dialéctica, en las tesis antes desarrolladas en *Pedagogía del oprimido*, publicadas en Santiago de Chile en 1969, en los complejos años de auge de la vida cultural y teórica en el país austral y al comienzo de otra experiencia continental con la asunción al poder del Gobierno de la Unidad Popular y el liderazgo de Salvador Allende y otros cuadros políticos como Miguel Enríquez.

La relación opresor-oprimido, la alfabetización como acto político, la superación de la situación de dependencia colonial, entre otros grandes temas, le dieron la posibilidad de implementar y aprender, desarrollar un modo diferente de enseñanza, diferente de la educación bancaria, que reproduce las condiciones de la dominación y el irreconocimiento de la cultura de pueblos tan diversos como lo eran las comunidades y las

expresiones culturales de Guinea-Bissau. El reto estaba en la deconstrucción del modelo educativo colonial y en la ejecución de un proyecto pedagógico para acompañar a un pueblo en rebeldía en su emancipación cultural.

La dictadura militar brasileña, ante las presiones internacionales, inició un plan de repatriación de exiliados políticos a partir de 1979. Entonces Freire retornó a Brasil, a su ciudad natal, pero la Universidad de Recife le cerró sus puertas, por lo que fue a la Universidad de Campinas y a la Universidad Pontificia de Sao Paulo. Ya en Brasil, reanudó sus vínculos con los movimientos sociales surgidos en la clandestinidad, tales como la Liga Campesina, la Unión de Trabajadores Agrícolas del Brasil, el Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra (MST) y las Comunidades Eclesiales de Base.

Freire: el legado de la Educación Liberadora

La obra de Freire se inscribe dentro de la Educación Popular Liberadora y de la perspectiva dada a conocer como Pedagogía Crítica, una filosofía educativa que integra conceptos de la teoría crítica al ámbito educativo y para la cual el proceso de enseñanza y aprendizaje no es neutral ni descontextualizado, sino siempre un acto político, vinculado a la realidad inmediata, a las condiciones de vida del maestro y del educando. La educación debe invitar al pensamiento crítico, a cuestionarse la realidad vivida y lo aprendido tanto en el acontecer diario como en las clases, pues los conocimientos impartidos no escapan de su contexto sociopolítico ni de las personas involucradas en ello. Este modo de enfrentar la educación se opone a los métodos pedagógicos tradicionales que pretenden disciplinar, domesticar, crear sujetos hábiles e instrumentados al sistema dominador. A los modos tradicionales de organizar y enseñar Freire los denominó “educación bancaria”.

La experiencia de vida inicial de Freire, su trabajo con comunidades rurales y pobres, lo hizo adoptar una opción preferencial por

estos, por los excluidos del sistema de dominación capitalista en los países que hoy diríamos del Sur global, en aquellos tiempos, el Tercer Mundo. Para él, son las condiciones materiales las que imponen situaciones de opresión sobre los seres humanos y la escuela juega un papel determinante en la elaboración de alternativas. La pobreza, la marginalidad, la desigualdad social y los regímenes totalitarios, entre otros, fueron en las décadas del sesenta y setenta signos de la realidad continental, y todo ello limitó drásticamente el acceso a la educación de millones de seres humanos. Es en este marco de pobreza generalizada donde la Educación Popular emerge como método y propuesta pedagógica.

La Educación Popular tuvo sus inicios en la década del sesenta, en el marco de la educación liberadora impulsada por el Movimiento de Cultura Popular liderado por Paulo Freire en una de las zonas más pobres del nordeste brasileño, en su Recife natal, y su propuesta se convirtió luego en inspiración para maestros, promotores culturales, dirigentes políticos, jóvenes militantes y religiosos en zonas populares y rurales de toda América Latina. Para la perspectiva por él defendida, el proceso educativo no puede presumir de neutralidad ni constituir una educación que reproduzca el *statu quo*. Al contrario, debe favorecer la transformación de las condiciones reales en las que se encuentran sumidos educadores y educandos. La propuesta de Freire escogió, desde el inicio, el camino hacia la emancipación y la transformación de la realidad socioeducativa, como proceso de subversión del ordenamiento impuesto.

La educación popular es una alternativa a la educación tradicional, pues propicia una práctica pedagógica problematizadora. Estimula la visión crítica sobre las circunstancias reales, donde la pobreza y sus consecuencias se reproducen sistemáticamente. No se debe continuar ni favorecer un quehacer educativo domesticador, que subordine el individuo a la realidad, que lo haga obediente ante lo establecido; Freire propone en su lugar el diálogo, la libertad de pensamiento, la crítica y la esperanza en una sociedad mejor (Freire, 1992), una práctica educativa que promueva una sociedad más

democrática y justa. Se trata de una propuesta educativa que visibiliza al alumno y su realidad, que procura para él la emergencia de una nueva subjetividad que lo haga protagonista y hacedor de su historia.

La perspectiva ética y política de la educación popular surge de la existencia misma de las comunidades populares, con sus tradiciones, valores y experiencias, las cuales poseen sus acumulados de saberes. Esta metodología crítica es una propuesta que procura fortalecer la solidaridad y contribuir en la formación de ciudadanos responsables, capaces de imaginar una sociedad distinta y de comprometerse en su construcción. En ella la utopía se asume como potencial histórico de los pueblos, y lejos de significar la imaginación de quimeras y sueños irrealizables, procura inspirar acciones transformadoras en pro de condiciones de vida más dignas y en armonía con la naturaleza.

Para Freire, la educación tradicional está cimentada en la autoridad exclusiva del maestro, una figura amparada por el papel de ser quien sabe y dicta, el que sabe y enseña, mientras los educandos asimilan y reciben el saber dado por el maestro. Para esta práctica, ni la comunicación ni el diálogo son importantes; el interés se centra en los contenidos que han de ser impartidos por el educador y concebidos, generalmente desde un ministerio o sistema de educación, en programas establecidos, ajenos a la diversidad de comunidades y regiones de un país. La escuela, decía Freire, sin importar su nivel, se convierte en “mercado de saber”; el profesor, en un especialista sofisticado, que vende y distribuye un “conocimiento empaquetado”; y el alumno, en el cliente que compra y “come” este conocimiento (Freire, 1978, p. 13). Los conocimientos impartidos deben ser memorizados y repetidos fidedignamente por el alumno. Contrario a esta tradicional práctica educativa, la educación popular –desde la perspectiva de Freire– se fundamenta en procesos dialógicos, dialécticos, en el desarrollo de la capacidad para leer la realidad, de expresar sus argumentos, de ser sujeto activo en la historia (Freire, 1992).

La educación popular libera y contribuye a la emancipación, no solo procura transformar las condiciones materiales que engendran

injusticias, sino que alienta la concientización de las causas que reproducen la pobreza y sus males. Sus fundamentos teóricos se asientan en la tradición política que reconoce que las condiciones actuales de explotación, marginalidad y pobreza son producto de un devenir histórico, obra de quienes han ostentado el poder y lo han utilizado en provecho de unos pocos; razón por la cual estas circunstancias son susceptibles de ser transformadas también por el hombre, acción en la que la educación juega un rol decisivo. De ahí que la educación popular sea un método educativo que, identificando los intereses de los grupos sociales, política y económicamente empobrecidos, propicia que estos se sitúen en sus contextos sociales, los aprehendan, asuman una perspectiva crítica y se empoderen para transformar esas condiciones (Mejía, 2014).

Desde estas perspectivas ético-políticas se plantea la necesidad de reconocer al pueblo como agente protagónico de la historia. En este sentido, la educación popular asume la responsabilidad de fomentar valores sustantivos de organización y formación, a través de prácticas democráticas participativas que privilegien el diálogo y la construcción de saberes colectivos. Freire destaca que el conocimiento se construye en colectivo, desde la experiencia, por lo que todo ser humano es portador de saberes. Esa otra dimensión epistémica le impone un carácter mediador al proceso educativo, ámbito donde múltiples saberes se encuentran, reconocen y respetan en su diversidad y circunstancia, lo cual demuestra una de las máximas del ideario freiriano: la educación se da entre los seres humanos mediatizados por el mundo.

Desde su circunstancia, Freire reflexiona sobre su realidad. Esta es una realidad signada por el capitalismo, que establece relaciones sociales de producción de explotación al obrero y marginalidad de otros, lo que le permite al maestro brasileño visibilizar la emergencia de un sujeto destacado: *el oprimido*. Este oprimido es el obrero expuesto a largas jornadas laborales con escaso salario, el campesino despojado de su tierra, la mujer silenciada por el patriarcado, el indio y el negro marginados por sus razas.

El encuentro con esa realidad es lo que le permite a Freire formular su *Pedagogía del oprimido*. Una propuesta educativa que necesariamente debe ser construida con y para los sujetos en condiciones de opresión, en tanto hombres, mujeres, pueblos que reconocen su opresión y emprenden su liberación analizando las causas de sus circunstancias y propiciando su transformación (Freire, 1992). Esta propuesta pedagógica encarna una crítica al modelo de civilización occidental, a su episteme surgida a raíz de la modernidad, a su ideología neoliberal que subordina todo al mercado, a la globalización como proyecto homogeneizador y a su modelo de desarrollo depredador.

Para Freire, el oprimido es en última instancia el sujeto del proceso de liberación; solo él, desde sus circunstancias históricas particulares, está llamado a adquirir conciencia de las estructuras económicas, culturales y políticas que hacen posible la situación de dominación. El propósito de esta pedagogía es recuperar la humanidad de los oprimidos, para lo cual es necesario el develamiento de la relación dialéctica opresor-oprimido y avanzar así en una tarea liberadora contra la institucionalidad opresora.

Los nuevos sujetos sociales constituyen el germen de nuevos horizontes epistémicos. Sus prácticas someten a juicio aquellas verdades tenidas por eternas. Los movimientos sociales de mujeres, campesinos, jóvenes, obreros, ecologistas, entre otros, reconocen la diversidad, son los portadores de otras racionalidades diferentes a la de Occidente, denuncian el genocidio múltiple que acompaña la racionalidad occidental expresada en la destrucción de la naturaleza, el sometimiento de la mujer, el aniquilamiento de culturas y la negación de otros saberes. Su labor es expresión de la crítica a la lógica depredadora y colonizadora de la modernidad. Estos nuevos sujetos sumados a la historia son los sujetos de las pedagogías populares y decoloniales. Por tanto, las resistencias sociales son espacios formativos donde los participantes ejercen sus pedagogías de aprendizaje, desaprendizaje, reaprendizaje, reflexión y acción.

La obra de Freire tributa a la humanización y con ello a todos los esfuerzos por construir una sociedad más justa y equitativa. Su

proyecto de una pedagogía del oprimido, desde la perspectiva de la educación popular, enarbolaba sus argumentos como crítica a la sociedad capitalista que promueve un modelo educativo para justificar la diferencia de clase y la dicotomía opresor-oprimido.

Guinea-Bissau: el encuentro con la violencia colonial

Guinea-Bissau, un país pequeño del oeste africano, con una experiencia de lucha anticolonialista liderada por Amílcar Cabral y el Partido Africano para la Independencia de Guinea y Cabo Verde, PAIGC, fue para Paulo Freire un sitio fundamental en el desarrollo de su perspectiva educativa. En 1975 comenzó a colaborar con Mario Cabral, el entonces ministro de Educación del país excolonia portuguesa, lo cual le llevó a una de las más importantes experiencias en su quehacer educativo.

En el país africano la violencia sobre los pobres alcanzaba expresiones dramáticas, la pobreza y la falta de recursos materiales era extrema, así como el bajo rendimiento de los maestros. La ideología colonial, no obstante la independencia, estaba presente en la concepción política y racial de las instituciones, a pesar de un intenso sentimiento anticolonial que se había gestado en cruentas batallas movilizadoras de pueblos antes olvidados contra el régimen colonial.

Al aceptar la propuesta de ir hasta allí, Freire consideró que las experiencias no se trasplantan, sino se reinventan. Guinea era otra cosa. El 90 % de la población estaba sumida en el más absoluto analfabetismo, aunque con sobrados conocimientos políticos forjados en el campo de batalla. Era un país rural con un pueblo con alma, algo que la violencia colonialista no pudo matar. Solo había 45 escuelas y estas eran misioneras religiosas que enseñaban solo el catecismo. Había 11 escuelas oficiales para niños *asimilados*, mientras solo existía hasta el inicio de la lucha por la independencia una escuela secundaria. Apenas 2 000 niños estudiaban en las escuelas de todo el país.

Para Freire, enfrentar el proceso de alfabetización de adultos partía de su idea de que no sería posible enseñar a los educadores y a los

educandos de Guinea-Bissau sin aprender con ellos. El enseñar y el aprender, una dicotomía que presupone que quien enseña no aprende con aquel o aquella a quien está enseñando, era, decía Freire a Cabral, “una ideología dominadora”, pues quien es llamado a enseñar algo debe primero aprender para después, al comenzar a enseñar, seguir aprendiendo. Lo importante estaba en el ejercicio de la actitud crítica frente al objeto, y no en el discurso del educador en torno al objeto.

En Guinea-Bissau dialogó con la realidad y su gente, quienes, a pesar de la imposición del poder colonial, resguardaron sus riquezas culturales. La civilizada Europa, presa de su modernidad, no reconoció en el *otro diverso* nada de humanidad, y emprendió una empresa basada en la esclavización y el despojo de las riquezas de pueblos con culturas milenarias. Allí se sintió africano, y rehusaba del método del maestro con la *cartilla bajo el brazo* listo para civilizar y depositar sus conocimientos. Su praxis pedagógica fue la de la educación liberadora, esa que hunde sus raíces en el diálogo y el respeto a la tradición de los educandos, que los empodera para que sean sujetos de su emancipación, fortalezcan la conciencia política crítica y no sea una educación para la sumisión y garantizar la opresión. En ese sentido dirá:

Nuestra opción política y nuestra práctica en coherencia con ella nos prohibían pensar siquiera que aquí, en Ginebra, podríamos elaborar un proyecto de alfabetización de adultos, elegantemente redactado, que luego llevaríamos en nuestras manos a Guinea-Bissau, como una dádiva generosa. Por el contrario, este proyecto –al igual que las propias bases de nuestra colaboración– tenía que nacer allí, pensado por los educadores nacionales en función de la práctica social que se da en el país (Freire, 1978, p. 15).

En consecuencia, su opción política y su praxis educativa recorrían el camino inverso a lo trazado por la Europa colonial. Se trataba ya de decolonizar la educación, lo que implica reconstruir la escuela según las exigencias que impone la libertad.

La escuela colonial es una escuela opresora, cimentada en la ideología de la supremacía racial del blanco europeo. Su método ha de

imponerse para domesticar las almas de los negros. Se trata de una escuela que invisibiliza todo cuanto no sea imagen de la civilización occidental y cuyos contenidos no sean europeos. Freire reconoce que, para sobrevivir a la dominación, a la imposición de sus valores, el hombre y la mujer colonizados y oprimidos tienen que plegarse y asimilar las apariencias blancas del colonizador; tienen que ser partícipes de ese imaginario cultural del hombre y la mujer blancos, y negar, suprimir, esconder sus propios atributos. Es desde esa tragedia que ha de ser valorado el papel de la educación liberadora-decolonial, como proceso de reconstrucción de la identidad usurpada, del rescate de lo sustantivo de cada pueblo. Tal y como se venía afirmando por líderes africanos, entre ellos Cabral, se trataba de una “reafricanización de las mentalidades”, para devolverles a los africanos su dignidad, su identidad, secuestrada y despreciada a lo largo de la dominación colonial.

Nada fácil resulta la tarea encomendada a la Escuela. Su proyecto debe contribuir a mejorar las condiciones materiales donde la vida sea posible, formar para que el educando sea capaz de dar solución a los problemas urgentes, capacitar para lograr la habilidad de buenos técnicos y científicos, pero a su vez ha de trabajar las mentes, las almas. Es ahí donde se ha asimilado el peor daño de la colonización, en la ideología. Por ello, se requiere de esa formación crítica que sea capaz de desentrañar las causas y los responsables de la dominación, y en ese proceso de praxis dialéctica emancipar los pensamientos. La educación colonial trasplantó el sistema de educación europeo, con el plan de establecer una imagen del mundo que no se saltase los cercos de la cultura occidental, que justificase todo lo que en nombre de esa cultura se emprendiera. El colonialismo es expresión del eurocentrismo, como doctrina política, y ambos son el reverso oculto del sistema capitalista.

Por un lado, el eurocentrismo enarbola la cultura occidental –con su racionalidad epistémica– como la cultura por antonomasia y hace de ella el referente universal al cual otros horizontes culturales deben subordinarse. Por el otro, el colonialismo asegura al capitalismo

el despojo de las riquezas materiales. De ahí la necesidad de transitar de ese eurocentrismo a la decolonización en la educación, lo que implica darse cuenta de que la dominación colonial es algo histórico, no natural, y, por lo tanto, puede ser modificado. En este proceso, la educación liberadora es el mecanismo idóneo frente a la educación colonial, imposibilitada de visibilizar las diferencias entre los seres humanos, la diversidad cultural, en tanto su propósito educativo es el de homogeneizar y estandarizar.

Para Freire:

la reformulación de los programas de geografía, de historia y de lengua portuguesa, al lado de la sustitución de los textos de lectura, cargados de ideología colonialista, era un verdadero imperativo. Se hacía indispensable que los estudiantes guineenses estudiaran prioritariamente su geografía y no la de Portugal [...] su historia, la historia de la resistencia de su pueblo al invasor, la de la lucha por su liberación que le devolvió el derecho de hacer su historia, y no la historia de los reyes de Portugal y de las intrigas de la Corte. Era preciso, por eso mismo, ponerse a pensar en caminos a través de los cuales fuera posible provocar, aunque fuera tímidamente en los comienzos, las primeras intimidades entre los estudiantes de liceo de Bissau y la actividad productiva (Freire, 1978, p. 31).

Entendida así, su colaboración con el proyecto educativo en Guinea-Bissau parte del conocimiento de los anhelos del pueblo ecuatoguineano. La aspiración de superar la colonialidad proviene de quienes la padecen, los mecanismos para conseguirlo son obra de quienes han tomado la decisión propia de transformar la realidad. Lo que sí está preconcebido en Freire es la necesidad de una fusión de horizontes culturales entre su ideario educativo y las aspiraciones del pueblo africano. Por ello, hace suyo el planteamiento de quien, para entonces, tenía la responsabilidad del proyecto educativo en Guinea-Bissau:

El objetivo real del nuevo sistema es eliminar lo que queda del sistema colonial para que podamos realizar los objetivos trazados por el PAIGC: crear un hombre nuevo, un trabajador consciente de sus responsabilidades históricas y de su participación efectiva y creadora

en las transformaciones sociales. Esperamos concretar este deseo a través del conocimiento cada vez más real de las necesidades concretas del país, de la definición de nuestro proyecto de desarrollo y del propio trabajo realizado al nivel de las instituciones escolares, a través de discusiones en los órganos colectivos. Discusiones no solo en cuanto a aspectos técnicos, sino también en lo que se refiere a las necesidades mismas de la vida (Freire, 1978, p. 65).

Si bien el propósito de la guerra de independencia fue derrotar el colonialismo, la tarea inmediata consistía en eliminar los resabios del régimen colonial, con el fin supremo de poner todo esfuerzo posible al servicio de la vida. Así como el colonialismo asesina el cuerpo, la colonialidad constituye la muerte de otras maneras de conocer, es decir, un *epistemicidio*. De ahí la máxima de Mario Cabral de colocar el conocimiento al servicio de las necesidades urgentes del país. No planificar una escuela divorciada de su entorno, sino inmersa en él, territorializada, donde sus planes y proyectos sean respuesta a las exigencias que impone la reconstrucción de un país azotado por la guerra. No puede ser una escuela neutral, ni elitista; ha de ser una escuela política y popular. Es así como emerge la escuela necesaria. Según Freire:

Uno de los objetivos principales de la transformación de nuestra enseñanza es hacer la vinculación de la escuela con la vida: vincularla con la comunidad donde se encuentra, con la tabanca, con el barrio; vincular la escuela con el trabajo productivo, en especial con el trabajo agrícola, y aproximarla a las organizaciones de masas (Freire, 1978, p. 70).

El modelo de ciencia que impone Occidente como paradigma universal también erige al conocimiento científico como único portador de la verdad. Esta perspectiva niega toda validez a conocimientos que emergen desde maneras diversas, aspecto que para Freire no pasa inadvertido. Él reconoce así la posibilidad de otros horizontes epistemológicos que tributen desde la experiencia de saberes válidos para la vida en su totalidad.

Esta diversidad de horizontes epistemológicos ha venido siendo agredida con violencia similar a la sufrida por los pueblos colonizados. El sometimiento no solo es físico, se ejerce también sobre las almas y las mentes. La historia es testigo de muchos pueblos que sucumbieron al dominio colonial y con ellos desaparecieron saberes que hoy no podrán ser jamás valorados. La empresa colonial procura la eliminación de conocimientos que no se ajustan a la rigurosa disciplina del método científico.

El proyecto “civilizador” de Occidente procura la homogeneización cultural del planeta. Hay quienes se refieren a este proceso como *Mcdonalización*, para significar el proceso de globalización que avanza sobre la diversidad de contextos culturales existentes, lo cual implica –según Freire– el sometimiento de saberes alternativos, que por diversos son portadores de otras racionalidades diferentes a la de Occidente.

En ese contexto de *Mcdonalización*, la colonialidad no solo se expresa en enarbolar los valores culturales occidentales como universales, sino también al acoger su modelo de ciencia y su método científico como paradigma. Este hecho es sumamente significativo para las pedagogías decoloniales y para Freire también. Para ambas perspectivas, el contexto cultural y los saberes que brotan de este son el fundamento desde el cual será posible la construcción de un pensamiento en sintonía con las exigencias de los pueblos. De ahí que sea imperativo el diálogo con ellos y su respeto.

El respeto a esos saberes se inserta en el horizonte mayor en que se genera el horizonte del contexto cultural, que no se puede entender fuera de su corte de clase, incluso en sociedades tan complejas que la caracterización de ese corte es menos fácil de captar así, pues el respeto al saber popular implica necesariamente el respeto al contexto cultural. La localidad de los educandos es el punto de partida para el conocimiento que se va creando del mundo. “Su” mundo, en última instancia, es el primer e inevitable rostro del mundo mismo (Freire, 1993, p. 111).

Difícilmente, los problemas actuales podrán ser solucionados desde la perspectiva racional que los creó. Una ciencia occidental, fundada en

la lógica que considera al hombre como amo y señor de lo existente, y a la naturaleza como su subordinada, no podrá jamás proponer alternativas al tema ecológico, por ejemplo. De ahí que la discusión en torno al sistema educativo en cuanto herencia colonial pase –según Freire–, en el caso particular de Guinea-Bissau y en el de todo pueblo víctima de la colonización, por conocer la visión de sus sueños de liberación.

El nuevo modelo educativo ha de considerar la experiencia de resistencia amasada, incluso aquellas que germinaron en el fragor de la lucha por la independencia, donde sin lugar a dudas se desarrolló una educación no elitista, sino eminentemente popular; donde surgió una escuela de trabajo vinculada con la producción y preocupada por la formación política, en respuesta a las exigencias mismas de la lucha de liberación; donde los niños tenían que aprender incluso cómo sobrevivir a las agresiones devastadoras de la violencia colonial. Esa escuela surgida en medio de la lucha por la independencia de Guinea-Bissau modeló una educación para la solidaridad que estimuló el reencuentro con el auténtico pasado del pueblo.

Nuestra América en el horizonte de la colonialidad

La experiencia de Freire en África lo enfrentó a la violencia colonial y él, con su agudeza intelectual, pudo corroborar que la colonialidad ha sido un fenómeno planetario llevado adelante por la Europa hegemónica. Por ello, reflexiona críticamente sobre la conquista de América por quienes también sometieron al negro, en nombre de la civilización occidental y su racionalidad. Así, Freire elabora su apreciación del proceso de conquista y colonización de los territorios y pueblos americanos, y pone de manifiesto idénticas injusticias a las padecidas por los africanos:

La presencia predatoria del conquistador, su desmedido placer de imponerse, no solo sobre el espacio físico, sino también sobre el espacio histórico y cultural de los invadidos; su despotismo, su poder avasallador sobre las tierras y los pueblos, su ilimitada ambición de destruir la identi-

dad de los nativos, considerados inferiores, casi animales [...] nada de esto puede olvidarse cuando, distanciados en el tiempo, corremos el riesgo de suavizar la invasión y verla como una especie de regalo “civilizador” del llamado Viejo Mundo (Freire, 2012, p. 91).

Su postura no es la de quien se deja poseer por el odio al europeo, sino la de quien no se adecua a la maldad constitutiva de cualquier versión de colonialismo, de dominación, de despojo, de sometimiento. Su indignación es la de quien no puede éticamente encontrar elementos que justifiquen un proceso –indigno por naturaleza– como la colonización en todas sus expresiones. Dirá así que “no serán los quinientos años que nos separan de la llegada invasora los que me harán bendecir la mutilación del cuerpo y del alma de América, cuyas heridas padecemos aún hoy” (Freire, 2012, p. 92).

Freire está consciente de que la colonización, aun superada como régimen administrativo y político, deja sus heridas, heridas que son la expresión dolorosa de la colonialidad, sobre la cual ha de trabajar un proyecto educativo emancipador desde múltiples escenarios marcados por la dominación en sus diversas manifestaciones. Se trata de un proyecto libertario contra la dominación por motivos de raza, sexo, condición social, ideología, entre tantos otros.

El cuerpo y el alma de América, el cuerpo y el alma de sus pueblo originarios, así como el cuerpo y el alma de los hombres y las mujeres que nacieron en suelo americano, hijos e hijas de no importa qué combinaciones étnicas, el cuerpo y el alma de mujeres y hombres que dicen no a la dominación de un Estado sobre otro, de un sexo sobre otro, de una clase social sobre otra, el cuerpo y el alma de los progresistas y de las progresistas saben lo que representó el proceso de expansión europea que traía consigo las limitaciones que se nos imponían. Y porque saben, no pueden bendecir a los invasores ni a la invasión (Freire, 2012, p. 92).

El impacto de la conquista y colonización se manifestó en todos los ámbitos de la vida, nada escapó a ser dominado, sometido, discriminado, cuando no exterminado. Tanto la violencia como la opresión tuvieron múltiples facetas, acontecimientos que encontraron la

pluma de intelectuales que hasta el día de hoy vienen pregonando las bondades de dicho régimen, dando una versión de la historia que es la de los vencedores y que por tanto no contempla el padecimiento de las víctimas.

Desde la racionalidad occidental no podía ser de otra forma. La cultura europea y su historia constituyen la expresión de la humanidad. Se trata de un debate entre la civilización y la barbarie que ha venido justificando la violencia contra la diversidad, violencia que ha sido padecida desde la llegada del invasor europeo y que no acabó con los procesos independentistas. Hoy aún continúa el sufrimiento de pueblos enteros que claman por su vida, por sus territorios. Esa colonialidad se justifica en la actualidad bajo nuevos argumentos, los mecanismos de opresión, quizá más sutiles, no dejan de oprimir, de robar los sueños, de negar las voces de quienes piensan y conciben el mundo de manera diferente a lo planteado por Occidente.

Es ahí, en medio de la dominación, donde, según Freire, emergen las voces proféticas que denuncian, a la vez que anuncian, otro mundo posible. Es la defensa de la esperanza, del derecho a la utopía, que anima a seguir transitando caminos de inconformidad y rebeldía. Mientras Occidente y su capitalismo anuncian el fin de la historia, desde los condenados de la tierra se vienen construyendo alternativas.

Freire no se ajusta a cualquier concepto de la educación, sino a la noción emancipadora de la educación, que enfrenta las adversidades de la dominación material e ideológica, a las cuales concibe como partes sustantivas de los procesos pedagógicos. No se aspira solo a una mera escolarización, se trata de un proyecto educativo que entiende la educación como un proceso pleno desde el cual emerja el hombre y la mujer nuevos. La educación como una manera que permita—desde una perspectiva política—situarse en el mundo en pro de la vida. La educación como un derecho social, humano, que une justicia social y epistémica, dado que procura la afirmación de sujetos antes invisibilizados y silenciados, pero realmente existentes aun en medio de la violencia propia de la colonización. Sujetos portadores

de perspectivas antihegemónicas, libertarias, que los constituyen en sujetos dueños de su historia y portadores de saberes.

La utopía contra el mito del *fin de la historia*

El desplome del Muro de Berlín, el fin de la Guerra Fría, el fracaso del socialismo totalitario, acontecimientos que dibujaron la década de 1990 y las siguientes, hicieron surgir el mito del fin de la historia. Ideología según la cual el capitalismo se constituía como el único modelo para el desarrollo pleno de la humanidad. Ante él no existe alternativa viable, por lo que la humanidad había alcanzado su etapa de mayor madurez política, económica y cultural. Su expresión máxima es el neoliberalismo que ha de ser globalizado. Los sueños, esperanzas y utopías no tienen lugar en un mundo milimétricamente calculado por las leyes del mercado.

Contracorriente, la obra de Freire apuesta a la utopía. Nada más decolonial que el resurgir constante de nuevos horizontes para el bien de la humanidad. Así pues, la presencia en el mundo, el estar ahí, que exige siempre elección y decisión, no es una presencia neutra. Al no ser neutra, posee un carácter político, que impide estar en el mundo en conformidad para transformarlo.

Si no es posible su transformación apelando a los sueños o proyecto de otro mundo, se debe no solo hablar de la esperanza, sino también ejecutar acciones concretas en concordancia con ella. La utopía invita a una praxis transformadora y no a una actitud contemplativa. “Imaginar un mundo con el que soñamos, un mundo que todavía no es, un mundo diferente del que está ahí y al que debemos dar forma” (Freire, 2012, p. 46).

La negación de la utopía es la negación de la propia humanidad. Se es persona humana por la posibilidad histórica de transformar el mundo, aun sabiendo las dificultades que ello pueda implicar. Es desde esa perspectiva que la educación adquiere su mayor expresión sublime, no tendría sentido de otra forma, pues:

La educación tiene sentido porque el mundo no es necesariamente esto o aquello, porque los seres humanos somos proyectos y al mismo tiempo podemos tener proyectos para el mundo [...]. La conciencia del mundo, que hace posible la conciencia de mí, hace imposible la inmutabilidad del mundo. La conciencia del mundo y la conciencia de mí me hacen un ser no solo en el mundo, sino con el mundo y con los otros. Un ser capaz de intervenir en el mundo y no solo adaptarse a él. [...] Por eso, no solo tenemos historia, sino que hacemos historia que a su vez nos hace y que, a su vez, nos hace históricos (Freire, 2012, pp. 47-48).

