

DEL SUJETO MODERNO AL SUJETO DECOLONIAL

Una aproximación epistémica para la emancipación desde la
filosofía latinoamericana

Johan Méndez Reyes y Edgar Mendoza



COLECCIÓN UN PROFESOR, UN LIBRO

N° 22

Johan Méndez Reyes y Edgar Mendoza

**Del sujeto moderno al sujeto decolonial
Una aproximación epistémica para
la emancipación desde la filosofía
latinoamericana**



Ediciones Clío

<https://www.edicionesclio.com/>

Fondo Editorial UNERMB

Colección Un profesor, un libro

N° 22

Universidad Nacional Experimental "Rafael María Baralt" (UNERMB), 2017



Del sujeto moderno al sujeto decolonial. Una aproximación epistémica para la emancipación desde la filosofía latinoamericana

©2017, Johan Méndez Reyes y Edgar Mendoza

1ra Edición: diciembre de 2017

Hecho el depósito de ley:

ISBN: 978-980-427-069-7

Depósito legal: ZU2018000078

Fondo Editorial UNERMB

Coordinador: Jorge Vidovic

http://150.185.9.18/fondo_editorial/

correo: fondoeditorialunermb@gmail.com



Colección Un profesor, un libro N°22

Coordinador: Julio García Delgado

Portada: Ángel Piña Reyes

Diseño y diagramación: Julio García Delgado y Ángel Piña Reyes

Cabimas, estado Zulia, Venezuela



Ediciones Clío

<https://www.edicionesclio.com/>



Colección Un profesor, un libro

La colección *Un profesor, un libro* tiene como finalidad estimular la producción intelectual de los docentes a través de la publicación y divulgación de sus obras, producto de la reflexión en su vida académica., se publican tesis de maestría y doctorales, trabajos de ascenso y otras producciones intelectuales como compilaciones e investigaciones elaboradas por colectivos de investigación.

Del sujeto moderno al sujeto decolonial. Una aproximación epistémica para la emancipación desde la filosofía latinoamericana tiene como propósito abordar las categorías sujeto y decolonización desde el pensar filosófico nuestroamericano, con la intención de aportar elementos teóricos que nos permitan desarrollar epistemes que rompan con los esquemas coloniales aun presentes en nuestras sociedades y que son impulsados desde distintos centros de poder, bien sean internos o externos y es que los procesos de colonización no sólo son llevados por a cabo por fuerzas externas o extranjeras, sino que cuentan y han contado con coterráneos de las regiones dominadas siendo este uno de los aspectos fundamentales que se debe cuestionar desde el pensamiento crítico.

CONTENIDO

PRÓLOGO	9
INTRODUCCIÓN.....	13
PARTE I: CONSIDERACIONES EPISTEMOLÓGICAS Y METODOLÓGICAS	17
PARTE II: ALGUNAS POSTURAS SOBRE EL SUJETO DESDE LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA.....	23
Sujeto, racionalidad y modernidad	23
Aspectos de la filosofía latinoamericana en relación a la autoafirmación del sujeto	29
El a priori antropológico	30
El Grito del sujeto.....	35
Desgajados e insumisos	37
Desgajados.....	38
Insumisos.....	39
De la individualidad del sujeto eurocéntrico al sujeto plural nuestroamericano	40
PARTE III: LA DESCOLONIZACIÓN Y SUS IMPLICACIONES EPISTÉMICAS, ONTOLÓGICAS Y POLÍTICAS EN NUESTRA AMÉRICA	43
El proceso de descolonización	43
Descolonización del poder	45
Descolonización del saber	46
La descolonización del ser	48

