

Pelícano

ISSN 2469-0775

DOI: 10.22529/p

Revista de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Católica de Córdoba

EL VUELO DEL PELÍCANO

PENSAMIENTO CRÍTICO LATINOAMERICANO

María Cristina Liendo: Acerca del Pensamiento Latinoamericano

Estela Fernández Nadal: El ser humano: infinitud atravesada por la finitud. La dimensión vida-muerte en el pensamiento de Franz Hinkelammert

Cecilia Inés Luque: La máquina vs el misterio. Tribulaciones de la modernización desigual y contradictoria en Brasil

EL ASALTO DE LO IMPENSADO

Mario Rojas Hernández: Crítica ético-racional objetiva del positivismo del poder

Juan Ezequiel Rogna: Del snob al gestor: una propuesta kuscheana para re-pensar al sujeto político desde el peronismo

Gabriel Luis Bourdin: Marcel Jousse y la antropología del gesto

Ana Victoria Britos Castro: Interpelaciones a la dinámica estado/sociedad civil en la lógica de la colonialidad del poder. Una revisión de la Bolivia contemporánea

Mateo Paganini: Locura y colonización. Irrupciones autobiográficas en los testimonios del reino de Araucanía y Patagonia

Guadalupe Estefanía Arenas Pacheco: Una aproximación al pensamiento inculturado en el itinerario intelectual de Juan Carlos Scannone

Victoria Casado Tolosa: Exotismo e indianismo: un sujeto político místico

LAS FORMAS DE LA MEMORIA

Luis Miguel Baronetto: Angelelli: mártir del Concilio

Guillermo Alejandro Barón Del Pópulo: La intuición de una América Latina distinta. Entrevista a Rolando Concatti sobre la revista Alternativa Latinoamericana

NUEVAS NARRACIONES

Porfirio H. Calsín Zapana: Breve reseña revista AymaraQuechua

Directora

Cecilia Padvalskis (Universidad Católica de Córdoba, Argentina).

Editor

Octavio Pedoni (Universidad Nacional de Jujuy, CONICET - Universidad Católica de Córdoba, Argentina).

Correctora

Marcela Bricca (Colegio Nacional de Monserrat, Argentina).

Traductor

Diego Fonti (CONICET, Universidad Católica de Córdoba, Argentina).

Comité editorial

Carlos Martínez Ruiz (Universidad Católica de Córdoba - Universidad Nacional de Córdoba, Argentina).

Silvia Anderlini (Universidad Católica de Córdoba - Universidad Nacional de Córdoba, Argentina).

José María Bompadre (Universidad Católica de Córdoba - Universidad Nacional de Córdoba – Instituto de Culturas Aborígenes, Argentina).

Patricia Scherman (Universidad Católica de Córdoba - Universidad Nacional de Córdoba, Argentina).

Carlos Asselborn (Universidad Católica de Córdoba, Argentina).

Comité académico

Nancy Bedford (Garrett-Evangelical Theological Seminary, USA; e Instituto Universitario ISEDET, Argentina); Horacio Cerutti (Universidad Nacional Autónoma de México, México); Rogelio De La Mora V. (Universidad Veracruzana, México); Carlos Domínguez Morano (Facultad de Teología de Granada, España); Diego Fonti (CONICET, Universidad Católica de Córdoba, Argentina); Francesca Gargallo (Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México); Noemí Girbal (CEAR. Universidad Nacional de Quilmes, Argentina); Marcelo González (Universidad Nacional de San Martín, Argentina); Francis Gonsalves (Vidyajyoti College, India); Michael Löwy (Directeur de Recherche émérite du CNRS, Francia); Eduardo Mattio (Universidad Nacional de Córdoba, Argentina); Martín Morales (Pontificia Universidad Gregoriana, Italia); Beatriz Moreyra (CONICET, Universidad Nacional de Córdoba, Universidad Católica de Córdoba, Argentina); Guillermo Nieva Ocampo (Universidad Nacional de Salta, Argentina); Gustavo Ortiz (Universidad Católica de Córdoba, Argentina) †; Lila Perren (Universidad Católica de Córdoba, Argentina); Germán Plasencia (Colegio de Saberes, México); Pablo Quintanilla (Pontificia Universidad Católica del Perú, Perú); Eugenio Rubiolo (Universidad Católica de Córdoba, Argentina); Aaron Saal (Universidad Nacional de Córdoba, Argentina); Héctor Samour (Universidad de Centroamérica José Simeón Cañas, El Salvador); Arturo Sandiano (Universidad Católica de Córdoba, Argentina); Carlos Schickendantz (Universidad Alberto Hurtado, Chile); Daniel Vera (Universidad Nacional de Córdoba. Universidad Católica de Córdoba, Argentina).

**Revista Pelicano**

ISSN 2469-0775

Facultad de Filosofía y Humanidades - Universidad Católica de Córdoba
Sede Centro. Obispo Trejo 323 B° Centro. X5000IYG - Córdoba - Argentina
Tel. (54) 351 4219000. **Correo:** pelicano@uccor.edu.ar - **Sitio web:** pelicano.ucc.edu.ar

Volumen 2 – 2016



Orientaciones para la presentación de trabajos

Esta revista de la Universidad Católica de Córdoba es una publicación periódica anual de artículos de investigación científica, originales y de revisión, sobre temáticas de Historia, Psicología, Filosofía, Letras y Ciencias de las Religiones, escritos por investigadores de la propia institución y externos a ella.

Pelícano es una revista plural que sólo exige calidad científica, para lo cual se vale de un sistema de arbitraje basado en dos evaluaciones con reserva de identidad de los autores y evaluadores, estos últimos integrantes del Comité Editorial de la Revista y especialistas externos convocados al efecto. El Consejo de Redacción de la Revista aceptará artículos originales e inéditos con pedido de publicación en idioma español, inglés y portugués. El envío de los artículos puede hacerse durante todo el año, más allá de las convocatorias periódicas que se efectúen y deberán ajustarse a las Instrucciones para los autores.

Las contribuciones que se recepten podrán obedecer a la siguiente estructura interna de la publicación:

- 1) **El vuelo del Pelicano.** Sección en la que se puede participar sólo por invitación o pedido expreso de la Revista Pelicano. Consiste en un Dossier con artículos (hasta siete) originales que debaten en torno a un tema o eje temático común, y que persiguen objetivos similares entre sí. Estarán supervisados por uno o dos coordinadores como máximo, quienes escribirán una “presentación general” de la propuesta, que rescate los principales aportes individuales.
- 2) **El asalto de lo impensado.** De participación libre. Consiste en artículos de revisión e investigación científica que exponen, de manera exhaustiva, los resultados originales de proyectos de investigación individuales o colectivos. Abarca también las investigaciones que analizan, sistematizan e integran los resultados de investigaciones publicadas o no publicadas, sobre un campo de las ciencias sociales, humanas y/o teorías y desarrollos conceptuales en el ámbito de la filosofía, psicología, las ciencias de las religiones, la historia y la literatura, con el fin de dar cuenta de los marcos teórico-epistemológicos, metodologías y estados de las investigaciones en cuestión. Se caracteriza por presentar una cuidadosa revisión bibliográfica y por su rigor teórico y metodológico. Además por la argumentación reflexiva y crítica sobre nuevos problemas teóricos y prácticos.
- 3) **Las formas de la memoria.** De participación libre. Ocasionalmente Pelicano publicará traducciones de documentos relevantes para el estudio de las Humanidades, como así también entrevistas a personalidades destacadas en dichas disciplinas. Como también artículos y/o trabajos en homenaje a algún autor o personalidad destacada.
- 4) **Nuevas narraciones.** De participación libre. Consiste en comentarios bibliográficos breves en la que se presentan los aportes científicos de un libro de reciente aparición en el mercado editorial (hasta cuatro años). No se atiende solamente al contenido, sino a una revisión crítica y contextual de su contenido.

El Consejo Editorial de la Revista aceptará artículos originales e inéditos con pedido de publicación en idioma español, inglés y portugués. El envío de los artículos puede hacerse durante todo el año, más allá de las convocatorias periódicas que se efectúen.