El proyecto educativo de Freire apunta, en ese sentido, a la transformación del mundo. Consecuentemente, el mito del fin de la historia niega la naturaleza intrínseca de la educación:

el discurso de la imposibilidad del cambio para mejorar el mundo no es el discurso de la constatación de imposibilidad sino el discurso ideológico, de la inviabilización de lo posible. Un discurso por eso mismo reaccionario, y en el mejor de los casos, desesperadamente fatalista. El discurso de la imposibilidad de cambiar el mundo es el discurso de quien, por diferentes razones, aceptó el acomodamiento, incluso para lucrar con él. El acomodamiento es la expresión del abandono de la lucha por el cambio (Freire, 2012, p. 50).

Ese proyecto transformador es de los pueblos, no de las élites ni de líderes iluminados, mucho menos será producto de dejar a las leyes del mercado a su antojo. Freire es un convencido de que la discusión en torno del sueño o del proyecto de sociedad por el que se lucha es un derecho de las clases populares que no pueden deleitarse con ser tuteladas ante el sueño de sus dirigentes.

Una pedagogía crítica emancipadora debe tener como horizonte trabajar sobre la validez del sueño ético-político que procura superar la injusticia. Debe concebir la autenticidad de esa lucha y la posibilidad de cambiar; es decir, denunciar la ideología fatalista del fin de la historia dominante, que inmoviliza a los oprimidos. Se requiere de un quehacer educativo donde los contenidos sean expresión de la vida. Más claramente, Freire considera que:

la pedagogía crítica jamás debe hacer ninguna concesión a las artimañas del “pragmatismo” neoliberal que reduce la práctica educativa al entrenamiento técnico-científico de los educandos, al entrenamiento y no a la formación. La necesaria formación técnico-científico de los educandos por la que lucha la pedagogía crítica nada tiene que ver con la estrechez tecnicista y científicista que caracteriza al mero entrenamiento. Por eso el educador progresista, serio y capaz, no solo debe enseñar su disciplina, sino que debe desafiar al educando a pensar críticamente la realidad social, política e histórica en la que vive (Freire, 2012, p. 53).

El proyecto de civilización de los que hoy niegan al quehacer educativo cualquier relación con los sueños y las utopías –el sueño de la liberación por lo tanto, el de una sociedad menos injusta, menos violenta– es el proyecto de la domesticación ideológica de los seres humanos ante una realidad considerada incuestionable. Por ello, Freire enfatiza en su obra que la naturaleza humana no es un *a priori* de la historia, esta se va constituyendo social e históricamente. Ella, estando en el mundo, posibilita a los hombres y mujeres con agudeza epistemológica interpretar los signos de los tiempos, a caracterizar la tragedia humana mancillada por la pobreza y opresión de un mercado omnipotente y omnipresente.

Se trata de una facultad que dota al ser humano de una cualidad profética que denuncia al mismo tiempo que proyecta –de manera no fatalista– un mañana, casi siempre esperanzador, cargado de una energía utópica que ha de manifestarse en la voluntad y decisión de quienes pretenden transformar el mundo. A su entender: “repensar según los datos concretos de la realidad vivida el pensamiento profético, que también es utópico, conlleva la denuncia de cómo estamos viviendo y el anuncio de cómo podríamos vivir. Por eso mismo, es un pensamiento esperanzador” (Freire, 2012, p. 154).

Se trata del ser humano como sujeto de la historia, que asume una praxis transformadora y no una mera postura contemplativa ante el devenir. Enfrentar las leyes del mercado que lo cosifican. Así, Freire enfatiza: “En contra de cualquier tipo de fatalismo, el discurso

profético insiste en el derecho de todo ser humano de comparecer ante la historia no solo como su objeto, sino también como sujeto. Por eso, debe dejar sus huellas en ella como sujeto, y no simples pisadas de mero objeto” (Freire, 2012, p. 155).

El ser humano lo es en su circunstancia, pero esta no lo determina fatalmente. Su capacidad de conciencia lo faculta para realizar su proyecto vital. No se trata solo de estar en el mundo, se trata de estar en él y tener la capacidad de trascender y perfilar nuevos mundos. Solo en una sociedad soportada sobre una ideología fatalista se inhibe el rol esperanzador y transformador de la educación, reduciendo el aprendizaje a la mera instrucción, al entrenamiento sobre el uso de las técnicas.

Pero ante esa circunstancia se puede simplemente adaptarse a ella o impulsar su transformación, encrucijada en la que se pone de manifiesto la naturaleza ética de la existencia humana. De ahí el empeño de Freire en la lucha contra las prácticas mecanicistas que minimizan el valor del rol del ser humano en el mundo y que se empeñan en considerarlo una simple pieza en el ajedrez de una sociedad que cree tener todo programado.

Lo que se pretende es que se acepte la tesis del fin de la historia, del triunfo definitivo del neoliberalismo, de la lógica del mercado como regla suprema, con el propósito de presentar como esfuerzo inútil todo proyecto emancipador y adaptarnos al mundo en su fatalidad inquebrantable. Pero de aceptarse esto, considera Freire que:

Si los sueños mueren, y la utopía también muere, la práctica educativa ya no se relaciona con la denuncia de una realidad malvada y el anuncio de una realidad menos vergonzosa, más humana. A la educación, en tanto práctica rigurosamente pragmática, le toca entrenar a los educandos en el uso de técnicas y principios científicos. Entrenarlos, eso es todo. El pragmatismo neoliberal no tiene nada que ver con la formación (Freire, 2012, p. 180).

Como es de suponer, en un contexto dibujado con los matices del neoliberalismo, la pedagogía crítica es algo superado. Se requiere de

resultados cuantificables, medibles, concretos, productivos, rentables, no de sueños y utopías sobre un mañana diferente. No se tiene lugar para el pensamiento crítico ni la denuncia, para la vocación profética del educador.

Bibliografía

- ALVARADO, JOSÉ (2023). Las resistencias interculturales como cuestionamiento a los supuestos coloniales de la modernidad. *El Banquete de los Dioses. Revista de Filosofía y Teoría Política Contemporánea*, (13), 213-236.
- _____ (2024). Colonialidad del saber: una revisión crítica a partir de la pedagogía decolonial. *Encuentro Educacional*, 31(1), 177-189. <https://doi.org/10.5281/zenodo.12141551>
- CONFERENCIA EPISCOPAL LATINOAMERICANA (1995). *Medellín*. Bogotá: Ediciones Paulinas.
- FREIRE, PAULO (1978). *Cartas a Guinea Bissau*. Río de Janeiro: Paz y Tierra.
- _____ (1984). *La educación como práctica de la libertad*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- _____ (1987). *Aprendiendo con la propia historia*. Río de Janeiro: Paz y Tierra.
- _____ (1992). *Pedagogía del oprimido*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- _____ (1993). *Pedagogía de la esperanza*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- _____ (2002). *Cartas a Cristina*. Sao Paulo: Paz y Tierra.
- _____ (2010). *Pedagogía de la autonomía y otros textos*. La Habana: Editorial Caminos.
- _____ (2012). *Pedagogía de la indignación: cartas pedagógicas en un mundo revuelto*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- GONZÁLEZ MONTEAGUDO, JOSÉ (2007). La pedagogía crítica de Paulo Freire: contexto histórico y biográfico. *Anuario Pedagógico*, (11), 53-64.
- MEJÍA, MARCOS RAÚL (2014). Educación popular: una construcción colectiva desde el Sur y desde abajo. *Archivos Analíticos de Políticas Educativas*, 22(62), 1-31. <https://www.redalyc.org/pdf/2750/275031898079.pdf>
- MORÁN, LINO (2008). Educación Popular. *Diccionario del Pensamiento Alternativo*. Buenos Aires: Biblos.

- SUÁREZ, VERÓNICA (2023a). Ética y humanización en el pensamiento crítico de Paulo Freire. *Revista de Filosofía*, 40(especial), 29-42. <https://doi.org/10.5281/zenodo.10656162>
- _____ (2023b). Diálogo y cualidades axiológicas en el pensamiento pedagógico de Paulo Freire. *Omnia*, 29(1), 140-153. <https://produccioncientificcaluz.org/index.php/omnia/article/view/41964>
- WALSH, CATHERINE (2013). *Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*, t. I. Quito: Ediciones Abya-Yala.

Parte 4. La realidad y sus desafíos

Bosquejo histórico del marxismo en América Latina

Pablo Guadarrama González

I. Antecedentes

La recepción de las ideas marxistas en América Latina contó desde un inicio con premisas muy distintas a las del mundo europeo y norteamericano, por el diferente grado de maduración de las relaciones capitalistas. Una de las formas de manifestarse la insatisfacción de grandes sectores de la población con las insuficiencias del proceso independentista y con los gobiernos liberales y conservadores que se disputaban el poder a través de la prensa y en los procesos electorales condicionó la recepción de las ideas socialistas y anarquistas. Gran parte de los procesos revolucionarios que se produjeron durante la segunda mitad del siglo XIX ya enarbolaban algunas ideas de corte socialista o anarquista.

Las investigaciones históricas demuestran que las ideas socialistas y comunistas se expresaron en algunos movimientos sociales y se dieron a conocer en la prensa de muchas ciudades latinoamericanas desde mediados del siglo XIX, especialmente a raíz de los

procesos revolucionarios de 1848 en Europa. Pero no se trataba de un simple proceso de información periodística, sino de un paciente trabajo de asimilación y utilización de dichas ideas para tratar de encontrar también soluciones a los problemas de esta región, aunque dichos movimientos sociales no se plantearan la instauración del socialismo. El socialismo utópico de la mano de Saint-Simon tuvo representantes desde fecha temprana en el Cono Sur, donde la emigración europea fue portadora de tales ideas, como posteriormente lo fue también del marxismo.

Entre los más destacados socialistas utópicos latinoamericanos se encuentran el argentino Esteban Echeverría (1805-1851), autor del libro *Dogma socialista* (1846), y el cubano Diego Vicente Tejera (1848-1903), quien con su “sistema de socialismo práctico” se proponía “no aliviar el mal sino extirparlo de raíz” (Tejera, 1981, p. 161).

Antecedente significativo de la difusión del marxismo en América Latina durante el siglo XIX lo constituyó la labor periodística de numerosos intelectuales que, aunque no estaban directamente vinculados con el movimiento obrero y sus luchas, sí se encontraban al tanto de sus acontecimientos más importantes en sus respectivos países y sobre todo en Europa, por lo que reflejaban en sus publicaciones el eco de los grandes sucesos como la Comuna de París, así como las ideas que circulaban a su alrededor, donde el marxismo tomaba cada vez mayor auge. Entre ellos se destacó Juan Mata Rivera, en México, quien en 1884 publicó la primera traducción al español de *El Manifiesto Comunista*.

Muchos de los hombres que deben ser considerados como parte de los antecedentes del marxismo en América Latina compartían a su vez las ideas de diversas concepciones filosóficas, por ejemplo el espiritualismo, el eclecticismo, el positivismo, el darwinismo social, etc.; por tanto, no podían ofrecer un cuadro armónico y coherente de toda la teoría marxista. Los múltiples lados débiles de su cosmovisión serían en ocasiones atribuidos al marxismo, cuando en verdad solo se conocían y se aceptaban de este algunas de sus tesis fundamentales, básicamente las vinculadas a la política, ya que su dimensión filosófica era prácticamente desconocida.

II. Precursores

Los precursores del pensamiento marxista en América Latina no otorgaron un lugar especial a cuestiones de carácter epistemológico, ontológico y metodológico. Más bien se preocuparon por los problemas concretos de cada país en su momento, y por formular alternativas de desarrollo social que consideraban apropiadas para aquella región y época. Algunos europeos emigrados contribuyeron desde sus experiencias en las luchas sociales del viejo continente, como Pablo Zierold en México y German Ave-Lallemant en Argentina.

Uno de los primeros pensadores identificados con el marxismo en América Latina fue el cubano Carlos Baliño (1848-1926). En Estados Unidos, como obrero autodidacta, conoció las ideas marxistas con algunas influencias lasalleanas y reformistas. No poseía un conocimiento profundo de las obras de Marx y Engels, pero sí un dominio básico del materialismo histórico (Gómez, 1985). Otro fue el argentino Juan Bautista Justo (1865-1928), quien tradujo *El Capital* al español. A pesar de su formación positivista y la huella de las ideas liberales, su filiación socialdemócrata propició una mayor identificación con el marxismo. Contribuyó a un acertado enfoque marxista sobre el papel de la ciencia y la técnica en el desarrollo social y, en general, contribuyó “a introducir entre nosotros el modelo marxista en la interpretación macrohistórica” (Biagini, 1988, p. 170).

En Chile, Luis Emilio Recabarren (1876-1924) organizó en 1912 el primer movimiento obrero significativamente marxista de América Latina. Él consideró que la dictadura del proletariado era una etapa imprescindible (Recabarren, 1976, p. 53), pero no eterna, hacia el logro de una sociedad donde se distribuyese de una forma más justa la riqueza. Desarrolló uno de los primeros análisis marxistas sobre el parlamentarismo burgués en América Latina (Löwy, 1980, p. 73). A su juicio, debían operarse significativas transformaciones en el hombre al triunfo del socialismo.

El líder estudiantil cubano Julio Antonio Mella (1903-1929) planteó la necesidad de la alianza de los obreros con los campesinos, estudiantes e intelectuales progresistas frente a la burguesía nacional y la extranjera imperialista (Mella, 1975, p. 230). Criticó el aprismo

del peruano Víctor Raúl Haya de la Torre por subestimar el papel de la clase obrera en Latinoamérica en su concepción del “socialismo indoamericano” (García, 1980, p. 105) e ir a posiciones cada vez más contrarias al socialismo. Mella mantuvo un criterio propio sobre las transformaciones que demandaba la realidad latinoamericana, diferente a la de Rusia. Desafortunadamente, la copia de esquemas afectó a algunos marxistas, al Mella afirmar que “reconocer un error y enmendarse es ser infalible” (Mella, 1975, p. 203) y que esa debía ser una cualidad básica de un revolucionario, además de la “comprensión absoluta y su identificación total con la causa que defiende. [...] aplicar el marxismo a todos los problemas” (Mella, 1975, p. 266), no con un esquema preconcebido, sino creadoramente.

Con Mella y el peruano José Carlos Mariátegui (1894-1930), el marxismo alcanzó una mayor raigambre latinoamericana y fue utilizado como un verdadero instrumento crítico para la comprensión y transformación de la realidad concreta y sus estructuras de manera original y auténtica. “En la historia universal una filosofía ha sido original y auténtica cuando no ha planteado simplemente ideas nuevas, sino cuando estas se han correspondido con las exigencias históricas de su momento en los diferentes planos, esto es, sociopolítico, económico, ideológico, científico” (Guadarrama, 1985). Mariátegui, por su vasta cultura y análisis desde una creadora perspectiva marxista, es considerado un “exponente del marxismo abierto” (Liss, 1984, p. 129).

Mariátegui declaraba ser un “marxista convicto y confeso” (Mariátegui, 1968, p. 23). Contribuyó a esclarecer problemas socioeconómicos medulares, como la distribución de la tierra, el problema étnico y factores supraestructurales como el religioso y el artístico. Con una actitud crítico-dialéctica valoró el pensamiento filosófico y político latinoamericano y europeo de su época (Posada, 1968, p. 24); avizoró la profunda crisis que se produciría en el marxismo si no se actuaba de manera acertada en el desarrollo crítico de esta teoría y de su práctica revolucionaria. En ese sentido se destacó su labor como gestor del partido socialista en su país y luchador por los derechos de los sectores populares.

Criticó a los que exageraban “interesadamente el determinismo de Marx” (Mariátegui, 1985, p. 65); planteaba que en Marx no se podrían encontrar todas las respuestas, ni todas las indicaciones a los nuevos problemas del mundo contemporáneo, en especial del latinoamericano. Había que ir más allá de Marx, pero con la convicción de que el marxismo es el único medio de proseguir y superar a Marx. Su entrañable condición de marxista orgánico lo convirtió en paradigma de las nuevas generaciones de marxistas latinoamericanos.

Otro destacado intelectual marxista fue el argentino Aníbal Ponce (1898-1938), quien habiendo dejado atrás el positivismo y desde el terreno de la psicología, básicamente como profesor universitario, puso su mayor atención a la problemática humanista, como fue común en otros marxistas de la época y en correspondencia con la tradición del pensamiento filosófico latinoamericano.

El punto de partida de Aníbal Ponce fue la psicología. Incursionó con una perspectiva marxista en los terrenos de la ética, la estética, la sociología, la filosofía de la historia y de la educación. Sus análisis no se circunscribieron a las cuestiones estrictamente sociales o políticas, sino que argumentó la validez del método dialéctico-materialista en el estudio de la naturaleza. Recordó que Marx y Engels, por razones de batalla política, reconocieron que les habían dedicado poca atención a cuestiones de la biología, la filosofía y el arte (Ponce, 1985, p. 198).

Aunque los anteriores autores son algunos de los precursores que más trascendieron, cada país latinoamericano tuvo los suyos en distintos momentos con una obra crítica y divulgativa de su respectiva realidad nacional, así como para el estudio de las más diversas cuestiones generales de carácter filosófico, económico y social.

III. Continuadores

A partir de los años treinta se producirían una serie de acontecimientos, como fuera el auge del fascismo que inició la Segunda Guerra Mundial, y que tendría gran significación en el movimiento

comunista internacional con repercusiones en el pensamiento marxista en América Latina.

En los años veinte la Internacional Comunista orientaba a los partidos comunistas la política de la lucha de clase contra clase que rechazaba cualquier alianza con socialistas que no aceptasen la dictadura del proletariado (Cole, 1962, p. 269). A partir de los años treinta se produjo un viraje con la orientación de crear frentes populares antifascistas, que incluían a todas las fuerzas progresistas. Algunos de estos frentes lograron establecerse en el poder como en Francia y Chile y produjeron nuevos debates entre pensadores marxistas.

Pero las particularidades del desarrollo del marxismo en América Latina no dependieron simplemente de las influencias llegadas desde Europa, aun cuando estas desempeñaron un importante papel, sino lo determinó el grado de madurez que alcanzaron las contradicciones entre los países latinoamericanos y las potencias imperialistas, básicamente con Estados Unidos, así como entre las oligarquías nacionales –que llegaron incluso a copiar los métodos fascistas–, las incipientes burguesías nacionales y las masas populares.

A los marxistas latinoamericanos durante los años treinta se les plantearon nuevas tareas, pues apareció la posibilidad de que la clase obrera tuviese acceso al poder, como sucediera en las luchas contra la dictadura de Gerardo Machado en Cuba, en la insurrección popular de 1932 en El Salvador, los intentos por instaurar una república socialista en Chile, la Revolución brasileña de 1935, etc., hechos en los cuales siempre tuvieron participación activistas atraídos por las ideas del comunismo y el socialismo.

En Perú el marxismo y particularmente el pensamiento de Mariátegui, a pesar de que por algunos años fue visto con recelo por el partido comunista, tuvo inmediata continuidad en Hildebrando Castro Pozo (1990-1945), también preocupado por el adecuado tratamiento que la interpretación materialista de la historia debía darle a la problemática socioeconómica específica del mundo andino y en especial a la cuestión del indio, como lo reflejan sus libros

Nuestra comunidad indígena (1924) y *Del ayllu al cooperativismo* (1936). En esa dirección se orientó también Ricardo Martínez de la Torre en *Apuntes para una interpretación marxista de la historia social del Perú* (1935-1949), donde profundiza en la cuestión de las particularidades de la lucha de clases y las posturas anticlericales y antimperialistas en ese país.

Figuras destacadas del marxismo en Argentina fueron además Victorio Codovilla (1894-1970) y Alfredo L. Palacios (1880-1966). El primero llegó a Argentina en 1912 y se vinculó primero al partido socialista. Posteriormente, se identificó con la línea estalinista del partido comunista y con la llamada postura “ortodoxa” del marxismo-leninismo. Desarrolló una amplia labor como polemista político, en particular contra el nacionalismo peronista y contra la penetración imperialista en América Latina. La incompreensión de Codovilla del movimiento peronista lo condujo a que se aliase con la oligarquía para enfrentarse a lo que consideraba constituía una versión del fascismo.

A partir de los años treinta, el marxismo en América Latina quedaría marcado por la distinción entre la línea de los partidos comunistas recién fundados que adoptarían las orientaciones de la Comintern (III Internacional) –en manos de Stalin hasta su disolución durante la Segunda Guerra Mundial– y su base teórica sería elaborada como doctrina marxista-leninista, considerada como exclusiva interpretación científica de la obra de Marx, Engels y Lenin. Esta se oponía a aquellos considerados por Moscú como traidores, revisionistas, enemigos del marxismo, etc., y entre los cuales había muchos marxistas y leninistas, como los trotskistas y algunos socialistas, que se enfrentaban a las concepciones y a la política del Partido Comunista de la Unión Soviética.

La expresión filosófica “oficial” –entendiéndose por tal la que seguía la línea soviética– del partido comunista argentino estuvo a cargo de Emilio Troise en su libro *Materialismo dialéctico* (1938), en el que se identificaba con las tesis de Bujarin, Rosental y Stalin, aunque también postulaba la tesis del marxismo como filosofía de la praxis siguiendo al italiano Antonio Labriola.

Contrario a la línea estalinista y a la variante soviética del socialismo estuvo Alfredo Palacios, quien alcanzó mucho prestigio como primer diputado socialista en su país y reconocido profesor universitario de derecho, pero que incursionó con sus libros en temas políticos, filosóficos, literarios, etc. Especial atención le otorgó a la cuestión de las ideas sobre el socialismo, las libertades individuales en esa sociedad, el papel de la clase obrera, la lucha por la soberanía y contra el imperialismo. Él, en su postura filosófica, trataba de armonizar las ideas socialistas con lo mejor del pensamiento liberal y destacaba el papel de los factores espirituales, por lo que se opuso a las interpretaciones economicistas del marxismo. Estas ideas las desarrolló en sus libros *El socialismo argentino y las reformas penales* (1934), *La defensa del valor humano* (1939), *En defensa de la libertad* (1944), *La justicia social* (1953) y *Liberalismo económico* (1959), entre otros. También abordó la cuestión de las luchas históricas de los pueblos latinoamericanos frente a las diversas formas de dominación en su libro *Masas y élites en Iberoamérica* (1960) y en *Nuestra América y el imperialismo* (1961). Su franca identificación con la Revolución cubana evidenció su confianza en que el socialismo pudiese arraigar en estas tierras con características propias, como lo expresó tras su visita a Cuba en su libro *Una revolución auténtica*.

Los hermanos Rodolfo y Américo Ghioldi, a través del Centro de Estudios “Carlos Marx” creado desde 1912 en Argentina, se enfrentaron a las interpretaciones liberal-burguesas del marxismo. Américo Ghioldi estudió las particularidades de las ideas socialistas en su país en su trabajo *El socialismo en la evolución nacional* (1946) y amplió mucho más su análisis a la historia general del marxismo en su libro *Marxismo, socialismo, izquierda, comunismo y la realidad argentina de hoy* (1950). En ellos asumió una perspectiva crítica del ultraizquierdismo en correspondencia con las ideas socialistas moderadas que compartía de Henry Lefevre. Américo también se destacó en sus análisis sobre temas pedagógicos y de historia de Argentina.

Ocupa un lugar especial el transterrado italiano Rodolfo Mondolfo, historiador de la filosofía que intentó rescatar el marxismo de

sus tergiversaciones por parte del “marxismo oficial”. La filosofía de Marx la define como humanismo realista e historicista (Mondolfo, 1960a, p. 11). Para él “la dialéctica de la historia es la dialéctica de la praxis humana” (Mondolfo, 1960b, p. 13) y esta solo se logra a través de un profundo cambio de la conciencia y de la vida espiritual de la sociedad y no simplemente con transformaciones económicas.

Un heterodoxo del marxismo argentino fue Silvio Frondizi (1907-1974), fundador del Movimiento de Izquierda Revolucionaria, quien se opuso al estalinismo del partido comunista y al reformismo socialdemócrata. Fue autor de *La integración mundial del capitalismo* (1947), *El Estado moderno* (1954), *La realidad argentina* (1956), *La Revolución cubana: su significación histórica* (1961), *Teorías políticas contemporáneas* (1965) y *El materialismo dialéctico* (1966).

El enfrentamiento del marxismo a otras corrientes filosóficas prevalecientes en el ambiente intelectual latinoamericano de la primera mitad del siglo xx tuvo una de sus mejores expresiones en la polémica a propósito de la implementación de la educación socialista en México a inicios de los años treinta entre el marxista Vicente Lombardo Toledano (1894-1968) y el filósofo Antonio Caso, destacado representante del intuicionismo y el voluntarismo. La concepción etapista del desarrollo histórico de Toledano, que aconsejaba promover primero el desarrollo capitalista para posteriormente pasar al socialismo, le condujo a una actitud colaboracionista con algunos gobiernos y una concepción corporativista del Estado que fue objeto de crítica por otros marxistas mexicanos. Se convirtió en un destacado dirigente obrero, de gran influencia en toda América Latina, cuyo reformismo quedó plasmado al considerar la lucha sindical un medio para promover inicialmente las transformaciones burguesas y nacionales con consecuencias negativas para el movimiento revolucionario, lo que le produjo confrontaciones con los partidos comunistas del área y con otros representantes del marxismo en la región.

La confrontación entre distintas interpretaciones del marxismo se fue haciendo más común en el ámbito latinoamericano con la recepción del trotskismo y especialmente durante la estancia de León

Trotsky en México, hasta su asesinato en 1940. Hasta sus últimos momentos este recomendó al proletariado latinoamericano hacer realidad las perspectivas de la revolución permanente y no esperar por la emancipación de los países desarrollados para emprender la suya propia (Trotsky, 1961, p. 30).

De América Latina surgieron líderes trotskistas que construyen movimientos y corrientes dentro del pensamiento marxista mundial, como el obrero argentino J. Posadas (1911-1981), quien caracterizó al peronismo como un movimiento nacionalista burgués de base proletaria que supo llenar los vacíos dejados por el movimiento comunista. Otro fue el argentino Nahuel Moreno, quien estudió el fenómeno del desarrollo desigual y combinado en el espacio latinoamericano.

Las críticas al estalinismo y a sus seguidores en el seno de los partidos comunistas latinoamericanos, por parte de los trotskistas y otros marxistas opuestos a las concepciones y prácticas del “socialismo real”, dieron lugar a la aparición temprana de diversas tendencias en el seno del marxismo latinoamericano como el trotskismo mismo, cierto marxismo académico o de cátedra, la marxista-leninista en su versión soviética y posteriormente la prochina, proalbanesa, procubana, etc. Se fue gestando una intelectualidad de orientación marxista, no siempre vinculada a los partidos comunistas del área y que veía con simpatía algunas interpretaciones del marxismo que se producían en el mundo occidental.

Paulatinamente, el marxismo fue ganando aceptación no solo entre dirigentes políticos, sino entre intelectuales y artistas, como fuera el pintor mexicano Diego Rivera, o poetas y escritores como César Vallejo, el chileno Pablo Neruda, el mexicano José Revueltas y los cubanos Nicolás Guillén y Juan Marinello.

No obstante, el XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética en 1956, con la crítica a Stalin y a los graves errores de la política soviética, sacudieron sensiblemente a los marxistas latinoamericanos. Entre los afectados por este proceso está el escritor mexicano José Revueltas (1914-1976), quien además de notables novelas,

escribió varios trabajos sobre problemas históricos. Después de su ruptura con el partido comunista de su país, en el que sostenía la inexistencia histórica del partido de la clase obrera en México, mantuvo su defensa del marxismo-leninismo como guía ideológica del futuro de la clase obrera (Revueltas, 1962, p. 46). Las reflexiones de Revueltas sobre el humanismo contenido en el marxismo y la crítica a las diversas formas de enajenación engendradas por el capitalismo, también expresadas en sus obras literarias, se orientaron finalmente hacia uno de los temas a los que mayor atención les ofrecería el pensamiento marxista en América Latina en los años sesenta.

La Revolución de Octubre de 1917 definió a los movimientos políticos e intelectuales de América Latina. Procesos revolucionarios como la insurrección campesina de El Salvador en 1932, la Revolución cubana de 1959 o la Revolución Sandinista se vieron precisados a ubicarse ante el socialismo como opción y con ello en la línea de Moscú. Se trasladaron esquemas como el intento de crear soviets en Cuba y otros países del área, sin embargo, los fracasos del movimiento revolucionario latinoamericano no deben ser achacados al tutelaje de la Comintern (Cueva, enero-mayo de 1987, p. 58).

El salvadoreño Farabundo Martí (1893-1932), fundador del Partido Comunista Centroamericano y colaborador de Augusto César Sandino, a quien quiso inducir al socialismo, fue uno de los mejores exponentes de la articulación de las ideas marxistas con el proceso revolucionario de esa región en esa época. Él, junto a Mella, encabeza la lista de los primeros mártires de las ideas y la práctica del marxismo en América Latina.

Otro representante de esa articulación fue el brasileño Luis Carlos Prestes (1898-1990), destacado militar revolucionario, quien encabezó el movimiento antioligárquico del *tenentismo* y posteriormente se convirtió en principal dirigente del partido comunista de su país. La historia del marxismo en el Brasil hasta los años sesenta estuvo vinculada a la labor política de Prestes. Sin embargo, no se destacó tanto por su labor intelectual como por su trabajo organizativo. Su posición estuvo identificada con la Unión Soviética y durante la

posguerra era reconocido como el principal representante de la concepción que emanaba de ese país sobre el socialismo y el marxismo. En el plano intelectual alcanzó un mayor reconocimiento en el Brasil el historiador Caio Prado Junior (1907), quien militó en el partido comunista, pero no se identificó con la línea ortodoxa del marxismo, especialmente por sus desacuerdos con el traslado del esquema europeo de la sucesión de los modos de producción a la historia brasileña. Se opuso a la idea de la existencia de feudalismo en América Latina, ya que la economía de esta región siempre estuvo orientada hacia el mercado capitalista. Su libro *La revolución brasileña* (1966) fue un intento por formular la estrategia revolucionaria en correspondencia con las particularidades históricas de su país, tarea esta que recomendaba a todos los marxistas latinoamericanos.