Pensamiento colonial-pensamiento abismal49

PARTE IV: TEORÍAS POLÍTICAS EMANCIPADORAS DES-
DE LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA.....53

Teorías políticas emancipadoras.....53

 El Buen Vivir o Vivir Bien54

 El resurgir55

 Buen Vivir vs. Desarrollismo.....56

 Vivir Bien o Buen Vivir vs. Estado de bienestar58

 Representaciones del Vivir Bien o Buen Vivir.....59

 El socialismo del siglo XXI.....61

 Venezuela: epicentro del pensamiento crítico latinoamericano.....63

 La filosofía intercultural otra67

 Interculturalidad *otra* vs. multiculturalismo.....69

CONCLUSIÓN71

BIBLIOGRAFÍA73

PRÓLOGO

La filosofía latinoamericana como expresión y tradición del pensamiento crítico y emancipatorio, característico de nuestra América; hoy por hoy tiene lugar a través de los procesos históricos y emergentes en América Latina en contraposición a la perspectiva de la modernidad. Su intención es constituir al sujeto desde un enfoque decolonial con una visión hacia las fronteras de la liberación en una búsqueda por restaurar el orden humano como lo dice Maldonado en su giro decolonial en condiciones de dar y recibir libremente de acuerdo con el principio de receptividad generado como forma de pensarnos y valorarnos desde nuestras realidades históricas, geográficas y culturales.

Las categorías sujeto y decolonización desde el pensar filosófico nuestroamericano, procuran desde el punto de vista ontológico valorarse desde su propia identidad desde una perspectiva intercultural que deleve el cuestionamiento a los parámetros, contenidos y postulados de aquellos enfoques epistémicos de corte hegemónicos, abstractos y deslocalizado que desde el eurocentrismo apuntalaban como principios para interpretar y conocer el mundo: La universalidad, objetividad y abstracción; sin el reconocimiento de otras formas de pensamiento que no se ciñen al conocimiento científico reduccionista de la modernidad.

Visto así, el pensamiento filosófico nuestroamericano, debe liberarse de una concepción del sujeto visto como ontológicamente individual, cuando por el contrario es empírico, histórico, colectivo, sin llegar a negar el papel del filósofo individualmente considerado y que debe promover la relación e identidad entre filosofía e historia. Esto significa no suponer un sujeto puro de conocimiento histórico geopolíticamente delineado anclado a intereses de poder que lo definen, configuran y establecen, sino que se parta de otra comprensión de la subjetividad desde lo axiológico, jugando

un papel esencial, debido a que el sujeto en el sentido de un pueblo no es ni puede ser un ser singular, razón esta que desde lo latinoamericano un pueblo comparte una historia en común de encuentros y desencuentros que están cargados de significaciones, creencias, hábitos, costumbres y formas de pensar y actuar.

En consecuencia, el sujeto debe ser partícipe de sus propios procesos de transformación donde la naturaleza de la realidad no es absoluta, apolítica y deshistorizada, por el contrario es un ser que obedece a un camino contra hegemónico con un entramado cultural para discutir reflexionar y tomar decisiones sobre formas de conocimiento que lo sitúan históricamente a la luz de las propias prácticas sociales desde el lugar socio-cultural del otro, otorgándole un lugar político y específico en el mundo en presencia de una revolución epistémica que se caracteriza por la ruptura de valores y costumbres propias de la modernidad donde las categorías de orden y poder tienen la primacía.

En este momento histórico- cultural siglo del XXI, se necesita de seres humanos que se reconozcan como sujetos de cambio potencialmente para problematizar su propia realidad, que cree y recree la cultura desde lo pluriversal, para construir un mundo en el que quepan muchos mundos particulares libres de dominación y donde los seres humanos podamos relacionarnos de igual en los planos: político, económico y social con acceso real a los recursos y oportunidades que necesitamos para vivir en convivencia y de una manera digna, lejos de un sujeto sometido, dominado y mentalidad colonial que potencie el conocimiento surgido en el continente opresor sin reconocer la propia espiritualidad y humanidad.