Para más información de los requisitos que deben cumplir los artículos o trabajos que se envíen: <http://pelicano.ucc.edu.ar/pdf/autores.pdf>



Índice

EL VUELO DEL PELÍCANO

PENSAMIENTO CRÍTICO LATINOAMERICANO

Presentación (5-6)

María Cristina Liendo: Acerca del Pensamiento Latinoamericano (7-21)

Estela Fernández Nadal: El ser humano: infinitud atravesada por la finitud. La dimensión vida-muerte en el pensamiento de Franz Hinkelammert (22-32)

Cecilia Inés Luque: La máquina vs el misterio. Tribulaciones de la modernización desigual y contradictoria en Brasil (33-39)

EL ASALTO DE LO IMPENSADO

Mario Rojas Hernández: Crítica ético-racional objetiva del positivismo del poder (40-59)

Juan Ezequiel Rogna: Del snob al gestor: una propuesta kuscheana para re-pensar al sujeto político desde el peronismo (60-68)

Gabriel Luis Bourdin: Marcel Jousse y la antropología del gesto (69-81)

Ana Victoria Britos Castro: Interpelaciones a la dinámica estado/sociedad civil en la lógica de la colonialidad del poder. Una revisión de la Bolivia contemporánea (82-94)

Mateo Paganini: Locura y colonización. Irrupciones autobiográficas en los testimonios del reino de Araucanía y Patagonia (95-105)

Guadalupe Estefanía Arenas Pacheco: Una aproximación al pensamiento inculturado en el itinerario intelectual de Juan Carlos Scannone (106-115)

Victoria Casado Tolosa: Exotismo e indianismo: un sujeto político místico (116-121)

LAS FORMAS DE LA MEMORIA

Luis Miguel Baronetto: Angelelli: mártir del Concilio (122-145)

Guillermo Alejandro Barón Del Pópolo: La intuición de una América Latina distinta. Entrevista a Rolando Concatti sobre la revista Alternativa Latinoamericana (146-155)

NUEVAS NARRACIONES

Porfirio H. Calsín Zapana: Breve reseña revista AymaraQuechua (156-159)



Pensamiento Crítico Latinoamericano

Acerca del Pensamiento Latinoamericano

About Latin American Thought

María Cristina Liendo¹

Universidad Nacional de Córdoba
marialiendo@hotmail.com

Modo de citar: Liendo, M., C. (2016). Acerca del Pensamiento Latinoamericano. *Pelicano*, 2. Recuperado de <http://revistas.bibdigital.uccor.edu.ar/index.php/pelicano/article/view/1117>

Resumen

Considero al pensamiento latinoamericano como la elaboración de una nueva tradición, que se expresa como mirada crítica al conjunto de lo que convenimos en llamar pensamiento occidental, sobre todo en su dimensión de legado colonial epistémico, es decir, lo que fue impuesto en América desde finales del siglo XV por la vía del proyecto impositivo de una modernidad eurocentrada. Atenta a su construcción histórica, social y política, la mirada crítica del pensamiento latinoamericano va construyendo una tradición propia de pensamiento desde otras categorías: la pluralidad, que señala la multiplicidad de existencias; la diversidad, que lo hace respecto de la variedad de esas existencias; la contingencia, que marca la posibilidad de la intervención en el curso de las cosas humanas y mundanas; la diferencia, que señala el hiato constitutivo de y en ellas. y a la complejidad de las existencias humanas históricas y es esta apertura categorial la que permite los constantes recomienzos del pensar, posibilitando también la emergencia de lo contingente y del compromiso existencial con lo pensado.

Palabras clave: tradiciones, categorías, recomienzos, juridicidad.

¹ Doctora en Filosofía. Integrante del proyecto de investigación: Re-pensar el sujeto político desde las heterogeneidades latinoamericanas. Aportes críticos a la tradición de la Historia de las Ideas latinoamericana desde el proyecto colonialidad/modernidad. Centro de Investigaciones. Facultad de Filosofía y Humanidades. Universidad Nacional de Córdoba.

Abstract

I consider Latin American thought as a construction of a new tradition, which is expressed as a critical view to the whole of what is usually called Western thought, first and foremost in its dimension of epistemic colonial legacy. This refers to the thought which was imposed in the Americas since the end of the 15th Century by means of the project of imposing an Euro-central Modernity. The critical perspective of Latin American thought pays attention to its historical, social and political construction, and thus builds its own tradition using other categories: plurality, which points at the multiplicity of existences; diversity, which shows the variety of those existences; contingency, which denotes the possibility of intervention in human and worldly affairs; and difference, which shows a constitutive hiatus within them. These categories are open to heterogeneity and to the complexity of human historical existences. This categorial opening allows for constant new beginnings of thought, making possible the emergence of contingency and of existential commitment with what is thought.

Key words: Traditions, Categories, New Beginnings, Juridicity.



1.- De la dimensión categorial

En términos muy generales y como un primer acercamiento, podría especificar al *pensamiento latinoamericano* como la lenta elaboración de una nueva tradición, que se expresa como mirada crítica al conjunto de lo que convenimos en llamar el *pensamiento occidental*, sobre todo en sus caracteres de legado colonial epistémico, esto es, lo que fue impuesto en América desde finales del siglo XV por la vía del proyecto impositivo de una modernidad *eurocentrada*. La imposición se produce no tanto en los contenidos transmitidos sino mejor en sus modos de saber: análisis racionalista, positivista, excluyente, esencialista, con una fuerte aplicación de los principios lógicos clásicos. El pensamiento latinoamericano es una crítica inicial en tanto implica poner en cuestión las más tradicionales categorías occidentales de pensamiento: las certezas inamovibles de la *Unidad*, de la *Universalidad* y de la *Necesidad* que, desde Parménides hasta Hegel, establecen una continuidad tradicional en tanto es necesario que haya Uno, que éste sea único, no puede haber otros unos porque ya serían el Otro, que sea inmutable o, si se mueve, lo haga en una sola y totalmente previsible dirección. Estas categorías confluyen en la institución de la *Originalidad*, puesto que la Unidad y la Universalidad se cierran en el único Uno, el cual siendo el *Origen*, establece la exigencia de lo original y engendra la *Verdad* única, que se corresponde con la *Esencia*². Son categorías cerradas, puesto que no hay espacio para nada más: lo que toma distancia de la unidad es simplemente la otredad, la carencia de universalidad es sólo accidente, lo no necesario es pura eventualidad y azar y lo no verdadero es únicamente falsedad.

Atenta a su construcción histórica y social y política, la mirada crítica del pensamiento latinoamericano se ocupa de ir construyendo una tradición propia de pensamiento desde otras categorías: la *pluralidad*, que señala la multiplicidad de existencias; la *diversidad*, que lo hace respecto de la variedad de esas existencias; la *contingencia*, que marca la posibilidad de la intervención en el curso de las cosas humanas y

2 El uso de las mayúsculas es intencional, ellas marcan el uso simbólico de la preeminencia de esos términos sobre otros.

mundanas; la *diferencia*, que señala el hiato constitutivo de y en ellas. La pluralidad y la diversidad implican y acogen a las particularidades, las especificidades y las localías de tiempo y espacio a la vez que alimentan la inexistencia de un único lugar originario como *centro* y, consecuentemente, también la inexistencia de las *periferias* como márgenes. Son categorías abiertas a la *heterogeneidad*, a la complejidad de las existencias humanas, las que, a su vez, se reconocen en diferentes *situacionalidades*³; desde allí establecen relaciones muy consistentes con las culturas en donde operan⁴. Es esta apertura categorial la que permite los constantes *recomienzos*⁵ del pensar: puesto que no hay predeterminación de ese ámbito, no está dicho de antemano qué es lo que hay que pensar y mucho menos cómo, también posibilita la emergencia de lo contingente y abre al compromiso existencial con lo pensado.

En este contexto, el pensar no es una tarea reservada sólo a los ámbitos académicos ni es exclusivamente una función intelectual, el pensamiento es una “función de la vida y que la vida humana no es algo dado, sino algo por hacerse por parte de quien la va viviendo”⁶; lo cual nos remite al sujeto pensante que nunca es individual, puesto que el pensar se vive comprometidamente inserto en la vida social, con sus situacionalidades y sus contextos radicales.

2.- De la dimensión histórica

Como toda producción humana, el pensamiento latinoamericano va construyendo su historia, lo que nos permite interrogarnos acerca de sus comienzos, en plural. Nos encontramos nuevamente con la contingencia y la responsabilidad de la decisión acerca de qué cuestión va a ser considerada un comienzo y por cuáles razones. Frente a la pregunta por los comienzos del pensamiento latinoamericano, la respuesta nos obliga a pendular entre lo que se

3 El término alude al concepto de *situacionalidad*, que a su vez comprende otros como *empiricidad*; *axiología*, *experiencia*, *mundos*, *historias*, como es usado por el filósofo argentino Arturo Roig en el Cap. XV de su obra *Teoría y Crítica del Pensamiento Latinoamericano* (1981).