Otro intelectual marxista brasileño es Nelson Werneck Sodré (1911-1999), quien se dedicó a estudiar el desarrollo histórico de su país desde la perspectiva del marxismo. Sus libros *Evolución política de Brasil: ensayo de interpretación materialista de la historia brasileña* (1933) y posteriormente *Formación histórica del Brasil* (1962) constituyen una muestra de su labor. También incursionó en temas filosóficos de carácter estético, ético e ideológico como el racismo, la modernización, las formas del colonialismo y otros temas políticos en sus libros *Oficio de escritor: dialéctica de la literatura* (1965) y en *Historia de la burguesía brasileña* (1967).

La interpretación histórica del devenir socioeconómico de América Latina se hizo cada vez más común en muchos intelectuales marxistas latinoamericanos. Esto se aprecia en la obra *Economía de la sociedad colonial* (1949) del argentino Sergio Bagú, en la que también se enfrenta a la consideración de la existencia del feudalismo en América Latina. La obra sociológica, económica e histórica de Bagú alcanza una dimensión filosófica en su libro *Tiempo, realidad social y conocimiento* (1970). También el cubano Carlos Rafael Rodríguez, en *El marxismo y la historia de Cuba* (1944), trataba por la década del cuarenta de diferenciar el marxismo de sus tergiversaciones economicistas.

Una labor similar se observa en Colombia en la amplia obra del profesor Antonio García Nossa (1912-1982) sobre la economía y la historia de su país, así como en *Colombia: país formal y país real* (1963), del luchador revolucionario Diego Montaña Cuéllar. Tanto uno como otro, de la misma forma que Luis Eduardo Nieto Arteta en su libro *Economía y cultura en la historia de Colombia* (1942), hicieron del marxismo un instrumento imprescindible para el estudio de ese país, hasta el punto de ser reconocido el prestigio académico de sus investigaciones incluso por sus adversarios políticos. Un lugar significativo en la recepción de las ideas marxistas en Colombia lo ocupa el líder popular Jorge Eliezer Gaitán, admirador de la Revolución rusa, quien en 1924 se graduó con una tesis sobre *Las ideas socialistas en Colombia*. Su labor política y académica fue truncada en 1948, al ser asesinado, hecho que motivó una gran insurrección popular de gran trascendencia en la vida del país conocida como El Bogotazo.

Por su parte, en Bolivia el marxismo comenzó a divulgarse en los años veinte y en esa labor sobresale la obra intelectual y política de José Antonio Arze y Arze (1904-1955). Su estudio de la filosofía y la sociología marxista se caracterizó por una intención enciclopédica que se recoge en su contribución a la clasificación dialéctica de las ciencias (Arze, 1980, p. 19) tanto en su obra *Problemática general de las ciencias, de la sociología y del marxismo* (1949) como en las múltiples conferencias que ofreció en varias universidades latinoamericanas y de Estados Unidos. Tal vez uno de sus aportes fundamentales haya sido el tratar de sistematizar el estado de las investigaciones sociológicas en la perspectiva del marxismo en su voluminosa obra *Sociología marxista* (1963) en relación con la realidad boliviana y latinoamericana. Otro destacado intelectual, profesor de derecho público y fundador en 1940 del Partido de Izquierda Revolucionario fue Ricardo Anaya, autor de *Derecho penal y marxismo* (1943) y de *Nacionalización de las minas en Bolivia* (1952), su obra más aportadora.

Continuadores de la labor de articular el estudio del marxismo con las exigencias de la realidad socioeconómica y especialmente étnica de Bolivia, el problema indígena, han sido Arturo Urdiqui, autor

de *La comunidad indígena* (1951); Abelardo Villapando, con *La cuestión del indio* (1939), y Miguel Bonifaz con el *Derecho agrario indígena en Bolivia* (1948). También Gustavo Adolfo Navarro (1898-1979), conocido como Tristán Marof, alcanzó gran prestigio como líder revolucionario en su país. Su creación intelectual se evidenció en obras como *La justicia del inca* (1926), *La tragedia del altiplano* (1934) y *La verdad socialista en Bolivia* (1938), en las que se refleja su preocupación por los problemas concretos de su realidad nacional. La problemática indígena era lógico que tuviese un tratamiento particular por parte de los marxistas bolivianos, admiradores de Mariátegui, al constituir uno de los temas esenciales del ese país.

Un hecho significativo en la historia del marxismo en Bolivia, y también de otros países latinoamericanos, lo constituye el hecho de que fue cultivado por intelectuales y políticos desvinculados de los partidos comunistas, o del movimiento trotskista, que ha sido tan significativo en el movimiento obrero boliviano. Muchos de los que participaron en la llamada Revolución de Abril de 1952 y vinculados al Movimiento Nacional Revolucionario han utilizado el marxismo como valioso instrumento epistémico para la comprensión de la realidad boliviana.

En el caso de Chile, la labor inicial de Recabarren la continuaron Luis Vitale, Volodia Teitelboim, Luis Corvalán y Clodomiro Almeida, entre otros. Luis Vitale (1927-2010) se dedicó al estudio de la historia de Chile, así como de los problemas del desarrollo industrial y agrario bajo la presión imperialista. Sostuvo la tesis de la necesidad del carácter internacional de la revolución socialista en correspondencia con los clásicos del marxismo para que fuese exitosa. Vitale analizó detenidamente las experiencias del frente popular establecido en Chile en 1932 para la preparación de una nueva victoria de las fuerzas de izquierda, como ocurrió con el poder de la Unidad Popular entre 1970 y 1973.

Por su parte, Volodia Teitelboim (1916-2008) alcanzó prestigio como escritor desde su conocida obra *El amanecer del capitalismo y la conquista de América* (1943), que ha tenido amplia divulgación. También su

actividad literaria ha sido muy significativa, en la que ha insistido en el carácter humanista del marxismo y del socialismo. El líder del partido comunista Luis Corvalán (1916-2010) abordó sistemáticamente la cuestión de la posibilidad de la vía pacífica en la toma del poder político, como lo expresara en *Nuestra vía revolucionaria* (1964), donde insistía en la necesidad de no copiar la fórmula de la Revolución cubana.

El profesor de ciencias sociales Clodomiro Almeida (1923-1997) reveló sus potencialidades como analista en *Hacia una teoría marxista del Estado* (1948), identificado con los criterios leninistas al respecto y articulado con las particularidades de la vida política chilena. Sus análisis sobre el proceso revolucionario latinoamericano, y en especial sobre la formación de las vanguardias, evidencian sus contribuciones al desarrollo del marxismo en esa región.

El análisis de la forma de la toma pacífica o violenta del poder político ha estado muy presente en el pensamiento marxista latinoamericano en general, pero muy especialmente en el chileno, como se aprecia en el libro *Los problemas del socialismo contemporáneo* (1961) de Oscar Waiss. Otro tema de gran interés en este autor ha sido el de la libertad de creación intelectual en el socialismo.

La obra de Salvador Allende (1908-1973) y sus luchas por alcanzar el socialismo por vía pacífica en Chile, coronada por el triunfo de la Unidad Popular en 1970, se inscriben como unas de las páginas más relevantes de las luchas de la izquierda y de las ideas marxistas en el siglo xx. Allende (1974, p. 272) utilizó el marxismo como método de interpretación histórica de su realidad, pero se opuso a que se usaran las obras de Marx, Engels y Lenin como un catecismo y no como arma de transformación social. La experiencia de la derrota del Gobierno de la Unidad Popular en Chile y la instauración de una dictadura fascista en ese país constituyeron un severo golpe a la izquierda latinoamericana, del cual se han extraído profundas experiencias. Los marxistas ratificaron sus convicciones de que un proceso revolucionario que no se prepare para la defensa de sus conquistas por todas las vías posibles, incluyendo la armada, no tiene posibilidades de sobrevivir.

En Uruguay las ideas marxistas comenzaron su difusión a través del Centro de Estudios Carlos Marx creado por Emilio Frugoni (1880-1969) en 1904. Sus ideas socialistas se radicalizaron con la Revolución rusa. En sus libros *La revolución del machete: panorama político del Uruguay* (1935) y *Ensayos sobre marxismo* (1936), se revela tanto su utilización del arsenal del materialismo histórico para la comprensión de la evolución socioeconómica y política de su país, como su interés por las cuestiones relacionadas con el aspecto ideológico de la lucha de clases y el papel de los factores espirituales según deben ser concebidos a través de la concepción materialista de la historia. Aunque se consideraba un discípulo de Marx, insistía en que el socialismo no es un producto exclusivo del marxismo (Frugoni, 1978, p. 117) y que la lucha por el socialismo no debía entenderse como guerra de clases, pues no se trataba de luchar contra individuos, sino contra las instituciones y las clases que las representaban, por lo que ha sido considerado un marxista moderado.

En su libro posterior *Génesis, esencia y fundamentos del socialismo* (1947) efectuó un análisis de esta ideología y su articulación con el contexto latinoamericano, tomando en consideración los intentos de articular el socialismo con los proyectos de la Revolución mexicana y el aprismo, difundidos por esos años en otros países latinoamericanos.

Los marxistas uruguayos pusieron empeño en investigar la historia y el presente de su país para transformarlo. Así se muestra en Francisco Pintos (1880-1968), autor de *Historia de Uruguay* (1851-1938), *Ensayo de interpretación materialista* (1946), *Batlle y el proceso histórico* (1960), *Historia del movimiento obrero del Uruguay* (1960) y *Ubicación de Artigas* (1965).

Sin dudas, el más relevante marxista de ese país fue Rodney Arismendy, por su larga labor al frente del partido comunista y por su obra intelectual sostenida en defensa del marxismo. Sostenía que “el marxismo no aparece, pues, en ningún instante como un ‘sistema universal y cerrado’. No puede serlo” (Arismendy, 1962, p. 533).

Los partidos comunistas siempre trataron de desarrollar una política de acercamiento hacia los intelectuales más destacados en sus

países. En muchos casos lo lograron y hasta han llegado a militar entre sus filas. Pero también muchos intelectuales marxistas latinoamericanos expresaron sus discrepancias con los partidos comunistas tanto por cuestiones de carácter táctico en la lucha política de la izquierda como por cuestiones más de fondo sobre lo que debía ser el socialismo.

En la mayoría de los países latinoamericanos los partidos comunistas se formaron con militantes de extracción proletaria con un gran odio clasista contra la explotación capitalista, pero en ocasiones con un conocimiento elemental de las ideas de los clásicos marxistas. Sus ideas se veían incluso permeadas hasta de elementos anarcosindicalistas, por las nuevas modalidades del pensamiento socialdemócrata y por algunas posiciones filosóficas no propiamente marxistas, aunque en el plano ideológico compartiesen las ideas revolucionarias y socialistas.

Cuba no escapó a esta regularidad, algunos intelectuales que estuvieron vinculados al partido comunista como Rubén Martínez Villena, Juan Marinello, Alejo Carpentier, Carlos Rafael Rodríguez, José Antonio Portuondo, Sergio Aguirre, Julio Le Riverend, Raúl Roa, encuentran justo lugar en la historia de las ideas marxistas en la Isla. Cuando se produjo una elevación del nivel cultural de muchos cuadros del partido de extracción obrera, paulatinamente se destacarían también por su preparación teórica Blas Roca, Gaspar Jorge García Galló y Salvador García Agüero, quienes se convirtieron en líderes políticos y también en personalidades de la vida intelectual del país. Esta ha sido una regularidad del ámbito cultural y político latinoamericano.

IV. La Revolución cubana y el marxismo en América Latina

Con el triunfo de la Revolución cubana no solo se inició una nueva etapa en el desarrollo de las luchas sociales de los pueblos latinoamericanos, sino también una nueva época en el devenir del marxismo

latinoamericano. La proclamación del carácter socialista de la Revolución tuvo un extraordinario significado, y les otorgó a la idea del socialismo y al marxismo un significado rejuvenecedor. Esta dirección del proceso cubano tampoco fue resultado de la labor política de los comunistas, de su conducción, como tampoco de la sola hostilidad norteamericana que provocara el acercamiento a la Unión Soviética.

Han sido considerables las pretensiones de considerar a la Revolución cubana como un fenómeno absolutamente excepcional, producto exclusivo de la mística y el voluntarismo de un líder carismático. Otras tantas tergiversaciones tienden a negar las regularidades objetivas que hacen del proceso un fenómeno que confirma la concepción materialista de la historia propugnada por el marxismo y a la vez lo enriquece.

Fidel Castro ha sido reconocido no solo como el líder principal de la Revolución socialista proclamada como marxista-leninista, sino el gestor de innumerables tesis que han aportado al desarrollo de la teoría en las nuevas circunstancias. Entre ellas las referidas a las formas de lucha de clases, la revolución social, la independencia nacional, la estrategia para la toma del poder político, la democracia en el socialismo, la relación entre partido, Gobierno e instituciones de la sociedad civil, el internacionalismo, el nuevo orden económico internacional, los desafíos del desarrollo científico y tecnológico para el Tercer Mundo, el papel de los factores éticos en la construcción de la nueva sociedad, los derechos humanos, los nexos entre marxismo y religión, y múltiples problemas de la ideología y teóricos del marxismo. En su defensa de la validez del marxismo supo conjugar la tradición de lucha revolucionaria cubana y en especial la obra martiana, tomando al Apóstol como paradigma de humanismo práctico-revolucionario y latinoamericanismo antimperialista.

La obra intelectual y revolucionaria de Ernesto Guevara (1927-1967) está unida orgánicamente a la Revolución cubana. Él atisbó y criticó “el escolasticismo que ha frenado el desarrollo de la teoría marxista” (Guevara, 2011, pp. 13-14) y las insuficiencias en la construcción

del socialismo por parte de aquellos que subestimaban la formación ético-ideológica, los problemas de la subjetividad, lo cual, hoy, después del derrumbe del llamado “socialismo real”, encuentra su verificación desgraciadamente tarde. Cuando el Che se enfrentaba a la hiperbolización de los estímulos materiales en la construcción de la sociedad socialista, estaba también en defensa del marxismo, dado su convencimiento de las nefastas consecuencias que traería no utilizar esos estímulos adecuadamente.

La labor intelectual del Che se desplegó en muchos planos, desde las cuestiones referidas a la ética, la cultura, la gestación de un hombre nuevo, los problemas de la construcción del socialismo y el comunismo, la dictadura del proletariado, el papel del Estado e innumerables cuestiones de carácter filosófico, así como la enajenación, la concepción materialista de la historia, etc. Su vida, pensamiento y acción constituyen una de las más ejemplificantes expresiones de orgánica unidad dialéctica y de adecuada ponderación marxista en la utilización del arma de la crítica y la crítica de las armas.

La Revolución cubana ha tenido en otros de sus dirigentes, entre los que sobresalen Carlos Rafael Rodríguez y Armando Hart, una obra teórica significativa en la historia del pensamiento marxista. La producción intelectual marxista en Cuba a partir del triunfo de la Revolución se ha incrementado considerablemente a pesar de relativos estancamientos en algunas esferas de las ciencias sociales, cuyas causas y consecuencias en la actualidad son objeto de investigación.

V. El marxismo de las últimas décadas del siglo xx en América Latina

El desarrollo del marxismo en América Latina estaría marcado a partir de la década del sesenta por el ejemplo revolucionario del proceso cubano hasta nuestros días y muy en particular después de la crisis del “socialismo real”. A ello se unen los acontecimientos de

carácter mundial que en la conflictiva década del sesenta marcaron la lucha por los derechos civiles en Estados Unidos, los movimientos juveniles en Europa Occidental, el incremento del proceso de descolonización en África, la intervención soviética en Checoslovaquia, el recrudecimiento de la guerra en el sudeste asiático, la “Revolución Cultural” en China y la incidencia del maoísmo en América Latina. Todos estos factores incidirían en la polarización de los conflictos en el mundo político latinoamericano.

Por otra parte, el auge que fueron tomado las posiciones filosóficas críticas del marxismo en diverso grado, unas veces para tratar de permearlo –como el existencialismo sartriano– y otras para sustituirlo –como la filosofía de corte neopositivista, la analítica, el neotomismo, etc.–, dieron lugar a que el marxismo se situara en mayor medida en el centro del debate intelectual.

Esa época coincidió con un incremento en las universidades latinoamericanas del prestigio académico del marxismo y su predominio incluso en muchas áreas de las ciencias sociales. Sin embargo, no siempre este reconocimiento se correspondió con un incremento de la profundidad teórica de los análisis, pues cierta intención divulgativa de la teoría filosófica, económica y política del marxismo se materializó en una simplificación extraordinaria de su enseñanza y la consecuente proliferación de textos docentes en su mayoría de procedencia soviética.

El traslado al ámbito intelectual latinoamericano de algunas de las polémicas que desde los años cuarenta y cincuenta se venían produciendo en el seno del llamado “marxismo occidental” –contrapuesto al marxismo-leninismo emanado del bloque soviético– sobre algunos temas filosóficos, éticos y estéticos conmovió cada vez más el ambiente en el que se desarrollaría el marxismo en América Latina.

Ya con anterioridad se habían producido algunos intentos de conciliación entre el existencialismo y el marxismo, como el que se apreció en Argentina con Carlos Astrada (1894-1975) en su libros *El marxismo y las escatologías* (1957), en el que subraya el carácter humanista del marxismo, y *Humanismo y dialéctica de la libertad* (1960).

También por ese país se inició desde la década del cincuenta la edición de las obras del relevante marxista italiano Antonio Gramsci, que comenzaron a circular por todos los países latinoamericanos gracias a la labor divulgativa de Héctor Agosti y José Aricó, autor este último de *Marx y América Latina* (1980) y *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina* (1988), en el que analiza las vicisitudes del pensamiento gramsciano en esta región. Fue en Argentina donde comenzó el proceso de reconocimiento del valor intelectual del pensamiento gramsciano y su significado enriquecedor del marxismo. A esa labor contribuyeron también Juan Carlos Portantiero y Oscar Terán. Este último también ha profundizado en la obra de Mariátegui y en el desarrollo en general del marxismo en América Latina.

Portantiero, después del derrumbe del “socialismo real”, ha extraído algunas conclusiones, entre las que destaca que “la tarea del nuevo socialismo es la de impugnar ética y políticamente tanto la tiranía del Estado cuanto a la del mercado, proponiendo una visión de la sociedad y de la política en la que la dimensión de lo público pueda ser recuperada” (Portantiero, mayo-agosto de 1995, p. 137).

Los sectores revolucionarios del peronismo buscaron en Rosa Luxemburgo, Trotsky y Gramsci un soporte marxista a su origen y futuro. La recepción del pensamiento de Gramsci con su preocupación por el papel de los intelectuales, la significación de la cultura, el arte, la religión, el Estado, la sociedad civil y las distintas formas ideológicas en la gestación de una sociedad socialista, así como la necesidad de la articulación de nuevas formas de la lucha de clases y el papel del partido marxista en su vinculación con la clase obrera, ha dado lugar a valiosas y fructíferas polémicas en el seno de la intelectualidad latinoamericana de las últimas décadas.

Las ideas del filósofo francés Louis Althusser, quien frente al dogmatismo imperante en el marxismo intentó, desde una perspectiva estructuralista, reivindicar el carácter científico de las obras de madurez de Marx, ocuparon la mayor atención en el pensamiento marxista en América Latina a fines de la década del sesenta. Althusser, nutriéndose de la epistemología francesa de su tiempo, pretendía

subestimar como ideológicas y por tanto anticientíficas las concepciones de enajenación, fetichismo, entre otras, de la obra de Marx. A esa labor contribuyó de manera especial su interpretación de la concepción materialista de la historia a través del libro *Los conceptos elementales del materialismo histórico* (1969) de la marxista chilena Marta Harnecker, cuyas múltiples ediciones han influido sobre muchos militantes de izquierda. Luego Harnecker incursionó en la teoría política del marxismo, como se observa en sus libros *La revolución social. Lenin y América Latina* (1985) y *Estrategia y táctica* (1985), y en *Enemigos, aliados y frente político* (1986). Además, ha profundizado en la experiencia de la Revolución cubana y los movimientos políticos y revolucionarios en América Latina. Su labor investigativa estuvo orientada sobre las formas de gobiernos locales de participación popular.

Althusser, como intento de reivindicar en su primera etapa (1963-1966) el carácter científico del “marxismo maduro” –a diferencia del humanismo acentuado en las obras tempranas de Marx–, ha sido interpretado y criticado como teorista o cientificista. Posteriormente, en su etapa autocrítica durante la década del setenta, cayó en posiciones practicistas, que motivaron amplios debates en el marxismo latinoamericano hasta hace algunos años.

En la recepción del althusserianismo en México participaron, entre otros, Raúl Olmedo, Cesáreo Morales, Alberto Híjar, Carlos Pereyra Bodrini y José P. Miranda, para quien la ciencia marxista estaba aún por hacerse y la verdadera filosofía de Marx residía en *El Capital*, así como Enrique González Rojo, quien por esos años publicaría *Para leer a Althusser* y *La concepción científica de la historia*.

Entre los críticos más profundos de Althusser en México se destaca el transterrado español Adolfo Sánchez Vázquez, quien se estableció en ese país junto a un prestigioso grupo de intelectuales que emigró a la caída de la República en España y que ha desempeñado un significativo papel en la cultura latinoamericana, especialmente la filosófica. Sánchez Vázquez, quien se formó inicialmente en el marxismo-leninismo tradicional, desempeñó junto al asturiano

Wenceslao Roces una destacada labor en la traducción al español de algunas de las obras de los clásicos del marxismo. Paulatinamente fue orientando su postura hacia la crítica de la interpretación, predominante por entonces, del materialismo dialéctico (diamat) como filosofía del marxismo. Se orientó hacia la comprensión del marxismo como filosofía de la praxis, en complementación con las posiciones del marxista italiano del siglo XIX Antonio Labriola, de Gramsci, así como de otros críticos de la llamada “ortodoxia marxista”, entre los que se encontraban el filósofo checo Karel Kosik, autor de *Dialéctica de lo concreto*, proscrito por el estalinismo, y el grupo yugoeslavo Praxis, en el que despuntaba Gajo Petrovic.

La obra principal de Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis* (1967), que constituyó su tesis doctoral en la Universidad Autónoma de México, intenta ser una nueva determinación del marxismo (Fornet-Betancourt, 1994, p. 265) que presuponga una postura antidogmática de esta filosofía. En ella se desarrolla la idea del marxismo como una filosofía de la praxis, no solo con independencia de Gramsci, sino como una mayor fundamentación desde el punto de vista materialista. Así desarrolla una interpretación original de la obra de Marx a partir de una nueva lectura de los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844* y de las *Tesis sobre Feuerbach*.

Sánchez Vázquez ha incursionado con merecido prestigio en el terreno de la estética marxista en *Las ideas estéticas de Marx* (1965) y *Estética y marxismo* (1970), así como en la crítica al estructuralismo y en la reconstrucción del paradigma del socialismo, especialmente en momentos tan difíciles como el posterior al derrumbe de la URSS, en los que se mantuvo consecuente en la defensa del marxismo y del socialismo.

Similar posición mantiene en la concepción del marxismo como una filosofía de la praxis Gabriel Vargas Lozano, quien desde la revista *Dialéctica*, fundada en 1976, ha mantenido una revitalización del pensamiento marxista en un permanente diálogo crítico con la producción filosófica occidental –sus aportes teóricos se aprecian en *Marx y su crítica de la filosofía* (1984)– y con la latinoamericana, como

puede observarse en *¿Qué hacer con la filosofía en América Latina?* (1990). Analizó los efectos de la crisis del socialismo y el marxismo y la recuperación de su validez en *Más allá del derrumbe* (1994). Presta especial atención a la filosofía política, así como a los temas del Estado, la democracia, el poder, las ideologías políticas y el desarrollo de la filosofía en México.

En México el marxismo ha encontrado también otros representantes recientes en intelectuales cuyas obras trascienden ese país, como es el caso del sociólogo e historiador Pablo González Casanova, considerado un heterodoxo del marxismo, por oponerse también a las interpretaciones del marxismo predominantes en los partidos comunistas del área. En sus trabajos sobre *La democracia en México* (1965) aborda esta debatida cuestión, así como el tema de la cultura y la creación intelectual, la relación de dependencia de nuestros países respecto al imperialismo, la estructura de clases en las sociedades latinoamericanas y la teoría de la explotación.

Otro marxista que en ese país ha logrado un alto reconocimiento de su labor intelectual ha sido Eli de Gortari en *El método dialéctico. Siete ensayos filosóficos sobre la ciencia moderna* (1973), *Lógica dialéctica* (1980) y *El método de las ciencias* (1985). Trasciende al continente, como se aprecia en las frecuentes referencias por parte de otros investigadores a sus obras.

La labor en el terreno de la economía y la teoría política de Alonso Aguilar –a través de sus libros *Teoría y política del desarrollo latinoamericano* (1967), así como de *La burguesía, la oligarquía y el Estado* (1973), escrito con Jorge Carrión– analiza detenidamente las particularidades de la formación económico-social latinoamericana, en especial el carácter débil y dependiente de las burguesías nacionales. En el terreno de la economía han sido enriquecedoras las contribuciones de Héctor Guillén, Juan Castaings y Enrique de la Garza, quien desarrolló una investigación sobre *El método abstracto en El Capital*.

No hay esfera de las ciencias sociales y de la filosofía en México en la que investigadores de formación marxista no hayan incurrido. En esa lista habría que incluir, entre otros, a Carlos Pereyra

Bodrini por sus análisis sobre el sujeto en la historia; Arnaldo Córdoba y Francisco Piñón por sus análisis sobre Gramsci, en *Gramsci: prolegómenos, filosofía y política* (1987) y otros estudios sobre *Presidencialismo, estructura de poder en crisis* (1995); Juan Mora Rubio sobre Hegel y Luis Salazar sobre *Marxismo y filosofía: un horizonte polémico* (1983). Están también Jaime Labastida con *Producción, ciencia y sociedad: de Descartes a Marx* (1969), quien a partir de la teoría materialista del reflejo trató de explicar la relación entre la filosofía cartesiana y el modo de producción capitalista que la impulsaba. En trabajos posteriores fue abandonando las posiciones ortodoxas y en *Marx hoy* (1983), así como en trabajos más recientes posteriores a la debacle del socialismo real, se cuestiona lo que es valioso y lo que es obsoleto en la teoría de marxismo.

Alberto Saladino considera que “el pensamiento progresista latinoamericano tiene que aprovechar las experiencias de los primeros marxistas en general y enfrentar el problema del indio como una cuestión peculiar de las circunstancias de nuestros países, la tarea fundamental consiste en recrear el marxismo” (Saladino, 1994, p. 265). Ocupa su mayor atención últimamente el tema de la historia de la ciencia en América Latina.

El tema de la cuestión nacional, agraria, y las luchas campesinas ha ocupado la atención de Armando Bartra en *Los herederos de Zapata. Movimientos campesinos postrevolucionarios en México* (1920-1980), Luisa Parré en *El proletariado agrícola en México* (1977), Ana María Rivadeo con una tesis doctoral sobre “Marxismo y nación”, y José Valenzuela en *El capitalismo mexicano en los ochenta* (1986).

La crítica a la interpretación soviética del marxismo se apreció en varias publicaciones periódicas mexicanas desde fines de los años sesenta a inicios de los setenta. Entre ellas, además de *Dialéctica*, se encontraban *Cuadernos Políticos* y otras publicaciones de la editorial ERA que divulgaron las ideas de algunos trotskistas, así como las revistas *Historia y Sociedad* y *Estrategia*, en la que se analizaba el desarrollo del capitalismo monopolista de Estado, desde una perspectiva de la teoría de la dependencia en México.

La mayoría de los marxistas mexicanos se ha dedicado a estudiar la especificidad de las relaciones económicas, políticas y sociales de su país. Entre ellos se encuentra el sociólogo Roger Bartra, quien estudió la *Estructura agraria y clases sociales en México* (1974) a fin de demostrar que en ese país no es la política la que decide las relaciones económicas, sino al revés, y en particular el poder de las clases dominantes. En tanto que en su obra *El marxismo y sociedades antiguas* (1975) revela las primeras formas de lucha de clases y las particularidades de lo que Marx concibió como “modo de producción asiático”, útil para comprender las sociedades americanas originarias. Posteriormente, abordó el tema *Campesinado y poder político en México* (1982), en el que analiza el marco en el que se lleva a cabo la lucha de clases en el campo en este país. Sin embargo, en sus últimos estudios Bartra se distanció de la perspectiva marxista.

Por su parte, David Álvarez Saldaña demostró en *Crítica de la teoría económica y política de México* (1993) las particularidades de la formación capitalista no íntegra mexicana, así como el origen del proceso productivo del llamado Estado liberal. En tanto Adrián Sotelo Valencia planteó en *México, dependencia y modernización* (1993) que la reconversión industrial y modernización tecnológica de México han engendrado un nuevo patrón capitalista dependiente, altamente deficitario, especializado en la producción para la exportación. En circunstancias tan adversas para el socialismo estos autores reivindican la necesidad de mantener la búsqueda de alternativas superadoras del capitalismo.

También en esa labor se destacaron los politólogos Víctor Rico Galán, Pablo Gómez y Arnoldo Martínez Verdugo, este último en la dirección del partido comunista y a la vez desarrollando una amplia actividad teórica, especialmente en la revista *Memorias*.

Una actitud crítica del capitalismo sostiene Lucio Oliver, quien ha profundizado en la teoría marxista del Estado en su tesis doctoral *Estudio crítico de las concepciones sobre el Estado capitalista en Friedrich Engels y Karl Marx* (1992).

El tema de la crisis del capitalismo primero y del socialismo en la actualidad ha motivado el interés de Enrique Semo, autor de *La*

crisis actual del capitalismo (1977) y *Crónica de un derrumbe* (1991). Además, ha desplegado una significativa elaboración de una historia de México desde una perspectiva marxista. Similares problemas abordó Sergio de la Peña en *El antidesarrollo de América Latina* (1981), *La formación del capitalismo en México* (1989) y *El modo de producción capitalista. Teoría y método de investigación* (1978).

Aunque no todos los que han asumido posiciones marxistas las sostienen en la actualidad, muchos han estado vinculados a las luchas revolucionarias y han guardado prisión. Entre ellos, el argentino Adolfo Gilly (1928), a quien su postura revolucionaria, como militante de la IV Internacional trotskista, le hizo ser expulsado de varios países. Se estableció finalmente en México, donde ha desarrollado una significativa labor intelectual y política. Su obra principal, *La revolución interrumpida: México 1910-1920* (1970), caracteriza a este proceso como una revolución burguesa que, en correspondencia con la teoría de la revolución permanente de Trotsky, no continuó hacia la revolución proletaria. Su postura crítica desde el marxismo al “socialismo real” se expresó en su libro *Sacerdotes y burócratas* (1980), que encontró el lógico rechazo al igual que Sánchez Vázquez y otros marxistas latinoamericanos por parte de los soviéticos.

