

Rumbo a
Viejo Nuevo Mundo
Perspectivas de la filosofía latinoamericana

Universidad de La Laguna
Grado en Filosofía
Curso 2019-2020

Autor: Pedro Junyent Gómez
Tutora: Concepción Ortega Cruz

Índice

1. Introducción.....	2
2. Antecedentes.....	4
3. Situación actual.....	6
3.1. Occidente y la apertura del mundo.....	8
4. Discusión y posicionamiento.....	11
4.1. El sujeto como noción materialista.....	11
4.2. La violencia simbólica en la colonialidad.....	17
4.3. Sujeto material y pragmático del significado.....	21
4.4. Silencio.....	25
4.5. Imposición de un sujeto y un relato universal.....	26
4.6. Sujeto y performatividad.....	27
5. Conclusión y vías abiertas.....	29
6. Bibliografía.....	33

1. Introducción

El objetivo principal de este trabajo es el de colocar sobre relieve la heterogeneidad del pensamiento latinoamericano, la importancia de éste para abrir nuevas perspectivas que sumen a la labor investigativa en los más diversos campos. En este sentido, Enrique Dussel, filósofo argentino-mexicano, brindará la conexión necesaria entre la filosofía de América Latina y la Occidental. El interés de este autor es también relevante desde la perspectiva del lenguaje, pues Dussel continúa el legado de la pragmática tradicional centrando su análisis en la noción de acto de habla pero, al mismo tiempo, comete los mismos errores a la hora de describir un sujeto real que componga al *otro*; de todas formas, la filosofía de la liberación dusseliana se dirige hacia el terreno de la alteridad optando por salidas liberadoras y el reconocimiento de una ética y ontologías propias. Además, a este autor le asiste la necesidad de borrar las fronteras entre disciplinas filosóficas, continental y analítica, con el fin de unir perspectivas, de comprender que la diferencia también puede unir. Habrá que tener presente que, aún insistiendo en la centralidad de la filosofía dusseliana, el presente escrito no versa en su totalidad sobre los fundamentos de su pensamiento.

Todos y todas sabemos, o al menos intuimos, que el colonialismo sigue estando presente. Esta situación afecta al ámbito cultural, político, social, medioambiental, etc. de todo el planeta, pero si centramos nuestra atención en los denominados países de la periferia, una simple mirada nos permite constatar que la explotación aún entiende de diferencias. La finalidad de este trabajo no es más que reivindicar que, el denominado neocolonialismo, no se entienda como un fenómeno que sólo afecta a ese *otro externo o periférico* sino que el compromiso político y filosófico debe ser común: en primer lugar, por empatía y responsabilidad y, en segundo, porque todos nos hemos convertido en compradores de “espejos”.

Los diversos apartados que conforman el presente trabajo comienzan por la exploración del pasado filosófico, político y económico de América Latina para resaltar la actualidad de su enfoque; a continuación, abordaré la identidad filosófica, en otras palabras, qué se piensa y quiénes lo piensan en el panorama filosófico de América Latina. Tras este apartado, indagaré sobre las formas de colonialidad a través de la noción de performatividad, para lo que tomaré como referente la noción de acto de habla a la que recurre Dussel, esbozando algunas críticas a la pragmática; así, quedará coligado a las nociones eurocéntricas encargadas de eliminar al otro, en tal caso, a los indígenas,

personas racializadas, mujeres, etc. Finalmente, entraré en discusión acerca de la violencia simbólica, la performatividad y, por último, las vías abiertas, sugerencias e ideas que, quizás, pueden ser continuadas en un futuro.

Es necesario recordar el pasado para actuar en el presente, es necesario conocer aquello que nos limita para obrar dentro de lo que somos, por ello: *Aufheben era el verbo que Hegel prefería, entre todos los verbos de la lengua alemana. Aufheben significa, a la vez, conservar y anular; y así rinde homenaje a la historia humana, que muriendo nace y rompiendo crea*¹.

¹ Galeano, E. *El libro de los abrazos*. Madrid, SigloXXI, 1997, p. 110.

2. Antecedentes

Desde un punto de vista filosófico, el pensamiento hispanoamericano comienza a constituirse a partir del descubrimiento de América y la conquista española². Este proceso histórico motiva a los conquistadores a desarrollar una reflexión filosófico-teleológica en torno a la posible humanidad del indio, a la pertinencia de utilizar la guerra como vía para su dominio o en torno a cómo fundamentar el derecho de conquistador. En este contexto, la implicación de la corriente Escolástica, por definición antimoderna, adquiere especial protagonismo, prolongando su influencia teórico-práctica hasta el S. XVIII. Sin embargo, la visión reformista llevada a cabo por Carlos III, o los viajes de personajes ilustrados como Alexander von Humboldt, marcan un punto de inflexión respecto a la filosofía escolástica renovando el interés con autores como Galileo, Newton, Descartes, Locke o Leibniz, si bien es cierto que este proceso de modernización no implicó más que el “traslado” a América de la Ilustración europea implementándose, además, con cierto retraso respecto a los países de “origen”.

En este marco, comienza en Hispanoamérica un periodo de conflictos sociales y políticos. Este proceso convulsiona en 1824 al conseguir la independencia del colonialismo español³. A mediados del siglo XIX entra en un nuevo periodo caracterizado por el dominio del capital, con el que coincide un nuevo interés por el pensamiento positivista de Comte, el evolucionismo de Spencer o la corriente materialista. Esta nueva fase de explotación de los países latinoamericanos asume los valores de la propiedad privada, la actuación autónoma del mercado o la libre circulación del capital y empresas. A raíz de los enfrentamientos entre razas por el desplazamiento demográfico de hombres blancos a los países latinoamericanos para el control de grandes latifundios, hizo que a finales del siglo XIX y principios del XX comenzara un movimiento reacción contra el positivismo; a través de una argumentación que reduce al ser humano a una visión mecanicista que obvia el ámbito emocional, la imaginación, el mundo interno.

² Salazar Bondy, A. *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México, S. XXI, 2006. Tal y como afirma el movimiento social hispanoamericano que critica la celebración del 12 de octubre: *no fueron los españoles los que descubrieron a los indios, fueron los indios los que descubrieron a los españoles*. Por otro lado, también es discutible el debate sobre si puede hablarse de un pensamiento organizado antes del proceso de conquista.

³ Hasta 1870 se extiende la Escuela Escocesa del *commonsense*, el espiritualismo ecléctico o el idealismo alemán. Desde este momento, y hasta finales de siglo, también lo adquieren el pensamiento anarquista o el socialismo utópico.

El periodo conocido como el de revoluciones no impidió, en gran medida, que los países latinoamericanos continuaran sumidos en procesos de crisis económica y sociales. En este contexto convulso, autores como Enrique Cardozo y Enzo Faletto⁴ defienden que la situación de dependencia y empobrecimiento sufrida en el continente tenían como origen una relación desigual entre el centro (Europa) y la periferia (países dependientes). Así, comprendiendo que las estructuras del colonialismo perduraron surge la Teología de la Liberación, en 1968, de la mano de un cura guerrillero y sociólogo llamado Camilo Torres Restrepo⁵. El objetivo es liberar a los pobres a través de una interpretación evangélica más comprometida y recurriendo a las disciplinas sociales como vía para conocer la realidad latinoamericana.

Tal fuente de reivindicación dio lugar, en el II Congreso de Filosofía celebrado en Argentina en 1971, a la formación de un movimiento denominado “Filosofía de la Liberación; caracterizado por un carácter abierto y marcado por autores comprometidos con la tarea liberadora de la filosofía. Dentro de este movimiento destaca la labor realizada por Enrique Dussel. El objetivo del filósofo argentino-mexicano ha sido la de ofrecer argumentos y pautas de acción para superar las tesis defendidas por la modernidad entendida en términos eurocentristas⁶. De este modo, la filosofía debe tener una dimensión política que explicita y critique las imposiciones culturales, económicas y sociales que han sufrido los pueblos de América Latina y, partir de ahí, entablar un diálogo intra-tradicional donde todas las tradiciones tienen cabida. Este proyecto será la denominada “*transmodernidad* filosófica”.

Concluyendo, una filosofía comienza en el cono sur de las llameantes memorias, una que se atreve a deshacerse del padraastro que ha atado a su hijo al mástil del olvido. Una que toma por materia la historia de un continente saqueado y humillado, a aquellos *que no figuran en la historia universal, sino en la crónica roja de la prensa local. Los nadies, que cuestan menos que la bala que los mata*⁷.

⁴ Pachón Soto, D. *Filosofía de la liberación y teoría descoloniales*. Colombia, Colección Nuevas Ideas, 2018, p. 34.

⁵ *Ibíd.*, p. 34.

⁶ Entrando en el concepto, el eurocentrismo tendrá por base el espacio geográfico (Europa y regiones angloparlantes) y uno imaginario, donde el relato constituye al sujeto y legitima qué se mueve, cómo, desde y hacia dónde; qué se piensa y cómo, es decir, un filtro en el que para que algo sea aceptado, de interés debe ser europeo

⁷ Galeano, E. *El libro de los abrazos*. Madrid, SigloXXI, 1997, p. 59.

3. Situación actual

El descubrimiento de un Nuevo Mundo, que ya era un tanto viejo, por parte de españoles y portugueses inician la *primera modernidad*, definida por Dussel, para dar cuenta del surgimiento de una nueva subjetividad: el *ego conquiro*⁸ frente al *ego cogito* cartesiano.

La identidad filosófica latinoamericana, desde sus propios horizontes, no se encuentra en los universalismos europeos, sino, precisamente, en un pensamiento crítico que sea capaz de colocar sobre el altar los conceptos e ideas que han colonizado el saber y arrancar, de una vez por todas, el corazón colonialista.

Lo no-dicho y lo no-pensado en la filosofía eurocéntrica es lo buscado por Dussel: centrarse en los márgenes del relato universal para poder desarrollar un contra-relato. Por ello, la *transmodernidad* supone una reflexión de la modernidad, no a modo de superar aquello dado, sino un modo de atravesar, pluralmente, los proyectos universalistas para dar voz a aquellos que no la han tenido a lo largo de estos siglos: *en contraste, para Dussel, el “decir” de la corporalidad sufriente de los “condenados de la Tierra”, cualquiera que sea el régimen que los domina, es su punto de partida*⁹. El proyecto liberador, tanto en un plano filosófico como político, se sustenta bajo tres ideas: a) se parte desde los oprimidos de la Tierra, los *nadie*, para una reflexión de la política de liberación; b) el poder político es diseccionado desde la ontología, pues ésta, a partir de la Modernidad, se configuró a través de la dominación; c) giro decolonial a modo de examinar los componentes mínimos de la política para, así, reflexionar sobre los nuevos acontecimientos políticos en América Latina.

La idea de *progreso* constituirá el sentido de la modernidad; para adentrarnos en esta nueva conceptualización de la realidad, de la potencialidad del humano, siempre leído en claves eurocéntricas, es necesario trazar un breve camino desde el comienzo de su despliegue hasta nuestros días. El ser humano se encuentra en un mundo intermedio: en Platón entre el mundo sensible y de las Ideas, en San Agustín entre la tierra y el cielo; este espacio que se da entre ambos lugares es en el que el humano se redimirá. En el primero hay una *ascenso*, un salir de la caverna y la oscuridad; en el segundo una

⁸ Esta es, afirma Dussel, la primera subjetividad moderna; el *yo conquisto* como sujeto durante la conquista de América Latina. La autonomía del indígena en su modo de vida será destruida mediante esta nueva subjetividad del colonizador.