4 Ver A., Roig (1993). Cap. 7.

5 Ver A., Roig (1981). Introducción.

6 *Ibid.* p.13.



entienda más específicamente por ese pensamiento y lo que se entienda por América Latina

En primer lugar, apelando a la óptima herramienta del lenguaje, en la ya superada disputa de las preposiciones acerca de si el pensar está *en* un lugar definitivo (América latina, en este caso), o es *de* ese lugar más específicamente, o versa *sobre* un objeto determinado, se considera que las críticas del pensamiento latinoamericano emergen⁷ desde un lugar de enunciación nuevo⁸: el espacio de la voz propia de un sujeto que tiene como “valioso el conocerse a sí mismo”⁹ y que es siempre un sujeto de discurso¹⁰. En este sentido, la construcción de este pensamiento es el trabajo arduo que se realiza como un ejercicio crítico de descentralización discursiva, ya que no hay un centro ni, consecuentemente, una originalidad *originaria*; hay sí lugares de enunciación que siempre son originales porque son el origen de la palabra propia; también hay un sujeto que habla con otros, desde su lugar enunciativo, con un discurso público y, consecuentemente, político. Así, el pensamiento latinoamericano se va construyendo como una acción, como práctica política que, desde su misma estructura categorial (*pluralidad, diversidad, contingencia, diferencia, situacionalidad, heterogeneidad*) democratiza el ejercicio del pensar en el modo de una apertura para todos, sin *élites* privilegiadas para su práctica, haciendo surgir, de esta manera, las condiciones de posibilidad

7 El término *emergencia* está usado aquí en el doble sentido de lo que sale a la luz y de lo que es urgente y lo hace de manera apremiante

8 Considero que esta afirmación coincide, en su intención manifiesta, con la de Juan Obarrio cuando asevera: “Si el Sur es un conjunto de vidas singulares, en los últimos tiempos este espacio y esta vida ha ido generando un pensamiento propio sobre esas formas y texturas. En este sentido resulta más preciso hablar de un pensar ‘al’ Sur y no ‘desde’ el Sur. La frase ‘pensar al’ implica, a la vez, el lugar de producción del teorizar y su objeto”. En cambio, no coincide con la frase siguiente, con la que cierra el párrafo: “La fórmula ‘desde el Sur’ parece seguir respondiendo al motivo de un pensamiento que es generado para una audiencia privilegiada situada en otro sitio: en el Norte”. J., Obarrio (2015). “Pensar al Sur” en *Intersticios de la cultura y la política. Perspectivas críticas desde América Latina*.

9 Ver A., Roig (1981). Introducción. p.11.

10 Ver A., Roig (1981). Cap. II y Roig, A. (1991).

para las transformaciones sociales con anclaje en la dimensión epistémica-existencial.

En segundo lugar, el pensamiento latinoamericano se interroga sobre las identidades étnicas de América: ¿es latina, es india, es ibérica, es americana? Las respuestas se pluralizan en la complejidad del sujeto que se siente interpelado, porque la función nominativa es siempre un ejercicio de poder, esto es, algo es nombrado por quien tiene el poder para hacerlo. En este aspecto se cruzan dos espacios epistémicos, el histórico y el lingüístico, desde donde se puede preguntar: ¿qué sujeto nombró a América y la adjetivó como *latina*?, ¿por qué y cuándo lo hizo?, ¿cómo se llamaba América antes de ser nombrada así?, ¿qué sujeto la nombró *Indias Occidentales* o *Nuevo Mundo*?, ¿quién la nombró *Abya –Yala*? ¿Cuándo y para qué sujeto fue *Iberoamérica*?, ¿o *Indoamérica*?¹¹

¿Cuál de todas es la América que es *nuestra*?, se pregunta José Martí. Y se responde, todas:

Con los pies en el rosario, la cabeza blanca y el cuerpo pinto de indio y criollo, venimos, denodados, al mundo de las naciones. Con el estandarte de la Virgen salimos a la conquista de la libertad. Un cura, unos cuantos tenientes y una mujer alzan en México la república, en hombros de los indios. Un canónigo español, a la sombra de su capa, instruye la libertad francesa a unos cuantos bachilleres magníficos, que ponen de jefe de Centro América contra España al general de España. Con los hábitos monárquicos, y el Sol por pecho, se echaron a levantar pueblos los venezolanos por el Norte y los argentinos por el Sur... (Martí, 1993, p.123).¹²

La América que es la *nuestra* de Martí da cuenta más especialmente de la situación contextual del 1998 caribeño, esto es, somos una pluralidad diferente de Estados Unidos de América y también somos una multiplicidad de legados internamente diversos. En ese entramado histórico y político se justifica la explícita binariedad de oprimidos y opresores y

11 Ver A., Roig (1981) Cap. II.

12 “Nuestra América” de José Martí apareció en *El Partido Liberal*, en México, enero de 1891. En Zea, L. (1993).



un cierto aire mesiánico y pedagógico que permea el texto. Sin embargo, considero que la intención de pensamiento crítico martiano desborda las localías históricas, impregna las transformaciones emancipatorias y libertarias de la historia de nuestra América, las realizadas, las soñadas, las abortadas, las por venir¹³ y, por fin, extiende la decisión y el compromiso de lo que vamos a considerar como *nuestro* a los sucesivos futuros de América cuando propone:

Con los oprimidos había que hacer una causa común, para afianzar el sistema opuesto a los intereses y hábitos de mando de los opresores. Los pueblos han de vivir criticándose, porque la crítica es la salud; pero con un solo pecho y una sola mente. ¡Bajarse hasta los infelices y alzarlos en los brazos (Martí, 1993, p.125).

La dimensión histórica del pensamiento latinoamericano acarrea la ineludible interrogación por los comienzos que, al menos, podrían diferenciarse en dos grandes tipologías: epistemológico y cronológico. Considero que el desplazamiento discursivo que efectúa Roig¹⁴, desde su relectura de *El comienzo de la Historia de la Filosofía* de Hegel¹⁵, es un acontecimiento fundante para la historización del pensamiento latinoamericano, puesto que tal lectura habilita al filósofo argentino la elaboración del concepto de los constantes *recomienzos* del pensar y, consecuentemente, de un pensar *nuestro*. Afirma Hegel:

La historia de la filosofía comienza allí donde el pensamiento logra alcanzar la existencia en su libertad, donde logra arrancarse de su estar sumergido en la Naturaleza, de su unidad con ella, y se constituye para sí, donde el pensar entra en sí mismo y es por sí. (Hegel, 1965, p.190) [...] Este surgir del espíritu se relaciona, por el lado histórico, con el florecimiento de la libertad política; y la

13 Horacio Cerutti Guldberg se pregunta: “¿Hasta dónde llega Nuestra América? Quizá hasta donde esté el más alejado de nuestros migrantes, porque lleva consigo su cultura a modo de una segunda piel, siempre y cuando la metáfora no lleve a naturalizar lo que es intrínsecamente histórico”. H., Cerutti Guldberg (2005).

14 Ver A., Roig (1981). Introducción.

15 Ver Apartado C: “División General de la Historia de la Filosofía” en Hegel G. F. (1965).

libertad política (...) tiene su comienzo allí donde el individuo, donde el sujeto se sabe como tal en la universalidad, o donde la conciencia de la personalidad se manifiesta teniendo en sí un valor infinito, en tanto me pongo para mí y valgo sencillamente para mí (Hegel, 1965, p.191).

Es así como la libertad política aparece cuando el pensar puede darse la “determinación de lo universal” o “pensarse como una esencia libre que se refiere a sí misma”, porque en esto está “contenido el momento de la libertad práctica, política” (Hegel, 1965, p.192). Estas son las condiciones que le permiten a Hegel afirmar que el pueblo griego “es la primera forma de la conciencia de sí, libre, espiritual”, son los griegos los primeros que pueden superar como pueblo la “esencia oriental” (Hegel, 1965, p.193). Empero, son también éstas las condiciones epistemológicas para iniciar en cualquier tiempo, lugar y pueblo la aventura del pensar, cualquiera sea éste y que precisamente Roig retoma para afirmar que:

en la medida en que para Hegel el ‘comienzo concreto’ de la filosofía deja de ser un mero dato histórico de carácter erudito y nos plantea antes que eso las condiciones de dicho comienzo, éste resulta ser fundamentalmente un ‘recomienzo’ (Roig, 1981, p.11).

Si bien el pensamiento latinoamericano es uno de los muchos comienzos del pensamiento humano, también se pueden señalar en su interior diversos recomienzos de sí. Esta afirmación coloca en primer plano la cuestión del tratamiento metodológico de los contenidos que se abordan para su reflexión, porque: “Según sea la metodología, será la historia y aquella metodología, a su vez, dependerá tanto de lo que entendemos como sujeto histórico y, en particular, como sujeto del filosofar” (Roig, 1994, p.97). La metodología más privilegiada resulta en una *Historia de las Ideas Latinoamericanas*¹⁶, en el sentido de considerarla

16 El término *Latinoamericana*, en este caso, está adjetivando a la totalidad de la expresión *Historia de las Ideas* y no lo hace sólo con *Historia* o con *Ideas* en forma separada. De esta manera pretende sugerir una forma de tratamiento de las ideas, no con un sentido de erudición



“... una *historia de todas las formas de objetivación en las que se han puesto en ejercicio actitudes críticas*¹⁷, aún cuando éstas se muevan dentro del horizonte de la cotidianidad, sin alcanzar propiamente una formulación teórica...” (Roig, A. 1995, 35), y donde aparecen fuertemente implicadas las relaciones de poder que se ponen en juego en los discursos que cruzan ambos espacios. Esta forma metodológica “...extirpa totalmente la idealización y la absolutización de la idea, colocándola en el campo de la ambigüedad y favoreciendo el quiebre de las totalizaciones conceptuales que suelen estar presentes en una historia ‘interna’ de la filosofía” (Liendo, 2008, pp.67-68).