Esta aproximación epistémica del sujeto decolonial adquiere una significación especial en la obra *Del sujeto moderno al sujeto decolonial. Una aproximación epistémica para la emancipación desde la filosofía latinoamericana*, desarrollada por los autores Johan Méndez y Edgar Mendoza; que tiene como fin abordar las categorías: Sujeto y decolonización desde el pensar filosófico nuestroamericano, con la intención de cuestionar a partir del pensamiento crítico. En este sentido somete a reflexión crítica el funcionamiento habitual de la concepción que se tiene de las formas con-

vencionales de producción del conocimiento (Epistémicas) propias de la modernidad donde se privilegia los saberes disciplinares objetivos y sin sujeto, validos como único registro epistémico a partir del cual la formación humana solo es posible.

En este sentido, los autores de esta obra presentan al lector a través de un proceso hermenéutico un giro epistémico que propicie la entrada del sujeto, sus valores, sensibilidad, conciencia y voluntad de conocer y reconocerse como sujetos de cambio potencialmente para expandir múltiples posibilidades, caminos, búsquedas y aperturas que hacen posible el abrir rutas donde el sujeto sea el protagonista clave como gestor de sus conocimientos sobre su devenir histórico con identidad y valoración propia como responsable de su propio destino, en un momento histórico-cultural de cambio en el que están surgiendo nuevas formas de organización social, económica, política y cultural; la gran novedad la simultaneidad en todos los órdenes de interacción humana, junto con la interconexión de todos los ámbitos de actuación del ser humano a escala mundial.

En atención a lo señalado, se requiere de un pensamiento distinto en el que Boaventura de Sousa Santos ha denominado epistemología del sur, con una visión progresista del mundo que busca la valoración de conocimientos científicos y no científicos a partir de las prácticas sociales que rompen con la lógica monocultural del saber científico como único conocimiento valido que incluyen la valoración de lo subjetivo y lo existencial (Ecología de saberes). Así se refuerza las identidades tradicionalmente excluidas y se privilegia un convivir de respeto y legitimidad entre los grupos de la sociedad

En este sentido, se puede reivindicar los grupos que han sufrido injustas desigualdades causadas por el colonialismo donde prevalece la simplicidad lo aparente y el mecanicismo, visibilizando de esa manera el papel de la ciencia ya no como un conjunto de certezas apodícticas, sino trans-historico, es decir la historia de los sujetos que se cuestionan, se valoran y se apropian de su identidad; en vez de la historia de las respuestas, que es lo que más comúnmente conocemos en el corpus de las diferentes disciplinas científicas.

Dra. Yelitza Casanova Ríos

INTRODUCCIÓN

América Latina comprende una extensión territorial que va desde el río bravo al norte y el estrecho de Magallanes al sur, como lo expresa Sandino en el documento *Plan de la realización del supremo sueño de Bolívar* además de ello, también son parte de este conglomerado las islas que bordean el Mar de las Antillas y que gozan de soberanía, así pues ese extenso territorio en el que convergen tan variadas nacionalidades como idiomas, ese territorio de mestizos como lo dijo Bolívar en su *Carta de Jamaica*, es el territorio en que nos corresponde vivir, a quienes bien sea por sueños utópicos o por sentimientos de identidad; nos toca, nos llena ese espíritu que hace de las personas, sujetos -con todas las implicaciones que derivan de este concepto- arraigados a un territorio y que con argumentos teóricos, retóricos, políticos y hasta físicos; están dispuestos a defender su integridad, enaltecendo la condición de libertad de sus habitantes.

En este sentido, este espacio geopolítico que con la llegada de los colonizadores europeos, se inicia una historia de saqueos, traiciones, destrucción, genocidios; pero también una gesta emancipadora de, resistencia y luchas, guerras, todo esto con la intención de hacer de este continente un territorio independizado, desde una yuxtaposición se imagina y construye la utopía de sociedades que responda a nuestras propias realidades para ir desarrollando un proyecto político, ético y social desde nuestra América, que no terminó en el siglo XIX, sino aún en pleno siglo XXI, se sigue apostando por un proceso descolonial que permita no solo denunciar el eurocentrismo, neoliberalismo y globalización impulsado por los grandes centros hegemónicos de poder, sino desplegar políticas que promuevan el diálogo de saberes, la interculturalidad, la transdisciplinariedad y justicia social desde los oprimidos e invisibilizados de América.