En México, otros exiliados han contribuido notablemente a la producción intelectual marxista, como es el caso del ecuatoriano Agustín Cueva (1937-1992), autor de *El proceso de dominación política en Ecuador* (1972) y *El desarrollo del capitalismo en América Latina* (1977), en los que investiga las particularidades de la inserción de América Latina al capitalismo mundial desde el período de la acumulación originaria que ha producido entrañables relaciones de dependencia en esta región. Eduardo Montes se destacó en la labor de análisis y orientación de la lucha de clases en *Cómo combatir el charrismo* (1976). En tanto en su obra posterior, *La izquierda en la encrucijada* (1994), buscó y propuso alternativas para salir de su crisis.

Bolívar Echeverría, también ecuatoriano, se destacó por sus análisis en el terreno económico. En su libro *El discurso crítico de*

Marx (1980), desde la perspectiva de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, dedicó especial interés a la cuestión de la modernidad.

De tal modo, muchos marxistas latinoamericanos se adelantaban en sus pronósticos a posteriores consecuencias de la *perestroika* para el marxismo “oficial” por su pretensión de contener todas las verdades. El salvadoreño Mario Salazar Valiente analizó el socialismo en *¿Saltar al reino de la libertad?* El peruano Camilo Valqui Cachi, en *Marx vive. Fin del capitalismo y del socialismo real* (1991).

Un caso particular es el del teólogo y filósofo argentino Enrique Dussel, quien desde la perspectiva de la filosofía de la liberación desplegó una significativa labor para el estudio del marxismo en *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse* (1985) y *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los manuscritos del 61-63* (1988). Las confluencias de esta corriente del pensamiento filosófico latinoamericano con el humanismo marxista son comprensibles, aunque las vías para su consecución sean muy diferentes (Guadarrama et al., 1993).

En la actualidad, se aprecian síntomas de recuperación de la producción teórica marxista en condiciones muy adversas, cuando la manipulación ideológica predominante propagandiza infructuosamente que el marxismo y el socialismo son asuntos obsoletos.

El estudio del pensamiento marxista en México en los últimos años es una tarea de envergadura por la repercusión que tiene la difusión editorial mexicana para el resto de los países del área y por el prestigio que históricamente se ha ganado la producción intelectual de ese país, especialmente en cuanto a las ideas filosóficas, en el contexto de la cultura latinoamericana.

En Centroamérica se han destacado varios intelectuales en la vida política. La Revolución nicaragüense, gestada por el Frente Sandinista de Liberación Nacional, contó entre sus dirigentes con marxistas como Carlos Fonseca Amador (1936-1976), Ricardo Morales Avilés (1939-1973) y Tomás Borge. Fonseca asumió una actitud crítica frente al movimiento comunista tradicional desde una perspectiva marxista, teniendo en cuenta que en el caso de Nicaragua el partido

comunista, en lugar de favorecer el proceso de liberación nacional frente a la dictadura de Somoza, lo obstaculizó incluso después del triunfo sandinista.

Ricardo Morales se declaró marxista y luchador por la libertad que significa el socialismo. No se consideraba ateo, por sostener que el marxismo no implicaba necesariamente esta condición, aunque sí el enfrentamiento a la religión como forma ideológica de la lucha de clases. Borge, a pesar de la derrota del sandinismo y del “socialismo real”, mantuvo su confianza en la renovación del ideal socialista y en la validez del marxismo. Otros intelectuales, aunque no se identifiquen con el socialismo, como Alejandro Serrano Caldera, Orlando Núñez y Sergio Ramírez, han aportado a los debates recientes. Alejandro Serrano cuenta con una amplia producción teórica en el terreno de la filosofía y el derecho, en la que el marxismo se revela en obras explícitas como en *La permanencia de Carlos Marx* (1983), *Introducción al pensamiento dialéctico* (1976), *Dialéctica y enajenación* (1979). En el *Fin de la historia: reaparición del mito* (1991) y *El doble rostro de la postmodernidad* (1994) se enfrenta a las pretensiones ideológicas del posmodernismo y reivindica el humanismo de las ideas de Marx. El sociólogo Orlando Núñez también ha incursionado en los mecanismos de enajenación. En sus libros *La insurrección de la conciencia* (1988) y *En busca de la revolución perdida* (1992) convocó a la reanimación del marxismo.

En Honduras, el marxismo tuvo en Longino Becerra a uno de sus más significativos representantes. Schafik Handal, líder del movimiento revolucionario en El Salvador, con destacada actividad intelectual en defensa del marxismo y autor de *América Latina: problemas de una revolución continental* (1965), *Honduras, base y superestructura* (1966) y *Marxismo y realidad nacional* (1991), no puede ser obviado.

En Costa Rica, las ideas marxistas encontraron recepción creativa en un grupo de intelectuales identificados con la teología de la liberación y con posturas cristianas revolucionarias, al igual que puede apreciarse en Nicaragua, Brasil, Colombia y otros países

del área. Entre ellos se destacan el alemán Franz Hinkelammert y Helio Gallardo. El primero, en su libro *Las armas ideológicas de la muerte* (1978) así como en otros trabajos, analiza las enajenantes relaciones en que el capitalismo reproduce sus formas de explotación en los países subdesarrollados. Gallardo analizó la validez del marxismo y el socialismo en *Crisis del Socialismo histórico* (1991) y otros trabajos en los que enfatiza que “el marxismo es un interlocutor revolucionario o no es marxismo” (Gallardo, enero-febrero de 1992, p. 10).

Uno de los más relevantes intelectuales panameños fue Ricaurte Soler (1932-1994), quien cultivó inicialmente la filosofía en sus *Estudios filosóficos. Sobre la dialéctica* (1973) y *Materialismo e idealismo: una alternativa* (1985). Pero su labor más significativa consistió en sus estudios históricos latinoamericanos, en particular sobre historia de las ideas, así como sobre la realidad panameña. Esa labor se encuentra en sus libros *Estudios sobre historia de las ideas en América* (1979) e *Idea y cuestión nacional latinoamericanas* (1980).

Si en este recorrido continuamos apuntando minuciosamente al desarrollo del marxismo, tanto en la academia como en la práctica intelectual, comprometida y crítica, del resto de países del continente, sin dudas la descripción superaría las posibilidades de esta introducción o de este panorama sobre el marxismo en América Latina. Preferimos dejarlo con México y Centroamérica, aunque quedan fuera de mención intelectuales de países como Venezuela, Colombia, Perú, Brasil, Cuba, etc., y autores como Ludovico Silva, Fals Borda, Theotonio dos Santos, Fernando Henríquez Cardoso, Enzo Faletto y un largo etcétera. Es un siglo de amplísima producción para su recuento. Pero el lector podría encontrar en mis trabajos anteriores, referenciados aquí y en particular en el texto *Marxismo y antimarxismo en América Latina*, premiado recientemente con el Premio Libertador (2025), las referencias requeridas.

VI. Consideraciones finales

El marxismo, a diferencia de la mayor parte de otras filosofías, se ha caracterizado por una más efectiva articulación con la práctica política, económica, social y científica del país o región en que se desarrolla. América Latina no constituye una excepción de esa regla.

No siempre prevalecen la creatividad y los elementos aportativos que enriquecen esa teoría, porque interpretaciones simplificadoras y dogmáticas pueden haber tenido un determinado peso en algunos momentos; sin embargo, la reflexión, cuando ha sido genuinamente crítica por parte de los representantes auténticos del marxismo, ha contribuido a su enriquecimiento teórico. En este plano América Latina tampoco es una excepción.

A pesar del relativo desfase entre la recepción de las ideas marxistas en esta región en relación con Europa, producto de múltiples factores, entre los que se encuentra la debilidad del movimiento obrero como lógica expresión de las consecuencias socioeconómicas que llevan al desarrollo desigual del capitalismo, una vez que se produjo el engarce del marxismo con la vida política e intelectual latinoamericana su papel ha sido decisivo.

La historia latinoamericana del siglo xx se puede escribir desde cualquier perspectiva ideológica, ya sea atacando al marxismo o identificándose con él, pero jamás ignorando su significación intelectual para esta región y mucho menos el efecto político de la actividad de quienes han militado en organizaciones de tal carácter o de forma independiente han ejecutado su labor política y cultural inspirados en sus presupuestos.

Ha habido múltiples interpretaciones del marxismo en el ámbito latinoamericano, que no difieren sustancialmente de las que han existido en otras partes: socialdemócratas, marxistas-leninistas, trotskistas, maoístas, gramscianas, althusserianas, etc., pero también algunas han tenido el sello especial de algunas personalidades del pensamiento marxista de esta región y han sido caracterizadas como mariateguistas, guevaristas, etc.

Tanto en el seno de posiciones ortodoxas como heterodoxas dentro del marxismo ha habido aportes al desarrollo de esta teoría y de la realidad latinoamericana. Desconocerlos sería una nueva forma de dogmatismo como el que inculcan algunos posmodernismos.

América Latina ha generado tanto en el orden político como intelectual personalidades creativas del marxismo cuyo reconocimiento internacional las hace ser consideradas a una escala de mayor trascendencia en los estudios sobre el desarrollo universal del marxismo.

Un estudio más detallado del pensamiento marxista en América Latina, tarea que está aún pendiente a pesar de notables esfuerzos ya existentes, deberá demostrar en cada país el valor de numerosos aportes intelectuales también de otros marxistas.

El pensamiento marxista latinoamericano ha incursionado en todas las esferas y problemas teóricos de atención de marxistas de otras latitudes. Han aportado al análisis de los más esenciales problemas filosóficos: la dialéctica, la teoría del conocimiento, la concepción materialista de la historia, la ética, la estética, las esferas económica y politológica, los temas de la dependencia, el subdesarrollo, la teoría del imperialismo, la estructura socioclasista, el poder, la democracia, la teoría de la revolución, etc. Al mismo tiempo, en cada una de las esferas de las ciencias sociales, como la historia, la antropología, la psicología, la sociología, etc., el marxismo ha estado presente y continúa siendo un instrumento científico indispensable de análisis, a pesar de los intentos actuales por descalificarlo y sus evidentes efectos logrados.

El marxismo en América Latina no ha sido un simple eco o una reproducción mimética de ideas y actitudes foráneas. No han dejado de existir momentos de dogmatismo, simplificación, copias de esquemas, etc., pero reducir la historia del marxismo en esta región a tales insuficiencias sería desacertado.

En este caso, no resultan acertados ni el triunfalismo que empalagaba a cierta literatura soviética respecto al devenir del socialismo y de la teoría marxista durante muchos años, ni tampoco el nihilismo posmodernista que en la actualidad aspira a borrar toda huella de la significación de esta teoría en la historia contemporánea.

Es controvertible admitir la existencia de cierto “marxismo vernáculo” en América Latina. Esto significaría desconocer sus imbricaciones tanto con las ideas de sus principales gestores –Marx, Engels y Lenin–, como con las de sus continuadores más relevantes en otras latitudes.

Con independencia de la indudable creatividad y los aportes de los marxistas latinoamericanos, ninguno ha proclamado protagonismos de exclusividad, ni los estudiosos de sus ideas han intentado por lo general acentuarlo.

El marxismo en América Latina debe concebirse con la personalidad propia que ha tenido en toda la vida cultural y política de este continente. Hay que otorgarle sus justos méritos, su grado de autenticidad con las circunstancias latinoamericanas, con sus insuficiencias y tropiezos, ni más ni menos.

En lugar de concebirlo como una simple corriente más del pensamiento filosófico, económico o político que ocupe un determinado espacio en la cátedra universitaria o en la vida académica, el marxismo debe apreciarse como un instrumento que ha intentado una interpretación científica de la realidad latinoamericana para emprender su necesaria transformación en favor de superar la enajenante sociedad capitalista. Muchos marxistas no solo han consagrado su actividad intelectual a esa misión, sino que hasta han ofrendado su vida por ella. A ese fin se han subordinado todos sus objetivos.

Este hecho no excluye, sino que por el contrario presupone, su bien ganado reconocimiento académico en el ámbito intelectual latinoamericano. Si no hubiese alcanzado ese prestigio en ambos planos, en el de la reflexión teórica y en la práctica política y social, no se hubiese constituido en ocupación tan obsesiva de Gobiernos, partidos e intelectuales de la derecha tradicional, como ha ocurrido.

El marxismo en América Latina se ha desarrollado en permanente confrontación crítica con otras corrientes filosóficas, económicas y sociológicas contemporáneas. Esa batalla lo ha fortalecido, pero también ha evidenciado sus partes blandas, por lo que sus defensores se han visto

precisados a enriquecer la teoría y a fortalecer sus argumentos a tenor de los cambios en el mundo y los logros de las ciencias.

Cuando la labor de aquellos se ha limitado a encontrar respuestas acabadas para todos los novedosos problemas contemporáneos y específicos en un supuesto arsenal teórico inagotable de los clásicos fundadores, presuponiendo que solo hay que remitirse a él para tener todas las soluciones, la producción intelectual marxista se ha empequeñecido.

Pero cuando, por el contrario, sus intérpretes actuales asumen la teoría marxista por su validez metodológica dialéctica y su concepción materialista del mundo, por su contenido eminentemente humanista y práctico revolucionario para abordar los problemas concretos de los nuevos tiempos y el de sus circunstancias específicas, entonces el marxismo se agiganta y reverdece, sin importarle mucho si las nuevas conclusiones hubiesen sido totalmente del agrado o no de sus clásicos.

Cuando los marxistas –o al menos los que piensan que lo son– han asumido erróneamente que todos los planteamientos y argumentaciones de las restantes corrientes filosóficas, económicas, sociológicas, etc., son equivocadas y no poseen sus respectivos núcleos racionales, como sostenía Lenin, el producto de su reflexión crítica se ha esterilizado y lejos de contribuir al enriquecimiento del análisis del asunto lo han obstaculizado.

Es indudable que en la historia del marxismo en América Latina existen estos momentos de estancamiento y dogmatismo, pero han constituido solo muestras de paradas momentáneas en su recorrido ascendente y creativo, que en los momentos actuales se encuentra en su mayor desafío para demostrar su vitalidad y validez.

Bibliografía

ALLENDE, SALVADOR (1974). *El pensamiento de Salvador Allende*. Edición de Hugo Latorre. México: FCE.

- ARISMENDY, RODNEY (1962). *Problemas de una revolución continental*. Montevideo: Ediciones Pueblos Unidos.
- ARZE, JOSÉ ROBERTO (1980). *Polémica sobre marxismo y otros ensayos afines*. La Paz: Ediciones Roalva.
- BIAGINI, HUGO (1988). *Filosofía americana e identidad*. Buenos Aires: Eudeba.
- CARRILLO, ALFREDO (1959). *La trayectoria del pensamiento filosófico en Latinoamérica*. Quito: Editorial Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- COLE, HOWARD (1962). *Historia del pensamiento socialista*, t. VI. México: FCE.
- CUEVA, AGUSTÍN (enero-mayo de 1987). El marxismo latinoamericano. Historia y problemas actuales. *Tareas*, (65), 47-63.
- DOMINGOS, NILDO (1994). Hacia una teoría marxista de la dependencia. En RUY MAURO MARINI y MARGARITA MILLÁN (coords.), *La teoría social latinoamericana. Subdesarrollo y dependencia*, t. II (pp. 128-143). México: Ediciones el Caballito.
- FORNET-BETANCOURT, RAÚL (1994). *Ein anderer Marxismus? Die philosophische Rezeption des Marxismus in Lateinamerika*. Mainz: Mathias Grünewald Verlag.
- FRUGONI, EMILIO (1978). Socialism is more than marxism. En LUIS E. AGUILAR (ed.), *Marxism in Latin America* (pp. 109-142). Philadelphia: Temple University Press.
- GALLARDO, HELIO (enero-febrero de 1992). La crisis del socialismo histórico y América Latina. *Pasos*, (39), 9-34.
- GARCÍA, HUGO (1980). *Haya de la Torre o el marxismo indoamericano*. Lima: María Ramírez Editora.
- GÓMEZ, CARMEN (1985). *Carlos Baliño, primer pensador marxista cubano*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- GÓMEZ, NATASHA (2017). *Palabras de Lenin conclusiones de hoy*. La Habana: Editorial Félix Varela.
- GONZÁLEZ, MELY y PLÁ, RAFAEL (2006). *Marxismo y Revolución. Escenas del debate en los sesenta*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- GONZÁLEZ, MELY et al. (2006). *Pensamiento español y latinoamericano contemporáneos II*. Santa Clara: Editorial Feijóo, Universidad Central Marta Abreu de Las Villas.

- GUADARRAMA, PABLO (1985). *Valoraciones sobre el pensamiento filosófico cubano y latinoamericano*. La Habana: Editora Política. <https://www.ensayistas.org/filosofos/cuba/guadarrama/textos/Valoraciones.pdf>
- _____ (1990). *Marxismo y antimarxismo en América Latina*. Bogotá: Universidad INCCA de Colombia. <https://historia.uv.cl/attachments/article/237/Marxismo%20y%20antimarxismo%20en%20Am%C3%A9rica%20Latina%20Editorial%20Ciencias%20Sociales%20Cuba%205B3217%5D.pdf>
- _____ (1998). *Humanismo, marxismo y postmodernidad*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales. <https://www.ensayistas.org/filosofos/cuba/guadarrama/textos/Humanismo.pdf>
- _____ (2004). *Positivismo y antipositivismo en América Latina*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales. <https://www.ensayistas.org/filosofos/cuba/guadarrama/textos/Positivismo.pdf>
- _____ (2012a). *Pensamiento filosófico latinoamericano. Humanismo, método e historia*, t. I. Bogotá: Università degli Studi di Salerno/Universidad Católica de Colombia/Planeta. <https://www.ensayistas.org/filosofos/cuba/guadarrama/textos/Pensamiento%20I.pdf>
- _____ (2012b). *Pensamiento filosófico latinoamericano. Humanismo, método e historia*, t. II. Bogotá: Università degli Studi di Salerno/Universidad Católica de Colombia/Planeta. <https://www.ensayistas.org/filosofos/cuba/guadarrama/textos/Pensamiento%20II.pdf>
- _____ (2017). *Huellas del filosofar en Latinoamérica y Colombia*. Bogotá: Biblioteca Colombiana de Filosofía/Universidad de Santo Tomás.
- _____ (2018). *Para qué sirve la epistemología a un investigador y un profesor*. Bogotá-México-Madrid: Magisterio/Neisa-Premisas.
- _____ (2019). *Enrique José Varona. Balance de una vida y una obra*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- GUADARRAMA, PABLO et al. (1991). *Lecciones de Filosofía Marxista-leninista*. La Habana: Editorial Pueblo y Educación.
- _____ (1993). *Humanismo y Filosofía de la Liberación en América Latina*. Bogotá: Editorial El Búho.
- _____ (1998). *Filosofía en América Latina*. La Habana: Editorial Félix Varela.

- _____ (dir.) (1999). *Despojados de todo fetiche. La autenticidad del pensamiento marxista en América Latina*. Bogotá: Universidad INCCA de Colombia. https://www.researchgate.net/publication/344287361_Despojados_de_todo_fetiche_Autenticidad_del_pensamiento_marxista_en_America_Latina
- GUEVARA, ERNESTO (Che) (2011). *El socialismo y el hombre en Cuba*. La Habana: Ocean Press y Ocean Sur. https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20191016042156/el_socialismo_y_el_hombre_en_cuba.pdf
- _____ (2013). *Apuntes filosóficos*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- LISS, SCHELDON (1984). *Marxist thought in Latin America*. Los Ángeles: University of California Press.
- LÖWY, MICHAEL (1980). *El marxismo en América Latina*. México: Era.
- MARIÁTEGUI, JOSÉ C. (1968). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. La Habana: Casa de las Américas.
- _____ (1985). *En defensa del marxismo*. Lima: Amauta.
- MARQUEZ, J. LUIZ (1992). *O marxismo. Passado e presente*. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- MAUGE, RENÉ et al. (1992). *Después de la caída. El significado de la crisis del socialismo para América Latina y Europa del Este*. Ecuador: FLACSO.
- MELLA, JULIO A. (1975). *Mella, documentos y artículos*. La Habana: Ediciones DOR.
- MOLINA, GERARDO (1988). *Las ideas socialistas en Colombia*. Bogotá: Tercer Mundo Editores.
- MONAL, ISABEL y MIRANDA, OLIVIA (1994). *Filosofía e ideología de Cuba. (Siglo XIX). Panoramas de Nuestra América*. México: UNAM.
- MONDOLFO, RODOLFO (1960a). *El humanismo de Marx*. México: FCE.
- _____ (1960b). *Marx y marxismo*. México: FCE.
- NICOLA, JUSTO (1954). *La sofística contemporánea*. Santiago de Cuba: Universidad de Oriente.
- PONCE, ANIBAL (1985). Manuel Prenant o el marxismo en La Sorbona. En JUAN MARINELLO et al., *Marxistas de América* (pp. 183-205). La Habana: Editorial Arte y Literatura.
- PORTANTIERO, JUAN C. (mayo-agosto de 1995). Los socialismos ante el siglo XXI. *Tareas*, (63), 126-143.

- POSADA, FRANCISCO (1968). *Los orígenes del pensamiento marxista en América Latina*. Madrid: Cuadernos Ciencia Nueva.
- PUPO, RIGOBERTO (1986). *La práctica y la filosofía marxista*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- RECABARREN, LUIS E. (1976). *Obras*. La Habana: Casa de las Américas.
- REVUELTAS, JOSÉ (1962). *Ensayo sobre un proletariado sin cabeza. Obras completas*, t. XVII. México: Ediciones ERA.
- SALADINO, ALBERTO (1994). *Indigenismo y marxismo en América Latina*. México: Universidad Autónoma del Estado de México.
- SUÁREZ, LUIS et al. (coords.) (2017). *Filosofía marxista I y II*. La Habana: Editorial Félix Varela.
- TEJERA, DIEGO V. (1981). *Textos escogidos*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- TROTSKY, LEÓN (1961). *Por los Estados Unidos Socialistas de América Latina*. Buenos Aires: Ediciones Coyoacán.
- VARONA, FREDDY (2017). *Pensamiento marxista cubano. Humanismo y actividad*. La Habana: Editora Política.
- ZEAL, LEOPOLDO (1965). *El pensamiento latinoamericano*. México: Editorial Por-maca.
- ZULETA, ESTANISLAO (1987). *Ensayos sobre Marx*. Medellín: Editorial Percepción.

Saberes “otros”, críticas “otras”. Reflexiones sobre las políticas y prácticas de filosofía y decolonialidad en la América “otra”*

Catherine Walsh

En su tesis de licenciatura presentada en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México en 1980, Rafael Sebastián Guillén Vicente, luego conocido como subcomandante Marcos, describió la filosofía como una especie de embrollo, un enredo en el que la teoría, la ideología y el conocimiento están intrincadamente entrelazados con la ciencia y la política.

FILOSOFÍA. Estoy haciendo filosofía, estamos haciendo filosofía. Filosofía de la ciencia para ser más exacto. Teoría de la teoría. Masturbación mental que ni siquiera llega al orgasmo. Palabrería que, sin embargo, produce efectos en la ciencia y en la política (Guillén, 1980, p. 6).

* Este texto fue originalmente publicado en inglés: “‘Other’ knowledges, ‘other’ critiques: Reflections on the politics and practices of philosophy and decoloniality in the ‘other’ America” (Walsh, 2012b). Aquí se presenta la traducción de la autora con algunas revisiones y actualizaciones.

Como señaló Guillén a continuación:

[De esta filosofía] es necesario tomar un poco de distancia. Salir del discurso. Detectar sus mecanismos de funcionamiento, los lugares en los que surge, los lugares donde incide, los lugares donde desaparece. Es necesario hablar de la filosofía desde una no-filosofía, [...] volver al discurso filosófico contra sí mismo, [...] cambiar de problemática, [...] cambiar de política en la Teoría. [...] [Reconocer] varias formas de “hacer” filosofía, [...] varias PRÁCTICAS de la filosofía. (Guillén, 1980, pp. 6-7).

Y como él mismo concluye, todo eso implica “abrir problemáticas que produzcan nuevos intentos teóricos, ¡Y PRÁCTICOS!”. De ahí “la importancia de asumir una posición política que haga posible ‘otra’ estrategia discursiva, que abra ‘otro’ espacio de producción teórica, que posibilite ‘otro’ quehacer filosófico que el meramente académico” (Guillén, 1980, p. 110).

Son estos lugares, espacios y posiciones “otros” los que conforman el corazón de mi intervención; filosofías “otras” y pensares y saberes “otros” que desafían no solo las definiciones y los límites de la división eurocontinental-analítica de la filosofía, sino también el ordenamiento geopolítico del conocimiento y las preguntas sobre quién produce conocimiento, cómo, dónde y con qué fines. Específicamente, mi interés reside en situar la producción de conocimiento en las historias locales modernas/coloniales y las luchas locales de la otra América o tal vez mejor dicho la “América otra”, es decir, la América del Sur y, en particular, de los Andes. Este interés se basa en las formas particulares en que movimientos e intelectuales de los pueblos originarios y afrodescendientes entienden y utilizan la producción epistémica como un componente clave de sus proyectos políticos, proyectos dirigidos no solo a confrontar los vestigios del colonialismo (descolonización), sino también a la reconstrucción radical del conocimiento, del poder, del ser, y de la existencia misma.¹ Proyectos

¹ Este interés y las reflexiones que aquí se presentan no surgen de estudios *sobre* estos movimientos, sino, como detallo al final de este artículo, de diálogos y trabajos *con* los

que apuntan a la “decolonialidad”, entendida como los procesos simultáneos y continuos de transformación y creación de condiciones sociales radicalmente distintas de poder, saber y existencia-vida.

Pero mi interés no se limita a eso. Más bien, pretende situar en el centro de la discusión y el debate mi lugar de enunciación y práctica con respecto a este pensamiento “otro”. Al hacerlo, el texto plantea preguntas filosóficas, metodológicas y pedagógicas sobre qué significa “pensar y actuar *con*”, nombrar espacios y lugares epistémicos y a los ancestros y las ancestras que invocan, y asumir una ética y una praxis de intervención y crítica que mantengan como central la relación entrelazada de modernidad/colonialidad y las subjetividades y epistemologías que esta relación ha pretendido subalternizar, subyugar, ignorar, desplazar y despojar.

La geopolítica del pensamiento crítico en el marco de la modernidad/colonialidad

El pensamiento europeo surge de una meditación que dura siglos, milenios, y que se llama “filosofía”.

Henri Lefebvre

El pensamiento europeo es Grecia y Roma. Es paganismo y cristianismo de “carne y hueso”. El pensamiento europeo es el mismo Sócrates hecho Cristo y hecho Hegel. El pensamiento europeo ha metido en el cerebro humano a Dios y a la razón. Un cerebro con “su” Dios y “su” razón es un cerebro esclavo y asesino.

Fausto Reinaga

movimientos y sus intelectuales a lo largo de varios años. Son reflexiones basadas en una praxis.

*Compañeros, el juego europeo ha terminado definitivamente,
hay que encontrar otra cosa.*

Frantz Fanon

Hablar de la geopolítica del conocimiento y las localizaciones geopolíticas del pensamiento crítico implica reconocer que, en la mayor parte del mundo, predominan los modos de pensamiento euro-usa-céntricos. Para Frantz Fanon y Fausto Reinaga, intelectuales cuyo pensamiento se enraizó en las luchas negras del Caribe y África (Fanon), así como en las luchas indígenas de la América Andina (Reinaga), es necesario confrontar la hegemonía, la supuesta universalidad y la violencia de dicho pensamiento, y construir y posicionar un pensamiento decolonial diferente desde las historias y subjetividades de los pueblos.² Sin embargo, como ambos dejaron claro en sus escritos, el problema no reside en el pensamiento europeo en sí, sino en su íntima vinculación con los procesos y proyectos de modernidad y colonialidad. De hecho, es con el inicio tanto de la colonialidad como de la modernidad (y su enlace mismo) en 1492, como parte integral del expansionismo europeo y la acumulación de capital, que comienza la lucha. Como afirma en la introducción de *La revolución india*:

Nuestra lucha viene de lejos, desde el mismo instante en que las hordas españolas invadieron la Confederación de Pueblos Amerindios. Nuestra lucha es contra todo vestigio europeizante. [...] El Derecho Romano, el Código Napoleónico, la democracia francesa, el marxismo-leninismo todo, nos mantiene en la dependencia, en el colonialismo mental, en la ceguera sin encontrar la luz. (Reinaga, 2001, p. 15).

² Es particularmente en *La inteligencia del cholaje boliviano* (1967) y en *El indio y los escritores de América* (1968) donde Reinaga construye sus argumentos por un pensamiento decolonial en diálogo con Fanon.

Este legado se vuelve más complicado cuando se tiene en cuenta la naturalización e intransigencia de este eurocentrismo, del colonialismo mental y de la ceguera incluso entre la izquierda y los defensores de la llamada teoría “crítica”.

Max Horkheimer, aún reconocido hoy como uno de los “padres” de la teoría crítica (es interesante que no haya madres), señaló en 1937 la alienación en la teoría tradicional (y la filosofía) entre valor e investigación, sujeto y objeto, conocimiento y acción, y abogó por una “actitud crítica”, que incluye un cambio en el sujeto y la función del conocimiento, en la relación entre ser y conciencia, y entre el teórico y los sectores oprimidos de la humanidad, todo ello encaminado a “la supresión de la injusticia social”, la transformación radical y la construcción de una nueva sociedad (Horkheimer, 1937, pp. 76-77). Este pensamiento también se refleja en el presubcomandante Marcos, aunque su punto de referencia no era Horkheimer, sino Marx y “el fantasma del althusserismo inexistente”; ambos, según Guillén, exigen un nuevo manifiesto y práctica de la filosofía: “la filosofía como arma de la revolución”.³

Para Horkheimer y para el mucho menos conocido y mucho más irreverente filósofo Guillén, la filosofía y el pensamiento crítico se relacionan necesariamente con cuestiones de justicia social y transformación. Pero lo que ninguno de los dos podía ver, al menos en el momento de escribir, era la existencia de marcos políticos y conceptuales “otros”, de una producción de conocimiento “otro” y sujetas “otras” y sujetos “otros” marcados no solo por distinciones de clase, sino por la experiencia vivida de la colonialidad y la estructura racializada y generizada que esta ha engendrado. Así, mientras Horkheimer no podía ver más allá de los ámbitos de la modernidad

³ Al hablar de la “filosofía como arma de la revolución”, Guillén se inspira directamente en Marx, quien argumentó que la revolución es la realización de la filosofía. Pero, como aclara Fausto Reinaga, “la revolución es pensamiento” cuando se refiere a Occidente o a la Metrópoli. “El pensamiento es Metrópoli, como lo es la revolución. En la Periferia no existen ni pensamiento ni revolución. La Periferia es reflejo, eco y sombra de la Metrópoli; el pedo de la Metrópoli” (Reinaga, 1982, p. 84).

eurocentrada y las fronteras de unas pocas naciones europeas, Guillén, en su fase presubcomandante, no podía ver más allá de la lente marxista del capitalismo y la explotación de clase ni de los postulados foucaultianos posestructurales del poder.⁴ Para ambos, aunque de maneras diferentes, las raíces de la filosofía y del pensamiento crítico se encuentran en la modernidad y en el modelo continental, un modelo que, como deja claro Chela Sandoval (2000), no es más que una etnofilosofía limitada con su propia historia local marcada, entre otros, por el género, la raza y la clase.