Intentar historizar el corpus del pensamiento latinoamericano es un trabajo complejo que implica dar cuenta de la dinamicidad interna ínsita en toda actividad humana, capaz de mostrar los procesos de su propia contextualización y localizaciones, privilegiando las diversas formas de autocomprensión de sus sujetos. Es la novedad de la relación sujetos históricos - praxis políticas y socioculturales la que consigue ir señalando algunos hitos importantes que pueden, a su vez, tomarse como recomienzos. En este sentido, Roig apunta que es importante tener en cuenta que toda periodización, por encima de cualquier cronología, remite a una unidad de sentido, y que ésta remite a su vez al sujeto que la otorga, ya que son las diversas rupturas y quiebres con la continuidad de la racionalidad vigente y dominante, las que van marcando los recomienzos.¹⁸

Considero que cada recomienzo va surgiendo desde la posibilidad de instalar una pregunta *fuerte*, en el sentido usado por Santos cuando afirma que: “Las preguntas fuertes se dirigen no sólo a nuestras opciones de vida individual y colectiva sino, sobre todo, a las fundaciones que crean el horizonte de posibilidades entre las cuales es posible escoger” (Santos, 2010, p.52), es decir, son

respecto de su contexto de formulación y de justificación, sino de trabajo respecto de los efectos en la vida social y política habilitando resistencias y transformaciones sociales emancipatorias.

17 El uso de las cursivas es mío, para destacar expresamente la expresión señalada.

18 A., Roig (1994). Cap. “El método de pensar desde nuestra América”. pp.97-103.

preguntas fuertes las que crean una distancia importante en relación a las tradiciones que han regido unos conocimientos o disciplinas determinadas, abriendo el espacio de la contingencia, de las incertidumbres y de las complejidades que implica avanzar en terrenos poco conocidos.

3.- De los recomienzos

Por otro lado, el desplazamiento discursivo que realiza Roig en el texto arriba mencionado, al tiempo que abre la posibilidad de hablar de un comienzo epistemológico del pensamiento latinoamericano, problematiza el tratamiento histórico - cronológico habitual como una serie de hechos historiables que se suceden unos a otros o una línea más o menos continua y causal. En su lugar, recogiendo parte del pensamiento de Foucault y de Gramsci, habilita un modo de pensar desde nuestra América como “historia subterránea” o “historia secreta” o “historia no historiada” (Roig, 1994, p.102), que pone en cuestión la idea de continuidad histórica: “el gran aporte de Foucault es el de haber establecido la sospecha de que la ‘continuidad’ dentro de la historia establecida es cosa cargadamente ideológica a tal punto que puede llegar a marcar a la totalidad del discurso histórico” (Roig, 1994, p.98). La historia “oficial”, periódica y continua queda perturbada por “la historia de las clases subalternas (que) es necesariamente disgregada y episódica” (Roig, 1994, p.102). También considero importante afirmar que los recomienzos que podría señalar en el interior del pensamiento latinoamericano, al momento que rompen los cauces de la racionalidad dominante y en el mismo espacio de esa fractura, descubren y dejan ver lo que estaba allí mismo, subyacente y oculto por ella.

*En este sentido, podría pensarse, que es el cauce de la *normalización* filosófica el que aprisiona el estallido de la Filosofía de la Liberación donde se acentúa, a pesar de sus profundas diferencias internas, la construcción de la relación entre espacio geo histórico, político, cultural y espacio epistémico, como un desafío fuerte al canon establecido con respecto de la libertad del pensamiento y como un saber de compromiso político con la situación contextual de los países



latinoamericanos, compromiso que excede largamente el ámbito académico. Respecto de la propuesta de la *normalización* Horacio Cerutti Guldberg explica:

En 1942 ya se ocupa Romero¹⁹ de la filosofía hispanoamericana [...] donde explícitamente habla de los “fundadores” y de la “normalización” filosófica [...] Los “fundadores” filosofan por su cuenta [...] La filosofía se convierte en una actividad cultural “normal” de la sociedad y se acorta la distancia que nos separa de los países que hoy llamaríamos centrales (Cerutti Guldberg, 1986, p.90). No se puede desolidarizar la noción de “fundadores” y la de “normalización” de la noción de cultura entendida como espíritu, de la filosofía como culminación autoconciente de la cultura, de la noción instrumental de concepción del mundo, del retraso de influencias, de la caracterización de épocas, de la obra como resultado de la creación individual, etc. (1986, p.91).²⁰

En tanto, la ruptura epistemológica de la Filosofía de la Liberación Latinoamericana, también recogiendo las categorías de la pluralidad, la diversidad y la contingencia las hace jugar en otros lugares y con otras funciones para redefinir espacios, sujetos y tareas y lleva a algunos de sus integrantes a postular, en los primeros 70, una función *filosófica* que se encuentra en las antípodas del pensar *normalizado*. El documento que se conoce como *Manifiesto Salteño* contiene 2 partes. La primera es un *Manifiesto para una “filosófica” latinoamericana*, donde se leen tales afirmaciones:

2. Postulamos, en cambio, una filosófica entendiéndola como una práctica específica dentro de las prácticas conformadoras del todo social. No nos interesa la “imagen” o el rol del filósofo, sino la “función filosófica” exigida y exigible a todos y cada uno de los que integran ese todo social. 3. Esta *filosófica* incluye la mediación de *la política* como una de las prácticas que la condicionan y

que deberá ser esclarecida en su tensión dialéctica con las restantes prácticas sociales (Cerutti Guldberg, 1983, p.297).²¹

Respondiendo a una pedagogía de la *desprofesionalización* del pensamiento, la segunda parte del documento es un *Plan de estudios filosóficos en la perspectiva de la constitución de una filosofía latinoamericana*, puesto que la *filosófica* en su función de servicio debe asumir la práctica de la ideología “para que toda la praxis social sea una *praxis liberadora*” (Cerutti Guldberg, 1983, p.297)²². De esta manera nociones tales como pueblo, discurso, ideología, historia pasan a ser categorías de análisis con muy diferentes tratamientos en el interior de esta perspectiva y también con diversas repercusiones en la actualidad en este recomienzo del pensamiento latinoamericano.

*La rebelión contra la lógica de la colonia y su racionalidad imperial vigente, anima tanto las luchas de la resistencia india en América, muy anteriores a las independencias del siglo XIX, esto es, tanto la *memoria larga* de las grandes movilizaciones aymara, qheshwa, guaraní, etc. de hace más de doscientos años como la *memoria corta* de los proyectos políticos indios para repensar e intervenir en y contra los ideales republicanos²³. En 1492, cuando la Europa imperial construye la modernidad conjuntamente con lo que será América, la forma moderna del Estado queda establecida como el espacio privilegiado de la acción y del pensamiento político subsumiendo todas las otras formas de reflexión y de organización sociocultural, que pudieran construir otros procedimientos u otros ordenamientos. También los modos de la resistencia a esta situacionalidad son temporal y regionalmente muy diversos: ellos van desde el choque frontal y el exterminio, pasando por la cooptación y la adaptación a las maneras occidentales para

21 Cursivas en el original.

22 Cursivas en el original.

23 “La síntesis entre la *memoria larga* (luchas anticoloniales, orden ético prehispánico) y la *memoria corta* (poder revolucionario de los sindicatos y milicias campesinas a partir de 1952) es en realidad un proceso difícil y contradictorio y sus divergencias se manifiestan a mediados de la década del 70 en una primera diferenciación regional del movimiento campesino-indio”. S. Rivera Cusicanqui (1984). p.212.

19 Se refiere a Francisco Romero.

20 Ver H., Cerutti Guldberg (1986). Cap. 6.



ocupar espacios invadidos, los cercos y las marchas, las formas híbridas de la socialidad y la religiosidad americanas, sobre todo en los actuales países con muy altos porcentajes de poblaciones que se reconocen como indias, hasta la expresión del pensamiento indio, como otro de los recomienzos del pensamiento latinoamericano.

Las diversas formas de las luchas se manifiestan en modos de pensar y pensarse, de conocerse y tenerse a sí mismos como valiosos. En una profunda afirmación de sí, en los pueblos indios se fueron generando proposiciones teóricas como la de las *dos repúblicas* y la de los horizontes del *colonialismo interno* en Bolivia. Dice Silvia Rivera:

Las identidades étnicas plurales que cobijó el Estado multiétnico del Tawantinsuyu, fueron sometidas a un tenaz proceso de homogeneización que creó nuevas identidades: *indio*, o incluso *aymara* y *qhichwa* son identidades que podríamos llamar coloniales, pues llevan ya la huella de la estereotipación racial, la intolerancia cultural y el esfuerzo de “colonización de las almas”. En este sentido, postulamos que las contradicciones coloniales profundas - y aquellas que renovadas, surgen como resultado de las reformas liberales y populistas - son, aún hoy, en una sociedad abigarrada como la boliviana, elementos cruciales en la forja de identidades colectivas (Rivera Cusicanqui, 2010, p.41).