Es así que la presente investigación tiene como propósito abordar las categorías: sujeto y decolonización desde el pensar filosófico nuestroamericano, con la intención de aportar elementos teóricos que nos permitan desarrollar epistemes que rompan con los esquemas coloniales aun presentes en nuestras sociedades y que son impulsados desde distintos centros de poder, bien sean internos o externos y es que los procesos de colonización no sólo son llevados por a cabo por fuerzas externas o extranjeras, sino que cuentan y han contado con coterráneos de las regiones dominadas¹ siendo este uno de los aspectos fundamentales que se debe cuestionar desde el pensamiento crítico.

En tal sentido se asume desde un pensamiento crítico las distintas corrientes que desde la racionalidad moderna han alimentado y alimentan algunas de las propuestas que surgen desde el pensar latinoamericano² como es la temática abordada en la segunda parte del libro donde la categoría “sujeto” ocupa el eje de la discusión, para Yamandú Acosta este no es meramente un asunto o tema más entre otros posibles en la agenda del que identificamos como paradigma fuerte de la filosofía latinoamericana,³ sino que es a la postre una de las categorías que permitirá a los latinoamericanos reconocerse como parte de un conglomerado de características emancipatorias, con aciertos y desaciertos, pero en función de su autoafirmación como sujetos⁴, es decir se busca también desmontar el discurso colonial sobre identidades perdidas o mestizajes negadores de subjetividades, representadas en los distintos grupos y movimientos sociales.

En la tercera parte, se aborda el tema de la decolonización, en busca de aclarar en primer lugar la significación y alcance del término, teniendo en cuenta las imprecisiones teóricas que de él se puedan derivar; pero que es a

1 Es conocido y documentado el hecho que durante distintos procesos colonizadores hubo habitantes de las distintas regiones que se prestaron a apoyar a los invasores; véase por ejemplo “Piel negras mascarar blancas” de Frantz Fanón o “La colonización de las almas: misión y conquista en Hispanoamérica” de Fernando Mires.

2 La filosofía de la liberación tiene su origen en la teología de la liberación, que es a su vez una propuesta nacida del pensamiento católico cultivado con creces en la época medieval.

3 Acosta, Y. (2008). *Filosofía Latinoamericana y sujeto*. Fundación editorial el perro y la rana, Caracas.

4 Méndez, J & Morán, L. (2012). De la crítica a la modernidad a la autoafirmación del sujeto latinoamericano: aportes desde el pensamiento de Arturo Roig. En *Utopía y praxis latinoamericano*. Año 17 n° 59 Universidad del Zulia, Maracaibo.

mi entender una de las propuestas que busca posicionar lo latinoamericano de una dialogicidad donde no existan centros de poder ni sociedades “superiores” en conocimientos y teorías, mucho menos aun mundos globalizantes arropadores e impositores de culturas. En este punto se tratará algunas nociones, en relación a la descolonización y decolonialidad, para generar algunos aportes epistémicos que busca trascender la colonialidad, heredera de la colonización, que se impuso por la retórica de la modernidad⁵.

Dentro de la cuarta parte se abordan temáticas y propuestas enmarcadas en el orden del *Buen Vivir o Vivir Bien, el socialismo del siglo XXI* y la interculturalidad, en aras de escindir con pensamientos del tipo abismal⁶ que terminan derivando en la colonialidad, que es según Maldonado-Torres: un patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo moderno, pero que en vez de estar limitado a una relación formal de poder entre dos pueblos o naciones, más bien se refiere a la forma como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas, se articulan entre sí, a través del mercado capitalista mundial y de la idea de raza.⁷

Finalmente, como aporte de estudio, se propone una aproximación a la construcción teórica del sujeto de la decolonización, que no es más que una proposición para la constitución de un sujeto que se emancipa de todas aquellas ataduras, esclavitud y de todas las imposiciones que provienen desde los grandes centros hegemónicos de poder e ir superando la modernidad, eurocentrismo, neoliberalismo, globalización, el machismo patriarcal y aquellas expresiones que denotan dominio y colonización. Lo que implica romper con todas esas prácticas colonialistas, modernas y absolutamente racionalistas, por una praxis que sistematicen y represente todas nuestras sabidurías, cosmovisiones, saberes y culturas desde una apuesta epistemológica y ética desde el sur.