⁹ Zaldívar, F. L. y Acosta, J. (2019). *Siete ensayos sobre la Filosofía y Política de la Liberación de Enrique Dussel*. México, Universidad de Guadalajara, p. 10.

salvación; de este modo, alcanzar el sentido superior del dualismo es lo que regirá la idea de progreso: tal noción *contiene la idea de utopía, pero también, junto a ella, aparece la idea de revolución que no es otra cosa que apurar la llegada – por medio de la acción– a la realidad deseada*¹⁰. De este modo, es un proceso infinito pues no se puede llegar al ideal de la perfección; esta idea de progreso, pues, llegará a la modernidad en su formato secularizado.

La apertura, desencantamiento, del mundo a través de la racionalidad posibilitó liberar al individuo de Dios; dinero, mercado y una nueva mentalidad, propiciado por las conquistas en los siglos XV y XVI, desgarró los modos de vida de la Edad Media para abrir un nuevo periodo, el Renacimiento. Tal renacer no supone un punto de partida nuevo, sino un continuar bajo nuevos parámetros: la violencia y las ideas continuarán en el paraíso; el *ego conquiro* se transformó en el *ego cogito* cartesiano: la conquista ya no es a través de la espada, sino mediante la razón.¹¹

La aparición de la ciencia natural moderna y los cambios producidos mediante la brújula, el telescopio y el vapor generó, en el espíritu humano, optimismo: *el hombre sintió que había salido de la oscuridad y que se había lanzado con la antorcha de la razón y la conciencia a la conquista del cosmos y de la polis, esto es, de la naturaleza y la historia*¹². El avance, el movimiento hacia adelante¹³, la idea de la conquista de la naturaleza rompió con estructuras feudalistas y religiosas; aunque en la simiente de las ideas constitutivas de la modernidad permanecieran. Así, se suma la ciencia a la idea de avances infinitos, la dictadura del número y de los hechos, constata a la ciencia como única rama de conocimiento¹⁴ bajo el prisma eurocéntrico.

La filosofía dusseliana trata de reconstruir la historia universal para elaborar un horizonte epistemológico desde la perspectiva del cono sur. Para ello entablará un diálogo

¹⁰ Soto, P. (2016). *Filosofía de la liberación y teoría descoloniales*. Bucaramanga (Colombia), Colección Nuevas Ideas, No. 5, p. 115.

¹¹ Tal y como ilustra el joven Galeano, la experiencia de la modernidad no es *intra-europea*, sino que es global. A partir de tal punto, surge el primer discurso universalista a partir de la noción de la sangre pura entendido, por Castro-Gómez, como el primer esquema de clasificación de la población mundial: *para Mignolo el discurso de la pureza de la sangre no surgió en el S. XVI, sino en la Edad Media e, incluso, hunde sus raíces en la antigüedad; pero lo cierto es que sólo con la conquista española, con el sistema-mundo, se hizo universal* (Soto, P. (2016). *Filosofía ...* Op. Cit. p. 94).

¹² *Ibíd.*, p. 118.

¹³ Idea constitutiva, no sólo de la ciencia sino de Occidente. Avanzar a costa de todo, imponer a otras civilizaciones el mismo ideal de *progreso*.

¹⁴ Por otro lado, en Hegel tal idea se realiza en el espíritu mediante la libertad, la cual se originó en Oriente y culminó en Alemania; en Marx el progreso se da mediante las condiciones materiales de existencia, ensalzando la ciencia y el desarrollo de las fuerzas productivas

con Martin Heidegger y la colonialidad del ser, además de seguir la crítica a la metafísica ética elaborada en *Carta sobre el humanismo* para, de este modo, proponer una ética ontológica mediante el método analéctico¹⁵. Heidegger en §6 de *Ser y Tiempo* anuncia ya la destrucción de la ontología, en tanto que es metafísica, pues en Occidente se dio respuesta a la pregunta por el ser en tanto que es ente (la Idea, el sujeto, etc.): *tan solo cuando se haya llevado a cabo la destrucción ontológica, la pregunta por el ser cobrará su verdadera concreción*¹⁶. Será el *Dasein* el que podrá recoger críticamente la tradición porque está en su ser el modo de cuestionar e investigar históricos. Así, la historia constituye, desde la ontología fundamental, al *Dasein*, en tanto que es la tradición metafísica la que trae consigo la historia acontecida. La destrucción de la ontología no es, pues, en un sentido negativo, sino un análisis crítico de lo transmitido por la tradición; *des-truir es a la vez des-cubrir: la destrucción de la ontología explicita adecuadamente la condición del Dasein y muestra la explicación del sentido del ser desde un preguntar más originario*¹⁷.

En este sentido, descubrir es rastrear lo metafísico como el humanismo heredado desde la creación del *subjectum* o el *ego cogito* cartesiano. Descartes daba por supuesta la respuesta a la pregunta por el sentido del ente humano como lo que permanece, de este modo, el preguntar acerca de la verdad del ser es inabordable por toda la tradición metafísica: *con Descartes la subjetividad del sujeto se coloca como el fundamentum inconsussum del mundo*¹⁸. Con la aparición del sujeto cartesiano como el punto desde el que se representa el mundo y aparece la ciencia, nace una nueva etapa histórica: el mundo moderno.

3.1. Occidente y la apertura del mundo

Dussel otorga a la fase en la que se despliega el *ego cogito* una categoría secundaria, pues donde se fundamenta el sujeto como *ego* es en el año 1492 con la apertura a un mundo no conocido, por lo que este *ego* se re-afirma a sí mismo como el *ego conquiro*. Así, la tradición moderna fundamentada en la conquista se transforma, más adelante,

¹⁵ Tal método se distancia de la dialéctica, en tanto que el primero surge desde el *Otro*, pues la segunda se establece mediante los contrarios en la totalidad del Ser. Así, el método analéctico es un encontrarse con el *Otro* y su *logos* irrumpe en los intereses del yo.

¹⁶ Heidegger, M. *Ser y tiempo*. Madrid, Trotta, 2016, p. 47.

¹⁷ Enrique, P. (2003). *Filosofía de la liberación: una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel*. Dríada, México D.F., p. 99.

¹⁸ *Ibidem*, p. 100.

como dominación mediante la técnica. El desmontaje del *ego cogito* para Dussel será descubrir que el sujeto moderno no es la medida universal del conocimiento y del ser de las cosas, sino que se encuentra en el “claro del ser”¹⁹, ahí reside, por tanto, su existencia.

Será el método analéctico el que sustituya a la ontología, en tanto que la metafísica del sujeto es expresión de la experiencia europea a través de la voluntad universal de dominio y se concretiza en la dialéctica dominación-dominado: *si hay voluntad de poder, hay alguien que debe sufrir su poderío*²⁰. Así, Dussel no se centra en una ontología con la perspectiva de acotar en una definición el *ser*, una que trate no aquel sujeto que ya *es*, sino aquel cuyo *ser* ha sido negado. A través de la colonización del saber y del ser, se niega la *otredad* impuesta como bárbara. Seguirá la línea de Levinás de que la dominación es aquella subjetividad que se constituye como el *señor* de otra subjetividad. Así, se distinguirán varios planos de la dominación: mundial (a raíz de la conquista de América Latina), sexual (hombre-mujer), nacional (burguesía-clase obrera), pedagógica, o lo que llamaría Iris Young, *imperialismo cultural*²¹: aquellos que no forman parte del relato dominante o, como diría Galeano, *los nadie*; existe, a su vez, el plano racial y el religioso expresado en el fetichismo. Dussel trata de atisbar lo que no se piensa, adoptar la perspectiva desde la exterioridad, esta última es aquel espacio que no es Occidente²².

La idea de Occidente se comprende mejor a través de su relación con Oriente; Dussel defenderá que el *otro* está relacionado dialécticamente²³ con el *nosotros*: Occidente *es* en tanto que Oriente *es hacia donde se dirige* pero, justamente, en esas *orientaciones* se carga al *otro* mediante categorías eurocéntricas sin dar la posibilidad de que el *otro sea*. Como ya hemos dicho, la periferia de Occidente es, a partir de 1492²⁴, América Latina.

¹⁹ El *claro del ser* es un concepto heideggeriano que establece el límite del conocimiento en oposición a la espesura del bosque; así, mantiene *lo abierto* del claro en el que se encuentra el *Dasein*. Es el modo en el que lo ente sale a la presencia y posibilita un espacio abierto que es lo histórico; además, reconocer que tal noción se liga a la cuestión del origen del pensar y de sus posibilidades abiertas.

²⁰ Ibidem, p. 101.

²¹ Young, I. M. *La justicia y la política de la diferencia*. Madrid, Cátedra, 2000, p. 102.

²² La propuesta de Sara Ahmed, desarrollada desde una perspectiva fenomenológica, es interesante: las líneas son habitadas desde ciertas historias y relatos que hacen de los espacios racializados; así, tales líneas determinan los movimientos de las personas no-blancas en espacios blancos. Ahmed afirma que las razas, como tal, no existen pero sí la idea de ésta. De este modo, ha configurado, desde el colonialismo, el espacio que habitamos es racializado mediante la mirada hostil blanca; la desorientación afectada por el racismo imposibilita parcialmente la capacidad de acción. Así, la apertura del mundo que supone el colonialismo, o el desencantamiento de este, aumenta estas líneas eurocéntricas heredadas.

²³ Lo que sería el método analéctico.

²⁴ El cuarto estadio es para Dussel donde comienza la Modernidad y la homogeneidad de Europa

*Concebir la periferia desde la noción de la colonialidad del poder, desarrollada por Aníbal Quijano, permite analizar que la expansión imperial de Europa a partir del siglo XVI constituye un patrón de poder global que se caracteriza por la imposición de una clasificación étnica y racial a la población del mundo*²⁵.

Así, el mito que funda Europa es, desde la conquista del cono sur, que la Modernidad comienza en su territorio, por lo que se ha visto obligada a civilizar los pueblos y culturas consideradas como bárbaras; las resistencias de los *otros* que no son *modernos* son el pretexto para argumentar favorablemente al camino de la guerra y la dominación²⁶.

A modo de superación de la modernidad-colonialidad del Sistema-Mundo²⁷, Dussel propone la idea de *transmodernidad*. Tal teoría, en la línea de la comprensión de Gandarilla, debe realizar las críticas a la modernidad desde *ámbitos o momentos que guardan exterioridad con respecto a la totalidad de la modernidad*²⁸. La *transmodernidad* se sitúa universalmente en las resistencias y contrapoderes con esperanzas liberadoras de todo tipo de dominación: racial, sexual, etc.

Partimos de la idea de que la modernidad es, en definitiva, una experiencia global donde se organiza la cuestión humana partiendo como centro de Occidente. De este modo, se expone la apropiación epistemológica llevada a cabo por los europeos y, posteriormente, los estadounidenses. Por ello, a partir de la primera experiencia moderna se configura un mito nuevo basado en el dominio, la explotación y el conocimiento eurocéntrico que trata de borrar otro tipo de saberes, epistemologías indígenas, mitos y una constante preocupación por borrar al *otro*. Entonces ¿quién es el *otro*?, ¿qué constitución tiene el sujeto?, ¿desde qué perspectivas explorar el significado de este?, ¿qué ramas lo han investigado y a qué conclusiones han llegado?