Me parece interesante señalar que la idea de los recomienzos ya está presente en el pensamiento indio de América en las temporalidades cíclicas del *Pachakuti* que implica la reversibilidad del mundo, la revuelta que busca retomar el equilibrio perdido (Pacha: tiempo-espacio; Kuti: vuelta, turno revolución). Como todo lo andino, tiene sentidos divergentes y/o complementarios, puede significar una cosa y su contrario, sin contradicción, una catástrofe o una renovación. La llegada del blanco europeo fue un *pachakuti* en el primer sentido. El *pachakuti* disloca la temporalidad lineal, como la contemporaneidad de lo no pasado, el pasado es hoy y el futuro ya llegó, en una devolución de la armonía al

mundo desquiciado. No hay progresión, no hay un ir desde un punto hasta otro en el tiempo. *Nayrapacha* remite a los tiempos antiguos que son también pasado-futuro, un pasado capaz de emerger como futuro, un modo de estar en el presente, revirtiendo la situación vivida; con la reversibilidad del mundo, el *nayrapacha* implica la restauración del orden cósmico.

Temporalidades y espacialidades no modernas se traman y atraviesan en la concepción de sociedades *abigarradas*²⁴ experimentadas como la sobreposición desarticulada de diferentes tipos de sociedad, lo que implica varios tiempos históricos, lenguas, diferentes modos de producción, formas de organización social y de gobierno:

En una formación social abigarrada no sólo coexisten varias relaciones sociales y jurídicas de producción, sino que básicamente se trata de una heterogeneidad de tiempos históricos. Este es un tipo de diversidad profunda, ya que en la medida en que existe esta diferencia, también hay diferencias en las estructuras políticas y la cultura general, diferencias que son más o menos irreductibles. Otra característica de una formación social abigarrada es la diversidad de formas políticas y de las matrices sociales de generación (Tapia, 2002, p.309).

También la condición de *multisocietalidad* remite a distintos tipos de sociedad operando en un espacio delimitado modernamente como Estado nacional, como consecuencia de la colonización.

Las luchas indias por las demandas de autonomía para sus organizaciones sociales y políticas arraigan en la concepción integrada de

24 “me considero *ch'ixi*, y considero a ésta la traducción más adecuada de la mezcla abigarrada que somos las y los llamados mestizas y mestizos. La palabra *ch'ixi* tiene diversas connotaciones: es un color producto de la yuxtaposición, en pequeños puntos o manchas, de dos colores opuestos o contrastados: el blanco y el negro, el rojo y el verde, etc. Es ese gris jaspeado resultante de la mezcla imperceptible del blanco y el negro, que se confunden para la percepción sin nunca mezclarse del todo. La noción *ch'ixi*, como muchas otras (*allqa*, *ayni*) obedece a la idea aymara de algo que es y no es a la vez, es decir, a la lógica del tercero incluido”. S., Rivera Cusicanqui (2010). p.69.



tierra y territorio. La tierra no es un medio de producción y recursos naturales y el territorio no es la delimitación jurídica de los estados nacionales. En la concepción andina: “Ambos tienen connotaciones ‘sacras’ y, a la vez, son realidades sociales y económicas fundamentales [...] este conjunto de tierra y territorio es percibido como una forma de expresión del espacio” (Ticona Alejo, 2010, p.63). Por eso la tierra-territorio es propiedad comunitaria que no puede ser dividida ni puede ejercerse ni delimitarse sobre ella propiedades individuales. Ella es *Pacha*. Las luchas por la tierra tienen este fundamento filosófico y cobijan una antropología y una teoría del conocimiento andinas²⁵

*La construcción del proyecto independentista criollo, entre fines del siglo XVIII y la primera mitad del siglo XIX, marca otro de los recomienzos del pensamiento latinoamericano, donde se ponen en juego y en disputa los conceptos políticos de libertad, igualdad, colonia, patria, guerra, independencia, soberanía, pueblo, revolución, entre los más significativos. Juan Bautista Alberdi lo expresa claramente en 1837:

Nuestros padres nos dieron una independencia material; a nosotros nos toca la conquista de una forma de civilización propia: la conquista del genio americano. Dos cadenas nos ataban a la Europa: una material que tronó, otra inteligente que vive aún. Nuestros padres rompieron la una por la espada; nosotros romperemos la otra por el pensamiento. Esta nueva conquista deberá consumir nuestra emancipación [...]. El pensamiento es llamado hoy por el orden necesario de las cosas [...] pasó el reinado de la acción; entramos en el del pensamiento. Tendremos héroes, pero saldrán del seno de la filosofía (Alberdi, 1955, p.55).

¿Cuáles fueron los núcleos del pensamiento político de las revoluciones independentistas,

25 Para una ampliación de esta temática, entre muchos otros textos, se puede consultar: F., Reinaga (2010); E., Ticona Alejo (2010); Colectivo Katär Uta (2011); S., Soriano Hernández (2009); X., Albó (2003); L., Tapia (2008); M., Mejía Huamán, (2005); C., Lenkersdorf, (2007), (2008).

que hegemonizaron el pensamiento latinoamericano en este recomienzo y reconsideración de tener como valioso el conocimiento de sí? Esa experiencia histórica se instituye como un momento fundante de la socialidad americana, puesto que en él se interiorizan en el imaginario social determinadas significaciones políticas, cuyos efectos de sentido se manifestarán, también, en los siglos siguientes. A pesar de la existencia de una pluralidad estructural en los procesos independentistas americanos y la gran dinamicidad histórica en que se inscriben, podría señalar, muy en general, algunos cruces y derivas de los conflictos que potencian las luchas mediante las siguientes oposiciones:

-La retroversión de la soberanía al pueblo en oposición a la monarquía establecida por el poder divino, puesto que pensar al pueblo como el sujeto de la revolución es asumir la pregunta por la forma de sustitución del régimen monárquico y por la cualidad de las instituciones con que se llevaría a cabo²⁶. En general, los procesos revolucionarios americanos se caracterizaron por un movimiento hacia la democratización de la vida pública, en el modo del republicanismo, que implica la división de los poderes y la cuestión de la representación, en oposición al ejercicio despótico de la autoridad colonial. Se trata de instalar una nueva legitimidad política bajo el supuesto filosófico de la adecuación al derecho natural, que determina la libertad incondicionada de todos los hombres. Dice Bernardo de Monteagudo en su *Oración Patriótica*:

cuando la América conozca que el santo código de la naturaleza es uno e invariable en cualquier parte ... y que son iguales los derechos ...cuando recuerde su antigua dignidad ...entonces deducirá ...que siendo la soberanía el primer derecho de los pueblos, su primera obligación es

26 “En general, el término *pueblo* refería a la ciudad, al ámbito de los cabildos, a la jurisdicción del ayuntamiento. En América, la pluralidad del sustantivo *pueblos*, alude a la vida económica y social de las Indias, delimitada por las ciudades y sus regiones de influencia. Se apoyaba en la organización de la monarquía española, como un conjunto de reinos o provincias, contraria a la teoría moderna del estado que postulaba la indivisibilidad de la soberanía nacional”. M.C., Liendo (2010). p.44.



sostenerla, y el supremo crimen ...la tolerancia de su usurpación (Monteagudo, 1944, p.22).

-Las tendencias confederalistas o federalistas en oposición a las centralistas, teniendo en cuenta dos formas de concebir el federalismo, y consecuentemente, la mayor o menor concentración del poder. Las ciudades capitales que fueron asentamiento virreinal durante la colonia (Buenos Aires, Santiago, México, Bogotá, Caracas) tienen tendencias centralizadoras, mientras que las demás se encaminan hacia la figura de la Confederación con propuestas van desde el autonomismo hasta la independencia total²⁷. Se piensa esta figura como una sociedad de estados independientes, donde cada uno de ellos conforma un Estado soberano, con posibilidades de asociación y la Federación o Estado Federal, como estado nacional soberano, sin perjuicio de las soberanías de los estados miembros²⁸.

-La concepción de la divisibilidad de la soberanía opuesta a la imposibilidad de su división, esto es, mientras que para las elites portuarias, la retroversión de la soberanía llega sólo hasta la primera institucionalidad de los antiguos cabildos, en el Río de la Plata, José Gervasio de Artigas piensa en la exclusiva particularidad de su pueblo, el *oriental*, como uno de los tantos pueblos en los cuales la soberanía debería asentarse legítimamente. Esta posición queda expresada en el Congreso de Tres Cruces, en abril de 1813: "Mi autoridad emana de vosotros y ella cesa por vuestra presencia soberana"; también cuando firma el acuerdo con Rondeau para unificar tareas frente

27 Se puede afirmar que es posible una cierta congruencia entre autonomismo y centralismo. La autonomía de administración local y la afirmación de su autoridad soberana no es incompatible con un estado centralizado, con someter su normatividad ad referéndum del conjunto de los pueblos soberanos reunidos. En el Río de la Plata, todo el proceso de fracturas y alianzas con Buenos Aires, y de las provincias entre sí en contra de ésta, puede entenderse mejor desde la mencionada congruencia. (Por ej.: Jujuy, en 1811 era autonomista más que independentista, pero también centralista, para poder defender su autonomía frente a Salta).