Esta incapacidad para ver el nudo histórico entre modernidad y colonialidad, que encuentra sus orígenes no en el siglo xvii de Francia, Alemania e Inglaterra, sino en la conquista de las Américas y el control del Atlántico en 1492, y en los patrones de poder que el colonialismo y la esclavitud inculcaron, aún permanece pasada por alto en gran parte del pensamiento crítico en Europa, pero también en las Américas. De hecho, entre lo que emergió en la primera década del siglo xxi como la nueva izquierda globalizada (una izquierda que, tras la derrota del socialismo, encontraba renovadas esperanzas en espacios como el Foro Social Mundial), los referentes teóricos e ideológicos para la renovación y reconstrucción del pensamiento crítico siguen anclados en gran medida en perspectivas euroamericanas y continentales, en “nuevas” lecturas del pensamiento posestructural y posmodernista,⁵ y en un continuo descarte o falta de atención a

⁴ Esto no pretende desestimar a Foucault. Más bien, se trata de señalar la orientación temporal y continental de su pensamiento, una orientación epistemológica que, como ha señalado Mignolo, “tuvo y tiene sus límites occidentales en Grecia, sus límites meridionales en la costa norte del Mediterráneo y su punto de llegada en el corazón de Europa (en particular, Francia desde principios del siglo xviii)” (Mignolo, 2001, p. 26). Por lo tanto, para Foucault la “ruptura epistemológica” es cronológica y continental en un sentido universal; es decir, un pensamiento crítico que responde a una geopolítica de varias naciones europeas hecha y considerada universal.

⁵ Esto quedó claro en las mesas de trabajo sobre la “Reconstrucción del Pensamiento Crítico-Revolucionario” durante el Foro Social de las Américas celebrado en Quito, Ecuador, en julio de 2005. Como señala un resumen de las reuniones publicado en la prensa alternativa: “En el vacío provocado por el marxismo, la riqueza de formulaciones teóricas que ocupan el escenario intelectual de la teoría crítica, como las tesis de Foucault, Deleuze, Lacan y la crítica feminista y ecológica, han abierto

la producción de conocimiento crítico de pueblos y personas racializadas, en particular las y los intelectuales que no pertenecen a la “academia”, sino que están asociados a movimientos sociales y a un pensamiento “colectivo” en lugar de individual. Esto se hizo evidente en la reunión del Foro Social Mundial de 2005 en Porto Alegre. Allí, las voces de los movimientos afrodescendientes e indígenas permanecieron ausentes en los principales espacios de debate de la izquierda (espacios abrumadoramente representados por hombres blancos de origen euroamericano). Y si bien los movimientos indígenas obtuvieron por primera vez su propio espacio territorial dentro de este Foro, fue un espacio física y programáticamente marginado.

Los pensadores caribeños Anthony Bogues (2003) y Lewis Gordon (2000) argumentan acertadamente que la falta de atención a la producción intelectual de las personas racializadas se debe, en gran medida, a la percepción generalizada de que dicho pensamiento simplemente deriva de la “experiencia”, que en el caso de las personas negras está vinculada a la esclavitud, el colonialismo, el racismo y otros fenómenos sociales, y, por lo tanto, carece de un pensamiento serio, original o global. Obviamente, estas posturas no consideran que estas mismas “experiencias” tienen su origen en los intersticios de la modernidad, y sirven con frecuencia como contrapunto a sus reivindicaciones universalistas y progresistas. Tampoco consideran que, como también señala Bogues, el “marco general para el surgimiento de la modernidad fue el auge de la esclavitud racial, el colonialismo y las nuevas formas de imperio” (Bogues, 2003, p. 2). “Experiencias” en que personas blancas fueron implicadas e involucradas.

Para la izquierda, la “experiencia” en sí misma no es el problema. De hecho, es importante porque revela las realidades vividas de la opresión y la resistencia, y ayuda a pensar la revolución y el cambio social. Sin embargo, no son las voces ni la producción intelectual de quienes han vivido esta opresión y resistencia lo que generalmente

un horizonte de corrientes críticas, cuyo diálogo en torno a ellas está resultando extremadamente positivo” (Moreano, 2004, p. 6).

interesa a pensadores de la izquierda, sino la interpretación y la utilidad de esta “experiencia”. Es decir, la práctica intelectual de *hablar por* personas racializadas, subalternizadas y oprimidas; una práctica que en América Latina y el mundo global tiende a reproducir y mantener la dominación y subyugación. El problema, entonces, y en relación con la discusión aquí, radica en las formas en que el pensamiento crítico izquierdista continúa menospreciando y hasta negando la producción intelectual que deriva no de la modernidad en sí, sino de su otra cara, es decir, de la colonialidad y de las sujetas y los sujetos que han vivido la herida colonial.

Considerar la colonialidad como constitutiva de la modernidad implica comprenderla como un fenómeno global, no europeo, con localidades y temporalidades distintivas que no se ajustan necesariamente a la linealidad del mapa geohistórico occidental. Requiere también visibilizar aquello que se ha invisibilizado. Es decir, las perspectivas epistemológicas que emergen de las subjetividades, historias, memorias y experiencias coloniales; subjetividades, historias, memorias y experiencias que no se limitan a permanecer ancladas en el pasado colonial, sino que se (re)construyen de diferentes maneras dentro de la colonialidad local y global del presente. Estos son los conocimientos “otros”, las filosofías “otras” que el modelo continental continúa rechazando y negando.

En el caso del filósofo insurgente Guillén, son estos conocimientos “otros” y filosofías “otras” los que comenzaron a cuestionar y, finalmente, a descifrar la perspectiva marxista-leninista (y urbana blanco-mestiza) que, antes de finales de los años ochenta, había sido el único enfoque de su pensamiento de vanguardia revolucionaria y del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Como señala el subcomandante Marcos (el anterior Guillén), todo empezó a cambiar cuando el EZLN se enfrentó a una realidad y un pensamiento que no podía explicar, los de las comunidades indígenas:

Pensábamos que era lo mismo hablar con un proletario, con un campesino, con un empleado o con un estudiante. Todos iban a entender

la palabra revolución. Y nos encontramos con un mundo nuevo frente al cual no teníamos respuesta. [...] Es muy difícil cuando tienes un esquema teórico que te explica toda la sociedad y llegas a la sociedad y te encuentras con que tu esquema no explica nada [...]. Sufrimos realmente un proceso de reeducación, de remodelación. [...]. Como si nos hubieran desmontado todos los elementos que teníamos –marxismo, leninismo, socialismo, cultura urbana [...]. Nos desarmaron y nos volvieron a armar, pero de otra forma. (subcomandante Marcos, citado en Le Bot, 1997, pp. 148-151).

La persona de Marcos no está exenta de críticas, incluso en lo que respecta a lo que algunos llaman un “indigenismo contemporáneo” y una forma (principalmente en los inicios de su subcomandancia) de *hablar por* los pueblos originarios. Sin embargo, lo que me interesa aquí no es el posicionamiento de su persona/personaje, sino su giro geoepistémico y geopolítico, inclusive con respecto a las limitaciones del pensamiento marxista y leninista. Es decir, su reconocimiento de la presencia e importancia de modos “otros” de críticamente pensar.

La sección siguiente ofrece una consideración más profunda de estos modos otros, modos de pensamiento crítico que encuentran fundamento y razón no en la modernidad y los cánones eurocéntricos de filosofar, saber y pensar, sino en las historias, subjetividades y saberes que la colonialidad ha pretendido inferiorizar y negar. Me refiero a modos que desafían y transforman radicalmente los procesos históricos de inferiorización y subalternización epistémica y existencial; modos y construcciones que posibilitan teorizaciones críticas *desde la diferencia*, y abren nuevas posibilidades analíticas, críticas, transcontinentales y decoloniales del conocimiento y pensamiento enraizados en la existencia y las luchas de colectivamente ser.

Descolonización, decolonialidad y pensamiento “otro”

El uso de “otro” aquí no se refiere a un pensamiento más, sino, en diálogo con el intelectual marroquí-islámico Abdelkebir Khatibi

(2001), a un modo colectivo de pensamiento que se produce y se piensa desde la diferencia, con miras a la liberación. Es un pensamiento que exige una elucidación radical, un uso estratégico y un juego con lo político; un pensamiento que abre posibilidades decoloniales, no solo en las esferas social y política, sino también en términos de existencia. En este sentido, el pensamiento “otro” se convierte en una herramienta estratégica en la lucha por confrontar la no-existencia, la existencia dominada y la deshumanización; referentes clave, al parecer, para repensar la filosofía, el pensamiento y el conocimiento desde espacios y lugares que la modernidad (o intelectuales como Horkheimer) nunca pudieron ni pueden imaginar, pero también desde otros sujetos y otras sujetas, desde, en palabras de Fanon, las y los *damnés*.

En Abya Yala –el territorio re-nominando, dentro de las políticas imperiales y coloniales de nombrar, “América Latina”– este pensamiento “otro” tiene una presencia que empezó en el mismo momento de la invasión colonial, se continuó con la formación de Repúblicas y Estados y persevera hasta hoy entre muchos pueblos originarios y afrodescendientes. El problema es que los filósofos, científicos sociales e intelectuales de la izquierda latinoamericana rara vez han reconocido o valorado su existencia. En la región andina, textos del siglo XVI como *El coronica de buen gobierno* de Felipe Guamán Poma de Ayala (1513) y el *Huarochiri* de Francisco de Ávila son, sin duda, manifiestos del pensamiento “otro” y filosofías “otras” que no solo resisten el poder colonial sino que también, y a la vez, lo enfrentan estratégicamente, agrietándolo desde el pensar/saber andino.

Los ejemplos no terminan allí; han continuado a lo largo de los siglos, tanto en textos escritos como en las tradiciones orales, transmitiendo, construyendo y reconstruyendo de generación a generación lo que tanto Gordon (2000) como el intelectual, “Bambero mayor”, Juan García Salazar (2017) llaman “filosofías de la existencia”.⁶ Filo-

⁶ “Los hermanos y hermanas dicen que soy el Bambero mayor, eso es un personaje un poco como ancestral que guía, que orienta, que propone políticas, que ayuda a la creación de propuestas.// Yo me autodefino más como un obrero del proceso. Entonces un obrero del proceso es como me desempeño” (palabras de Juan García

sofías que siembran, revelan y dan presencia a las luchas por estar, ser, vivir, y existir, a las que Adolfo Albán Achinte se refiere como la re-existencia, entendida como “los dispositivos que grupos humanos implementan como estrategia de visibilización y de interpelación a las prácticas de racialización, exclusión y marginalización en procura de re-definir y re-significar la vida en condiciones de dignidad y autodeterminación, enfrentando la biopolítica que controla, domina y mercantiliza a los sujetos y la naturaleza” (Albán Achinte, 2008, pp. 85-86). Filosofías que se enraízan epistémica, existencial, cultural, ética y sociopolíticamente en la praxis, incluyendo el pensamiento accional, afirmando la vida y, a la vez, luchando en contra de lo que el intelectual y líder histórico kichwa Luis Macas ha llamado el problema estructural de la “tara colonial”.⁷

De hecho, no ha sido solamente la continuidad persistente de estas filosofías, pensamiento y praxis críticas –y de su memoria colectiva y conocimientos ancestrales–, sino también su uso sociopolítico, intelectual y existencial los que, en los tiempos contemporáneos, mantienen un papel clave en los procesos de lucha de los movimientos. Procesos que hacen a los pueblos afrodescendientes e indígenas y sus movimientos posicionarse estratégicamente desde sus diferencias coloniales y ancestrales, y desde y con apuestas políticas, éticas y epistémicas decoloniales.

Como señala Esteban Ticona (2005) haciéndose eco en cierto sentido del pensamiento tanto del caribeño Frantz Fanon como del aymara boliviano Fausto Reinaga, el clamor entre las y los pensadores indígenas y negros/negras por hablar de “nuestro pensamiento” no debe verse como vengativo ni aislacionista. Más bien, es una parte necesaria y esencial de la descolonización y de una ética-política cimentada en la liberación, el respeto y la vida. Es en la reconstrucción de este pensamiento y ética-política que los movimientos recurren a sus intelectuales: a las y los mayores que continúan transmitiendo

Salazar, en el Tríptico del Homenaje-Exposición al maestro Juan García Salazar, Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, enero de 2017).

⁷ Entrevista de agosto de 2001 (citada en Walsh, 2012a, p. 23).

oralmente las filosofías y los conocimientos ancestrales, pero también a las y los pensadores que transmiten el saber/pensar propio de manera escrita. Tal es el caso en la región andina de intelectuales ya ancestros como Fausto Reinaga, Manuel Quintín Lame, Manuel Zapata Olivella y Juan García Salazar, cuyos pensamientos y escritos están dirigidos a los procesos de liberación de sus propios pueblos.

Hoy, los más de treinta y dos textos de Fausto Reinaga (1906-1994) siguen siendo relevantes para guiar los debates sobre el indianismo, el pensamiento y praxis organizativos y políticos aymaras.⁸ De igual manera, el manifiesto de Manuel Quintín Lame (1893-1967), *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*, escrito en 1939 y publicado por primera vez en 1971, sigue sirviendo hoy como una herramienta indispensable para la educación política de las comunidades indígenas nasa en Colombia, y ha sido difundida a través de asambleas políticas, talleres educativos, escuelas comunitarias, entre otros espacios.⁹ En el caso del intelectual afrocolombiano Manuel Zapata Olivella (1920-2004), sus numerosas obras también cumplen una función importante en Colombia y la región. A diferencia de los textos escritos por antropólogos blanco-mestizos sobre la población afrodescendiente, los escritos de Zapata Olivella, que abarcan la filosofía, la literatura, la historia, la medicina y las ciencias sociales, hablan desde el pensamiento, las experiencias y las luchas afrodescendientes, siempre territorializadas; visibilizan la particularidad de la colonialidad vivida antinegra y la diáspora

⁸ Es interesante destacar la decisión de Reinaga de publicar por su cuenta, en lugar de hacerlo con editoriales que podrían intentar censurar su pensamiento radical. Agradezco a Esteban Ticona por esta aclaración.

⁹ Lame, líder e intelectual nasa de Cauca, Colombia, fue la mente detrás del grupo guerrillero Movimiento Armado Quintín Lame y el primer indígena colombiano en presentar un texto escrito en una época en que las organizaciones indígenas en Colombia eran inexistentes. Como señala Rappaport en un capítulo introductorio a su obra reeditada, el manifiesto “presenta una amplia gama de argumentos filosóficos sobre diversos temas, incluyendo la relación de los indígenas con la naturaleza, el futuro de la población indígena en Colombia, la naturaleza de los sistemas legales y una crítica contundente a la élite caucásica” (Rappaport, 2004, p. 52). También incluye una respuesta práctica a la agresión de los blancos.

africana, y animan a la vez procesos de un “despertar” sociopolítico, epistémico, filosófico, existencial. En Ecuador, el maestro Juan García Salazar (1944-2017), guardián de la memoria colectiva y tradición afroecuatoriana, y autodefinido como “obrero del proceso”, sigue guiando, desde sus enseñanzas y escritos de filosofía, historia, pensamiento, conocimiento, cuentos, educación, territorialidad y derecho propios, los procesos de aprender a desaprender para reaprender, “a volver a ser donde no habíamos sido” (García Salazar y Walsh, 2017).¹⁰ Así también está el Fondo Documental Afro-Andino, el archivo más grande de América Latina de la memoria colectiva afrodescendiente, compilado por el maestro Juan García y otras y otros intelectuales-activistas afroecuatorianas y afroecuatorianos desde la década de 1970, un archivo oral y visual vivo de narrativas de memoria colectiva y de pensamiento y saber de mujeres y hombres de los territorios ancestrales, territorios que cruzan “la raya” dibujada por el Estado ecuatoriano y el Estado colombiano; un fondo-archivo de filosofía, saberes y pensamientos críticos “otros”.¹¹

Juntos, los maestros García Salazar, Zapata Olivella, Quintín Lame y Reinaga ofrecen, de diferentes maneras, una especie de construcción, manifestación y documentación de saberes, filosofías y pensamientos críticos “otros”, que rara vez, o nunca, forma parte de los estudios universitarios, pero sí de los círculos de lectura “casa adentro”. Los menciono a ellos por la fuerza continua de sus obras y enseñanzas dentro de los movimientos, una fuerza epistémica, política y existencial que enlaza el pasado-presente. Pero, por cierto, no son los únicos. Pienso en autoras contemporáneas como Betty Ruth Lozano (autoidentificada como mujer negra afrocolombiana y feminista decolonial), particularmente su abordaje del largo camino de la insurgencia política-epistémica de las mujeres negras del territorio región del Pacífico Colombo-Ecuatoriano (Lozano, 2019). Como ella demuestra, esta insurgencia se enraíza en las

¹⁰ Véase el fondo digital de las publicaciones de Juan García Salazar en <https://repositorio.uasb.edu.ec/handle/10644/5131>

¹¹ Véase <https://fondoafro.uasb.edu.ec/> y también el video con Juan García al respecto del Fondo: <https://vimeo.com/user7535261/videos>

prácticas de las mujeres negras de lucha cultural, política, social, espiritual, epistémica y de existencia, y en sus procesos y posibilidades de análisis colectivo, teorización colectiva y práctica colectiva –todo entretelado– que engendran maneras otras relacionales de ser, pensar, saber, sentir, hacer y vivir en territorios marcados por la situación extrema de violencia, racismo, patriarcado y por el capitalismo y colonialidad globales.

De hecho, no es solo en la obra de las y los intelectuales mencionadas y mencionados, sino también en las prácticas ético-políticas y epistémicas de los propios movimientos que la construcción de un pensar, saber, filosofar “otros” cobra relevancia. Un ejemplo clave se puede observar en el movimiento indígena ecuatoriano, reconocido en décadas anteriores como la más fuerte de Abya Yala/América Latina. Si bien la persistencia de un pensamiento “otro” se observa en varios de sus líderes y lideresas históricos, su realización no se basa en el discurso del liderazgo *per se*, sino en un proyecto político colectivo. Clave para este proyecto político ha sido, desde la década de los noventa, la significación y el uso de la “interculturalidad”, entendida como un principio ideológico claramente indicativo de una filosofía de vida y un pensamiento “otro”. Para la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), la interculturalidad apunta a la transformación radical de las estructuras e instituciones sociales y a la construcción de un Estado Plurinacional. Es el principio ideológico que ha guiado el pensamiento y las acciones indígenas en las esferas social y política, pero también en la descolonización del conocimiento. Así, mientras que la política y la agencia del movimiento en las décadas de 1980 y 1990 se centraron principalmente en las luchas por la tierra y la identidad, los derechos legales y el cambio estructural en el Estado-nación, esta política y agencia se expandió a finales de los noventa y al principio del siglo XXI para incluir lo que diversos intelectuales e instituciones indígenas denominan “interculturalidad científica”. Esta “interculturalidad científica” caracteriza una política y una agencia de carácter epistémico, preocupada por los diseños coloniales que posicionan el conocimiento indígena

como local y premoderno, en comparación con la supuesta universalidad e intemporalidad del conocimiento occidentalizado (incluidas sus manifestaciones en el pensamiento crítico neomarxista).

En la base de la interculturalidad científica o epistémica se encuentra la necesidad de fortalecer y posicionar una filosofía de Abya Yala.¹² Este fortalecimiento y posicionamiento funciona desde una lógica epistémica “otra”, una lógica que no se basa en la igualdad de saberes (es decir, elevar el conocimiento indígena al estatus de conocimiento occidentalizado o abrir el conocimiento occidentalizado para incluir otros conocimientos –lo que Fornet-Betancourt y otros denominan “filosofía intercultural”–) ni en lo que podríamos denominar una “multiculturalización filosófica continental”. Más bien, marca una lógica concebida y pensada desde la diferencia –la diferencia colonial, pero también la diferencia ancestral que existía antes de la colonización y sigue hasta hoy– y, como tal, desde referentes externos al modelo de “filosofía continental” entendida como las tradiciones filosóficas originarias de la Europa continental, caracterizadas, entre otras, por su enfoque en la fenomenología, la hermenéutica, el existencialismo, el estructuralismo y posestructuralismo, la teoría de psicoanálisis, la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt y ramas del marxismo occidental. Lo que la idea de interculturalidad epistémica permite, por lo tanto, es trabajar hacia la relación de saberes dentro y desde la diferencia, una relación que requiere una transformación epistémica en nuestra propia

¹² Abya Yala es el nombre acuñado por el pueblo cuna-dule para referirse al territorio y a las naciones indígenas de América, “tierra en plena madurez”, nombre que ahora generalmente asumen estas naciones para referirse a América. Para Muyulema, esta denominación tiene un doble significado: como posicionamiento político y como lugar de enunciación, es decir, como una forma de enfrentar el peso colonial presente en “Latinoamérica” entendida como un proyecto cultural de occidentalización, articulado ideológicamente en el mestizaje. En tal sentido y como señala Ticona (en conversación con Muyulema), “la ‘recategorización’ de nombres, como Abya Yala, significa repensar la descolonización desde la experiencia de los pueblos kichua y aimara y desde sus valores ético-políticos” (Ticona, 2005, s. p.). Por supuesto, el problema es que, si bien Abya Yala recupera las raíces indígenas, deja de lado la presencia y las luchas de los afrodescendientes.

comprensión del conocimiento, de la filosofía y del pensamiento, y las racionalidades continentales que siguen subyaciendo a este pensamiento. Es una relación que se basa en la certeza de que el conocimiento occidental y el pensamiento continental son, en sí mismos, insuficientes. Como tal, la relación que propone la interculturalidad epistémica es más que una respuesta estratégica al orden colonial, más que una capacidad de moverse entre mundos o de funcionar en una zona de contacto o un espacio fronterizo de relación. Propone, más bien, una articulación de saberes que considera la co-construcción intercultural de diversas epistemologías y cosmologías, en la que el conocimiento, como filosofía, nunca está completo, sino siempre en construcción (en contraste con la percepción de la filosofía continental o del conocimiento occidental como completos o terminados).

El significado práctico de esta interculturalidad epistémica se evidencia en dos de los proyectos educativos del movimiento indígena ecuatoriano. Uno es la reorientación de la educación intercultural bilingüe hacia la “interculturalidad científica”, es decir hacia un modelo curricular basado en “el problema de asimetrías, el estatus de ciencia, y la necesidad de impulsar lecturas epistemológicas desde los pueblos indígenas, en un intento por construir una interrelación de los saberes nativos y occidentales” (Ramírez, 2000, p. 13). El segundo ejemplo es Amawtay Wasi (la casa de la sabiduría), la Pluriversidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas del Ecuador. Este proyecto de educación superior, establecido en 2000 (y oficialmente reconocido por el Estado ecuatoriano en 2003), entendía como su misión:

Responder desde la epistemología, la ética y la política a la descolonización del conocimiento [...], un espacio de reflexión que proponga nuevas formas de concebir la construcción de conocimiento [...] potenciar los saberes locales y construir las ciencias del conocimiento, como requisito indispensable para trabajar no desde las respuestas al orden colonial epistemológico, filosófico, ético, político y económico, sino desde la propuesta construida sobre la base de principios filosóficos [andinos]. (Amawtay Wasi, 2004, p. 8).

La conceptualización, organización y lógica de Amawtay Wasi fueron fundamentadas en una comprensión y uso renovados de la ciencia ancestral. Es decir, una cosmología y teoría filosófica de existencia centradas en el concepto de la chacana, entendida como relacionalidad o conectividad. Fueron este concepto y el valor de la relacionalidad los que orientaban una perspectiva educativa basada en la complementariedad, reciprocidad, correspondencia y proporcionalidad de conocimientos, prácticas, reflexiones, vivencias y cosmologías o filosofías que, a su vez, organizaban los cinco centros de conocimiento de la pluriversidad, una organización que marcaba un cambio radical respecto del modelo continental de facultades, departamentos y programas disciplinarios y disciplinados.¹³

Pero si bien los pueblos originarios han tenido que lidiar claramente con los efectos históricos y vividos de la colonialidad, incluso en la esfera del conocimiento, dichas luchas en América Latina en general, y en la región andina en particular, han sido frecuentemente con la exclusión de los pueblos afrodescendientes. Incluso en Colombia y Venezuela, donde las poblaciones afrodescendientes superan las de los indígenas, los últimos han alcanzado un nivel mucho mayor de reconocimiento cultural, político y legal. En este contexto y realidad, los pueblos afrodescendientes experimentan una especie de doble subalternización. Es decir, la subalternización ejercida por la sociedad dominante blanco-mestiza, pero también la ejercida por los grupos indígenas. El hecho de que el reconocimiento de la existencia de los pueblos indígenas en Ecuador y la región se produjera a expensas de los afrodescendientes y de que el establecimiento de la esclavitud negra tuviera como principal motivo salvar a los indígenas

¹³ En 2013, la Pluriversidad Amawtay Wasi fue cerrada por el Estado ecuatoriano por no cumplir con los criterios (occidentales) de evaluación de calidad. En 2019, el Gobierno siguiente inició el proceso de su reapertura como universidad pública, comunitaria e intercultural (con la inclusión no solamente indígena sino también mestizo y afrodescendiente); es decir, como universidad del Estado. Después de un largo y conflictivo proceso, la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Amawtay Wasi fue oficialmente institucionalizada en septiembre de 2024, con un concepto y modelo distintos al anterior y que cumplen con las exigencias estatales.

(como personas) del exterminio, marca una historia que siempre ha posicionado a los pueblos indígenas por encima de los pueblos negros en la escala de clasificación social. Es una historia que, para los pueblos afrodescendientes, ha significado una lucha continua contra el racismo y la racialización, y por la existencia contra esta doble subalternización que hunde sus raíces en el orden racial establecido por la colonialidad del poder. Pero lo que esta doble subalternización también marca es la diferencia dentro de la diferencia colonial y, como tal, la diferencia en y dentro de las producciones del pensamiento “otro”. El énfasis de Fanon en la deshumanización y la inexistencia experimentadas dentro de la diáspora africana es central en este sentido. Así, y en contraste con las recientes luchas indígenas por posicionar sus conocimientos con respecto al conocimiento occidental, la reciente reconstrucción y fortalecimiento de un pensamiento “otro” entre las comunidades afro tiene como objetivo confrontar no el conocimiento occidental *per se*, sino esa parte del proyecto de modernidad/colonialidad que ha negado a las personas negras su existencia y humanidad. Una negación que cobra mayor relevancia en la región andina de Sudamérica: un imaginario y una construcción territorial en los que las personas de la diáspora africana siempre han permanecido invisibles y negadas.

Una respuesta filosófica/epistémica a esta condición se encuentra en la reciente reconstrucción y fortalecimiento entre los pueblos afrodescendientes de la región de lo que se denomina “lo propio”, un posicionamiento en y a través de la diferencia en el que las identidades y los conocimientos adquieren una clara significación política y una utilidad estratégica. El lugar principal de este posicionamiento ha sido en los procesos comunitarios y organizativos que, desde 1999 en Ecuador, han trabajado en propuestas y prácticas de “etnoeducación” o educación afro-centrada. Como señala el maestro Juan García Salazar:

La etnoeducación es un esfuerzo de los pueblos excluidos por visibilizar, construir y aplicar un proyecto que tenga como fundamento las aspiraciones y criterios culturales de estos pueblos.

Etnoeducar es autodeterminación. Es poner en práctica y hacer efectivos valores y conocimientos que la comunidad considera necesarios; todo como parte del proceso de articulación del conocimiento colectivo.¹⁴

Para García, uno de los líderes y pensadores clave de este proceso, el propósito central de la etnoeducación debería ser propiciar un encuentro “con nosotros mismos, con lo que somos y con lo que hemos aportado”, es decir, estimular un proceso de “casa adentro” que despierte sentimientos de pertenencia. Pero también consiste en enseñar los conocimientos que a los pueblos afrodescendientes se les enseñó durante muchos años que no eran tales, que no eran “conocimientos”. Como explica García Salazar, “la lucha es recuperar esta forma de conocimiento y, de esta manera, comprender la vida, comprender nuestros propios conocimientos e insertar en el proceso educativo nuestra visión de la historia y nuestra visión del conocimiento” (Walsh y García Salazar, 2002, p. 323). Estos procesos también señalan la necesidad de un trabajo “casa afuera” dirigido tanto a penetrar como a descolonizar las estructuras dominantes del conocimiento y la educación, incluso a nivel universitario.

Lo que interesa aquí no es el trabajo casa afuera, sino el que se desarrolla internamente; es decir, el fortalecimiento en los últimos años de una conciencia que se subraya en el pensamiento “otro”, lo que también podría denominarse “pensamiento cimarrón” (Walsh y León, 2006). Un pensamiento entendido como intervenciones sociales, políticas y epistémicas dirigidas a la des-esclavización del conocimiento y del ser; un pensamiento subversivo y liberador precisamente porque trabaja para despertar un sentido de pertenencia colectiva y para construir y fortalecer epistemologías y prácticas de cuestionamiento, resistencia, reconstrucción y liberación.