²⁵ Zaldívar, F. L. y Acosta, J. *Siete ensayos...* op. cit. pp. 22.

²⁶ Franco Farinelli caracteriza la modernidad, no en un sentido heideggeriano, como *la época de la imagen del mundo* donde *el hombre lucha por alcanzar la posición en que puede llegar a ser aquel ente que da la medida a todo ente y pone todas las normas* (Heidegger, M. *La época de la imagen del mundo* en “Camino de bosque”. Madrid, Alianza editorial, 2017, p. 77), sino como *la representación geográfica del mundo* donde todo se sitúa desde el horizonte mercantil: todo está situado de tal modo que es proyectable como mercancía y no como imagen.

²⁷ Término desarrollado por Immanuel Wallerstein a modo de describir la configuración de la modernidad a través de la “economía-mundo”, la cual nace en el siglo XVI junto a la expansión territorial de España.

²⁸ Zaldívar, F. L. y Acosta, J. *Siete ensayos...* op. cit. p. 27.

El sujeto es la materia prima de todo conocimiento; la filosofía comienza en la reflexión del *hypokeimenon*²⁹ transitando hasta la subjetividad misma cartesiana con la máxima *ego cogito, ergo sum (cogitatio)* establecida en la cuarta parte de *El discurso del método*. Sin embargo, el sujeto desde la ciencia moderna, es decir, eurocéntrica, colonial y epistemicida, se ha posicionado frente a uno despedazado por una metodología objetivista. Desde el desarrollo de la ciencia moderna el sujeto se ha enfrentado a las exigencias de una metodología radicalmente objetivista a modo de simplificar la investigación de este. Por tal motivo, en las siguientes líneas trazaré un hilo entre la crítica al sujeto de las ciencias sociales, una noción de sujeto que tiene su origen en la metafísica y perpetúa tal visión impidiendo una teoría crítica³⁰, para acceder a una comprensión materialista, real y sufriente, del sujeto a partir de un giro decolonial, marxista y performativo.

En muchas ocasiones, las disciplinas sociales incurren en el error de no defender un sujeto material (es decir, real) perpetuando, así, las connotaciones eurocentristas del sujeto basándose en premisas teóricas no sustantivas³¹.

4. Discusión y posicionamiento

4.1. El sujeto como noción material

A modo de comprender al sujeto es necesario darle el carácter material, sintiente, como cuerpo arrojado al mundo; por ello, a modo de continuar con la línea de pensamiento ya expuesta, comenzaré con la perspectiva de Marx.

La conciencia es, para Marx, un producto enteramente humano. En un primer momento, la conciencia *es una de lo inmediato*, la naturaleza que rodea al ser humano y

²⁹ A modo de no alargar en exceso este punto trataré el sujeto desde la comprensión moderna; una genealogía del sujeto queda para otras líneas de investigación.

³⁰ Crítica en tanto que irrumpe con la tradición de las ciencias y la filosofía eurocéntrica, una que permita la comprensión del *otro*, del sujeto subalterno.

³¹ El nacimiento de las ciencias sociales entronca con las líneas de dominación modernas, de un Estado con la capacidad de impulsar nuevas metodologías, aparentemente científicas, con el fin de dominar al sujeto. La ciencia impulsada como idea de una herramienta de dominio ha sido defendida por el Instituto de Investigación Social, más conocido como la Escuela de Frankfurt, cuyos exponentes de mayor reconocimiento son Adorno y Horkheimer (la línea de pensamiento que siguen se aleja, en cierta medida, en que ponen el foco sobre la Ilustración y no en la modernidad. Aunque su tesis sobre la constitución de la ciencia como dominación son igualmente válidas).

*La Ilustración se relaciona con las cosas como el dictador con los hombres. Éste los conoce en la medida en que puede manipularlos. El hombre de la ciencia conoce las cosas en la medida en que puede hacerlas. De tal modo, el "en sí" de las mismas se convierte "para él". En la transformación se revela la esencia de las cosas siempre como lo mismo: como materia o substrato de dominio (Adorno, Th., & Horkheimer, M. *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid, Trotta, 2009 p. p. 64-65).*

las relaciones limitadas con los otros; esta conciencia *es una de la necesidad*, se podría pensar como una carencia, en el sentido del mito de Perseo y la lectura de Hegel, que domina al ser humano y su actuar en el mundo³². Las necesidades se desarrollan en la conciencia práctica que no es otra cosa que el lenguaje, esencial para la actividad entre las relaciones y los modos de vida. Para Marx, el sujeto parte de su modo de vida *real*, el ser humano que actúa, en tanto actividad³³ (*Tätigkeit*); la ideología no conforma al sujeto, no es sustantiva, sino es producto de la propia actividad humana³⁴. De este modo, *no es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia*³⁵. En este sentido, dirá Sánchez-Parga,

*cuanta más realidad material producen los seres humanos (y más desarrolla sus herramientas/tecnologías) tanto más desarrollan también sus relaciones objetivas entre ellos (palabra/sociedad); todo lo cual, a su vez, contribuye a un progresivo hacerse humanos los hombres*³⁶.

Este *hacerse humanos*, donde la vida determina la conciencia, produce una doble realidad, en tanto que es actividad inherente al modo de ser de la conciencia (lenguaje) y del ser humano; una donde se mediatiza entre el sujeto y la naturaleza (herramienta) y aquella que media entre los propios humanos, subjetiva (signo, palabra)³⁷. Este *estar-en-el-mundo* del sujeto, en tanto que individuo, determina las relaciones de este en el mundo al que ha sido arrojado; en otras palabras, la conciencia pertenece a una historia efectual al que los individuos, inconscientemente, se suman cuando son enseñados en el lenguaje.³⁸

Así, nos enfrentamos a un círculo hermenéutico: la vida determina la conciencia pero ésta no es más que la actividad humana que determina sus propios medios de vida, su modo de habitar el mundo, por tanto, la vida es determinada en la actividad humana y

³² Tal lectura de Hegel versa sobre la carencia del ser humano para defenderse en el medio natural; la razón es la llama de Prometeo, somos en tanto que no somos aquello (colmillos, garras, velocidad, etc.).

³³ Fundamental la distinción entre la *poiesis* (agente) y la *praxis* (actor) diferenciada en Bourdieu y Touraine; el modo en el que Marx sintetiza ambas categorías en *Tätigkeit* (actividad).

³⁴ De ahí la materialidad de la teoría de Marx: no parte de la ideología, pues ésta se conforma mediante el qué hacer humano. La producción, el modo en el que se relacionan los individuos alrededor de la organización del trabajo, determina el modo en el que se mira el mundo.

³⁵ *Ibidem*, p. 21.

³⁶ Sánchez-Parga, J. (2012). *Cómo El Sujeto se hizo objeto en las Ciencias Sociales*. Ecuador Debate, Quito, p. 45.

³⁷ Ahora bien, esta vida que determina la conciencia se podría comprender en un sentido heideggeriano que, bajo mi juicio, le añade una dimensión ontológica al sujeto materialista de Marx.

³⁸ Además, la actividad en tanto que transforma ambas realidades está mediada por las herramientas, es decir, el *ser-a-la-mano*, que piensa Heidegger, se ve inmerso en la concepción de Marx.

viceversa. Como afirma Heidegger, la *circularidad* no es un aspecto negativo de lo humano,

*sino que es la expresión de la estructura existencial de prioridad del Dasein mismo. (...) El “círculo” en el comprender pertenece a la estructura del sentido, fenómeno que está enraizado en la estructura existencial del Dasein, en el comprender interpretante*³⁹.

El sujeto materialista, dado lo expuesto, está inmerso en una constitución ontológica de la actividad, del *ser-a-la-mano* y su proyección como desenvolvimiento en el mundo. De este modo, la actividad que rige el sentido de la vida en los medios existenciales humanos, no es, bajo ningún concepto, sólo una característica social que los distinga, sino una sustantividad ontológica. Asimismo, el colonialismo se podría comprender desde un enfoque en el que la noción de raza juega un papel en el que cosifica al *otro* y lo convierte en una herramienta más⁴⁰; se podría definir como el periodo en el que la apertura del mundo se convierte en un *ser-a-la-mano* donde *mundo* es el resto de las civilizaciones.

Las estructuras de dominación coloniales hicieron uso de los territorios que emprendieron revoluciones para la liberación de la fuerza logomilitar⁴¹; de este modo, la colonialidad tiene varias aperturas: poder, conocimiento y ser. Por tal motivo, la literatura ayuda a abrir nuevos caminos de comprensión de los más diversos problemas, como Eduardo Galeano que a través de su prosa refleja la miseria de todo un continente o Steinbeck en su interés por la tradición de los oprimidos : *Aquel médico era de una raza que durante casi cuatrocientos años había golpeado y privado de alimentos y robado y despreciado a la raza de Kino, y también le había aterrorizado, de modo que el indígena se acercó con humildad a la puerta*⁴². Steinbeck, lúcidamente, refleja en un pequeño párrafo la diferencia esencial, histórica y fundamental, entre el médico (europeo) y el recolector de perlas (indígena): en un primer lugar, la distancia entre un conocimiento autorizado como es la medicina occidental frente a uno que no; *un remedio tan bueno como cualquier otro, y probablemente mejor que el que el médico hubiese podido darle.*

³⁹ Heidegger, M. *Ser...* Op. Cit., p. 173.

⁴⁰ A diferencia del trabajo proletario, el burgués es el que tiene a su disposición la fuerza de trabajo, el tiempo y los medios; el colono dispone de estos recursos como materia prima a partir de un supuesto descubrimiento. La diferencia es ontológica en tanto que el colonialismo pasó a ser colonialidad, entendida como redes de significados, y esta se transformó en ontología.

⁴¹ Este término hace referencia a un modo de conocimiento, autoperceptivo y de dominación mediante el ejercicio violento militar, imposición no sólo a través de la palabra, sino, a su vez, del arma.

⁴² Steinbeck, J. *La perla*. Barcelona, Edhasa, 2019, pp. 22-23.

*Pero este remedio carecía de autoridad porque era sencillo y no costaba nada*⁴³. En segundo lugar, la procedencia de cada uno: él, europeo; el otro, indígena, marcado por su piel, siendo la negación del *ser*⁴⁴, todo ello acentuado por lo que somos: cuatrocientos años de historia. De este modo, la pregunta teológica originaria sobre la existencia del alma en el cuerpo indígena traspasa las capas de la historia para transformarse en otras que, en definitiva, realizan la misma tarea: el cuestionamiento del *otro*. Así, la pregunta religiosa pasó a una duda cartesiana sobre el conocimiento, acorde a la modernidad, de aquellos cuerpos amontonados en la otra punta del mundo; finalmente, en la época actual⁴⁵, la colonialidad, desde la perspectiva del colonizador, realiza la misma pregunta ¿son capaces, aquellos del *Tercer Mundo*, de producir igual que nosotros? Cada una es formulada en un horizonte de comprensión diferente pero, a su vez, constituye el mismo papel.