28 Ver J.C., Chiaramonte (2004). Cap. III; M., Ternavasio (2007). Caps. 2, 4 y 5.

a los realistas de Montevideo, lo hace sólo como el Jefe de *los Orientales*. Artigas piensa a la soberanía como divisible y queda inscripto muy claramente dentro de una tendencia confederacionista. Para las tendencias centralistas, en cambio, una representación nacional unificada y entendida como voluntad general no es el vocero de las diversas comunidades de donde provienen los representantes, sino el cuerpo deliberante unificado de un gobierno único. La divisibilidad o indivisibilidad de la soberanía, se establece así como uno de los nudos más conflictivos del proceso revolucionario, que tendrá sus repercusiones en la cuestión de la división de los poderes y la consecuente mayor o menor concentración en el ejercicio del poder²⁹.

*El proyecto independentista criollo, sin embargo, no contempla la cuestión de la desesclavización y el gobierno negro como lo concibió la temprana revolución de Haití que, saliendo de su refugio *vudú* como forma de resistencia a la esclavitud y la muerte, después de muchos años de luchas, consiguió proclamar la República de Haití como un estado libre el 1º de enero de 1804, restableciendo para el lugar su nombre arahuaco original, que hasta entonces se nominaba Saint-Domingue. El antecedente reconocido más remoto de la revolución fue Mackandal, quien comandó una primera revuelta que llegó hasta 1758³⁰. La revolución haitiana registra por lo menos dos fases, donde están muy presentes los nombres de François Dominique Toussaint-Louverture, Jean-Jacques Dessalines, Henri Cristophe y Alexandre Pétion hasta llegar a proclamar la primera constitución escrita donde se ponía en ejercicio efectivo los principios fundantes de la revolución francesa³¹. Este proyecto que también puede considerarse otro recomienzo queda claramente expresado por Grüner:

La articulación temporal entre la revolución francesa y la haitiana hizo las veces de un radical *salto cualitativo* en el significado histórico de esos diversos movimientos: ahora ya no se trataba

29 Ver E., Palti (2007). Cap. 4.

30 Ver A., Carpentier (1999).

31 De la profusa bibliografía sobre el tema sugiero ver Dossier (2009) *Estudios. Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*; S., Castro Gómez (2008); E., Grüner (2010).



solamente de una puesta en cuestión “objetiva” del sistema esclavista, sino de la voluntad progresivamente *consciente* de su derrocamiento (...) ya no bastaba con el “retorno a África” sino que emergía la voluntad de una diferente sociedad *futura* aquí, en “América” (Grüner, 2010, p.290).³²

*Los procesos de globalización, en sus diversidades económicas, tecnológicas, políticas y culturales, en el modo de la interdependencia a nivel mundial, irrumpen en las últimas décadas del siglo XX, particularmente desde el fin de la Guerra Fría, la caída de los regímenes comunistas y la expansión impositiva del capitalismo global, la sociedad de consumo, las democracias liberales y las normativas y ordenamientos jurídicos internacionales. Ellos se manifiestan mediante transformaciones en todos los aspectos de la vida social, intersectando dimensiones locales y globales, esfumando límites geográficos, políticos, históricos, culturales y epistémicos, ya sean ellos reales o simbólicos, revelando nuevos modos de pensar y actuar las subjetividades y de intervenir en el mundo, a partir de la masificación de las tecnologías de la información y de la comunicación. Desde estas plataformas de lanzamiento se producen modificaciones muy importantes en todos los espacios geopolíticos, con el ensanchamiento de las sociedades civiles, el protagonismo creciente de las organizaciones no gubernamentales e intermedias, las diversas formas del multiculturalismo, el accionar de los movimientos sociales, la multipolaridad con el surgimiento de potencias regionales, la expansión de los derechos humanos, entre las más significativas.

Estas transformaciones dejan ver otros recomienzos en el espacio del pensamiento latinoamericano, integrados en sus diferencias por unas renovadas críticas al proyecto político, social y epistémico de la modernidad occidentalmente eurocentrada y a sus

consecuencias para *el Resto* del mundo.³³ El pensamiento contra hegemónico se extiende por América desde México al sur, África y gran parte de Asia y opera no sólo fracturando y fragmentando las totalidades opresivas modernas sino también superando la mirada anticolonial, creando y abriendo espacios y horizontes propios de enunciación poscoloniales, no occidentales, posoccidentales, decoloniales y de la subalternidad, que desarticulan los espacios y formas más reconocidas de representación y acción y las desplazan política y epistémicamente. Tales espacios y horizontes asientan en las luchas por establecer órdenes sociales más solidarios e igualitarios que desafían las regulaciones hegemónicas y producen transformaciones potentes en las subjetividades y en las prácticas³⁴

Así como para Martí, la palabra clave de la tarea, en su contexto, era *creación*, para este recomienzo del pensamiento latinoamericano esa palabra es *descolonización*. Aunque desde perspectivas diversas, la densidad textual que produce este recomienzo es la conformación de una política y una epistemología de la descolonización. En este sentido afirma Alejandro de Oto:

Descolonizar es un verbo que ha tenido diferentes implicaciones en la historia contemporánea, pero ha adquirido su mayor relevancia en la segunda mitad del siglo XX a la luz de las experiencias de las sociedades africanas, asiáticas y latinoamericanas inmersas en los procesos de crítica en todos los terrenos del colonialismo moderno y de las formas de sujeción históricas caracterizadas como coloniales (...) la crítica del colonialismo, en las configuraciones históricas que alcanzó en los siglos XIX y XX a escala global, tiene un núcleo de sentido situado en la constitución de nuevos sujetos históricos, políticos y sociales (De Oto, 2011, p.41).

La complejidad contextual y la diversidad de América Latina en sus procesos sociales,

32 Las comillas y las cursivas están en el original

33 Ver S., Hall (2013). Cap. “Occidente y el Resto: discurso y poder”.

34 Ver S., Hall (2008).



políticos y culturales desde la segunda mitad del siglo XX y en lo transcurrido del XXI, acreditan la diversidad de perspectivas teóricas y horizontes de sentido que postulan sus interpretaciones y que se realimentan en las transformaciones emancipatorias por las que batallan los nuevos sujetos históricos, puesto que: “La idea de descolonización apunta desde el comienzo a un acto de invención histórica que ayuda a comprender la naturaleza de la lucha” (De Oto, 2011, p.42).

Las luchas se multiplican y diversifican en los múltiples frentes donde se manifiestan los sujetos emergentes y el pensamiento latinoamericano da cuenta de ello en su diversidad textual desde espacios de trabajo crítico como los estudios de la subalternidad, los estudios poscoloniales, los estudios culturales, el proyecto modernidad/colonialidad, los estudios de género y la racialidad, entre los más significativos.³⁵ Ellos van habilitando análisis sociales, históricos, culturales, filosóficos y políticos desde nuevas categorías tales como *Frontera, Diferencia, Hibridez, Historias, Temporalidades, Heterogeneidad, Racialidad, Género*; marcando las procesuales y dinámicas configuraciones y las nuevas relaciones de poder - saber, que se despliegan como prácticas en el interior del espacio de lo político - epistémico latinoamericano.

4.- De los itinerarios en camino

Para la introducción de estos recorridos más personales, en el contexto del último recommienzo del pensamiento latinoamericano, vuelvo al ya citado texto de Alejandro de Oto, cuando afirma que “descolonizar tiene el carácter de una acción destinada a subvertir cada rincón de las prácticas sociales (...) y se mueve en la dirección de lo que hoy llamamos la creación de nuevas subjetividades en espacios muy concretos” (De Oto, 2011, p.42). El área

35 Menciono sólo algunos textos, dentro de las profusas bibliografías temáticas. Estudios poscoloniales: K., Bidaseca (2010); Castro Gómez, S; Mendieta, E (1998); Hall, S. (2008); Estudios culturales: García Canclini, N. (1990); Hall, S.; Du Gay, P. (2003); Hall, S. (2010); Proyecto Modernidad/ Colonialidad: Lander, E. (2000); Mignolo, W. (2003); Quijano, A. (2014); Estudios de género y racialidad: Bidaseca, K.; Vasquez Laba, V. (2011); Cruz, G. (2009); De Oto, A. (2003); Gargallo, F. (2004); Gargallo, F. (2013); Picotti, D. (1998); Prada, G. (2005); Ungo, U. (2000).