5 Mignolo, W. (2007) El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto. En Castro-Gómez, S & Grosfoguel, R. (compiladores). El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica, más allá del capitalismo global. Siglo del Hombre Editores, Bogotá.

6 De Sousa Santos, Boaventura. (2010a) Para descolonizar occidente: más allá del pensamiento abismal. CLACSO; Prometeo libros, Buenos Aires.

7 Maldonado-Torres, N (2007) Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En Castro-Gómez, S & Grosfoguel, R. (compiladores). El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica, más allá del capitalismo global. Siglo del Hombre Editores, Bogotá.

PARTE I

CONSIDERACIONES EPISTEMOLÓGICAS Y METODOLÓGICAS

Plantearse un estudio sobre el sujeto y la descolonización en nuestra América, conlleva a enfrentarse con las distintas teorías que han formado el marco epistemológico por el cual se sustenta la discusión del tema, en tal sentido la presente investigación busca en primer lugar, organizar un marco referencial para abordar el tema desde la propuesta emancipadora latinoamericana, donde desde una visión crítica dialógica se persigue deslastrar las definiciones que desde la racionalidad moderna, se pretende sostener como estructura de dominio, hacia culturas que se consideran “inferiores” o “atrasadas”, un ejemplo de ello es la presunción “muerte del sujeto” y es que el pensamiento colonial, en su afán de crear mitos que le consientan sostener el dominio sobre otras culturas no cesan en su interés de imponer dichos mitos; sin embargo la filosofía latinoamericana, expresión y tradición de pensamiento crítico y emancipatorio, característico de nuestra América⁸ no cesa también en su afán de construir y constituir al sujeto, claro está, sin hacer reediciones de teorías pasadas o universalistas que no harían más que copiar lo modelos que se refutan, aunque también “esta constitución no es producto de un *decisionismo ex nihilo*, sino que tiene lugar a través de procesos que son históricos y emergentes en América Latina en su condición de otra cara de la modernidad y de la posmodernidad.⁹

Otros tipos de mitos que también son muy comunes en las prácticas del pensamiento colonial-abismal¹⁰ es el que nos viene dado por su histo-

8 Acosta, Yamandú. Ob. Cit. p. 10

9 Idem.

10 El pensamiento colonial o abismal no es propio de los países europeos u occidentales, este

ria donde se refleja, que su más profunda creencia es el mito de su “superioridad”, que el racismo estructura su racionalidad y cosmovisión propia. Por ello, se puede alegar que, si todavía insistimos, en mirarnos desde su óptica euro-norteamericano-céntrica, siempre seremos vistos como “inferiores”, “irracionales” y “salvajes”; de modo que nuestra única esperanza sea la de “civilizarnos”, o sea, “modernizarnos”, es decir, ser como ellos, “superiores”, es decir, dominadores. Esto último se dice en un sentido metafórico, porque sin duda alguna es imposible y hasta sería ingenuo creer que reproduciendo la práctica de los colonizadores se adquiriría el estatus que ellos ostentan, que además no es nada deseable.

De allí que el pensamiento decolonial condene la práctica de replicar su dialéctica maligna en la que: para ser libres se debe buscar siempre a quién dominar. Es así que desde la filosofía latinoamericana la constitución de los sujetos no ocurre por teorías definitorias y caracterizadoras. Como de alguna manera si sucedió en el marco de la modernidad, donde la razón dota al sujeto constructor de realidades y lo que está fuera de esa realidad pierde su característica ontológica.