Fanon señala que el mundo colonial es uno maniqueo y, como tal, el indígena es la *quintaesencia del mal*⁴⁶. La colonialidad marca el cuerpo y la conciencia, como afirmaba Marx, ésta es el lenguaje práctico; en otras palabras, los medios de vida del indígena colonizado elaboran el lenguaje: *El colonizado aceptaba lo bien fundado de estas ideas y en un repliegue de su cerebro podía descubrirse un centinela vigilante encargado de defender el pedestal grecolatino*⁴⁷. Tal centinela, con ojos abiertos y un arcabuz en mano, rige la vida, en tanto que es despliegue del cuerpo, sus trayectorias y posibilidades de acción; la colonialidad es el centinela, uno que nunca duerme. La colonialidad del poder, así, juega un papel fundamental en la idea de raza. El concepto desarrollado por A. Quijano, se funde junto al desarrollo del capitalismo moderno, es decir, la primera (la noción de raza: color, occidentalización del imaginario, dominación epistémica, etc.) implica la segunda (capitalismo global donde el centro es Occidente). Principalmente, el capitalismo⁴⁸ resiste a las diferentes formas de vida, dominación, estructuras sociales, formaciones identitarias que surgen en la periferia. El enfoque desde los países europeos es que el capitalismo no se desarrolló en paralelo al colonialismo, sino como sustitución

⁴³ Ibidem, p. 32.

⁴⁴ Dussel explica cómo el *ser* heideggeriano es uno colonial, excluyente. Más adelante expondré tal línea de pensamiento.

⁴⁵ Una en la que el papel productivo se acentúa mediante la técnica, una que ha sido impedida a *otros* para luego dominarles en un plano económico supraestatal; donde el capital, las organizaciones financieras, determinan el curso de los mal llamados países en vías de desarrollo.

⁴⁶ Fanon, F. *La tierra de los condenados*. Navarra, Txalaparta, 2018 p. 32.

⁴⁷ Ibidem, p. 36.

⁴⁸ Junto a Dussel, se podría pensar en el *esteticidio* como forma de la homogeneización de la estética del capital; donde las ciudades, como ejemplo, van surgiendo en la periferia de forma igual a las de Occidente.

del feudalismo obviando, de este modo, toda la opresión sobre la idea de raza y el colonialismo.

A partir de las investigaciones del grupo M/C⁴⁹, autoras como Cusicanqui, Cumes o Curiel, se abre el campo de comprender la colonialidad como constitutivo de la modernidad y, como tal, del capitalismo desde la teoría del sistema-mundo de Wallerstein⁵⁰. En un primer lugar, la historia es narrada desde la experiencia imperial de Europa, donde las revoluciones a tener en cuenta yacen en este territorio: Reforma, Ilustración, Revolución Francesa y Revolución Industrial. Así, los demás sucesos ocurridos en el mundo se clasificarán a partir de su situación geográfica; de ahí que se maneje un tripartito conceptual: modernidad, colonialidad y eurocentrismo.

Bajo los ojos de la tradición de los oprimidos, diría Benjamin, la idea de progreso sigue dominando los medios existenciales de ellos; Dussel con la *falacia desarrollista* se alinearán junto a Benjamin: Europa se autoproclama (tras expolios, monopolizando los espacios políticos y económicos) el culmen de la civilización, por lo que se genera un *primer* y un *tercer mundo*; el *mundo de los nadie* debe cumplir con las expectativas económicas recetadas y elaboradas en los laboratorios del *neoliberalismo*⁵¹: FMI, BCE, etc. Por parte de estas instituciones financieras, de los Estados del Norte, se llega a resaltar la ineficiencia de los indígenas para autodeterminarse⁵²: *sus conocimientos, sus cosmovisiones, imaginario, sus epistemologías aparecen, gracias al concepto de raza que se impone en esta época, como pre-modernos, pre-capitalistas*⁵³. El proyecto de progreso indeterminado e infinito se ha llevado consigo a sus propias víctimas. Los indígenas, colonizados, continúan con el sufrimiento tras las deudas para *ajustar su bajo nivel de vida* (siempre referente al consumo, donde la escasez no es problema de la forma de repartir, la solución pasa por producir aún más) a la occidental; el racismo, la colonialidad,

⁴⁹ Grupo transdisciplinar formado por diferentes intelectuales en el que una de sus tareas fundamentales es la búsqueda de una nueva epistemología en la que quepan otros mundos y no únicamente el eurocéntrico. Figuras centrales son E. Dussel, Aníbal Quijano y Walter D. Mignolo.

⁵⁰ Wallerstein, I. *El moderno sistema mundial*, tomo I. México, Siglo XXI Editores, 1979.

⁵¹ Sobre el nuevo impulso de la economía capitalista se ha escrito bastante, sin embargo, *El pensamiento económico de Hugo Chávez*, por A. Cerrado Mancilla, *La doctrina del shock* de N. Klein o *Capitalismo gore* de S. Valencia, son ensayos lúcidos que dan nuevos horizontes de comprensión desde diferentes perspectivas.

⁵² El golpe de Estado en Bolivia a Evo Morales, así como en Brasil a Lula, en Guatemala, Honduras, etc., expone que el colonialismo sigue vigente.

⁵³ Soto, P. (2016). *Filosofía de la liberación y teoría descoloniales*. Colección Nuevas Ideas, No. 5, Bucaramanga (Colombia), p. 121.

en definitiva, la violencia originaria, cruenta y radical, es testimonio de que el progreso es una calamidad.

Esta colonialidad⁵⁴ está implicada con el del saber: toda producción de conocimiento procedente de las comunidades indígenas y negras era inservible, denominadas como preracional, mágicas o tribales; en cualquier caso, desechables bajo la lógica belicista y euro-racionalista. Se han derramado las vísceras que dan cuerpo al mundo indígena; la sangre ha borbotado a través de los mitos, relatos e historias de los *otros* conquistados y colonizados.

El maniqueísmo colonialista deshumaniza al colonizado; incluso, lo animaliza afirma F. Fanon. El lenguaje colonial denomina, domina y excluye aquello que no es europeo, negando su condición humana; la fuerza simbólica penaliza la vida comunitaria, el trabajo de la tierra, no en tanto como propietario, sino como el trabajador que nace de la tierra que cultiva, de ahí el pensamiento de una continuidad entre trabajo y tierra, vida y cultivo. De este modo, las estructuras simbólicas que circundan el mundo colonial generan un *biopoder* determinando qué cuerpos, mediante el significado de los símbolos, hacen y pertenecen; qué movimientos son permitidos en tanto que es expresión de una vida dominada bajo la colonialidad, en tanto que es aquello que sobrevive al colonialismo y continúa gestando su poder. De ahí, que corporaciones como Monsanto sólo están interesadas en explotar la tradición de los indígenas, los cuales tienen un conocimiento más profundo de la tierra y alternativas muy variadas para solucionar problemas de subsistencia a partir de su propia riqueza⁵⁵; las acciones de las corporaciones del capitalismo transnacional se orientan hacia el monopolio, amenazando con la destrucción de un conocimiento tan rico⁵⁶ e independiente del sistema.

El racismo colonial, marcado por lo expuesto anteriormente, se configura a través de la mirada blanca hostil; una calculadora y racional, *si el mundo es construido como*

⁵⁴ Justamente, con esta noción de la colonialidad del poder, donde se imbrica racismo junto al capitalismo, nace la conceptualización de la división racial tanto del trabajo como del salario. Mientras que los colonos no empleaban ni fuerza de trabajo ni tiempo socialmente necesario para la producción en oficios que cuestionaban la nobleza de su “espíritu”, aparte de recibir un salario acorde a lo estipulado para los cuerpos que se mantenían en las líneas rectas de la blanquitud; los indígenas sobrevivían en situaciones de servidumbre y los negros subyugados a la esclavitud.

⁵⁵ Interesante conocer el dato de que los andinos tienen a su disposición más de 4.000 tipos de papas; desarrolladas mediante la herencia tradicional del cultivo. Entre estas papas, por ejemplo, hay aquellas que tienen más hierro para las personas que tienen déficit, otras que son óptimas para sobrevivir al cambio climático, etc.

⁵⁶ Para más información: *Oro, petróleo y aguacates* (2020) de Andy Robinson.

*blanco, entonces el cuerpo en casa es aquel que puede habitar la blanquitud*⁵⁷. Los cuerpos codificados, marcados por la idea racial, están sujetos a *lo dado* que es la historia: *el colonialismo vuelve “blanco” el mundo, un mundo que, por supuesto, está preparado para ciertos tipos de cuerpos, dado que es un mundo que pone ciertos objetos a su alcance*⁵⁸. Así, los cuerpos blancos que se mueven, en los espacios colonizados, tienden hacia unos u otros objetos. Por otro lado, el cuerpo racial es desorientado en un espacio que ya no es el suyo, este sentido es histórico, como afirma Ahmed, reside en la superficie de la piel⁵⁹; la fenomenología ayuda a comprender cómo la idea de raza⁶⁰ es producto del colonialismo y, a partir de esta, determina qué cuerpos pueden hacer unas cosas y otras no.

La idea del colonialismo juega tres aspectos claramente diferenciados desde el Grupo M/C. El primero de ellos es la comprensión del colonialismo como patrón de dominación y explotación de los recursos de un lugar por individuos que pertenecen a otra jurisprudencia territorial que, además, controlan el ámbito político desde su propio lugar. En segundo término, el colonialismo, en tanto que es un punto prolongado de la historia, que comienza en 1492 y acaba unos siglos después. Por último, la colonialidad será el concepto clave para comprender qué estructuras se engendraron a partir de las prácticas coloniales, pues la colonialidad sobrevive al colonialismo: *respiramos la colonialidad en la modernidad cotidianamente*⁶¹.

4.2. Violencia simbólica en la colonialidad

Teniendo en cuenta que un acto violento es toda acción cuya finalidad es coaccionar, controlar, dominar o hacer daño, la violencia simbólica puede definirse como ese entramado semiótico (es decir, palabras, gestos, imágenes, ideas, creencias ...) que sirve de promoción y fundamento al sistema capitalista hetero patriarcal. En consecuencia, es violencia simbólica, por ejemplo: el uso de textos o imágenes que denigran; los chistes y bromas de índole sexista; las expresiones que reproducen estereotipos⁶²; las situaciones

⁵⁷ Ahmed, S. (2019). *Fenomenología queer: orientaciones, objetos, otros*. Bellaterra, Barcelona, p.157.

⁵⁸ *Ibíd.*, p. 157.

⁵⁹ *Ibíd.*, p. 157.

⁶⁰ A nivel biológico no es posible pensar en la raza pero la idea como tal si ha cobrado autonomía a partir de las prácticas coloniales.

⁶¹Soto, P. (2016). *Filosofía...* Op. Cit., p. 83.

⁶² En el cine existen muchos casos que ejemplifican esta forma de violencia. El género *western* caracteriza a los amerindios como salvajes, incivilizados; los negros serán caracterizados con poca inteligencia. Otro ejemplo ilustrativo es el hecho de que la imagen de Cristo se asemeje más a la occidental por su tono de piel y los ojos azules que de la zona geográfica que habitaba. De hecho, no es casual que en la vasta saga

en las que se infravalora una opinión o se invisibiliza negando la participación, etc. La violencia simbólica es, en definitiva, todo ese conjunto de representaciones negativas que persiguen un objetivo político claro: constituir una población cuyas creencias, actuaciones y afectos estén perfectamente adaptados a los intereses del sistema; dicho en otros términos: constituir una población que interiorice las normas y valores establecidos.