El uso de cimarrón aquí no pretende indicar la naturaleza efímera del término, sino su significado vivido: la recuperación y reconstrucción de la existencia, de la libertad y de la autonomía,

¹⁴ Diálogo personal, 2003.

condiciones humanas que para las personas negras de la región andina (y en general de las Américas) aún siguen siendo ilusorias. El cimarronismo hoy denota el pensamiento revolucionario y autónomo que se encuentra en las luchas por los derechos humanos y ancestrales, el derecho a una vida digna y el desarrollo y respeto de las identidades étnicas, culturales, históricas y políticas de los pueblos afrodescendientes. Sirve para recordar cómo los primeros cimarrones construyeron su libertad y pensamiento en comunidad, en espacios territoriales o palenques definidos por su colectividad, insurgencia y resistencia (García Salazar, 2020). Pero también para reconocer la presencia y visibilidad emergentes en los últimos años, particularmente en Colombia y Ecuador (y en parte como respuesta a los avances legales), de posicionamientos sociales, políticos y epistémicos de comunidades, organizaciones y grupos afrodescendientes, orientados a confrontar las estructuras coloniales y racializadas y a marcar una diferencia propia. Es en este contexto que la noción de pensamiento cimarrón y de palenques, entendidos también como espacios liberados de pensamiento y ser, adquieren un significado importante, pues sirven como una especie de significante flotante o puente entre las luchas del pasado y el presente y en respuesta a la violencia física, simbólica, existencial y epistémica de la modernidad y la colonialidad.

Hablar del surgimiento de un pensamiento cimarrón es entonces subrayar una actitud y conciencia colectiva en el presente, pero en conversación con los ancestros y las ancestras. Un pensamiento y una lógica cuya base está en la ancestralidad, entendida no como un retorno a África, sino como filosofías vividas y memorias colectivas que reconstruyen constantemente lazos y energías históricas, culturales y espirituales, y rearticulan sentimientos de pertenencia dentro de la vida cotidiana, recordando las “filosofías de la existencia” anteriormente mencionadas. La ancestralidad es central en la construcción del pensamiento cimarrón como un pensamiento “otro” no solo por los lazos y energías que convoca, sino también por las rupturas que crea con el orden temporal, lineal y racional de la historia y del

conocimiento,¹⁵ así como por el descentramiento geopolítico que ofrece con relación a la filosofía eurocéntrica y su colonialidad.

En este sentido, el pensamiento cimarrón surge de la diferencia establecida con la esclavitud y la colonización, pero también de la diferencia que existía antes. Es un pensamiento político y culturalmente subversivo que no se somete a la monocultura de la racionalidad occidental. Es un pensamiento que marca espacios autónomos y colectivos para el ejercicio del conocimiento y del ser, conectando pensamiento, ser y acción de maneras que confrontan la deshumanización continua de la colonialidad.

En conjunto, el pensamiento cimarrón y la interculturalidad epistémica representan pasos cruciales en la construcción de proyectos políticos, éticos e intelectuales cuyos objetivos no son solo la descolonización, sino también el trabajo continuo de la decolonialidad en términos epistémicos y de la existencia misma. La decolonialidad, en este sentido, parte de su antítesis que es la colonialidad, de las luchas y estrategias *en contra de la colonialidad*, pensando no solo desde su paradigma, sino desde las gentes y sus prácticas sociales, políticas y epistémicas. Pero no termina allí. La decolonialidad apunta, a la vez, a las luchas y estrategias (epistémicas, políticas, sociales, existenciales y vitales) que construyen, caminan y afirman otra cosa, es decir una *decolonialidad para* posibilidades muy otras de saber, pensar, estar, ser y vivir. Implica tomar en cuenta lo que Nelson Maldonado-Torres denomina “actitud decolonial” (Maldonado-Torres, 2008, p. 105), una actitud claramente presente en la agencia intelectual de los movimientos indígenas y afrodescendientes de la región, y en su construcción y fortalecimiento de lógicas, formas

¹⁵ Un claro ejemplo se encuentra en las diferentes percepciones y significados que se otorgan a las nociones de “ancestralidad” y “ancestros”. En las comunidades negras, por ejemplo, los ancestros perduran tras la muerte, y mantienen el mismo estatus de “ser” y “existencia” que los vivos y las vivas, es decir, como sujetos y sujetas de pensamiento, derechos y obligaciones. En contraste, la racionalidad occidental considera a los ancestros como muertos y, por lo tanto, como no-seres. Dentro de la epistemología moderna, la noción de que los ancestros y ancestas perduran, continúan pensando y contribuyendo al pensamiento y al conocimiento, carece de lógica.

y proyectos de pensamiento “otro” y de filosofías “otras” que abren y mapean espacios “otros” de producción teórica y de transformación social, política, epistémica y existencial. Tal actitud da base a lo que yo he referido como “insurgencias políticas epistémicas decoloniales” (Walsh, 2010, 2013 y 2017), a lo que Lozano llama las “insurgencias epistémicas de mujeres negras-afrocolombianas” (Lozano, 2019, pp. 175-176), y a lo que Maldonado-Torres denomina hoy “decolonialidad combativa” (Cassiano et al., 2023).

Enunciados y elucidaciones: la pedagogía y praxis de intervenciones decoloniales

Hablar de cambios poscontinentales y giros decoloniales en la filosofía, la teoría y la crítica requiere una seria consideración de las contribuciones e implicaciones de las historias locales y las epistemologías históricamente subalternizadas, así como una atención a la formación de conexiones dialógicas entre ellas. Pero también requiere una atención política y ética a nuestras propias prácticas y lugares de enunciación y pensamiento con respecto a estas historias y epistemologías, a las intervenciones que podríamos emprender con respecto a la construcción de una conciencia de oposición (Sandoval, 2000) y metodologías y pedagogías decoloniales, incluyendo a las formas en que asumimos posiciones políticas que posibilitan un trabajo filosófico “otro” y abren espacios otros de praxis y de producción teórica. Todo esto significa que, al confrontar la hegemonía y la colonialidad del pensamiento occidental, es necesario también confrontar y visibilizar nuestras propias subjetividades y prácticas. Ser crítico, en este sentido, significa comprender cómo y con quién llegamos a conocer; comprender tanto la parcialidad como el potencial de la comprensión.

Tales reflexiones son poco frecuentes en el ámbito académico y, cuando surgen, generan tensiones, incomodidades y denuncias sobre la falta de seriedad intelectual. ¿Cómo interpretar estas tensiones e incomodidades, incluyendo entre intelectuales que se

identifican como críticos y hasta decoloniales? ¿Qué nos dicen estas tensiones e incomodidades con respecto a las estructuras epistémicas de la razón que supuestamente intentamos romper, desplazar e invertir, pero también con respecto a las estructuras de racialización y generización? Dicho de otro modo, ¿por qué las enunciaciones y elucidaciones de la subjetividad y la praxis se leen con tanta frecuencia, e incluso entre quienes tienen una convicción crítica y decolonial, como esencialismos raciales, étnicos y feministas, y como, por ende, debilitamientos del rigor teórico-académico-intelectual? ¿Qué sugiere esta lectura en términos de la persistencia e insistencia de la “razón moderna” y el pensamiento eurocéntrico, moderno/colonial? Pero también podemos preguntar cómo estos marcos (sostenidos incluso por quienes tienen una convicción crítica y decolonial) continúan subalternizando, invisibilizando y negando otros modos de saber y pensar. Me refiero a las epistemologías y filosofías no estancadas en o por la modernidad como racionalidad, realidad y marco únicos, epistemologías y filosofías enraizadas en la existencia, en las insurgencias continuas de re-existir (Albán) y “ser donde no hemos sido” (García Salazar); epistemologías y filosofías de los *damnés*, de sujetos y sujetas de la diferencia colonial y ancestral, y de aquellas y aquellos a quienes la egopolítica y corpopolítica de la epistemología y el pensamiento modernos han marginado. ¿Qué sucede cuando no solo la mente, sino también el cuerpo, el hígado y el corazón entran en las reflexiones teóricas y las contemplaciones filosóficas?

El anuncio de tales preguntas e inquietudes implica poner en discusión y debate nuestras propias subjetividades, prácticas y pedagogías. Implica plantear inquietudes respecto al “diálogo”, incluyendo la consideración de cómo dicho diálogo puede ir más allá de los posicionamientos teóricos y comenzar a impulsar cambios y transformaciones decoloniales. Pero también implica poner de relieve las tensiones más arraigadas que conlleva “hablar sobre” *versus* “hablar o trabajar con”. Es decir, lo que significa asumir una ética-política y una pedagogía de compromiso *con* los movimientos sociales, las comunidades y los grupos que a menudo son objeto de los escritos y reflexiones académicos. Hablar

de tales éticas-políticas y pedagogías no implica reificar la práctica por encima de la teoría, sino tomar en serio la afirmación de Stuart Hall de que “los movimientos políticos provocan momentos teóricos” (Hall, 2000) y, podríamos añadir, giros decoloniales. Cabe recordar también el argumento de Paulo Freire: “No hay práctica social más política que la práctica educativa. En efecto, la educación puede ocultar la realidad de la dominación y la alienación o, por el contrario, denunciarla, anunciar otro camino, convirtiéndose en una herramienta emancipadora” (Freire, 2003, p. 74), incluso en la lucha por el conocimiento y su apropiación. Sin embargo, la educación y la pedagogía rara vez son la base de la reflexión y el debate filosóficos.

En mi propio pensamiento y práctica, incluyendo lo que denomino trabajo activista-intelectual compartido, estas preocupaciones han sido clave desde hace tiempo, parte de lo que considero una responsabilidad ético-política de abrir espacios “otros” de pensamiento e intervención que confronten los designios coloniales vigentes. En los años ochenta y principios de los noventa, el contexto de mi trabajo fue *con* comunidades puertorriqueñas y latinas, sus organizaciones e instituciones en Estados Unidos; el enfoque: intervenciones y reflexiones colectivas vinculadas a las luchas por los derechos culturales, lingüísticos y educativos, así como a investigaciones “otras”, producciones de conocimiento “otras”. Con mi inmigración traslado permanente a Ecuador en 1995 –una especie de rareza de inmigración del norte al sur–, el trabajo *con* los movimientos indígenas y afrodescendientes empezó a partir de sus peticiones y encargos.

Con el movimiento indígena, esto ha implicado diálogos continuos sobre interculturalidad, la geopolítica del conocimiento y la formación de una universidad indígena.¹⁶ También ha implicado trabajar con alcaldes indígenas y comunidades locales para repensar el gobierno local (denominados “poderes locales alternativos”). De igual manera, ha incluido el trabajo colaborativo con comunidades

¹⁶ Algunos de esos diálogos fueron publicados en el *Boletín ICCI-Rimai* (<http://icci.nativeweb.org>).

afro en sus propuestas y esfuerzos hacia la etnoeducación. Establecer, con Juan García Salazar, el Fondo Documental Afro-Andino en 2002, con su colección de saberes, historias y testimonios orales y fotografías, fue estratégico en este sentido; un archivo –el más grande de América Latina de la memoria colectiva afrodescendiente– para el uso comunitario, educativo e investigativo. Adicionalmente, los “encargos” han incluido la construcción de espacios de pensamiento “otro” y reflexión crítica y que reúnen intelectuales comunitarias y comunitarios y activistas de la región andina. El doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos, una maestría en la diáspora afro-andina y la organización de la Cátedra de Estudios Afro-Andinos son ilustrativos. Todos estos espacios –considerados polémicos y excesivamente radicales por muchos de mis colegas– desafían las fronteras de la división continental y racial del conocimiento, así como las separaciones que estos límites han intentado mantener en términos de política cultural y producción epistémica.

Mencionar estos espacios no significa autorreificarme ni ponerme en escena. Más bien, sugiere una conciencia de subjetividad reflexiva, un compromiso no solo con la teoría sino también con la praxis, un deseo de construir prácticas y métodos, como argumenta Chela Sandoval, “para generar políticas globales de oposición” (Sandoval, 2000, p. 183). Prácticas y métodos que posibilitan una “forma de conciencia y actividad en oposición que actúa de forma diferencial”, que operan en un “registro completamente diferente” (Sandoval, 2000, p. 182), y que nos permiten pensar una ética-política decolonial en oposición, pero también hacia una nueva posición. Es decir, *desde* las filosofías, epistemologías y conocimientos “otros” que la ciencia euroamericana ha intentado borrar del panorama.

Reflexiones finales

Para el presubcomandante Guillén, toda filosofía implica un proyecto pedagógico más o menos definido y más o menos desarrollado;

de igual manera, todos los proyectos pedagógicos son el resultado de una filosofía explícita o implícita. Sin embargo, rara vez se piensa en la filosofía y la pedagogía como dialógicamente entrelazadas, en gran parte, debido a la alienación que la teoría tradicional establecía entre sujeto y objeto, entre conocimiento y acción.

En las filosofías y conocimientos “otros” aquí analizados, estas divisiones tradicionales tienen poca relevancia. Lo importante, en cambio, es la relación del conocimiento con lo que Fanon llamó la “dimensión accional, subjetiva y situada del ser humano” (2001 [1963]). Por esta razón, hablar de intervenciones pos/transcontinentales en filosofía, teoría y crítica es, por un lado, reconocer y visibilizar la pedagogía y la praxis de lógicas y construcciones epistemológicas “otras” y su potencial teórico, ético y político; una pedagogía y praxis que se basan en las luchas vividas que la modernidad/colonialidad han engendrado. Es decir, en procesos continuos para reconstruir radicalmente el conocimiento, el poder y el ser, lo que entiendo como decolonialidad. Por otro lado, también se trata de poner de relieve nuestras subjetividades para reflexionar críticamente sobre las formas en que nuestras prácticas marcan, impulsan o posibilitan giros decoloniales no solo en teoría, discurso o texto, sino también en términos de las preocupaciones reales de dominación, emancipación, justicia y liberación. Preocupaciones que también deben entenderse en el contexto diferencial del Norte y del Sur, particularmente a la luz de las nuevas construcciones del imperialismo y la colonialidad globales, pero también con respecto a mapas “otros”, lugares “otros” y posicionamientos geopolíticos “otros”, como los que invoca, por ejemplo, el grafiti en un muro de Quito: “América se llega por el Sur”.

Para finalizar, quisiera recordar las palabras del pensador, trabajador cultural y “ekobio mayor” Manuel Zapata Olivella: “Las cadenas no están en nuestros pies, sino en nuestras mentes”.¹⁷ Frase que parece invocar las palabras de Sylvia Marcos, filósofa, pensadora, acompañante de muchos años de los procesos políticos, éticos,

¹⁷ Palabras de Zapata-Olivella que caminaban entre comunidades y movimientos afrocolombianos sin referencia bibliográfica.

epistémicos y existenciales zapatistas: “El pensamiento que no lucha, nada más hace ruido, la lucha que no piensa, se repite los errores y no se levanta después de caer” (Marcos, 2015, p. 15).

Ahí, en estas palabras de Zapata-Olivella y de Sylvia Marcos, residen los verdaderos desafíos.

Bibliografía

- ALBÁN ACHINTE, ADOLFO (2008). ¿Interculturalidad sin decolonialidad? Colonialidades circulantes y prácticas de re-existencia. En WILMER VILLA AMAYA y ARTURO GRUESO BONILLA (eds.), *Diversidad, interculturalidad y construcción de ciudad* (pp. 64-96). Bogotá: Alcaldía Mayor/Universidad Pedagógica Nacional.
- AMAWTAY WASI (2004). *Documento base*. Quito: Amawtay Wasi.
- BOGUES, ANTHONY (2003). *Black heretics black prophets. Radical political intellectuals*. Nueva York: Routledge.
- CASSIANO, TATIANA et al. (2023). Colonialidad y decolonialidad combativa: entrevista con Nelson Maldonado-Torres. *Revista de Teoria da história*, 26(2), 141-164. https://www.researchgate.net/publication/377358792_Colonialidad_y_decolonialidad_combativa_Entrevista_con_Nelson_Maldonado-Torres
- FANON, FRANTZ (2001 [1963]). *Los condenados de la tierra*. México: FCE.
- FREIRE, PAULO (2003). *El grito manso*. México: Siglo XXI.
- GARCÍA SALAZAR, JUAN (2020). *Cimarronaje en el Pacífico Sur*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- GARCÍA SALAZAR, JUAN y WALSH, CATHERINE (2017). *Pensar sembrando/sembrar pensando con el Abuelo Zenón*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar/Ediciones Abya-Yala.
- GORDON, LEWIS (2000). *Existential Africa. Understanding African existential thought*. Nueva York: Routledge.
- GUILLÉN, RAFAEL SEBASTIÁN (1980). *Filosofía y educación (prácticas discursivas y prácticas ideológicas)* [tesis de licenciatura]. Universidad Nacional Autónoma de México.
- HALL, STUART (2000). Estudios culturales y sus legados teóricos. *Voces y Culturas. Revista de Comunicación*, (16), 9-28.

- HORKHEIMER, MAX (1937). *Teoría tradicional, teoría crítica*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- KHATIBI, ABDELKEBIR (2001). Magreb plural. En WALTER MIGNOLO (ed.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento* (pp. 71-116). Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- LE BOT, YVON (1997). *Subcomandante Marcos. El sueño zapatista. Entrevistas con el subcomandante Marcos, el mayor Moisés y el comandante Tacho, del Ejército Zapatista de Liberación Nacional*. Barcelona: Plaza y Janés.
- LOZANO, BETTY RUTH (2019). *Aportes a un feminismo negro decolonial. Insurgencias epistémicas de mujeres negras-afrocolombianas tejidas con retazos de memorias*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar/Ediciones Abya-Yala.
- MALDONADO-TORRES, NELSON (2008). *Against war: views from the underside of modernity*. Durham: Duke University Press.
- MARCOS, SYLVIA (2015). La realidad no cabe en la teoría. En EZLN (ed.), *El pensamiento crítico frente a la Hidra Capitalista III* (pp. 15-29). Chiapas: Ejército Zapatista de Liberación Nacional.
- MIGNOLO, WALTER (2000). On subalterns and other agencies. *Journal of Postcolonial Studies*, 8(4), 381-407.
- _____ (2001). *Local histories, global designs*. Princeton: Princeton University Press.
- MOREANO, ALEJANDRO (2004). La reconstrucción del pensamiento crítico-revolucionario. *Tintají* (edición especial del Foro Social de las Américas), 6.
- MUYULEMA, ARMANDO (2001). De la "cuestión indígena" a lo "indígena" como cuestionamiento. En ILIANA RODRÍGUEZ (ed.), *Convergencia de tiempos: estudios subalternos/contextos latinoamericanos. Estado, cultura y subalternidad* (pp. 327-364). Ámsterdam/Atlanta, Georgia: Rodopi.
- QUINTÍN LAME, MANUEL (2004). *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*. Popayán: Editorial Universidad de Cauca.
- RAMÍREZ, ÁNGEL (2000). *Interculturalidad científica*. Quito: DINEIB/LAEB.
- RAPPAPORT, JOANNE (2004). Manuel Quintín Lame Hoy. En MANUEL QUINTÍN LAME, *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas* (pp. 51-102). Popayán: Editorial Universidad de Cauca.
- REINAGA, FAUSTO (1967). *La inteligencia del cholaje boliviano*. La Paz: Partido Indio de Bolivia.

- _____ (1968). *El indio y los escritores de América*. La Paz: Partido Indio de Bolivia.
- _____ (1982). *La podredumbre criminal del pensamiento europeo*. La Paz: Ediciones Comunidad Amaútica Mundial.
- _____ (2001). *La revolución india*. La Paz: Ediciones Fundación Amaútica Fausto Reinaga.
- SANDOVAL, CHELA (2000). *Methodology of the oppressed*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- SMITH, LINDA TUHIWAI (1999). *Decolonizing methodologies. Research and indigenous peoples*. Londres: Zed Books.
- TICONA, ESTEBAN (2005). *Una Yapita en perspectiva* [tesis de doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos, inédita]. Universidad Andina Simón Bolívar.
- WALSH, CATHERINE (2010). Political-Epistemic insurgency, social movements and the refounding of state. En MABEL MORAÑA y BRET GUSTAFSON (eds.), *Rethinking intellectuals in Latin America* (pp. 199-212). Madrid: Iberoamericana.
- _____ (2012a). *Interculturalidad crítica y (de)colonialidad. Ensayos desde Abya Yala*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- _____ (2012b). “Other” knowledges, “other” critiques: reflections on the politics and practices of philosophy and decoloniality in the “other” America. *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World* (número especial: “Thinking through the Decolonial Turn”), 1(3), 11-27. https://escholarship.org/uc/ssha_transmodernity/1/3
- _____ (ed.) (2013 y 2017). *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*, t. I y t. II. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- WALSH, CATHERINE y GARCÍA, JUAN (2002). El pensar del emergente movimiento afroecuatoriano: Reflexiones (des)de un proceso. En DANIEL MATO (ed.), *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder* (pp. 317-326). Caracas: CLACSO/Faces.
- WALSH, CATHERINE y LEÓN, EDIZON (2006). Afro-Andean thought and diasporic ancestry. En MARINA PAOLA BLANCHETTI-ROBINO y CLEVIS RONALDO HEADLEY (eds.), *Shifting the geography of reason* (pp. 211-224). Newcastle: Cambridge Press.

Una teoría crítica sobre la modernidad capitalista: radicalidad y originalidad de la propuesta de Bolívar Echeverría

Carlos Antonio Aguirre Rojas

El único cambio que puede actualmente tener efectos reales, y no ser solo una contribución más en el camino a la catástrofe, es un cambio que tiene que ser radical, de orden y profundidad civilizatorios, no solo económicos, sociales y políticos...

BOLÍVAR ECHEVERRÍA, “Lejanía y cercanía del *Manifiesto Comunista* a ciento cincuenta años de su publicación”, 1998

Introducción

Bolívar Echeverría Andrade fue, a lo largo de toda su vida, no solo un agudo y excepcional pensador crítico de los diferentes temas que fue abordando, sino también un hombre de una clara y explícita radicalidad política implacable, la que mantuvo desde los días de su juvenil activismo político en Ecuador, hasta el final de su existencia.

Por eso, resultan inaceptables e incluso contradictorios con los propios hechos los esfuerzos posteriores a su desaparición, que intentan asociarlo con posturas políticas reformistas, sea de distintos Gobiernos sudamericanos hoy llamados “progresistas”, sea de ciertos movimientos sociales mexicanos actuales, quienes desvirtúan decenas de contundentes afirmaciones, incluidas en múltiples textos de su autoría, como la que encabeza este mismo ensayo.

Radicalidad profunda de sus posturas políticas, pero también de todo su rico trabajo teórico y analítico, que se proyecta en prácticamente todos sus escritos, y que es perceptible e identificable en todo el conjunto de sus diversos aportes al pensamiento social contemporáneo, lo cual constituye un trazo evidente de su entera personalidad intelectual. Esto, entre otras razones, explica no solamente el importante impacto, que se incrementa día con día, de su obra dentro de las ciencias sociales latinoamericanas e incluso más allá, sino también el estatuto que hoy guarda la propia figura intelectual de Bolívar Echeverría.

Es posible afirmar, con bastante certeza, que Bolívar Echeverría ha sido no solo el filósofo crítico, sino incluso el *pensador social crítico más importante de toda América Latina durante la segunda mitad del siglo xx cronológico*. Pensador crítico declarada y orgullosamente marxista,¹ cuya estatura intelectual solo es comparable a la de José Carlos

¹ Por eso, son igualmente falsas y desencaminadas las absurdas posturas que quieren emparentar hoy el trabajo de Bolívar Echeverría con el pensamiento posmoderno latinoamericano o con el posmodernismo en general, o también aquellas que lo asocian con las débiles e insustanciales posturas decoloniales o poscoloniales, igual que las que lo califican, desvirtuándolo, como el representante de una “teoría crítica no-eurocéntrica”, cuando es bien sabido que Bolívar criticó *explícitamente* ese pensamiento posmoderno y cuando sabemos que despreciaba enormemente a dichas posturas poscoloniales o decoloniales, entre muchas otras razones, precisamente por su antieurocentrismo fundamentalista e irracional (que niega en bloque todo lo europeo, incluido Marx, calificándolo de “pensamiento dominante” o de pensamiento crítico “débil”). Y es también ampliamente conocida su radical crítica a las absurdas y ridículas posturas del antieurocentrismo en general, frente al cual reivindicaba más bien la inteligente tesis de que, igual en Europa que en América Latina, o en todo el mundo, lo que hay simultáneamente son tradiciones y pensadores *críticos*, o de otra parte, pensadores y tradiciones conservadores y reproductores de la ideología dominante, y que lo que hay que hacer entonces es recuperar *todas* las tradiciones del pensamiento

Mariátegui, o a la de José Revueltas, para mencionar a otros dos autores igualmente marxistas y también latinoamericanos, como lo fue el propio autor de *El discurso crítico de Marx*.

Y a tono con esta inmensa medida de la figura de Bolívar Echeverría, se proyectan también el conjunto de sus distintos textos, los que siempre funcionan como muy originales y fundamentales “intervenciones” dentro de los distintos campos problemáticos y dentro de los específicos temas en los que incursiona su propio autor. Textos marcantes y de muy altos vuelos teóricos y analíticos, que proyectan en sus principales contenidos los también muy amplios horizontes culturales de Bolívar Echeverría Andrade, quien construye lo mismo un complejo y riquísimo esquema propio de interpretación del entero andamiaje argumental de *El Capital* de Marx, que una muy original y sofisticada teoría crítica y materialista de la cultura, pasando además, entre otros temas fundamentales del pensamiento crítico actual, por la recuperación creativa y heurística de la teoría marxista de la forma natural y del valor de uso, o por la elaboración también propia de las líneas generales de un posible modelo para la explicación global de la modernidad y del capitalismo específicamente latinoamericanos.²

Temas mayúsculos de la reflexión social contemporánea, que al ser abordados por Bolívar Echeverría lo son a partir de una interlocución crítica y de iguales, en la cual nuestro autor dialoga con los teóricos y con los autores más relevantes en torno a cada tema elegido, para, desde esa confrontación dialógica con sus teoremas e hipótesis, ir edificando sus propias tesis y argumentos esenciales. Perfiles intelectuales de la rica

crítico, sean europeas, como Carlos Marx, Michel Foucault, Jean-Paul Sartre, Walter Benjamin o la Escuela de Frankfurt, o latinoamericanas, como el pensamiento del Che Guevara o el de José Carlos Mariátegui, o africanas, como los trabajos de Frantz Fanon, entre muchos otros autores que Bolívar conoció y recuperó seria y críticamente. Sobre estos puntos, y por citar solo dos ejemplos de entre los muchos posibles, véanse “Definición del Discurso Crítico” (Echeverría, 1986b) y “La actualidad del discurso crítico” (Echeverría, 2012).

² Aludimos naturalmente a los libros *El discurso crítico de Marx* (Echeverría, 1986a), *Definición de la cultura* (Echeverría, 2010b), al ensayo “Valor de uso: ontología y semiótica” (Echeverría, 1998b), y a *La modernidad de lo barroco* (Echeverría, 1998a).

obra de Bolívar Echeverría, reiterados en los diversos acosos a los que él somete los problemas que investiga, que están asimismo presentes en otro de los vastos campos que abordó, el de la construcción también personal y original, aunque enormemente deudora del legado de Marx, de su propia Teoría Crítica sobre la Modernidad Capitalista.

Teoría de la modernidad capitalista que, una vez más, nos refrenda la inmensa estatura intelectual de Bolívar Echeverría, al incluirlo dentro de esa muy breve lista de autores que, en los últimos dos siglos, se han atrevido a abordar y a intentar explicar en términos *generales* lo que *es* esa modernidad capitalista que la humanidad ha padecido desde hace ya quinientos años y hasta el día de hoy. Muy pequeña lista de pensadores, que arrancando y no casualmente con el propio Carlos Marx, incluye solo también a Werner Sombart, Max Weber, Fernand Braudel e Immanuel Wallerstein. Y quizá, si flexibilizamos un poco los criterios, también a Norbert Elías y a Michel Foucault.

Reducida lista de grandes teóricos y pensadores, que desde observatorios muy diversos, han osado abarcar el vastísimo problema de explicar las claves principales de acceso a la comprensión y explicación de la *historia de la humanidad en sus últimos cinco siglos de vida histórica*, y a la que se incorpora, en igualdad de importancia de sus aportes, y de riqueza y complejidad de sus propuestas y explicaciones, el autor del célebre ensayo titulado primero “Quince tesis sobre modernidad y capitalismo”, y más adelante “Modernidad y capitalismo (15 tesis)”.

Y es precisamente en torno de este excepcional texto de las quince tesis sobre la modernidad capitalista, y respecto de solo algunos de sus principales aportes para la comprensión de nuestro más actual presente, que queremos reflexionar en este breve ensayo.

(Re)Pensando la modernidad y el capitalismo

Si tratamos de ubicar al ensayo de las “Quince tesis sobre modernidad y capitalismo” dentro del conjunto global de la obra de Bolívar Echeverría, podremos reconocer fácilmente que se trata de uno de

los dos ensayos *más importantes* que él redactó a lo largo de toda su vida, y quizá, aunque esto podría ser motivo de polémica, el ensayo más importante de todos. Porque junto al también muy brillante texto sobre “La forma natural de la reproducción social” (luego retrabajado y rebautizado como “Valor de uso: ontología y semiótica”), no hay duda de que estos dos textos son escritos que Bolívar Echeverría apreciaba y valoraba particularmente, pues los consideraba como dos condensaciones conspicuas de sus principales aportes y descubrimientos personales.

En cualquier caso, y si observamos el itinerario intelectual completo de Bolívar Echeverría, también es claro que este artículo sobre modernidad y capitalismo funciona como un artículo “gozne” o “bisagra”, que une y articula otros dos campos problemáticos abordados por nuestro autor, antes y después de las sucesivas redacciones y reelaboraciones de este complejo e importante ensayo.