de investigación que voy transitando es lo que he llamado la colonialidad del deber, esto es, el espacio concreto del derecho, por considerar que la juridicidad establecida, que impregna las praxis políticas, es uno de los ámbitos más privilegiados de la colonialidad. Pretendo profundizar en la relación modernidad/colonialidad, en la que el derecho aparece como la estructura de juridicidad que sustenta ese proyecto de regulación normativa de lo social, asociado con el capitalismo, como el sistema socioeconómico que opera en tanto su horizonte global y que exige una normatividad acorde a sus impulsos imperiales. Frente a esta forma de la colonialidad, me pregunto por las posibilidades emancipatorias del derecho para pensar cómo va siendo posible la conformación de otro discurso que posibilite una relocalización y un desplazamiento del sentido canonizado y estereotipado de la representación de lo jurídico. La intención epistemológica es la de abandonar, o por lo menos, debilitar la consideración sustantiva y esencial del derecho para trabajarlo como un agente capaz de impulsar procesos de cambio social, como un espacio de promoción de transformación en una dirección social emancipatoria. Esto implica una relocalización de todos los actores en juego para pensarlo, no como un espacio de sutura final de las grietas sociales y de institucionalización conclusiva de la legalidad, sino de apertura y puesta en debate de la legitimidad de la ley. Como ninguna transformación emancipatoria³⁶ se resuelve sin luchas sociales, los considero conceptos correlativos, en tanto pareciera que siempre se trabaja o se lucha ya sea para concretarlas o para impedir las. De esta manera, las transformaciones y las luchas se me muestran como ideas y procesos sociales convergentes, puesto que, si bien no es posible una determinación previa de la dirección y/o el resultado de las luchas emancipatorias, aquéllas parecen una condición necesaria de éstas.

Es en el lugar de lo político, en tanto forma de construcción de lo público, que considero al afianzamiento en alguna forma de positividad jurídica de aquéllos momentos de insurrección

36 Por transformaciones emancipatorias entiendo el conjunto de luchas procesuales con un sentido estratégico político de esos procesos.



instituyente, puesto que lo jurídicamente establecido no deviene necesariamente en el ocaso de lo político; puede ser también una apertura de transformación puesto que no siempre lo instituido es justificante de la violación de los derechos ni, necesariamente, es legitimante de las muchas formas de la exclusión. Es allí donde me pregunto acerca de las posibilidades de sostener una transformación cuando ésta va siendo promovida desde las luchas sociales, me pregunto por el momento de la decisión institucional que, a diferencia del momento de la insurgencia, produce una concentración que puede manifestarse en alguna forma de juridicidad positiva (manifiesto, documento, ley, programa). Ambos momentos corren riesgos: el primero, el de la dispersión, el segundo, el del conservadurismo, pero ninguno de los riesgos vuelve no político a ninguno de los momentos.

En este sentido, algunos de los interrogantes que me movilizan podrían formularse así: ¿por qué se lucha por crear espacios nuevos de legalidad?; ¿hay en el derecho una fuerza que también actúa disruptivamente y no sólo conteniendo y conservando los cauces de legalidad ya establecida?; ¿cuándo lo jurídico dejó de pertenecer también al espacio de lo político?; ¿puede el derecho ser instituyente y emancipatorio de manera simultánea?; ¿puede producir nuevas subjetividades políticas?; ¿cómo son posibles las fisuras en el interior de las estructuras jurídicas?.

El derecho da cuenta de la construcción de las regulaciones normativas de lo social y, como su contracara, también de los procesos emancipatorios. Esto es un movimiento contingente que depende del predominio de estos últimos, entendidos como creatividad y capacidades de transformación, por sobre los procesos regulatorios y normativos, entendidos como conservación de lo establecido. En este sentido coincido con Santos, cuando afirma que el derecho no sólo es una construcción social sino, también, una construcción de lo social, desde alguna forma de estructuración que las prácticas pueden desestabilizar, desequilibrar y desarticular o, por el contrario, consolidar y fortalecer.³⁷ En la construcción de la juridicidad que efectúa un determinado grupo social, se

pueden observar momentos puntuales de extrema tensión entre la conservación de las estructuras jurídicas vigentes y las fisuras que los sujetos pueden provocar en ellas a partir de prácticas concretas de contra hegemonía. Es sabido que las fisuras tienden a cerrarse a partir de la consolidación de cualquier cambio; el problema se presenta cuando lo que se cierra es la misma posibilidad de abrir una fisura, de encajar una cuña, porque esto es la cerrazón totalitaria de la estructura.

En épocas de transición, cambios de época, o momentos de bifurcación en la dirección del cambio la contingencia suele sobrepasar a la determinación, es decir, la emergencia de las posibilidades emancipatorias de creación, invención y transformación, son más potentes que las normativas, regulativas, de lo ya establecido³⁸. Estas tendencias pueden variar según como los sujetos sociales vayan tomando posiciones diferenciadas, según como ellos vayan modificando la producción de sentidos en sus procesos de significación. Tales variaciones no son instantáneas, son resultados que obedecen a plazos más largos, son derivaciones de tendencias y procesos³⁹ que se van articulando y promoviendo desde el *subsuelo* de lo político.⁴⁰ De esta manera se habilita el espacio de la utopía.

La relación entre transformaciones sociales y derecho autoriza a postular utopías no modernas, que conservan el sentido de una operatividad concreta y de una voluntad de transformación hacia la posibilidad política de mundos mejores, pero sin poder anticipar cuál es el rumbo y cuáles son los sujetos privilegiados para esa concreción; cuestiones señaladas no como carencias a ser remediadas

38 Idem.

39 Entre nosotros, en la Argentina, se puede pensar por ejemplo, cómo fue posible el madrinazgo presidencial de una niña, hija de un matrimonio igualitario de dos mujeres y preguntarse cuántas grietas se abrieron en estas estructuras institucionales: madrinazgo y no padrino, de una niña y no de un séptimo niño de la misma pareja, hija de dos mujeres lesbianas, que implica la doble grieta de la aceptación de la homosexualidad parental. *Página 12* (2014, 6 de abril). “Primer bautismo de un bebé de dos mujeres. Con madrina presidenta” [en línea] www.pagina12.com.ar (consulta: 17 de octubre de 2014).

40 Ver L., Tapia (2011). Cap. “Subsuelo político”.

37 Ver B., Santos (1998). Cap. 2.



sino como un plus vigorizante que abre más el horizonte de las posibilidades utópicas.

Una pregunta asoma, entonces, acerca de las capacidades de transformación de esa apertura, es decir, cuán abierto es ese horizonte. La modernidad tiene y trae problemas para los que la modernidad - entendida como el proyecto de predominancia y hegemonía de la regulación por sobre los procesos emancipatorios - ya no tiene respuestas adecuadas, las respuestas modernas son insuficientes. Por ejemplo, ya no hay una respuesta moderna satisfactoria para los desarrollos económicos y los problemas que acarrea: altos índices de contaminación, problemas de desarraigo y desempleo, empleos insalubres, pobreza, etc. Estos problemas, o bien tienden a ser resueltos con más desarrollo, lo que podría multiplicarlos, o bien hay que plantear la cuestión de otra manera. Paradójicamente, son las comunidades científicas las que vienen alertando desde hace bastante tiempo acerca del no reconocimiento de los límites de la conjunción del conocimiento científico con las conquistas desarrollistas del capitalismo. Las poblaciones que se enfrentan con el avance constante de la frontera agropecuaria, la contaminación con agroquímicos y el desarrollo de la minería a cielo abierto se encuentran en esta disyuntiva. La respuesta moderna a la mercantilización de la vida humana y a la colonización capitalista del deseo es más mercantilización y más colonización estética (Asselborn, Cruz y Pacheco, 2009, pp.47-54).

Idéntica situación sucede respecto de la reducción de la naturaleza a las condiciones de producción. Promediando la segunda década del siglo XXI vemos cómo se acentúa la contradicción del capital y su tendencia a la reproducción infinita, con la naturaleza que es finita y agotable, a la que ese capital toma como proveedora de recursos *naturales* y como *condición de producción* capitalista. Plantear la cuestión de otra manera implica pensar nuestro planeta Tierra y su satélite no sólo como un bien común, sino también como un sujeto y como un sujeto de derechos. Podemos pensar esta subjetivación de la naturaleza como una condición para la subjetivación del trabajo humano y dentro de un horizonte de posibilidades al que Santos llama “la utopía

ecológica de un futuro para todos” (Santos, 2006, 45-49), que no implica que todos tengamos la misma vida porque no todos asumimos las mismas memorias, ni historias ni moramos en el mismo ambiente físico vital.