Siendo este su objetivo, la violencia simbólica adquiere una relevancia muy especial en la medida en que es en ella donde germinan y nutren todas las demás formas de violencia. La violencia física, psicológica, sexual, la violencia verbal, la violencia institucional o económica, son manifestaciones concretas de la violencia simbólica. No es posible, por tanto, erradicar ninguna de estas formas de violencia si no suprimimos previamente la estructura social que, traducida en símbolos, adquiere un enorme poder socializador cuya finalidad es normalizar la existencia de una discriminación siempre intolerable. Como diría W. Benjamin, *la tradición de los oprimidos nos enseña que el “estado de excepción” en que vivimos es la regla*⁶³.

Uno de los grandes peligros de la violencia estructural o simbólica es que esta se implementa de forma sutil y encubierta ya que, como nos enseña Foucault, el sistema actúa a través de microrelaciones de poder que son mucho más eficaces por su proximidad e invisibilidad. De esta manera, se impone la validez de una forma de vida que discrimina y tiraniza haciéndonos creer que eso “forma parte de la normalidad”. La importancia de la violencia simbólica radica en que, al tener el poder de nombrar la realidad, define el criterio de *normalidad* (toda creencia, conocimiento, acción... que se adapta a su propia definición) frente a lo que *no es normal*. La negación de aquellas identidades que representan al *otro* (como puede ser la noción de indígena o nativo) no sólo son censuradas sino que además sufren un proceso de forclusión⁶⁴ o supresiones radicales que les niega cualquier forma de definición cultural.

de superhéroes Marvel, la primera persona negra en tener un papel protagonista con un equipo de rodaje completamente negro sea, precisamente, representando el poder de una pantera y, como tal, asimilando su aspecto y fiereza.

⁶³ Benjamin, W. *Tesis sobre el concepto de historia* en “Iluminaciones”. Madrid, Taurus, 2018, p. 311.

⁶⁴ Los psicoanalistas Jean Laplanche y J. B. Pontalis distinguen entre el acto de censura de la represión y la actuación previa ejercida por una norma (proponiendo el término forclusión para hacer referencia a esta acción previa). Forcluir significa prohibir, excluir, dejar fuera por completo. Butler propone usar el concepto de forclusión con el objeto de repensar de qué manera la censura actúa como una forma productiva de poder.

Como estrategia para despejar la incógnita de la colonización mental, se hace creer al sujeto oprimido que aquello que acepta como bueno, verdadero, justo, etc., es objeto de su propia voluntad. El sujeto víctima de la violencia simbólica se cree parte de un consenso a través del cual se justifica una sociedad presuntamente justa, desarrollada etc. Sin embargo, esta supuesta participación es mera ilusión: utilizando las categorías de las que hemos hablado anteriormente, es el poder el que define los conceptos que determinan las realidades políticas, sociales, culturales y económicas pero, al tiempo, nos hace creer que dichas definiciones poseen un carácter esencialista (“siempre ha sido así”, “es lo más objetivo”, “el capitalismo es el mejor de los sistemas posibles”...) y, por tanto, inmunes a cualquier tipo de crítica

La blanquitud es, pues, las líneas rectas (históricas, sociales) que rigen el movimiento de ciertos cuerpos: *podemos plantear que la blanquitud se reproduce por medio de actos de alineación, que son olvidados cuando recibimos su línea*⁶⁵. De este modo, mediante la violencia simbólica (la mirada⁶⁶ hostil blanca) los sujetos que caminan en tales líneas asumen lo establecido como elegido por ellos mismos⁶⁷. mirada hostil y blanca⁶⁸ se identifica como un mecanismo de violencia simbólica que hace creer a los dominados que son ellos mismos los que eligen libremente su alienación. A partir de esta mirada se cambia el mundo y la historia; la violencia simbólica es aquella que perpetúa estereotipos, ideas racistas y aparta de la historia, del hecho de ser recordado, a los que la sufren. De este modo, no sólo en la invasión de América Latina se despojó a los indígenas del alma, donde la noción de alma otorgaba la humanidad. La realidad, así, forcluye⁶⁹ a gran parte de la población mundial expulsando sus redes de significados y sustituyéndolos por unos opresivos o marginales.

En principio, *entre los presos, afirma Foucault, la táctica no ha sido reprimir sus deseos, sino obligar a sus cuerpos a significar la ley prohibitiva como su esencia, su*

⁶⁵ Ibidem, p. 170.

⁶⁶ La mirada no es un simple voltear los ojos en una dirección; es una educación repetida históricamente donde conforma lo que es habitable o no, lo que está fuera de lugar y lo que está dentro. Marca culturalmente el espacio en el que nos encontramos.

⁶⁷ La mujer que es golpeada y lo percibe como acto de amor, el homosexual que reprime su sexualidad, etc.

⁶⁸ El racismo y el colonialismo, en sintonía con Ahmed, comparten espacios queer: el indígena, el negro, el otro, salen de la línea recta que son la familia monógama y heterosexual, blanca, clase media. Así, este sentido de lo *queer* es, bajo mi juicio, materialista en tanto que tiene bajo consideración la realidad a la que se enfrenta el sujeto subalterno, es decir, a las estructuras dominantes productivas y sociales. Para mayor profundidad: Ahmed, S. *Fenomenología queer: orientaciones, objetos, otros*. Barcelona, Bellaterra, 2019, p. 174.

⁶⁹ Concepto desarrollado por J. Lacan en el que designa las operaciones en la mente por la que se rechaza un significante fundamental expulsando, así, alguna noción del universo simbólico del sujeto.

*estilo y su necesidad*⁷⁰, la colonialidad, en tanto que es lo que pervive a la fuerza fáctica del colonialismo, deforma el cuerpo y al sujeto de tal modo que es lo que dice el opresor que sea. De este modo, la conciencia del indígena, de la persona racializada, no es la tradición propia; no es su modo de vida sino el lenguaje impuesto, es decir, las redes de significados sobre su cuerpo y la administración de éste como *cosa*. Así, la conciencia como lenguaje revela cómo los significados exportados a fuerza de látigo y órdenes perpetúan el imaginario orquestado en la *colonialidad*.

Respecto al poder, Aura Estela Cumes afirma junto a J. Butler que es una paradoja: el poder se nos presenta como algo externo a uno pero, por otro lado, el poder ya se introduce en cada fibra, en cada poro y en cada neurona durante la formación del sujeto; por ello, comprender el *poder* tal y como algo fuera de nosotros, en tanto que nos domina desde la exterioridad, se aleja de este principio en el que se articula el sujeto.

*Si entendemos el poder como algo que también forma al sujeto, que le proporcionan la misma condición de su existencia y la trayectoria de su deseo, entonces el poder no es solamente algo a lo que nos oponemos, sino también de manera muy marcada es algo de lo que dependemos para nuestra existencia y que abrigamos y preservamos en los seres que somos (...). Y solo acabamos aceptando sus condiciones cuando dependemos de él para nuestra existencia*⁷¹.

Si las disciplinas sociales quieren, en realidad, tener en cuenta a un sujeto material integrado en condiciones de vida concretas, deben centrar su análisis en el procedimiento por el cual dicho sujeto es constituido socialmente y está dispuesto a la obediencia. Dicho procedimiento socializador se fundamenta en el uso performativo que el poder hace del lenguaje, y la única forma de afrontar el análisis de dicha utilización es teniendo en cuenta las diversas dimensiones que constituyen al sujeto (cogniciones, emociones y acciones). Para llevar a cabo esta labor es necesario revisar la teoría pragmática del significado, teoría a la que recurre E. Dussel utilizando, en su análisis, la noción de acto de habla.

⁷⁰ Butler, J. (2019). *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós, Barcelona, p. 264.

⁷¹ Cumes, A. E. (2012). *Mujeres indígenas, patriarcado y colonialismo: un desafío a la segregación comprensiva de las formas de dominio* en “Anuario Hojas de Warmi”, n.º 17, p.12.

4.3. Sujeto material y versión pragmática del significado

Dussel⁷² recurre a la noción de acto de habla por dos motivos fundamentales: porque de esta forma la noción de interacción se convierte en un concepto clave a la hora de definir los procesos comunicativos y, por otro, porque se relaciona el *decir* con el *hacer*⁷³.

Esta última característica del acto de habla implica, a su vez, dos situaciones: que los dominados lleguen a conocer su situación de oprimidos a través de las palabras (el *decir*) y reivindicar una praxis liberadora (el *hacer*). Reconociendo la influencia de Levinás⁷⁴, Dussel desarrolla el análisis del acto de habla partiendo de la premisa de que *el otro* es el origen de todo proceso discursivo posible, aunque fundamentalmente del ético. Ese *otro*, que es el pobre, la mujer dominada, etc. que irrumpe en el espacio del reconocimiento, de la intersubjetividad, y reclama justicia. Para conseguir este objetivo, E. Dussel propone un ejemplo de acto de habla adaptado a las posibles exigencias de la filosofía de la liberación⁷⁵.

El primer paso es describir un acto de habla desde la perspectiva proposicional, es decir, basándonos meramente en el mensaje que queremos transmitir. Un ejemplo podría ser el siguiente:

1. Esto es un acto de justicia.

Sin embargo, en el procedimiento de reivindicación del dominado no basta con la mera preferencia del mensaje a título informativo sino que, además, debe recurrirse a un valor ético establecido institucional e intersubjetivamente que es el que se reivindica:

2. Tú debes cumplir el acto de justicia conmigo.

⁷² Siguiendo la estela de la propuesta pragmática por la que apuesta Apel como fundamentación última de su ética dialógica.

⁷³ Según J. Austin, en el acto de habla podemos distinguir, aunque sólo sea a nivel analítico, tres componentes: el acto locucionario, el ilocucionario y el perlocucionario. La locución refiere a lo que *decimos* (expresado en la estructura gramatical), la ilocución a lo que *hacemos* cuando decimos algo (afirmar, prometer, amenazar, etc.) y la perlocución que representa los efectos mentales que las preferencias ejercen en la persona emisora y receptora. Según el autor de *Cómo hacer cosas con palabras*, los dos primeros componentes (la locución e ilocución) poseen un carácter convencional reglado, por tanto, socialmente controlable; sin embargo, el acto perlocucionario, al referirse a los posibles efectos mentales generados por el acto de habla, posee una naturaleza no convencional que lo convierten en prescindible. Austin, J. *Cómo hacer cosas con palabras*, Barcelona, Paidós, 1982, conferencias I-VIII.

⁷⁴ Levinás está muy presente en la propuesta teórica de Dussel, tal y como se demuestra en su obra *Para una ética de la liberación Latinoamericana*.

⁷⁵ Dussel, E. y Apel, K.O. (2005). *Ética del discurso, ética de la liberación*. Trotta, Madrid, cap. 4.

En la medida en que el dominado reivindica el cumplimiento de un valor ético acordado intersubjetivamente, y del que él no es objeto de reconocimiento, puede referirse al dominador reclamando el cumplimiento del compromiso social con el que no ha cumplido.