Porque es claro que durante el período de 1970 a 1986, aproximadamente, Bolívar concentra lo principal de sus esfuerzos teóricos y reflexivos en la construcción cuidadosa y extremadamente rica de su personal esquema de interpretación de *El Capital* de Marx, y más en general, de su recuperación específica de todo el vasto legado marxista de la Crítica de la Economía Política, lo que habrá de plasmarse en los incisivos ensayos reunidos en su primer libro, publicado en 1986, *El discurso crítico de Marx*, y más adelante en su pequeño libro publicado en 1994, *Circulación capitalista y reproducción de la riqueza social*. En la primera obra, que se agotó rápidamente y que de modo inexplicable tardó más de treinta años para ser reeditada, encontramos no solamente ese “Esquema de *El Capital*” que, en nuestra opinión, es todavía hoy, en 2025, la más compleja y rica interpretación a nivel *mundial* del esquema argumental de la gran obra de Marx, sino también sutiles y complejas explicaciones de varias secciones enteras del tomo I de *El Capital* (y en el texto de *Circulación capitalista y reproducción de la riqueza social*, también de varias secciones de los tomos II y III de esa misma obra de *El Capital*), explicaciones hasta hoy no superadas por nadie, junto a muy brillantes incursiones sobre lo

que es la *dimensión crítica* del discurso marxista, sobre el materialismo de Marx, sobre los complejos temas de la crisis, la Nación o lo Político, o sobre la dimensión realmente *revolucionaria* de los movimientos de masas en ciertos períodos de la historia capitalista.³

De otra parte, sabemos que desde aproximadamente mediados de los años noventa del siglo xx y en adelante, Bolívar comenzó a concentrarse más, primero, en su teorización del mestizaje cultural y del *ethos* barroco como claves de explicación de la historia del capitalismo y de la modernidad *latinoamericanos*, y después, en sus últimos años, en la redefinición de una teoría materialista de la cultura, y en la caracterización, desde su concepto de la “blanquitud”, de la modernidad “americana” estadounidense, lo que entre otras obras, se plasma en sus libros de *La modernidad de lo barroco*, *Valor de uso y utopía*, *Vuelta de siglo*, *Definición de la cultura*, y en su texto póstumamente editado de *Modernidad y blanquitud*, obras cuyos enormes aportes no es posible abordar aquí, sin exceder los límites razonables de este mismo ensayo.⁴

Y si en una primera etapa Bolívar se concentra en su lectura y reconstrucción de *El Capital* y de la Crítica de la Economía Política en general, y en una tercera y cuarta etapas profundizará en la caracterización del capitalismo y de la modernidad barrocos latinoamericanos, y después en una teoría crítica y materialista de la cultura junto a la caracterización de la modernidad estadounidense, en un segundo momento de su periplo intelectual, que cubre aproximadamente desde 1986 hasta 1995, su atención principal estará dirigida a edificar su propia *teoría crítica de la modernidad capitalista*, cuyo ensayo central es el de las *Quince tesis sobre modernidad y capitalismo*, y cuyos

³ Ya he citado antes el texto de Bolívar Echeverría *El discurso crítico de Marx*, al que ahora agrego la referencia del libro *Circulación capitalista y reproducción de la riqueza social* (Echeverría, 1994).

⁴ Ya he referido los libros de Bolívar Echeverría *La modernidad de lo barroco*, *Valor de uso y utopía* y *Definición de la cultura*. Agrego ahora *Vuelta de siglo* (Echeverría, 2006) y *Modernidad y blanquitud* (Echeverría, 2010d). Sobre los vastos aportes que todos estos libros contienen, véanse “Bolívar Echeverría: *In Memoriam*” (Aguirre, 2010b) y “Bolívar Echeverría, el discurso crítico y el *ethos* barroco” (Aguirre, 2010a).

resultados en general se reunirán, en su mayoría, en su libro publicado en 1995 titulado *Las ilusiones de la modernidad* (Echeverría, 1995a).

Entonces, si nos acercamos ahora con cuidado a este texto de las quince tesis, nos daremos cuenta de que se trata de un ensayo al que su autor le atribuye un estatuto *excepcional* dentro de su propia obra, en la medida en que lo piensa, lo elabora, lo discute, lo retrabaja y modifica durante prácticamente una década, para así legarnos de este ensayo cinco diferentes y sucesivas versiones, además de una sexta versión muy ligeramente retocada y una traducción al inglés no demasiado lograda, en la medida en que es muy literal, pero también publicada en vida de su propio autor. Y vale la pena señalar que, en un libro cuyo contenido fue organizado total y libremente por el propio Bolívar Echeverría, como libro que intentaba dar al público colombiano una visión *panorámica* del conjunto de toda su obra, él decidió que la quinta o última versión trabajada de sus quince tesis sobre modernidad y capitalismo fuese el artículo *inicial*, que abriera el conjunto de dicha compilación panorámica de su trabajo intelectual en general.⁵

⁵ La lista completa de estas versiones mencionadas es la siguiente: un primer borrador, presumiblemente de 1986, titulado “Tesis sobre la modernidad (1) y (2)” de cinco páginas, texto hasta hace poco *inédito*; un segundo borrador, quizá también de 1986, titulado “Diecinueve tesis sobre modernidad y capitalismo”, de once páginas y también hasta hace pocos años *inédito*; un tercer texto de 1987, titulado idénticamente “Diecinueve tesis sobre modernidad y capitalismo”, de veintitrés páginas, publicado en los Cuadernos de la División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Economía de la UNAM, en un tiraje de quizá doscientos o trescientos ejemplares, y hoy difícilmente conseguible; una cuarta versión de 1989, titulada “Quince tesis sobre modernidad y capitalismo”, de veintidós páginas del formato de la revista en que fue publicado, en *Cuadernos Políticos* (n.º 58, 1989), y finalmente una quinta versión, de 1995, titulada “Modernidad y capitalismo (15 tesis)”, de sesenta y cinco páginas del libro *Las ilusiones de la modernidad* (Echeverría, 1995a). A lo que agregó otra versión muy ligeramente retocada y prácticamente idéntica a la cuarta, publicada en español en la revista *Review* (vol. XIV, n.º 4, Binghamton, 1991), y la versión en inglés hecha sobre la base de esta versión de *Review* y editada en la revista *Theomai* (n.ºs 11-12, Buenos Aires, 2005). El libro organizado por el propio Bolívar y que lamentablemente solo apareció de manera *póstuma*, es *Discurso crítico y modernidad. Ensayos escogidos* (Echeverría, 2011a). Las tres primeras versiones referidas, es decir, las dos versiones antes inéditas, y la tercera versión difícilmente accesible, fueron publicadas en el número 26 de la revista mexicana *Contrahistorias*, en el año 2016.

Así, este ensayo sobre la modernidad y el capitalismo que Bolívar elabora y reelabora varias veces durante años recoge y condensa las lecciones principales de todo su trabajo desplegado en el campo de la crítica de la economía política, para luego proyectarlas y utilizarlas como marco general de su ulterior esfuerzo de caracterización de la modernidad y del capitalismo latinoamericanos primero, y luego estadounidenses, funcionando de este modo como una suerte de puente o de bisagra entre esos dos o tres campos temáticos mencionados. Lo que explica, entre otras razones, esa preocupación especial de Bolívar Echeverría por retrabajar, en varias ocasiones, este importante escrito salido de su propia pluma.

Sin entrar aquí en un análisis filológico más detenido de las sucesivas variaciones que este ensayo va conociendo, sí es importante señalar, sin embargo, que no se trata de un simple proceso que iría de menos a más, de versiones más simples a versiones más complejas, o de versiones menos desarrolladas a más desarrolladas de un esquema idéntico y que permanecería incambiado a lo largo del tiempo, sino más bien de un complejo proceso de sucesivas reelaboraciones y redefiniciones de ese mismo esquema general, y de parte de los diversos contenidos que incluye, en el cual a veces se pierden ciertas tesis que parecían muy interesantes, o se abandonan enfoques inicialmente adoptados, a la vez que cambian los énfasis o los modos de aproximación a tal o cual tema o problema específico abordado en las diversas variantes de este importante ensayo.

Por ejemplo, en la primera versión del texto, la Tesis II es sobre “Modernidad y temporalidad”, la Tesis III sobre “Modernidad y espacialidad” y la Tesis IV sobre “Modernidad y personalidad”, enfoque o acercamiento que Bolívar va a abandonar ya en la segunda versión. Y si bien los temas mencionados reaparecerán en las versiones sucesivas de otra manera, lo harán desde otro encuadre, claramente diferente al de esta aproximación inicial. Pero también, en el paso de la primera a la segunda versión se va a perder una brillante Tesis, la Tesis VIII, que ya *no* será recuperada en ninguna versión ulterior, y que es una reflexión relativa a la modificación profunda que el valor

de uso sufre cuando nace la modernidad capitalista, modificación que avanza en el sentido de su claro “empobrecimiento” radical y de la pérdida general de las anteriores y múltiples funciones y significaciones que ese valor de uso tuvo durante la larguísima etapa del período precapitalista de la vida social humana.⁶

Porque es claro, como afirma Bolívar, que en la etapa capitalista todos los valores de uso *reducen* el vasto conjunto de sus múltiples significaciones posibles, y también todas aquellas que se actualizaron a lo largo de la historia, a *una* sola función, que es su *función práctico-instrumental*. Con lo cual, esos valores de uso dejan de ser objetos con significado ritual, o mítico, o festivo, o lúdico, o erótico, o mágico, o propiciatorio, o convocante, o de contagio, o de transmisión, para limitarse ahora a cumplir su sola y única función *instrumental*, como un cuchillo que solo sirve exclusivamente para cortar, o una silla que solo funciona para sentarse, o una flor que existe solamente para venderse o para regalarsé, mecánica y vacíamente, el día de tal o cual celebración externa y totalmente indiferente para el que la regala.

⁶ La idea a la que aludo constituye el texto de la Tesis VIII de esta primera versión, que dice literalmente: “El valor de uso de los bienes de consumo inmediato se depura. Tiende a eliminar las asociaciones o nexos tanto connotativos –paradigmáticos o representativos, y sintagmáticos o concatenantes–, como de resimbolización; tiende a reducir al mínimo la significatividad protolingüística de los objetos prácticos. A reducir su mensaje a su función; a relevarles de su papel de mensajeros en las relaciones interhumanas (que hacía, por ejemplo, de la preparación de un alimento algo especialmente sabroso, solo por provenir de una aldea de recuerdo entrañable). El bien debe satisfacer realmente y no ser solo objeto de satisfacción ceremonial (‘obras son amores y no buenas razones’). La felicidad depende de la fortuna (y no de ‘lo poco compartido con cariño’), el amor del bienestar (y no de las caricias), el convivir del cohabitar, del coposeer (y no del ‘entenderse’) (‘Tesis sobre la modernidad (1) y (2)’, aún inédito). Vale la pena aclarar que si yo poseo estas dos versiones hasta hace poco *inéditas*, y preparatorias de las ulteriores versiones publicadas, es porque Bolívar Echeverría me las comunicó personalmente, después de escribirlas, y me pidió que las leyera atentamente y las discutiéramos, lo que hicimos en varias reuniones personales de aquellos años. También pude asistir a la Sesión del Seminario de la División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Economía en la que Bolívar presentó y discutió, frente a un grupo de unos doce o trece colegas, la tercera versión de este ensayo, publicada poco después, precisamente por la División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Economía en 1987.

Esta brillante idea ya no será retomada en las versiones posteriores con esta claridad y centralidad de la primera versión, aunque una de sus posibles derivaciones marginales hacia el tema del lenguaje y de lo escrito se desarrollará muy ampliamente en la Tesis 11 de la quinta y definitiva versión de este mismo ensayo. Como tampoco reaparecerán, en las versiones cuarta y quinta, varias Tesis solo *prometidas* en la tercera versión, sobre los importantes temas de “El eros moderno”, o “Sobre la fiesta y el arte de los modernos”, o también “Sobre la modernidad asiática”, aunque felizmente las problemáticas de las dos primeras Tesis mencionadas estarán ampliamente desarrolladas en el libro *Definición de la cultura* (Echeverría, 2010a).

Dialogando y debatiendo con otras teorías sobre la modernidad capitalista

Cuando nos acercamos a estas agudas tesis sobre modernidad y capitalismo planteadas por Bolívar Echeverría, llama la atención el hecho de que, a pesar de ser un texto que fue trabajado y retrabajado por su autor en sucesivas ocasiones, prácticamente carece de notas de pie de página, pues no posee ninguna en la versión publicada en 1989 en *Cuadernos Políticos*, y solo cuenta con cuatro notas, todas ellas limitadas a referencias muy puntuales de textos solamente de Marx, en la última versión de 1995. Algo que resalta aún más cuando lo comparamos con el otro ensayo más importante de nuestro autor, el de “La forma natural de la reproducción social”, luego titulado “Valor de uso: ontología y semiótica”, el que en esta última versión cuenta con cuarenta notas de pie de página, que dan cuenta puntual de los autores en los que se apoya, de los que discrepa, o con los que dialoga de distintas formas su propio autor.

Pero si revisamos el texto de las quince Tesis que estamos comentando, a la luz del conjunto de la obra de Bolívar Echeverría y de su entero periplo intelectual, nos es posible establecer sin demasiado problema quiénes son los autores, las obras y los textos principales

que funcionan como sus fuentes, sus interlocutores y sus referentes más importantes. Y estos no solo nos permiten confirmar una vez más la inmensa estatura intelectual del autor de estas tesis críticas sobre modernidad y capitalismo, sino también la enorme riqueza de argumentos, ideas e hipótesis movilizadas y recuperadas críticamente, para la paciente construcción de estas mismas tesis críticas.

Y si recordamos que uno de los rasgos que caracterizaron a la personalidad intelectual de Bolívar Echeverría Andrade fue el de poseer una erudición impresionante y fuera de serie,⁷ entonces podemos afirmar que, si bien es seguro que en la elaboración de estas Tesis está implícita la revisión de *todos* los autores relevantes anteriores que incursionaron en este mismo tema, al mismo tiempo es clara una abierta selección de algunos de ellos, que funcionan como los elementos referentes principales con los que se dialoga y se debate para la edificación de este texto sobre la modernidad y el capitalismo.

En primerísimo y obvio lugar central, está la obra crítica de Carlos Marx. Porque Bolívar Echeverría fue siempre un declarado marxista, admirador orgulloso y lector asiduo, atento y permanente de Marx y de las mejores tradiciones del marxismo genuinamente *crítico*, e íntimamente convencido de la necesidad de prolongar ese análisis

⁷ Vale la pena recordar aquí el excepcional placer intelectual que representaba consultar a Bolívar en su propia biblioteca, sobre cualquier tema específico, pues de inmediato comenzaba a citar a los autores más importantes en torno de ese problema, y mostraba sus obras en ediciones diversas publicadas en varios idiomas, pero también y después, sugiriendo pistas, artículos, materiales y trabajos que eran mucho más raros y más especializados, y que revelaban esa extraordinaria erudición aquí mencionada. En este sentido, recuerdo en particular la ocasión en que Bolívar y yo proyectábamos organizar una materia optativa sobre el tema de la caracterización del tiempo y la temporalidad, y nos reunimos en su estudio-biblioteca para discutir ese proyecto de posible curso. Entonces Bolívar sugería ciertos textos clásicos sobre este tema, de Heidegger, o de Kant, o de Norbert Elías, y yo los textos bien conocidos de Bergson, de Braudel, de Hegel o de Walter Benjamin. Pero después Bolívar sugirió incorporar, por ejemplo, *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente* (Husserl, 1959), que él tenía en español, y *El tiempo* (Conrad-Martius, 1958), además de proponerme que revisáramos *Le concept, le temps et le discours* (Kojève, 1990) y *The shape of time* (Kubler, 1962), para decidir juntos si valía la pena incorporar sus argumentos o no, en las exposiciones de ese posible curso optativo, el que lamentablemente y a fin de cuentas, por otros compromisos de Bolívar y míos, no llegó nunca a concretarse.

marxista crítico hacia el estudio de nuestro más actual presente, y de todo el conjunto de las sociedades modernas actuales, incluidas, naturalmente, las sociedades latinoamericanas. Pues Bolívar abreva todo el tiempo en los textos de Marx, para incursionar en todos los problemas que aborda a lo largo de su vida, y recupera lo mismo la crítica marxista de la economía política o la concepción materialista de la historia, que los diversos teoremas del conjunto de la obra y la teoría de Marx en general.

Por eso, y muy lejos del despropósito que lectores superficiales y apresurados de su obra le han atribuido, de haber “superado” a Marx, lo que Bolívar Echeverría hace es más bien recuperar el núcleo del legado intelectual del gran autor de *El Capital*, para tratar de prolongarlo y enriquecerlo con algunos aportes centrales de las ciencias sociales del siglo xx, en el esfuerzo de su aplicación como herramienta explicativa de los distintos temas del mundo contemporáneo que él acomete. Lo que es fácilmente reconocible en el argumento de estas quince Tesis sobre modernidad y capitalismo.

Pues dichas Tesis simplemente *no* se entienden sin el previo conocimiento de varios conceptos y categorías marxistas importantes –que aquí reaparecen y son utilizados de modo central–, pero tampoco sin la asimilación precedente de varios temas cardinales contenidos en las obras de Marx. Por ejemplo, la distinción entre modo de producción capitalista y sociedad burguesa moderna, de la que muy posiblemente deriva Bolívar Echeverría su propia distinción entre capitalismo y modernidad, y avanzando por esta misma vía, sobre todo la sugerente tesis de la posibilidad de existencia de *modernidades alternativas no capitalistas*. O también la distinción entre valor de uso y valor, de la que se desprenden múltiples argumentos de estas quince Tesis, entre otros, el de la modernidad como revolución civilizatoria de impacto en absolutamente *todos* los órdenes de lo humano social, o también la caracterización del fallido “socialismo” de la URSS, como permanencia en la lógica capitalista de la valorización del valor, o la tematización crítica de la reducción y el empobrecimiento de la personalidad y hasta del cuerpo humanos,

por su conversión en “simple fuerza de trabajo”, o también la tesis de la violencia autoagresiva implícita que está en el corazón mismo del capitalismo, y que es la verdadera fuente de las guerras, la miseria, la aniquilación por hambre, o la explotación indiscriminada hasta la extenuación, fenómenos todos que genera y reproduce el capitalismo durante toda su vida histórica.

O también la importante tesis de Marx de concebir al capital como “la contradicción en acción”, como el permanente desgarramiento entre la reiterada promesa de la abundancia, de la libertad, y de la vida plena, y la cruda realidad de una nueva escasez ahora artificial, del sometimiento del ser humano al sujeto-valor, y de la vida miserable, explotada y empobrecida espiritualmente, que todavía padecemos la mayoría del género humano hasta los tiempos más recientes. Desgarrada “contradicción en acción” que nos lleva cada día más hacia una catástrofe civilizatoria de grandes proporciones, pero que también, al hacer más y más insoportable esta modernidad específicamente capitalista, genera con fuerza, en la humanidad actual, la necesidad urgente de frenar esta catástrofe, de eliminar al capitalismo, y de intentar buscar las vías de *otras* modernidades posibles, no capitalistas y no antagónicas con el propio desarrollo libre de los seres humanos.

Impronta entonces clara y omnipresente de Marx y del marxismo original, sobre estas Tesis en torno a la modernidad y el capitalismo, pero también en todos los textos salidos de la pluma de Bolívar Echeverría, que demuestra lo absurdo de querer emparentarlo con las posturas posmodernas actuales, o también con el precario y muy limitado pensamiento poscolonial o decolonial latinoamericano, vertientes ideológicas muy pobres y muy limitadas, además de muy lejanas del marxismo genuinamente crítico al que realmente se adscribe permanentemente nuestro autor.

Por eso, un segundo referente teórico fuerte, reconocible claramente en estas Tesis, es el legado de los autores centrales de la Escuela de Frankfurt, y muy especialmente las contribuciones de Walter Benjamin, autor al que Bolívar admiraba enormemente, y cuya obra

conocía y dominaba como nadie más en toda América Latina, e incluso como pocos en todo el mundo. Es fuerte la herencia frankfurtiana en este texto de las Tesis, que nos remite por ejemplo a la distinción y a los complejos vínculos, todavía hoy en discusión, entre la razón instrumental capitalista, la razón moderna europea, y la razón occidental, distinción y vínculos planteados en el fundamental texto de la *Dialéctica de la Ilustración*, que son también otra posible fuente de la crucial distinción entre modernidad y capitalismo, la que es una de las ideas centrales de las Tesis aquí comentadas. Pero que también se proyectan en la reflexión que ellas contienen entre el vínculo privilegiado que se establece entre la modernidad en general, y luego la modernidad capitalista, específicamente con la civilización europea y con la propia historia de Europa.⁸

Legado de la Escuela de Frankfurt que seguramente hubiese estado también muy presente en una eventual Tesis sobre la modernidad y el eros moderno, la que se anunció en el tercer texto, de las “Diecinueve tesis sobre modernidad y capitalismo”, pero que ya *no* reaparece en la versión sucesiva, la cuarta, de las “Quince tesis sobre modernidad y capitalismo”. Y que a la luz de la “Tesis 11” de la segunda versión, hasta hace poco todavía inédita, de este texto, recupera claramente todas las agudas e implacables reflexiones de Theodor Adorno, en su *Mínima Moralia*, sobre los límites y las miserias del “amor burgués”, de la familia burguesa, y del supuestamente maravilloso “amor occidental”.⁹

⁸ Sobre la postura de Bolívar Echeverría frente a esta Escuela de Frankfurt, véanse “Una introducción a la Escuela de Frankfurt” (Echeverría, 2010c) y “Acepciones de la Ilustración” (Echeverría, 2007).

⁹ Dado que Bolívar Echeverría *no* ha desarrollado este importante punto en las sucesivas versiones del ensayo aquí comentado, pienso que vale la pena reproducir ese texto de dicha Tesis 11, hasta hace poco inédita, el que a la letra dice: “Tesis 11. La diversificación y agudización de la conflictualidad en las relaciones interindividuales, que trae consigo, necesariamente, la mercantificación del proceso social de producción/consumo, y la consecuente ruptura generalizada de todas las normaciones particulares de la lengua –fundamento de los distintos discursos excluyentes: clerical *vs.* profanos, noble *vs.* vulgares, etc.– que experimenta la vida lingüística, se hace evidente de mejor manera en la relación entre lo masculino y lo femenino. La noción misma

Pero también es muy evidente la presencia de Walter Benjamin a todo lo largo de este texto comentado, por ejemplo en los desarrollos que hará Bolívar en varias Tesis, apoyándose en las distinciones que Benjamin plantea en su texto *La obra de arte en la época de su reproducibilidad técnica*, entre técnica mágica o lúdica y técnica capitalista o “neotécnica” (en donde Bolívar también recupera los brillantes aportes de Lewis Mumford), y entre arte precapitalista y arte capitalista. Distinciones que incluso seguirán siendo profundizadas y retrabajadas por Bolívar Echeverría, mucho después de redactar la versión definitiva de sus Tesis sobre modernidad y capitalismo.¹⁰

Igualmente es muy evidente la filiación de estas Tesis sobre modernidad y capitalismo con las llamadas *Tesis sobre la Historia* de Benjamin, hasta el punto de que podríamos considerar estas Tesis de Bolívar Echeverría como un muy logrado y excepcional ejemplo del reclamo benjaminiano de “pasar a contrapelo el cepillo de la historia”, para, en este caso concreto, hacer emerger sobre la superficie falsamente tersa y homogénea de la modernidad capitalista dominante los rugosos, afilados, hostiles, difíciles y aún difusos perfiles de las *otras modernidades no capitalistas y no burguesas*, vivas, presentes y potenciales, aunque aún claramente no dominantes dentro de la historia humana contemporánea.

Un tercer diálogo, rico y recurrente, que podríamos reconocer en estas Tesis sobre la modernidad, es el que se entabla con la brillante

de instrumentalidad es, por naturaleza y tradición civilizatoria, heterogénea en los dos comportamientos productivo/consuntivos; la destrucción de la homogenización imaginaria lograda mediante la protocolización comunitario colectivista, tanto práctica como discursiva, de su encuentro/desencuentro, enfrenta a los hombres y mujeres individuales a ‘arreglárselas por sí solos’, a partir de lógicas prácticas y discursos, hechos el uno para la negación del otro. Esta es la clave del ‘amor occidental’, del amor entre iguales, entre ‘almas gemelas’”.

¹⁰ Por ejemplo, en su ensayo “Un concepto de modernidad” (Echeverría, 2008), texto que muy bien podríamos considerar como un complemento importante y muy rico de las “Quince tesis sobre modernidad y capitalismo” que aquí analizamos. Sobre estas distinciones mencionadas en los trabajos de Walter Benjamin, véanse *Siete aproximaciones a Walter Benjamin* (Echeverría, 2010e), “Walter Benjamin, el cine y el futuro del arte” (Aguirre, 2011) y “Walter Benjamin y las lecciones de una historia vista a ‘contrapelo’” (Aguirre, 2010e).

obra de Fernand Braudel, la que Bolívar recupera con gusto dentro de una parte de sus perspectivas o teoremas principales, distanciándose de ella en otros puntos, pero también prolongándola a veces más allá de sus propias formulaciones braudelianas iniciales, y enriqueciéndola en torno de algunas de sus tesis principales. Ilustremos esta idea con solo algunos ejemplos, de entre los muchos posibles.¹¹

El primero y muy evidente es el de la recuperación de la perspectiva de la larga duración histórica, visión que encuadra prácticamente todos los argumentos históricos contenidos en las Tesis sobre capitalismo y modernidad que estamos examinando aquí. Hasta el punto de que podríamos decir también que estas Tesis de Bolívar Echeverría son un muy buen ejemplo de aplicación de ese enfoque braudeliano, que atiende especialmente a las estructuras de los tiempos largos de la historia, construyendo con cuidado su específica influencia y operatividad históricas. Algo que, por lo demás, no es para nada sorprendente si recordamos que fue el propio Fernand Braudel quien afirmó que Marx es admirable, entre otras muchas razones, también por haber sido un brillante cultivador de esta larga duración histórica, lo que explica que Bolívar Echeverría haya podido rescatarla doblemente, tanto de Marx como del propio Braudel.

¹¹ Sobre este diálogo de Bolívar Echeverría con Fernand Braudel, véase “Braudel y Marx: la comprensión y la crítica” (Echeverría, 1995b). También sobre este punto, vale la pena recordar el hecho de que Bolívar recomendó con entusiasmo, muchas veces, en sus legendarios Seminarios sobre *El Capital*, la lectura del libro de Braudel, *Civilización Material y Capitalismo* (tomo I de la posterior obra *Civilización Material, Economía y Capitalismo. Siglos xv-xviii*). Y también el hecho de que él promovió enérgicamente, en el Comité de *Cuadernos Políticos*, la publicación de mi ensayo (cuyo título es además de su autoría) “Hacer la Historia, saber la Historia: Entre Marx y Braudel” (Aguirre, 1986), ensayo que él y yo discutimos varias veces, hasta concretar la versión finalmente publicada. Igualmente, podemos recordar que, durante varios años, Bolívar y yo impartimos juntos, primero, un seminario del posgrado de la Facultad de Economía, que comparaba las Teorías del Capitalismo, de un lado de Marx y del otro de Fernand Braudel, y después, varios cursos optativos en la Facultad de Filosofía y Letras, en los que revisamos críticamente la hipótesis braudeliana de concebir a América Latina como “Una Europa fuera de Europa”. Sobre la riqueza en general de esta obra de Fernand Braudel, véase también *Fernand Braudel y las ciencias humanas* (Aguirre, 2010c).

Junto a esto, está también la clara recuperación del concepto de la “civilización material”, que Bolívar emparentaba y conectaba con los conceptos de “valor de uso” y de “forma natural de la reproducción social”, con lo cual reivindicaba, desde esta reinterpretación marxista de ese concepto braudeliano, una buena parte de los desarrollos contenidos en el libro de *Civilización material y capitalismo*, los cuales reaparecen aquí y allá en varias de estas Tesis sobre modernidad y capitalismo.

También es el caso de las reflexiones braudelianas sobre la *singularidad* de Europa, como *el* espacio por excelencia en donde nacen tanto la modernidad como el capitalismo, tema igualmente abordado por Marx en su momento, y que Bolívar va también a acometer por su cuenta, no solo asumiendo por su propia vía la distinción entre la Europa mediterránea y la Europa nórdica teorizada por Braudel (aunque también, desde otros horizontes, por Georg Simmel o por Norbert Eliás), sino además agregándole otra división posible entre la Europa occidental y la Europa oriental, junto a todo el rol histórico de la *Mitteleuropa*, para complicar así, aún más, su propia explicación del vínculo entre esa Europa múltiple y la modernidad, y en segundo término con el capitalismo.

Y es de esta prolongación, enriquecimiento y complicación de la original bipartición braudeliana del mundo europeo, que Bolívar desprende también las premisas o primeras claves que, más adelante y agregando aún otros nuevos elementos, van a desembocar en su propuesta de los cuatro *ethos* históricos característicos del capitalismo, desarrollados en la importante Tesis 7 de la versión definitiva o última de las Tesis, y ausentes en todas sus versiones anteriores.

De este modo, si la construcción de estas Tesis sobre la modernidad capitalista deja traslucir, muy claramente, estos tres diálogos explícitos e implícitos con Marx, con la Escuela de Frankfurt y Walter Benjamin, y con Fernand Braudel, también es claro que esos diálogos no se agotan aquí, pues, aunque en una menor medida, también comparecen dentro de este ensayo comentado los aportes y trabajos de Mircea Eliade, de André Gunderfrank e Immanuel Wallerstein, de Jean-Paul Sartre, de Max

Weber, de Karl Polanyi, o de los ya mencionados Norbert Elías, Georg Simmel o Lewis Mumford, por referir solamente aquellos que consideramos los más evidentes y los más fundamentales, dentro del argumento de este profundo ensayo analizado.

La actualidad crítica de las Tesis sobre modernidad y capitalismo

Más allá de ubicar el ensayo de “Modernidad y capitalismo (15 tesis)” dentro del conjunto del legado de Bolívar Echeverría Andrade, de reconstruir su evolución a través de las sucesivas versiones que de él conservamos, o de restablecer los autores, las obras y las ideas-fuerza con las que él dialoga y debate, es también importante preguntarnos ahora acerca del potencial *radical* y de la vigencia analítica *crítica* que encierra esta rica y singular teoría sobre la modernidad capitalista. Lo que, en nuestra opinión, no solo implica una lectura más *política* de este texto, sino también una fidelidad profunda a las intenciones centrales de su propio autor, en el momento de elaborarlo y reelaborarlo en sucesivas ocasiones, pero también en general.

Porque Bolívar Echeverría no teoriza sobre la modernidad y el capitalismo, ni tampoco sobre ninguno de los otros temas que aborda a lo largo de su vida entera, por simple curiosidad intelectual o por meras razones académicas o profesionales de su actividad como investigador y profesor, sino más bien y de un modo explícitamente declarado, por su permanente preocupación *política*, que lo acompañará toda la vida, de contribuir desde su propia trinchera teórica y filosófica a edificar las premisas reales que hagan posible combatir y eliminar completamente el capitalismo, borrarlo de la entera faz del planeta Tierra, para entonces poder construir una nueva sociedad, libre, autónoma y sin explotación, despotismo, o discriminación de ningún tipo.¹²

¹² Por eso, y en particular en lo que se refiere a este texto que aquí comentamos, Bolívar Echeverría declara explícitamente que estas Tesis “intentan detectar, en el campo

Entonces, y compartiendo totalmente esa siempre asumida vocación política radical y *anticapitalista* de todo su trabajo intelectual, vamos a retomar, brevemente, solo unas pocas derivaciones de estas quince Tesis, que constituyen claves fundamentales para entender tanto ciertos fenómenos importantes de la América Latina actual, como también el rol presente de los nuevos movimientos antisistémicos latinoamericanos.