La utopía ecológica que es también una práctica utópica de democratización, presupone una transformación global que reconoce límites muy fuertes a la regulación capitalista y que involucra también la cuestión de los Derechos Humanos. Ellos pueden ser revisitados⁴¹, atendiendo a la posibilidad de pensar en su *desantropologización*, esto es, poniendo entre paréntesis el adjetivo *humanos*, que está implicado de manera fuerte en la noción de simetría entre un sujeto de derechos y un sujeto de obligaciones, de manera que pudieran tener derechos solamente los sujetos que pueden comprometerse con un deber correspondiente. Esto dejaría fuera de la consideración subjetiva a los irresponsables de toda clase, incluida la que los humanos llamamos *Naturaleza*.⁴²

Referencias bibliográficas

- ACOSTA, Y. (2008). *Filosofía Latinoamericana y democracia en clave de derechos humanos*. Montevideo: Nordan-Comunidad
- ALBERDI, J. B. (1955). *Fragmento preliminar al estudio del derecho*. Buenos Aires: Hachette.
- ALBÓ, X. (2003) *Pueblos indios en la política*. La Paz: Plural.

41 Ver Y., Acosta (2008). Caps. 3 y 19

42 La preocupación sería a nivel político acerca del cambio climático comenzó muy tardíamente, en la última década del siglo. El Protocolo de Kyoto sobre el cambio Climático de 1997, tuvo su primera confirmación y seguimiento en el año 2005 (Montreal, Canadá), seguido de otros encuentros (2007 Bali, Indonesia; 2009, Copenhagen, Dinamarca; 2010, Cancún, México), con un espíritu altamente declarativo más que efectivo de mitigación de los daños y de cooperación entre los países parte. Se ha extendido la vigencia del Protocolo hasta el 2020, pero se sigue manteniendo la debilidad del compromiso de los países más industrializados y contaminantes. La XX Conferencia Internacional sobre Cambio Climático o XX Conferencia de las Partes (COP 20) se celebró en Lima, a capital del Perú desde el 1 al 12 de diciembre de 2014, con el principal objetivo de consolidar el acuerdo definitivo para sustituir el protocolo de Kyoto y debatir la conclusión del mecanismo de los fondos para enfrentar el cambio climático y el compromiso de cada país en la reducción de emisiones de gases de efecto invernadero. La conferencia obtuvo acuerdos muy escasos re relación a las expectativas



- ASSELBORN, C; CRUZ, R. & PACHECO, O (2009). *Liberación; Estética y Política. Aproximaciones filosóficas desde el sur*. Córdoba: Universidad Católica de Córdoba.
- BIDASECA, K. (2010). *Perturbando el texto colonial. Los estudios (pos) coloniales en América Latina*. Buenos Aires: SB.
- BIDASECA, K. & VASQUEZ LABA, V. (comps.) (2011). *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Buenos Aires: Godot.
- BRITOS, A; GRAMAGLIA, P. & FONTENLA, M. (comps.) (2015). *Intersticios de la cultura y la política. Perspectivas críticas desde América Latina*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.
- CARPENTIER, A. (1999). *El reino de este mundo*. Santiago de Chile: Andrés Bello.
- CASTRO GÓMEZ, S. & MENDIETA, E. (1998). *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*. México: Porrúa.
- _____. (2008). “El lado oscuro de la ‘época clásica’. Filosofía, Ilustración y Colonialidad en el siglo XVIII”. En *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial*. Buenos Aires: del Signo.
- CERUTTI GULDBERG, H. (1983). *Filosofía de la Liberación Latinoamericana*. México: FCE.
- _____. (2005). 25 años después: tareas pendientes en *Los estudios sobre América Latina y el Caribe: nuevos temas y perspectivas*. México: UNAM.
- CHIARAMONTE, J. (2004). *Nación y Estado en Iberoamérica. El lenguaje político en tiempos de los independientes*. Buenos Aires: Sudamericana.
- COLECTIVO KATÄR UTA (2011). *¿Ahora es cuando? Bolivia: cambios y contradicciones*. México: Pez en el Árbol.
- CRUZ, G. (2009). *La liberación indígena contemporánea en Bolivia. Crítica filosófica a una política-estética racializada*. Córdoba: Universidad Católica de Córdoba.
- De OTO, A. (2003). *Política y poética del sujeto poscolonial*. México: Centro de Estudios de Asia y África/El Colegio de México
- _____. (2011). *Frantz Fanon en el siglo en Tiempos de homenajes/tiempos descoloniales: Frantz Fanon. América Latina*. Buenos Aires: Del Signo.
- GARCÍA CANCLINI, N. (1990). *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Sudamericana.
- GARGALLO, F. (2004). *Ideas feministas latinoamericanas*. México: Universidad de la Ciudad de México.
- _____. (2013). *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en Nuestra América*. Buenos Aires: América Libre/Chichimora.
- GRÜNER, E. (2010). *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución*. Buenos Aires: Edhasa.
- HALL, S., & DU GAY, P. (2003). *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu.
- HALL, S. (2008). “Cuándo fue lo poscolonial? Pensar al límite”. En *Estudios poscoloniales. Ensayos Fundamentales*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- _____. (2010). *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vich (Eds.). Popayán-Lima-Quito: Enviación/Instituto de Estudios Peruanos/Universidad Javeriana/Instituto Pensar/Universidad Andina Simón Bolívar.
- _____. (2013). *Discurso y Poder*. Huancayo. Perú: Ricardo Soto Sulca.
- HEGEL, G. F. (1965) *Introducción a la Historia de la Filosofía*. 4º. Ed. Buenos Aires: Aguilar.
- LENKERSDORF, C. (2007). Lo que los tojolabales nos enseñan. *Pensares y Quehaceres*, 5, pp.55-59.
- _____. (2008). *Aprender a escuchar. Enseñanzas maya-tojolabales*. México: Plaza y Valdés.
- LANDER, E. (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- LIENDO, M. C. (2008). *Las críticas a la modernidad en la Filosofía Latinoamericana*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.
- _____. (2010). *Emancipación y Diferencia: el programa de Artigas en 200 años construyendo la nación*. Rosario: Corpus.
- MEJÍA HUAMÁN, M. (2005). *Hacia una filosofía andina. Doce ensayos sobre el componente andino de nuestro pensamiento*. Lima: (Autor).
- MIGNOLO, W. (2003). *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.
- MONTEAGUDO, B. (1944) *Oración Inaugural*. Apertura de la Sociedad Patriótica



- del 13 de enero de 1812 en *El pensamiento de Bernardo Monteagudo*. Buenos Aires: Lautaro.
- PALTI, E. (2007). *El tiempo de la política. El siglo XIX reconsiderado*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- PICOTTI, D. (1998). *La presencia africana en nuestra identidad*. Buenos Aires: Del Sol.
- PRADA, G. (2005). *Mujeres forjadoras del pensamiento costarricense: ensayos femeninos y feministas*. México: Universidad de la Ciudad de México.
- QUIJANO, A. (2014). *Cuestiones y horizontes. De la dependencia histórico - estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO.
- REINAGA F. (2010). *La Revolución India*. La Paz: (Autor)
- REVISTA ESTUDIOS DE FILOSOFÍA PRÁCTICA E HISTORIA DE LAS IDEAS. (2009) Año 10, N° 11. Mendoza: CONICET.
- RIVERA CUSICANQUI, S. (1984). *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara qhechwa 1900 1980*. La Paz: La mirada salvaje.
- _____. (2010). *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. La Paz: La mirada salvaje/Piedra Rota
- _____. (2010). *Ch'ixinakax utxixa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- ROIG, A. (1981). *Teoría y Crítica del Pensamiento Latinoamericano*. México: FCE.
- _____. (1991). Historia de las ideas, Teoría del Discurso y Pensamiento Latinoamericano. *Análisis*, 53-54, Bogotá: Universidad de Santo Tomás. pp.107-127.
- _____. (1993). *Rostró y Filosofía de América Latina*. Mendoza: Ediunc.
- _____. (1994). *El pensamiento latinoamericano y su aventura*. Tomos I y II. Buenos Aires: CIAL.
- _____. (1995). “Consideraciones sobre la metodología de la historia de las ideas”. En Dina Picotti (comp.) *Pensar desde América*. Buenos Aires: Catálogos.
- SANTOS, B. (1998). *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la posmodernidad*. Bogotá: Siglo del Hombre/ Uniandes.
- _____. (2010). *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires: Prometeo/CLACSO.
- SORIANO HERNÁNDEZ, S (Coord.) (2009). *Los indígenas y su caminar por la autonomía*. México: UNAM/EON.
- _____. (2002). “Tiempo, historia y sociedad abigarrada”. En *La producción del conocimiento local: historia y política en la obra de René Zavaleta*. La Paz: Muela del Diablo.
- _____. (2011). *Política Salvaje*. Buenos Aires: Clacso/Waldhuter.
- TERNAVASIO, M. (2007). *Gobernar la revolución. Poderes en disputa en el río de la Plata, 1810 – 1816*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- TICONA ALEJO, E. (2010). *Saberes, conocimientos y prácticas anticoloniales del pueblo aymara – quechua en Bolivia*. La Paz: Agruco/Plural.
- UNGO, U. (2000). *Para cambiar la vida: política y pensamiento del feminismo en América Latina*. Panamá: Instituto de la mujer de la Universidad de Panamá.
- ZEA, L. (1993). (comp.) *Fuentes de la Cultura Latinoamericana*. Tomo I. México: FCE.