3. Te recrimino por el acto de justicia que debiste cumplir conmigo.

En cuarto lugar, en la interacción comunicativa el dominado *interpela* al dominado, es decir, le reclama que le reconozca como *otro* que dice *res cogitans*, como ser humano que merece, por tanto, vivir con dignidad.

4. Te *interpelo* por el acto de justicia que debiste cumplir conmigo.

Por «interpelación», entonces, entenderemos un enunciado performativo sui generis que emite alguien (H) que se encuentra, con respecto a un oyente (O), «fuera» o «más allá» (trascendental en este sentido) al horizonte o marco institucional, normativo del «sistema»⁷⁶.

Este proceso de reconocimiento e interpelación al sujeto que pertenece a la esfera exterior de la norma se produce, según Dussel, en el momento de interacción en el que la intersubjetividad configura la subjetividad. En este proceso comunicativo, los sujetos implicados sólo están mediatizados por el uso del lenguaje basándose en el “cara a cara” como efecto de la proximidad.

En contraposición al planteamiento argumentativo propuesto por Apel, Dussel elimina toda interferencia teórica o práctica que vaya más allá de la *interpelación* implícita en el reconocimiento intersubjetivo del sujeto, entendido como parte de una comunidad y que tiene un objetivo crítico. Siempre es necesario incluir la *exterioridad* de cada participante; es necesario incluir al *otro*, no como distinto a la razón sino como razón que interpela. Sólo de esta forma podemos hablar de una razón crítica, de una razón ética. Por ello, el diálogo se define simplemente como el encuentro “cara a cara”.

Un dato importante que debemos tener en cuenta es que dicho diálogo “cara a cara” se fundamenta en el acto ilocucionario del acto de habla: sólo precisa del *decir* y del *hacer* con palabras. Por tanto, el fundamento de dicho proceso comunicativo se reduce a la composición gramatical del acto de habla (locución) y al significado literal del mismo

⁷⁶ Dussel, E. y Apel, K. O., *Ética del discurso, ética de la liberación*. Madrid, Trotta, 2005, p. 149.

(ilocución). Pero ¿un proceso interactivo en el que además se reivindica un valor ético no debe contemplar también los efectos perlocucionarios provocados? La respuesta de Dussel es que no es necesario dicho análisis porque podemos recurrir al “principio de expresabilidad de Searle”, dicho principio garantiza que “*cualquier cosa que pueda querer decirse puede ser dicha*”⁷⁷. De esta forma, en la medida en que todo proceso mental puede exteriorizarse, sustituimos el análisis de los estados mentales por el de las palabras⁷⁸. Dussel propone un método antimentalista en la medida en que sólo remite al significado denotativo o literal del acto de habla⁷⁹.

Al desprenderse de los estados mentales, al igual que ocurre con la ética dialógica de Apel⁸⁰ de la cual nuestro autor intenta distanciarse, propone una visión pragmática no sustantiva. La filosofía de la liberación, entendida como un proceso performativo cuya finalidad es la transformación del modo de vida de los excluidos, adquiere así un carácter transcendental donde la *interpelación* se fundamenta en categorías *a priori*. Por ello, la configuración del sujeto *transmoderno*, en el sentido amplio reivindicado por E. Dussel, precisa que las ciencias sociales admitan la tarea de reformular ciertas perspectivas teórico-prácticas sobre el significado⁸¹.

El giro lingüístico puede definirse como un procedimiento analítico que propone tratar los problemas filosóficos a partir del examen de la forma en que éstos están encarnados en el lenguaje natural. La cuestión ya no pasa por plantearse qué es lo real o qué es el conocimiento válido, sino en lo que se quiere decir con la afirmación de que algo es real o un conocimiento válido. De esta forma, la pregunta de cómo es posible el conocimiento

⁷⁷ Searle, J., *Actos de habla*. Madrid, Cátedra, 2001, p. 28.

⁷⁸ E. Dussel justifica esta propuesta contrastándola con las pretensiones de validez habermasiana, pretensiones que representan las diversas dimensiones en las que los sujetos interactúan (uso del lenguaje, mundo objetivo, mundo social y mundo subjetivo). Para que el proceso comunicativo sea posible, las personas implicadas deben utilizar un mismo código lingüístico, aunque Dussel reconoce que esta situación puede complicarse en la medida en que interactúen personas que no hablen un mismo idioma o que no sean capaces de interpretar los significados pragmáticos. La pretensión de verdad se refleja en el contenido proposicional del acto de habla emitido; la pretensión de rectitud, cuando utilizamos el esquema dominador-dominado no refiere a una norma cumplida pero la interpelación sí puede ser interpretada como indicación que dé lugar al inicio del proceso argumentativo; por último, la pretensión de veracidad implica la disposición del sujeto a creer racionalmente en la sinceridad de la persona con la que interactúa. Dussel, E. y Apel, K. O., *Ética...* Op. Cit., pp. 150-155.

⁷⁹ Como demuestra, por ejemplo, la noción de *regla* de Wittgenstein, *la teoría del infortunio* de Austin o el *principio de expresabilidad* de Searle.

⁸⁰ Dussel, E. y Apel, K.O. (2005). *Ética ...* Op. Cit.

⁸¹ Los juegos del lenguaje, según Wittgenstein, se van generando en el mismo momento comunicativo, es decir, en el contexto mismo (véase: *Investigaciones Filosóficas*); así, se elimina, en su totalidad, el *sistema-mundo* que asienta las diferencias en base a reglas ya definidas para todos los que participan en tal juego lingüístico: las reglas autogenerativas están distorsionadas en el momento en que se parte de una estructura simbólica que discrimina al *Otro*.

se convierte en la pregunta de cómo es posible el lenguaje. Esta perspectiva teórica persigue, así, sustituir el paradigma de la conciencia, y sus derivas psicologistas, por el paradigma del lenguaje. Ante esta exigencia, el estudio del lenguaje se reduce a aquellos elementos que no obliguen a integrar los estados mentales.⁸² El criterio externo que propone el giro lingüístico como sustituto de los estados mentales son las manifestaciones; para justificar teóricamente esta concordancia se necesita de un modelo de actuación comunicativa que implica la sinceridad, la coherencia y el control consciente de los procesos significativos más relevantes⁸³.

Si las ciencias sociales no han obtenido un conocimiento *real* del *sujeto* bajo las circunstancias materiales que lo rodean, queda por resolver qué comprendemos por sujeto desde la perspectiva materialista: sus líneas históricas, sociales y vitales, además de sus estados mentales y performativos. En este sentido, es necesario comprender que el sujeto no es sólo algo dado que piensa y yace en el camino proyectándose, sino una multitud de relatos, historias marcadas por la sangre que borbotea de las venas abiertas de los continentes silenciados⁸⁴. El sujeto es multifacético, por ello es necesario re-articular, desde ejes transnacionales y periféricos, la concepción del sujeto por una visión emancipatoria que permita una escapatoria de las manos no tan invisibles del capitalismo tardío.

La capacidad de diálogo (si queremos utilizarla teóricamente como justificación de un posible cambio social) precisa un análisis más complejo que implica la revisión del giro lingüístico y la noción de acto de habla. Son posibles y complementarios dos enfoques del significado: uno formal y otro sustantivo⁸⁵. Sin embargo, es una necesidad imperiosa

⁸² Enrique Dussel se acoge a esta opción centrando su interés en los componentes locucionario e ilocucionario del acto de habla.

⁸³ La concepción antimentalista tanto en Wittgenstein, Apel, Dussel, etc. reside en sustituir al sujeto por un ideal donde se cumplen los parámetros o exigencias del perfecto comunicador. Dussel apela a una intersubjetividad que brota de una capacidad solidaria, para sortear esta cuestión recurre al principio de expresabilidad de Searle que, por definición, se adapta a su propio interés teórico.

⁸⁴ Sin embargo, esta organización floreciente de un mundo nuevo, desencantado, se dio bajo la luz del Estado-nación moderno a través de la racionalización de la vida, tal y como afirma Weber. La configuración de un sujeto compacto y homogéneo permitió el nacimiento de esta nueva estructura política, económica y social. Así, las ciencias sociales jugaron un papel intransferible como perpetrador del discurso colonial y de control, definir metas colectivas a largo y a corto plazo, ni de construir y asignar a los ciudadanos una identidad cultural (Soto, P. (2016). *Filosofía* Op. Cit., pp. 97-98).

⁸⁵ Se suele adoptar la división de la Semiótica en sintaxis, semántica y pragmática, idea de Peirce desarrollada por Morris. Si definimos el signo en términos de Peirce como algo que está para alguien por otra cosa en algún aspecto o cualidad la circunstancia de que un ruido o mancha sean significantes dependerá del hablante. En realidad, no funcionan tres enfoques sino dos: el sintáctico (o formal) y el pragmático (o sustantivo). La semántica sería parte constituyente de cualquier investigación semiótica, sea esta sintáctica o pragmática

elaborar una teoría del significado verdaderamente pragmática, sólo de esta forma podremos analizar y actuar en una realidad tan compleja como la sociedad neoliberal.

4.4. Silencio

La colonialidad del ser es, bajo la óptica de Maldonado, un concepto síntesis⁸⁶. La idea de Maldonado es que el *ser* bajo Heidegger no concibe la experiencia colonial, ni tiene en consideración las realidades invisibilizadas como las del género o raza. Por tanto, tal *olvido* es, tomando la perspectiva de Dussel, una negación del *Otro* como una experiencia violenta que, además, es originaria en la modernidad. Maldonado rescata el aspecto violento de tal origen a través del *ego conquiro* de Dussel para relacionarlo con el *ego cogito*, mencionado anteriormente: *el colonizador desfigura y deforma el imaginario del colonizado (...). En esa maniqueización se ejerce violencia, la violencia típica del ego imperial, la actitud imperial del ego conquiro*⁸⁷. El escepticismo no nace en Descartes, sino frente al *Otro*, de si era o no humano, de si poseía alma; esta duda permitió el genocidio y el expolio masivo de los recursos que se perpetúa hasta nuestros días⁸⁸. Maldonado trata de explicitar mediante la colonialidad del ser la vivencia en peligro constante; es la normalización de lo excepcional.

Bajo las promesas de libertad, fraternidad e igualdad se gestaba un sistema de dominio, donde el progreso no se dio, sino que la humanidad recae en barbarie. W. Benjamin expondrá en su tesis IX el aspecto del ángel de la historia: uno que, con la boca abierta y las alas extendidas, no puede resistirse al paso atronador de la historia, la tempestad impide recomponerse; *esta tempestad lo empuja hacia el futuro, al que él da la espalda*⁸⁹ porque los edificios en escombros, los cadáveres y la miseria se amontonan delante de él hasta llegar al cielo, la idea o el paraíso; tal imagen es con la que describe Benjamin el progreso: vidas en la miseria, en la barbarie. De ahí la necesidad de irrumpir en la historia mediante la revolución, no como una máquina trituradora y aceleradora, sino como un freno de emergencia; detenerse y contemplar el precipicio⁹⁰.

⁸⁶ Soto, P. (2016). *Filosofía...* Op. Cit., p. 104.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 104.