Así, en la Tesis 9 de la versión definitiva, que Bolívar titula “Lo político en la modernidad: soberanía y enajenación”, nuestro autor va a *redefinir* de un modo totalmente diferente “lo político”, para lo cual retoma algunas ideas de Aristóteles, de Hegel y de Marx, en particular el texto de la *Miseria de la filosofía*, y también su compleja teoría de la enajenación y el fetichismo. Con lo cual va a enfatizar que la “capacidad política” del sujeto social *no se reduce* ni a la acción del Estado, ni tampoco a lo que acontece en toda la esfera de la política moderna, con sus partidos, sus clases políticas, sus elecciones, sus parlamentos y su democracia delegativa y derivativa, sino que abarca una mucho más vasta *dimensión global*, presente a todo lo largo y ancho del entero tejido social, y que es la de la capacidad de decidir “su propia identidad, es decir, la forma singular de su socialidad o la figura concreta de sus relaciones sociales de convivencia” (Echeverría, 1995a, p. 174).¹³

Definición totalmente novedosa y original de la “capacidad política” o de “lo político humano”, que más allá de su carácter polémico o discutible, alude directamente a la propia capacidad de autarquía o de soberanía globales del sujeto social, en todo el vasto abanico de sus posibles manifestaciones. Y que entonces, de manera no tan sorprendente, va a coincidir en gran medida con la noción de

de la teoría, la posibilidad de una modernidad diferente de la que se ha impuesto hasta ahora, de una modernidad no capitalista” (Echeverría, 1995a).

¹³ Para comprender mejor esta Tesis 9, es útil revisar también el artículo de Bolívar Echeverría “Lo político en la política” (Echeverría, 1996), artículo que, habiendo sido escrito en 1996, bien puede considerarse una versión más desarrollada de la misma Tesis 9 que acabamos de mencionar.

“autonomía” o de “libertad” que defienden y sostienen los neozapatistas mexicanos, y a la que poco a poco parecen irse aproximando, cada vez más, todos los movimientos antisistémicos de México, de América Latina e incluso del mundo entero, tal y como lo demostraron en su momento, por ejemplo, las importantes rebeliones del año 2011.¹⁴

Pues cuando, superando las limitadas nociones jurídicas, políticas o hasta antropológicas de la autonomía que defienden diversos autores, los neozapatistas definen la *autonomía* como la capacidad de decidir por ellos mismos y sin ayuda o intervención de nadie externo a sus comunidades el tipo de vida y el tipo de sociedad que ellos quieren vivir y construir, o también cuando definen la libertad como el ejercer el derecho de construirse uno mismo un destino, sin que nadie les mande y les diga lo que sí hacer y lo que no, lo que los dignos compañeros indígenas rebeldes del Sureste mexicano están planteando es una noción de autonomía y de libertad –nociones que para ellos son prácticamente idénticas– muy similar y cercana a la idea de lo político como la capacidad de decidir y definir la figura deseada de su propia socialidad elegida, desarrollada en esta Tesis 9 por Bolívar Echeverría.¹⁵

De modo que cuando Bolívar Echeverría reclama en esa Tesis 9 la urgente necesidad de recuperar la teoría de la cosificación y del fetichismo de Marx, para fundar una *nueva* teoría política realmente

¹⁴ Sobre estas vastas e importantes rebeliones populares de 2011, y su vínculo con las demandas que el movimiento neozapatista mexicano ha enarbolado desde hace veinte años, véase “Las revueltas populares de 2011 en perspectiva histórica” (Aguirre, 2012 y 2013).

¹⁵ Estas definiciones neozapatistas de la autonomía, que, como decimos, ellos conciben como equivalentes a la idea de la libertad, están en los textos del entonces teniente coronel insurgente Moisés, y hoy subcomandante insurgente Moisés, “Palabras del teniente coronel insurgente Moisés” (Moisés, 2007), y del subcomandante insurgente Marcos, “Votán II. L@s Guardian@s” (Marcos, 30 de junio de 2013). Sobre las ricas y múltiples implicaciones de este concepto neozapatista de la autonomía global integral, véase *Mandar obedeciendo. Las lecciones políticas del neozapatismo mexicano* (Aguirre, 2010d) y “La teoría de la autonomía neozapatista. Una autonomía global, integral y radicalmente antisistémica” (Aguirre, 2024).

revolucionaria, y con ella una nueva política genuinamente *radical*, ese reclamo encuentra ahora una clara y adecuada respuesta en esta concepción neozapatista de la libertad y la autonomía, hacia la que tienden, como ya hemos dicho y en mayor o menor medida, todas las luchas y todos los movimientos realmente antisistémicos de América Latina y de todo el mundo, en los tiempos más recientes.

Otra sugestiva tesis es la Tesis 15, sobre “Socialismo real’ y modernidad capitalista”, en la que Bolívar Echeverría pone bajo examen lo que realmente fueron las experiencias que intentaron construir el socialismo a todo lo largo del siglo xx, desde la Unión Soviética y algunos países de Europa Oriental, hasta los casos de China, Vietnam o Corea del Norte, entre otros. Y a partir de toda la compleja caracterización que ha hecho a lo largo de su ensayo, de los trazos esenciales definitorios de la modernidad capitalista, lo que nuestro autor encuentra es que en todos esos casos mencionados, lo que terminó imponiéndose, más tarde o más temprano, fue el fracaso de esos esfuerzos encaminados a crear mundos y modernidades *no capitalistas*, y sociedades modernas pero también no capitalistas, dado que en todos estos intentos, resultó al final imposible trascender el modelo de la modernidad capitalista dominante a nivel planetario, el que por distintas vías y complejos procesos terminó por reinstalarse y reproducirse nuevamente en todos los países mencionados.

Entonces, más allá del heroísmo y la lucidez extraordinaria de Lenin (y Bolívar ha sido, simultáneamente, un leninista inteligente, como también un agudo luxemburguista), o de la agudeza e indudable vocación revolucionaria de Mao-Tse-Tung, o de la entereza moral ejemplar y de la entrega absoluta del Che Guevara (y Bolívar ha sido, igualmente, un abierto y radical admirador del Che),¹⁶ e igualmente más allá de la rica experiencia de la república rusa de los soviets, o de la profunda Revolución Cultural china, o de la abnegada y heroica

¹⁶ Sobre la postura de Bolívar Echeverría respecto del Che Guevara, véase “Sobre la muerte del Che Guevara” (Echeverría, 2014a). Véase también *The combatant. A Che Guevara enigma* (Aguirre, 2023) y *Ernesto Che Guevara: una biografía imposible?* (Aguirre, 2025).

lucha de décadas del pueblo cubano, aún *no* ha sido posible crear y consolidar, según Bolívar Echeverría, en ninguna parte del mundo, una verdadera modernidad alternativa y no capitalista.¹⁷

Se trata de una revaloración profunda de ese “socialismo real” del siglo xx, hecha desde la distinción entre la modernidad y el capitalismo, y desde la caracterización de la modernidad capitalista, que Bolívar prolongará más adelante para caracterizar también a los distintos regímenes sudamericanos llamados “progresistas”, que han reivindicado y defendido el proyecto del así llamado “socialismo del siglo xxi”, al que el autor de las 15 Tesis considerará, simple y lapidariamente, tan solo como un “capitalismo cristiano corregido”.¹⁸ Pues congruente con todos sus análisis críticos anteriores, Bolívar Echeverría constatará que lo que sigue existiendo hoy en Venezuela, Bolivia o Ecuador, por no mencionar también a Brasil, Argentina o Uruguay, es un claro *sistema capitalista* y una modernidad barroca igualmente *capitalista*, solo tenuemente corregidos por un pequeño incremento del gasto social, y por piadosas y “cristianas” políticas socialdemócratas y neokeynesianas, pero siempre reproductoras de la feroz explotación económica capitalista, del mismo Estado burgués divorciado de los ciudadanos, de la misma desigualdad social creciente, y de la ya vieja jerarquía cultural, excluyente y discriminatoria de las grandes mayorías.

¹⁷ Para comprobar estas filiaciones políticas, profundamente *radicales* y genuinamente *revolucionarias* de Bolívar Echeverría, que ignoran quienes quieren adscribirlo hoy a posiciones *reformistas*, vinculadas al limitado y corrupto partido mexicano de MORENA o a los tibios gobiernos “progresistas” de América del Sur, nos basta citar sus textos “El aporte político de Rosa Luxemburgo” (Echeverría, 2010a), “Sobre la muerte del Che” (Echeverría, 2014a) y “Nota preliminar al libro *Sartre, los intelectuales y la política*” (Echeverría, 2014b). Por lo demás, la enorme admiración que Bolívar sintió siempre por el Che *no* autoriza, en nuestra opinión, la leyenda detectivesca, errónea y exagerada, que pretendería presentar a Bolívar Echeverría como una suerte de “agente encubierto” o “correo secreto” del propio Che Guevara, durante la estancia en Europa de este último.

¹⁸ Sobre este punto, véase la aguda e interesante entrevista de Bolívar Echeverría, realizada y publicada inicialmente en Ecuador, en el suplemento “Líderes” del diario *El Comercio*, de diciembre de 2008, titulada “El socialismo del siglo xxi es un capitalismo cristiano corregido” (Echeverría, 2011b).

Finalmente, podemos retomar una idea central del ensayo, ya referida y presente en varias de las Tesis, por ejemplo en la Tesis 1 o en la Tesis 8, pero no solamente, y que alude a esa búsqueda tanto teórica como práctica, de los caminos de construcción y de las posibles figuras concretas de *otras modernidades*, alternativas y no capitalistas, pero sí igualmente “modernas”. Búsqueda que acuciaba a Bolívar a teorizar sobre la modernidad capitalista, y que una vez más, encuentra una posible serie de respuestas y de pistas de solución dentro de los territorios de nuestra América Latina. Pero no, como ya mencionamos, en los Gobiernos llamados “progresistas” del Cono Sur, sino más bien en los nuevos movimientos antisistémicos, surgidos en distintos países de América Latina, en los últimos treinta años, aproximadamente.

Porque la modernidad capitalista, y todo el triste cortejo de nefastas relaciones que ella engendra entre el hombre y la naturaleza, o territoriales, económicas, tecnológicas, sociales, políticas, culturales, artísticas, familiares y un largo etcétera, ya han dejado de tener vigencia y a veces hasta existencia dentro de los pequeños *mundos nuevos* que, en una relativa pequeña escala –en la medida en que aún no abarcan naciones enteras, aunque sí agrupan e incluyen, a veces, a cientos de miles y hasta a millones de participantes–, están ya floreciendo y prosperando como iniciativas de dichos movimientos anti-sistémicos latinoamericanos.

Pues en el conjunto de las miles de comunidades neozapatistas de Chiapas, o en los amplios y poblados barrios piqueteros realmente autónomos de Argentina, o en las bases, aunque no en los líderes, del Movimiento de los Sin Tierra en Brasil, que viven en los miles de Asentamientos y Acampamentos, igual que en algunas comunidades indígenas amazónicas rebeldes de la CONAIE ecuatoriana, o en ciertos espacios de la Ciudad de El Alto en Bolivia, o entre varios sectores del Movimiento Mapuche, o en algunos grupos de los indígenas del Cauca en Colombia, entre otros, en todos estos espacios y territorios ya *no* hay explotación económica capitalista, ni despotismo del Estado y de la clase política frente a los ciudadanos comunes y corrientes, ni secuestro y monopolio

sesgado de la vida política por una pequeña élite, ni relaciones patriarcales y machistas entre los géneros, ni reproducción de asimetrías y desigualdades sociales, ni tampoco la exaltación y reproducción de las distintas formas de discriminación social, cultural, sexual, étnica, etc., propias de la modernidad capitalista, la que, por lo tanto, ha comenzado ya a atenuarse, a disolverse y hasta a desaparecer, en todos estos lugares referidos, para dar paso a la gestación de los *gérmenes* de las tan anheladas modernidades, muy otras y *no capitalistas*.

Y si bien se trata tan solo de un comienzo, es un comienzo que encierra en sí mismo tanto una alternativa real, radical y revolucionaria a la modernidad capitalista, como también un verdadero germen del posible futuro de una humanidad libre y emancipada. De modo que aquí empiezan a responderse, en los hechos y también en la teoría, las inquietudes teóricas y políticas que durante una década concentraron los principales esfuerzos de Bolívar Echeverría, para plasmarse en las sucesivas versiones de su brillante y excepcional ensayo “Modernidad y capitalismo (15 tesis)”.¹⁹

Con lo cual, estas importantes y promisorias experiencias de construir desde ahora mundos nuevos *no* capitalistas, y modernidades alternativas *no* burguesas, que hoy impulsan estos movimientos genuinamente *antisistémicos* de toda América Latina, constituyen, sin proponérselo, un posible y muy justo homenaje a la obra de ese enorme pensador marxista crítico que fue durante toda su vida Bolívar Echeverría Andrade.

Ciudad de México, 16 de mayo de 2025

¹⁹ Por eso, pensamos que no ha sido por casualidad el hecho de que Bolívar Echeverría llegó a tener vínculos importantes y diálogos diversos tanto con el neozapatismo mexicano, como también con ciertos grupos y corrientes de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, en distintos momentos de su vida. Y recuerdo muy bien que, en nuestras conversaciones personales, Bolívar planteaba que sería algo muy interesante, y posiblemente muy fructífero hacia el futuro, que pudieran establecerse y fomentarse vínculos más orgánicos entre todos los movimientos indígenas rebeldes de América Latina, por ejemplo entre el neozapatismo mexicano y la CONAIE del Ecuador. Sobre su postura respecto del neozapatismo mexicano, véase la entrevista “Chiapas, la conquista inconclusa” (Echeverría, 2002).

Bibliografía

- AGUIRRE ROJAS, CARLOS ANTONIO (1986). Hacer la Historia, saber la Historia: Entre Marx y Braudel. *Cuadernos Políticos*, (48), 45-72.
- _____ (2010a). Bolívar Echeverría, el discurso crítico y el *ethos* barroco. *Contrahistorias*, (15), 93-104.
- _____ (2010b). Bolívar Echeverría: *In Memoriam*. *Contrahistorias*, (15), 5-15.
- _____ (2010c). *Fernand Braudel y las ciencias humanas*. México: Instituto Politécnico Nacional.
- _____ (2010d). *Mandar obedeciendo. Las lecciones políticas del neozapatismo mexicano*. México: Contrahistorias.
- _____ (2010e). Walter Benjamin y las lecciones de una historia vista a “contrapelo”. En CARLOS ANTONIO AGUIRRE ROJAS, *De Carlos Marx a Immanuel Wallerstein. Nueve ensayos de historiografía contemporánea* (pp. 27-45). Santiago de Chile: Ed. Universidad Católica Silva Henríquez.
- _____ (2011). Walter Benjamin, el cine y el futuro del arte. *Cine Cubano*, (180), 32-47.
- _____ (2012). Las revueltas populares de 2011 en perspectiva histórica. *Contrahistorias*, (18), 7-28.
- _____ (2013). *Antimanual del buen rebelde*. México: Contrahistorias.
- _____ (2023). *The combatant. A Che Guevara enigma*. Nueva York: Peter Lang Editor.
- _____ (2024). La teoría de la autonomía neozapatista. Una autonomía global, integral y radicalmente antisistémica. *Contrahistorias*, (38), 61-87.
- _____ (2025). *Ernesto Che Guevara: una biografía impossibile?* Roma: Aracne Editrice.
- CONRAD-MARTIUS, HEDWIG (1958). *El tiempo*. Madrid: Revista de Occidente.
- ECHEVERRÍA, BOLÍVAR (1986a). *El discurso crítico de Marx*. México: Era.
- _____ (1986b). Definición del discurso crítico. En BOLÍVAR ECHEVERRÍA, *El discurso crítico de Marx* (pp. 38-50). México: Era.
- _____ (1987). Diecinueve tesis sobre modernidad y capitalismo. *Cuadernos de la División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Economía de la UNAM*.

- _____ (1989). Quince tesis sobre modernidad y capitalismo. *Cuadernos Políticos*, (58), 41-62.
- _____ (1991). Quince tesis sobre modernidad y capitalismo. *Review*, XIV(4), 471-515.
- _____ (1994). *Circulación capitalista y reproducción de la riqueza social*. Bogotá: UNAM/Editores Unidos Nariz del Diablo.
- _____ (1995a). *Las ilusiones de la modernidad*. México: UNAM/El Equilibrista.
- _____ (1995b). Braudel y Marx: la comprensión y la crítica. En BOLÍVAR ECHEVERRÍA, *Las ilusiones de la modernidad* (pp. 111-131). México: UNAM/El Equilibrista.
- _____ (1995c). Modernidad y capitalismo (15 tesis). En BOLÍVAR ECHEVERRÍA, *Las ilusiones de la modernidad* (pp. 133-197). México: UNAM/El Equilibrista.
- _____ (1996). Lo político en la política. *Chiapas*, (3), 7-17.
- _____ (1998a). *La modernidad de lo barroco*. México: Era.
- _____ (1998b). Valor de uso: ontología y semiótica. En BOLÍVAR ECHEVERRÍA, *Valor de uso y utopía* (pp. 153-197). México: Siglo XXI.
- _____ (2002). Chiapas, la conquista inconclusa. En VV. AA., *Chiapas en perspectiva histórica* (pp. 105-125). Barcelona: El Viejo Topo.
- _____ (2005). Modernity and Capitalism (15 Theses). *Theomai*, (11-12), 27-64.
- _____ (2007). Aceptaciones de la Ilustración. *Contrahistorias*, (9), 39-46.
- _____ (2008). Un concepto de modernidad. *Contrahistorias*, (11), 7-18.
- _____ (2010a). El aporte político de Rosa Luxemburgo. *Contrahistorias*, (15), 63-78.
- _____ (2010b). *Definición de la cultura*. México: FCE.
- _____ (2010c). Una introducción a la Escuela de Frankfurt. *Contrahistorias*, (15), 19-50.
- _____ (2010d). *Modernidad y blanquitud*. México: Era.
- _____ (2010e). *Siete aproximaciones a Walter Benjamin*. Bogotá: Desde Abajo.
- _____ (2011a). *Discurso crítico y modernidad. Ensayos escogidos*. Bogotá: Desde Abajo.
- _____ (2011b). El socialismo del siglo XXI es un capitalismo cristiano corregido. *Contrahistorias*, (16), 107-114.

- _____ (2012). La actualidad del discurso crítico. *Contrahistorias*, (19), 77-86.
- _____ (2014a). Sobre la muerte del Che Guevara. *Contrahistorias*, (22), 107-114.
- _____ (2014b). Nota preliminar al libro *Sartre, los intelectuales y la política*. *Contrahistorias*, (22), 115-118.
- HUSSERL, EDMUND (1959). *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*. Buenos Aires: Nova.
- KOJEVE, ALEXANDER (1990). *Le concept, le temps et le discours*. París: Gallimard.
- KUBLER, GEORGE (1962). *The shape of time*. Connecticut: Yale University Press.
- MARCOS, SUBCOMANDANTE INSURGENTE (30 de junio de 2013). Votán II. L@s Guardian@s. *Enlace Zapatista*. <http://www.ezln.org.mx>
- MOISÉS, TENIENTE CORONEL INSURGENTE (2007). Palabras del teniente coronel insurgente Moisés (discurso del 3 de enero de 2007). *Contrahistorias*, (8), 47-54.

Sobre los autores y autoras

Felix Valdés García

Máster en Artes en Filosofía por la Universidad Estatal de Bielorrusia, Minsk, y Doctor en Ciencias Filosóficas por el Instituto de Filosofía de La Habana, en donde actualmente se desempeña como profesor e investigador titular. Durante su trayectoria académica se ha dedicado al estudio de la obra de pensamiento latinoamericano, en particular de Cuba y el Caribe. Es autor de *La in-disciplina de Caliban. Filosofía en el Caribe, más allá de la academia* (filosofi@cu, 2017; CLACSO, 2020), *Antología del pensamiento crítico del Caribe: West Indies, Antillas Francesas y Antillas Holandesas* (CLACSO, 2017) y *Leer a Fanon medio siglo después* (RLS, 2016; CLACSO, 2017). También ha publicado y coordinado *El ángel de la revolución caribeña y latinoamericana* (CLACSO, 2019), *La revolución lo es todo, lo demás son minucias. Un homenaje cubano a Rosa Luxemburgo en el centenario de su asesinato* (filosofi@cu-RLS, 2020), *Walter Benjamin y el ángel de la barricada. Relecturas críticas latinoamericanas* (filosofi@cu-RLS, 2020) y *Los crepúsculos nunca*

vencerán a las auroras. Carmen Castillo: cine, memoria y revolución (Filosofía.cu-RLS, 2020).

Carlos Antonio Aguirre Rojas

Doctor en Economía por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y Posdoctorado en Historia por la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París. Sus líneas de investigación han sido la teoría de la historia, la historia de la historiografía de los siglos XIX, XX y XXI y los movimientos sociales antisistémicos de América Latina de los últimos cincuenta años. Actualmente escribe una antibiografía intelectual del Che Guevara y sus publicaciones más recientes han estado relacionadas con su trabajo investigativo sobre el Che. Es investigador de tiempo completo del Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM y autor de numerosos libros de historia crítica e historiografía del siglo XX, influenciado por autores como Karl Marx y Fernand Braudel. Además, ha sido director y fundador de la revista *Contrahistorias*, en la cual promueve un estilo didáctico en la divulgación científica y cultural. Recientemente ha recibido la condición de Doctor Honoris Causa de la Universidad Central de Las Villas, en Santa Clara, Cuba.

Pablo Guadarrama González

Doctor en Filosofía por la universidad de Leipzig, Alemania, y Doctor en Ciencias por la Universidad Central Marta Abreu de Las Villas, en Santa Clara, Cuba. Es profesor emérito de dicha universidad, investigador emérito vitalicio del Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación de Colombia, y Doctor Honoris Causa en Educación de la Universidad Nacional de Trujillo en Perú. Es autor de una decena de libros sobre teoría de la cultura, epistemología y pensamiento filosófico latinoamericano. Sus líneas de investigación han sido la filosofía política y filosofía de la cultura, la historia de las ideas filosóficas en América Latina, en particular en Cuba, y ha desarrollado temas como las particula-

ridades en Latinoamérica del positivismo, el antipositivismo, el marxismo y el antimarxismo, el posmodernismo, la filosofía de la liberación, el humanismo, entre otros. También ha dedicado atención a la metodología de la investigación científica y a la epistemología. Recientemente recibió el Premio Libertador al Pensamiento Crítico (2025) que otorga el Gobierno de la República Bolivariana de Venezuela, por su libro *Marxismo y antimarxismo en América Latina. Crisis y renovación del socialismo* (2023).

Yohanka León del Río

Máster en Artes en Filosofía por la Universidad Estatal de Bielorrusia, Minsk; Máster en Pensamiento Latinoamericano por la Universidad Central de Las Villas, Santa Clara, Cuba, y Doctora en Ciencias Filosóficas por el Instituto de Filosofía de La Habana, en donde se desempeña actualmente como investigadora titular. Es profesora titular de la Universidad de La Habana y educadora popular. Coordina el trabajo del grupo América Latina, Filosofía Social y Axiología (GALFISA) del Instituto de Filosofía y participa en el comité organizador de los talleres internacionales sobre paradigmas emancipatorios en América Latina y el Caribe. Creó y coordina la Cátedra de Pensamiento Crítico Franz Hinkelammert, e integra el equipo coordinador del Espacio Feminista Berta Cáceres, ambos del Instituto de Filosofía. Integra el Consejo Científico de la *Revista Cubana de Ciencias Sociales* y los comités académicos de los doctorados en Pensamiento Filosófico de la Facultad de Filosofía e Historia de la Universidad de La Habana y del Instituto de Filosofía. Es autora y coautora de artículos, libros y ensayos sobre la utopía, el pensamiento crítico latinoamericano, feminismo y movimiento de mujeres en América Latina y el Caribe, movimientos sociales y paradigmas emancipatorios, marxismo y teoría crítica.

Catherine Walsh

Intelectual militante, profesora jubilada y exdirectora del doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad

Andina Simón Bolívar-Ecuador. Sus áreas de interés actual incluyen el pensamiento, praxis y pedagogía decoloniales; geopolíticas de conocimiento y educación superior; interculturalidad crítica; filosofías y prácticas de existencia/re-existencia; feminismos y género de otro modo. Entre sus publicaciones más recientes están: *Género muy otro y su más allá. Movimientos, lenguas y androgínias* (Lengua de Gato, 2025; Abya-Yala, 2025; coeditado con A. Ortega-Cacedo), *Agrietar la UNI-versidad. Reflexiones interculturales y decoloniales por/para la vida* (Abya-Yala, 2024; UPN/Lengua de Gato, 2023) y *Rising up, living on. Re-existences, sowings, and decolonial cracks* (Duke Press, 2023). En 2019, recibió el prestigioso premio Frantz Fanon: Trayectoria de Vida, de la Asociación de Filosofía Caribeña, y en 2020 fue homenajeada con el libro colectivo *Gritos, grietas y siembras de nuestros territorios del sur. Catherine Walsh y el pensamiento crítico-decolonial en América Latina* (UASB y Abya-Yala).

Carlos Enrique Angarita Sarmiento

Profesor, durante tres décadas, de la Facultad de Teología de la Universidad Javeriana en Bogotá. Hace parte del Grupo Pensamiento Crítico, desde su conformación en 2008 por Franz Hinkelammert. Su campo de reflexión es la teología política y la teología de la liberación. Coordinó la investigación “Cristianismo liberador y construcción de paz en Colombia” (2017-2019). Entre sus últimas publicaciones se encuentran “Crisis pandémica y crítica de la religión”, “Razón mítica y poder: la humanización de dios y la divinización del ser humano”, “El Lawfare, la ley de propiedad y la crítica de la ley. Reflexiones desde Franz Hinkelammert” y “La locura fundamentalista global y la locura de la liberación. Reflexiones desde el pensamiento crítico de Franz Hinkelammert”.

Nelson Maldonado-Torres

Filósofo puertorriqueño y profesor de filosofía en la Universidad de Connecticut-Storrs. Fue presidente de la Asociación de Filo-

sofía Caribeña (2008-2013) y actualmente es copresidente de la Fundación Frantz Fanon. Es profesor extraordinario en la Universidad de Sudáfrica y asociado sénior del Colectivo BlackHouse en Soweto, Sudáfrica. Sus publicaciones incluyen docenas de artículos y capítulos de libros sobre sus principales áreas de investigación, que incluyen teorías de la modernidad/colonialidad y decolonialidad, filosofía caribeña, latinoamericana y latina de Estados Unidos, filosofía de la raza, filosofía de la religión, filosofía política, fenomenología, filosofía de la psicología y ética de la liberación. Es autor de *Against war: views from the underside of modernity* (Duke UP, 2008) y *La descolonización y el giro descolonial* (Universidad de la Tierra, 2011). Es coeditor de *Latin@s in the World-System: decolonization struggles in the 21 century U.S. empire* (Routledge, 2005), *Decolonialidade e pensamento afrodiasporico* (Auténtica, 2018) y *Decolonial feminism in Abya Yala: Caribbean, Meso- and South American contributions and challenges* (Rowman y Littlefield, 2022). Su trabajo más reciente tematiza el concepto de decolonialidad combativa, el cual se encuentra en publicaciones tales como “Palestine, the war against decolonization, and combative decoloniality” en *The Sage handbook of decolonial theory* (Sage, 2025).

Lino E. Morán Beltrán

Filósofo venezolano, graduado por la Universidad del Zulia (LUZ) en Maracaibo y doctor en Ciencias Filosóficas por el Instituto de Filosofía de La Habana. Es Profesor Titular con Dedicación Exclusiva LUZ desde el año 1992 hasta la actualidad. Su línea principal de investigación ha sido la filosofía latinoamericana, en particular la filosofía en Venezuela, resultado de la tradición forjada en la Escuela de Filosofía de LUZ. Además, ha estudiado la pedagogía crítica, la obra de Paulo Freire, a Ludovico Silva, entre otros. Fue rector de la Universidad Nacional Experimental Rafael María Baralt (UNERMB) entre los años 2015 y 2019, director del Instituto Universitario de Tecnología de Maracaibo (IUTM)

desde 2010 hasta 2016 y director de la Escuela de Filosofía de LUZ durante las dos primeras décadas de 2000. Fue secretario docente de la Escuela de Filosofía de la Universidad del Zulia, a partir de 1996, y jefe del Departamento de Filosofía Latinoamericana de la Escuela de Filosofía de la Universidad del Zulia desde 2004. Actualmente se desempeña como director adjunto a la Dirección de Cultura de la alcaldía bolivariana de Maracaibo-Venezuela. Ha publicado diversos ensayos, artículos y capítulos de libros sobre filosofía venezolana, latinoamericana, marxismo venezolano y pedagogía crítica.

PENSAMIENTO LATINOAMERICANO Y CARIBEÑO

PERSPECTIVAS CRÍTICO-EMANCIPADORAS

Este libro reúne ensayos y artículos que ofrecen una panorámica de las principales corrientes críticas, autores y perspectivas del pensamiento latinoamericano y caribeño. A partir de un diálogo entre enfoques diversos, la obra recorre distintas preferencias teóricas y da cuenta de una producción bibliográfica amplia y consistente.

La selección propone una mirada crítica sobre la tradición modemo-liberal y eurocéntrica, caracterizada por narrativas lineales y disciplinarias acerca de las realidades del Sur. Frente a ello, recupera la capacidad de producir conocimiento situado y de formular conceptos y teorías que permitan comprender tanto las particularidades históricas como los universales de la práctica nuestroamericana.

Con la emancipación humana como horizonte central del pensamiento crítico en la región, el volumen se inscribe en una perspectiva crítico-emancipadora y se propone, más que presentar un repertorio de autores y debates, contribuir a la construcción de un diálogo intercultural, abierto y horizontal, orientado a la producción de una cultura común.