⁸⁸ Actualización de esta idea a partir del ensayo *Oro, petróleo y aguacates* de A. Robinson, el cual recoge la concepción de las venas abiertas de Eduardo Galeano. Las nuevas formas, que no son tan nuevas, del capitalismo para obtener nuevas materias que explotar en su mundo administrado.

⁸⁹ Benjamin, W. *Tesis...* Op. Cit., p. 312.

⁹⁰ Para aproximaciones más extendidas sobre el segundo como tiempo revolucionario, el *Kairós* frente al *Krono*, la lectura del ensayo de Concheiro en *Contra el tiempo* es inspirador.

4.5. Imposición de un sujeto y un relato universal

Tal y como afirma Linda Martín⁹¹, la cuestión que gira alrededor del eurocentrismo ha pasado desapercibido o, directamente, ignorado por los debates filosóficos en el ámbito académico latinoamericano, donde se toma como un tema residual o hiperbólico. Recoger, pues, el hilo del imperialismo colonial para reflexionar los vestigios de éste es una tarea urgente, en gran medida, para crear nuevos marcos de comprensión con la finalidad de ofrecer nuevas preguntas y respuestas. Además, no es sólo que carezca de interés o se obvie reconocer el conocimiento de la periferia, de los sujetos subalternos, sino que son apropiados por los colonizadores epistémicos o, directamente, masacrados.⁹²

El eurocentrismo se configura no sólo a través de obviar las problemáticas surgidas a partir de las experiencias coloniales, sino a través de redes de significado donde se impone un modelo de sujeto como modelo universal. Los significados internalizados de los sujetos subalternos o, en palabras de Butler, abyectos, constituyen una mentalidad sustantiva en los ejes entre colonizador-colonia y cómo estos traspasan de la época de explotación geográfica a las estructuras de *colonialidad*. Las personas marcadas por la idea de raza⁹³ no constituyen la historia universal sino la crónica roja del pueblo local⁹⁴, no tienen idiomas, sino dialectos; no procesan cultura, sino supersticiones: constituyen la otra cara de la moneda de la hazaña, la victoria y el historicismo, son las venas sin cicatrizar.

En este sentido, los significados arrastrados siglos atrás modifican, intervienen y articulan las relaciones que se dan, la autopercepción como identidad en espacios blancos. Por ello, Dussel afirmará que no sólo hay un epistemicidio, es decir, la eliminación o apropiación de conocimientos fuera de Occidente, sino que hay, a su vez, un saqueo y destrucción de obras de arte, relatos, mitos, etc. el cual llama *esteticidio*, por ello la necesidad de demarcar *una sensibilidad capaz de reconocer lo distinto, pero no se trata de producir una sensibilidad alternativa o contraria, (...) para representar (...) lo*

⁹¹ Moraña, M. (2018). *La cuestión del eurocentrismo: Žižek, Vallega, y la filosofía latinoamericana en "Sujeto, descolonización, transmodernidad. Debates filosóficos latinoamericanos"*. Madrid, Iberoamericana ed., p. 73.

⁹² Como afirma Sousa, desde 1492 se ha gestado un *epistemicidio* y *esteticidio* generalizado en el que las tradiciones, conocimientos, artes y relatos son eliminados mediante el asesinato y la imposición de la pretendida universalidad.

⁹³ Así, la *marca*, desarrollada por Wittig, se podría entender como aquello con el que se caracteriza a lo que no es ni hombre, ni blanco, ni heterosexual.

⁹⁴ Galeano, E. *El libro de los abrazos*. Madrid, SigloXXI, 1997. p. 59.

*exterior se requiere una comprensión de las fuentes conceptuales existentes*⁹⁵. Así, el eurocentrismo es entendido como la incapacidad de Occidente de comprenderse a sí mismo como una tradición intelectual, histórica y social particular y localizada; como argumenta Alcoff, el eurocentrismo sufre de una *falsa ilusión trascendentalista*⁹⁶.

4.6. Sujeto y performatividad

La performatividad puede definirse *como ese poder reiterativo del discurso para producir los fenómenos que regula e impone*⁹⁷. A partir del giro decolonial, no sólo la tarea política se orienta hacia la descolonización geográfica sino, a su vez, la del ser. Uno de los mecanismos comunicativos utilizado para llevar a cabo el proceso socializador es el poder iterable de los actos de habla; es decir, su capacidad de constante repetición transmitiendo un mensaje que puede ir transitando de contextos. La actuación, entonces, de las expresiones performativas se define por repetición, por la repetición de una norma que es anterior al sujeto y que éste no puede desechar voluntariamente. Así, el discurso precede al sujeto pero, con el tiempo, se brinda como condición de posibilidad del propio sujeto.

Los sujetos internalizan las estructuras dominantes y repiten los actos de una red de dispositivos de saber/poder. Por ello, la realidad se presenta con un carácter esencialista que bosqueja toda posible crítica. De este modo, el análisis del proceso socializador se debe convertir en objeto preferente de una concepción pragmática en la medida en que éste determina las estructuras mentales de las que dependen los significados. La performatividad es, en todo caso, una *esfera en la que el poder actúa “como” discurso*⁹⁸; el discurso del sexo como esencia, la animalidad y la inhumanidad de los colonizados, el discurso universalista y eurocéntrico, etc. El discurso es, en este sentido, un acto repetido, una y otra vez, produciendo la constitución del sujeto en tanto que éste se ve inmerso en un horizonte de comprensión colonial, sexual, racial o de clase⁹⁹.

⁹⁵ Moraña, M. (2018). *La cuestión...* op. cit., p. 87.

⁹⁶ *Ibíd.*, p. 90.

⁹⁷ Duque, C. (2010). *Judith Butler y la teoría de la performatividad del género* en “Revista de Educación & Pensamiento”. Colegio Hispanoamericano, n°17, p. 90.

⁹⁸ Butler, J. *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos de “sexo”*. Argentina, Paidós, 2002, p. 316.

⁹⁹ El debate generado a partir del reconocimiento o la redistribución social entre J. Butler y N. Frasser es de gran interés que aporta a nivel político y filosófico las diferencias entre ambas autoras; congenio con que el *reconocimiento*, por sí sólo, no será la solución a todos los problemas pero si ayuda a comprender el mundo social en el que estamos inmersos. Añado el aspecto de clase porque este aspecto económico limita,

¿Qué sucede cuando la violencia es el mensaje? ¿qué ocurre cuando el cuerpo es el medio y el acto performativo tiene su base en la sangre y el silencio? Coincidiendo con Garzón, la performatividad del silencio¹⁰⁰ es la huella de traumas y memorias que se presentan a otros sujetos, esa internalización del sufrimiento que deja mudo. La violencia *snuff*, diría Valencia, transforma el biopoder en una necropolítica capitalista donde la violencia hace del cuerpo una mercancía novedosa en cuanto a su vulnerabilidad:

Ha habido una ruptura epistemológica en la concepción de la muerte; está a punto de perderse el referente de extraviarse el estremecimiento y el horror, estamos a punto de olvidar “el paso (...) entre el estar vivo y ser un cadáver, es decir, ser ese objeto angustiante que para el hombre es el cadáver de otro hombre”¹⁰¹.

Por ejemplo, una ciudad como México D.F., en la que la muerte y el *sujeto endriago*¹⁰² se genera por los discursos y prácticas capitalistas, también hay un lugar de esperanza al sur de dicho país: Chiapas. Los modos de vida que han pervivido a partir de luchas sociales riega todas las capas de dichas comunidades; los indígenas y mestizos, entablan nuevas formas de comprender la realidad social incluyendo a todos en su lucha, como bien se afirma en el discurso dado en el Congreso Indígena en 2001: somos el color de la tierra, todos nos encontramos en el camino de ser visibles, oídos y reconocidos, no sólo como individuos que deben tomar su modo de vida, sino, también, respetados en la dignidad vital.

El reconocimiento cultural, bajo mi punto de vista, elabora un mapa de las diferentes opresiones existentes para, de algún modo, articular una nueva perspectiva, cultural y discursiva, que legitime la presencia de nuevos modos de vida; que tales formas de vivir no son ni mejores ni peores, en todo caso, diferentes. Por ello, la lucha por el reconocimiento es fundamental para los indígenas, a su vez que un reconocimiento económico, para borrar la performatividad de dominio que los ha sometido durante siglos.

igual que los otros, el movimiento de los cuerpos perpetuado por jerarquías de poder, de discursos y de alienación.

¹⁰⁰ Para mayor profundidad, en tal sentido de la performatividad, es necesario comprender la violencia encarnada sobre los cuerpos de la periferia; los indígenas asesinados, las mujeres en todas las ramificaciones de la violencia, inexpresables y mudas ante la barbarie cotidiana: Garzón Martínez, M. T. (2007). *Proyectos corporales. Errores subversivos: hacia una performatividad decolonial del silencio* en “Nómadas”. Universidad Central, Bogotá.

¹⁰¹ Valencia, S. (2010). *Capitalismo gore*. Melusina, España, p. 111.

¹⁰² Sujeto que deviene en endriago, el cual se afirma dentro de las estructuras criminales (asesinato, drogas, secuestro, etc.) como narración particular.

Los modos de vida en los que la tierra constituye la centralidad, no atendiendo a aquellos que se benefician del trabajo de la tierra; sólo aquellos que se despiertan con la primera luz y se acuestan cuando el Sol se pone, donde la tierra es parte de su piel y su legado se extiende en los beneficios a la comunidad.

5. Conclusión y vías abiertas

El ojo de Dios que dominó la modernidad a partir del *ego cogito* logró poner en funcionamiento un despliegue de fundamentos de corte epistemológico, económico, éticos, estéticos, lingüísticos, etc. que, en definitiva, cimentaron la base para el establecimiento de guías de experiencia mediante relatos esenciales. El *yo pienso* constituiría, en este sentido, el principio de todas las cosas; *el “ego cogito” se asume como fundamento que orienta la experiencia*¹⁰³ y, como tal, se muestra como indicador de los pueblos.

En el momento en el que se establecía que la razón era originaria en los pueblos del norte, se fundamentó una demarcación espacial que indicó los pueblos con o sin razón; ya del indígena, de dudosa humanidad, se afirmaba que no poseía razón por motivos geográficos y raciales.

*La Modernidad utiliza su periferia, la explota y domina, postrándola en un estado desmejorado, peor en relación a como se encontraba en el momento del comienzo de la colonización. Esa Modernidad no es entonces una estructura abstracta que pueda aplicarse a otras situaciones histórico-culturales concretas. (...) Esa “falacia” consiste, exactamente, como indica Taha Abdulrahman, en querer usar la misma vía o ruta que recorrió la moderna Europa colonialista. Si una colonia, poscolonia, nación o cultura dependiente intenta seguir la misma ruta europea, nunca llegará a la Modernidad, sino a un aumento de su propia miseria y dependencia colonial*¹⁰⁴.

Las colonias que siguen la ruta marcada (antes, las falacias racistas impuestas, ahora imponiendo las ideas desarrollistas que colocan a Europa como referente económico) han encontrado su propia miseria en su despliegue productivo, el cual engendra sus propias

¹⁰³ Amaya, W. V., Amaya, E. V. (2015). Una teoría crítica desde “el potencial no incluido por la modernidad” en *Pensamientos críticos contemporáneos: Análisis desde Latinoamérica*. Bogotá, Universidad Distrital Francisco José de Caldas, p. 240.

¹⁰⁴ Dussel, E. (2020). *Siete ensayos de filosofía de la liberación. Hacia una fundamentación del giro decolonial*. Trotta, Madrid, p. 31.

relaciones subjetivas. En este sentido, se puede poner de ejemplo al doble Estado nación de México, uno político y el otro mediado por el narcotráfico, el primero sin un tejido industrial existente, una marea creciente de contrabando y niveles de violencia insospechados; en el segundo, la violencia es el intercambio efectivo en las relaciones materiales, es donde se engendra el *sujeto endriago*, afirma S. Valencia. Éste no es más que la radicalización del emprendedor:

Dentro del mundo hiperconsumista y ultracapitalista la ética resulta accesoría, pues se la percibe como “el límite del perdedor, la protección del derrotado, la protección moral para aquellos que no han conseguido jugárselo todo y ganarlo todo. Así pues, el imperativo categórico ha sido desplazado por el imperativo económico”¹⁰⁵.

Siguiendo la línea de la geografía de la Razón, Europa ha puesto en práctica la clausura de los significados ajenos, la disposición de cuerpos, recursos y producciones ha dado lugar al desplazamiento de la palabra y la posesión del espacio¹⁰⁶. Tal violencia es denominada como una *operación de anulación o supresión histórica*¹⁰⁷ estudiada a partir de las 3D: *deformación, descrédito y desalojar*. El funcionamiento de tales categorías dispone de una imagen autodepreciativa de los cuerpos que habitan, o al menos tratan, la periferia de Occidente; es necesario, por ello, una descolonización de la conciencia y del lenguaje.

Dussel desarrollará, de este modo, su concepción de la *transmodernidad*, diferenciada de la *posmodernidad*, puesto que ésta es una crítica externa al eurocentrismo y la modernidad lo hace desde la propia interioridad; la *transmodernidad* es alterativa, desde la periferia y buscando un diálogo que permita la coexistencia de una interculturalidad, más que una multi- o pluriculturalidad. El punto de enfoque es, pues, una horizontalidad donde lo *alterativo* se distancia de lo *alternativo*, en tanto que lo primero representa una transformación, un cambiar y asegurar las relaciones desde el enfoque mencionado; no una relación vertical asimétrica, sino horizontal y plural: *proceso creativo de afectación*

¹⁰⁵ Valencia, S. (2010). *Capitalismo gore*. Melusina, España, p.78.

¹⁰⁶ Ver en *Oro, petróleo y aguacates* de A. Robinson el modo en el que Occidente sigue comprendiendo su centralidad como lugar de organización geográfica, donde los territorios se encuentran a disposición del consumo occidental: América Latina, en un primer lugar, en recursos de minería, ahora en frutas, energías y gastronomía, etc.

¹⁰⁷ Amaya, W. V., Amaya, E. V. (2015). Una teoría... Op. Cit., p. .242.

y relacionamientos entre múltiples actores que se ponen de acuerdo para direccionar la acción hacia la solución de los problemas que los rodean^{108, 109}.

El potencial no incluido por la modernidad es, en definitiva, la marginación de las culturas¹¹⁰ desangradas y, a su vez, las civilizaciones saqueadas son expuestas en museos mediante la expropiación y enajenación por parte del grupo dominante; Benjamin pensaría al respecto: *jamás se da un documento de cultura sin que lo sea también de barbarie*¹¹¹. Dussel no se posiciona en un sentido belicista en contra de la modernidad, reconoce sus aportes éticos, científicos y filosóficos; así, trata de, a través de su concepción de la transmodernidad, establecer un diálogo *Sur- Sur* entre las tradiciones de los oprimidos.

Dussel apelará a una subsunción de las invenciones de la Modernidad que no contradigan, no estén impulsadas en contra de las culturas sureñas; el diálogo se establece en varios polos donde el objetivo es recoger, cultivar nuevamente los fundamentos de las culturas oprimidas; entablando, también, un diálogo con la única Modernidad existente, la cual está en su ocaso: la europea. Este diálogo, con vistas a un futuro, es una tarea deontológica, pues se trata de trazar y definir el camino hacia una civilización emancipada.

*Se entiende que, como proyecto emancipatorio, la descolonización requiere, para comenzar, la reivindicación de modelos epistémicos que fueran invisibilizados por la modernidad pero que continúan existiendo en el exterior de los sistemas dominantes, ocupando lugares periféricos, funcionando en lenguas en proceso de desaparición y sosteniendo cosmovisiones que han sido desvalorizadas como constructos ajenos si no opuestos a la racionalidad dominante*¹¹².

¹⁰⁸ Ibidem, p. 247.

¹⁰⁹ A este respecto, Dussel (<https://www.youtube.com/watch?v=BBE1W63uLjM&feature=youtu.be>) afirma que el campo de combate es la educación. Planear el horizonte de comprensión en tanto que no se sigan creando sujetos en la periferia con las ideas del eurocentrismo y modernidad. Puesto que, de este modo, se borra el camino ya andado.

¹¹⁰ En un sentido literario, coincido con Cortázar a la hora de pensar en la cultura como la respiración de un pueblo; la producción rige los medios de vida y, a su vez, las formas de comprenderla, interpretarla, etc. Es igual de interesante comprender la cultura mediante aquello que se hereda mediante la tradición; en un sentido gadameriano, en una revolución permanece y se heredan más modos de vida que los que se piensa revolucionar.

¹¹¹ Benjamin, W. *Tesis sobre ...* op. cit., p. 311.

¹¹² Moraña, M. (2018). *Introducción* en “Sujeto, descolonización, transmodernidad. Debates filosóficos latinoamericanos”. Iberoamericana ed., Madrid, p. 24.

Heidegger, considero, aporta al diálogo una apertura del sujeto; en el caso del filósofo alemán, del *Dasein*; en tanto que *el Dasein escucha porque comprende. Como comprensor estar-en-el-mundo con los otros el Dasein está sujeto, en su escuchar, a la coexistencia y a sí mismo, y en esta sujeción del escuchar [Hörigkeit] se hace solidario con los otros [ist zugehörig]*¹¹³. De este modo, el diálogo es un coexistir porque, en definitiva, nos encontramos arrojados al mundo; el escuchar es un callar, también, pues el que guarda silencio en un diálogo promueve la comprensión: *el silencio, en cuanto modo del discurso, articula en forma tan originaria la comprensibilidad del Dasein, que es precisamente de él de donde proviene la auténtica capacidad de escuchar y el transparente estar los unos con los otros*¹¹⁴. Comprendo que el diálogo en el que participa *Sur-Sur* se encuentra también el *Norte*, pero en el sentido del silencio definido en este contexto. Aunque el Norte tenga algo que *decir*, hacerse comprender y ser transparente, se debe mantener en el silencio coexistiendo con las demás culturas. Por ello, el Norte debe recapacitar y asumir las críticas¹¹⁵ hechas al lenguaje usualmente utilizado; entender y poner en tela de juicio los significados, las estructuras dadas en el lenguaje que no dejan *ser* a gran parte de la humanidad.

¹¹³ Heidegger, M. *Ser...* Op. Cit., p. 2016, p. 182.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 183.

¹¹⁵ Siempre desde una postura crítica y dialogadora.

6. Bibliografía.

- Adorno, Th., & Horkheimer, M. *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid, Trotta, 2009.
- Ahmed, S. *Fenomenología queer: orientaciones, objetos, otros*. Barcelona, Bellaterra, 2019.
- Amaya, W. V. & Amaya, E. V. (2015). Una teoría crítica desde “el potencial no incluido por la modernidad” en *Pensamientos críticos contemporáneos: Análisis desde Latinoamérica*. Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Bogotá.
- Benjamin, W. *Tesis sobre el concepto de historia* en “Iluminaciones”. Madrid, Taurus, 2018.
- Butler, J. *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos de “sexo”*. Barcelona, Paidós, 2002.
- Butler, J. *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona, Paidós, 2019.
- Cumes, A. E. (2012). *Mujeres indígenas, patriarcado y colonialismo: un desafío a la segregación comprensiva de las formas de dominio* en “Anuario Hojas de Warmi”, n.º 17.
- Duque, C. (2010). *Judith Butler y la teoría de la performatividad del género* en “Revista de Educación & Pensamiento”. Colegio Hispanoamericano, nº17.
- Dussel, E. (2020). *Siete ensayos de filosofía de la liberación. Hacia una fundamentación del giro decolonial*. Madrid, Trotta.
- Dussel, E. y Apel, K.O. *Ética del discurso, ética de la liberación*. Madrid, Trotta, 2005.
- Enrique, P. (2003). *Filosofía de la liberación: una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel*. Dríada, México D.F.
- Fanon, F. *La tierra de los condenados*. Navarra, Txalaparta, 2018.
- Galeano, E. *El libro de los abrazos*. Madrid, SigloXXI, 1997.
- Galeano, E. *Memoria del fuego I: los nacimientos*. Madrid, SigloXXI, 2015.
- Galeano, E. *Las venas abiertas de América Latina*. Madrid, SigloXXI, 2017.
- Garzón Martínez, M. T. (2007). *Proyectos corporales. Errores subversivos: hacia una performatividad decolonial del silencio* en “Nómadas”. Universidad Central, Bogotá.
- Heidegger, M. *Ser y tiempo*. Madrid, Trotta, 2016.

- Heidegger, M. *La época de la imagen del mundo* en “Caminos de bosque”. Madrid, Alianza editorial, 2017.
- Marx, K. & Engels, F. *La ideología alemana*. Madrid, Akal, 2018.
- Moraña, M. (2018). *Introducción* en “Sujeto, descolonización, transmodernidad. Debates filosóficos latinoamericanos”. Iberoamericana ed., Madrid.
- Moraña, M. (2018). *La cuestión del eurocentrismo: Žižek, Vallega, y la filosofía latinoamericana* en “Sujeto, descolonización, transmodernidad. Debates filosóficos latinoamericanos”. Iberoamericana ed., Madrid.
- Pachón Soto, D. (2018). *Filosofía de la liberación y teoría descoloniales*. Colección Nuevas Ideas, Colombia.
- Salazar Bondy, A. *¿Existe una filosofía de nuestra américa?*. Madrid, S. XXI, 2006.
- Sánchez-Parga, J. (2012). *Cómo El Sujeto se hizo objeto en las Ciencias Sociales*. Ecuador Debate, Quito.
- Searle, J. *Actos de habla*. Madrid, Cátedra, 2001.
- Soto, P. (2016). *Filosofía de la liberación y teoría descoloniales*. Colección Nuevas Ideas, No. 5, Bucaramanga (Colombia).
- Steinbeck, J. *La perla*. Barcelona, Edhasa, 2019.
- Valencia, S. (2010). *Capitalismo gore*. Melusina, España.
- Wallerstein, I. *El moderno sistema mundial*, tomo I. México, Siglo XXI Editores. 1979.
- Weber, M. *La ética protestante y el “espíritu” del capitalismo*. Madrid, Alianza ed., 2001.
- Young, I. M. *La justicia y la política de la diferencia*. Madrid, Cátedra, 2000.
- Zaldívar, F. L. y Acosta, J. (2019). *Siete ensayos sobre la Filosofía y Política de la Liberación de Enrique Dussel*. Universidad de Guadalajara, México.