Dada la situación surgida de la modernidad y producto de los procesos históricos vividos por los pueblos latinoamericanos, hemos sido herederos de esas teorías y en muchos casos reproductores de ese pensamiento, sin embargo el espíritu combativo¹¹ de intelectuales, filósofos y los distintos sujetos representados en los movimientos sociales, no se cansan de cuestionar los esquemas que pretenden perpetuar la dominación, no sólo política sino epistémica, por ello el pensar filosófico latinoamericano ha de ser capaz de considerar la alteridad en términos de diálogo, y no únicamente de recepción, sino de comunicación social donde se plantee la escucha, tampoco ha de ser vista desde la racionalidad explicativa de las cualidades de un sujeto que se desdobla en objeto.¹²

puede parecer y de hecho parece en las distintas culturas y pueblos del mundo.

11 Con espíritu combativo me refiero a la actitud crítica, asumida por muchos pensadores, no sólo latinoamericanos, que de manera frontal enfrentan y rechazan el discurso dominador de la razón moderna.

12 Gómez, José (1999). Hacia una filosofía intersubjetiva: de la relación sujeto- objeto a la relación sujeto-sujeto. Retos y tareas de la filosofía latinoamericana de cara al 2000. En revista Pasos, N° 82 Marzo-Abril. Departamento Ecuménico de Investigaciones: San José de Costa Rica.

Otra de las formas de asumir el diálogo es como lo plantea la filosofía intercultural; es decir, “un diálogo abierto -en condiciones materiales y teóricas de igualdad- entre las tradiciones culturales de la humanidad.¹³ El emplazamiento es pues, reconocer la importancia de la alteridad en la constitución de los distintos sujetos, siendo que ello dota al “otro” de subjetividad, colocándolo en igualdad de condiciones para el establecimiento del diálogo que ha de existir en las distintas culturas¹⁴ ya que sólo de esta forma los movimientos campesinos, étnicos, feministas, de igualdad de géneros, juveniles, etc., serán reconocidos y escuchados desde una dialogicidad incluyente que les corresponde por derecho, por tanto sus luchas no pueden considerarse, sino como justas y es que quien abogue por lo latinoamericano ha de reconocer que la discursividad democrática interna de esos movimientos es paradigma de nuevas sociedades y nuevos horizontes políticos¹⁵

Ante esta escenario la filosofía latinoamericana se planea la construcción de nuevos sujetos, que aún no terminan de articularse como tales, pero sus potencialidades están allí y se expresan en la descolonización/decolonialidad, debido a que lo verdaderamente importante de esta coyuntura histórica es que estamos enfrentados a la disyuntiva de dejarnos llevar de la catástrofe social y moral de la humanidad o iniciar un nuevo camino hacia las fronteras de la liberación. Por ello la subjetividad con pensamiento decolonial plantea la construcción de un modelo alternativo con teorías en las que se condene el extractivismo y la explotación desmedida de las materias primas. Es decir, si no se echa a andar un paradigma distinto en armonía con la naturaleza y en el que se superen los vestigios coloniales que aun sobreviven luego de los procesos de descolonización llevados a cabo durante los siglos XIX y XX¹⁶ no estaríamos más que reproduciendo de manera consciente e inconsciente los preceptos de la

13 Fornet-Betancourt, Raúl (2007). La filosofía intercultural desde una perspectiva latinoamericana. En: Revista Solar, n° 3 año 3, Lima.

14 El diálogo al que se hace referencia es el propuesto por Autores como: Raúl Fornet Betancourt y Antonio Pérez Estévez en sus muy numerosos escritos sobre filosofía intercultural latinoamericana.

15 Dussel, Enrique (1999) Sobre sujeto y la intersubjetividad: el agente histórico como actor en los movimientos sociales. En revista Pasos, DEI: San José de Costa Rica N° 84 Julio-Agosto

16 Castro-Gómez, S & Grosfoguel, R. Comp. (2007). El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica, más allá del capitalismo global. Siglo del Hombre Editores, Bogotá.

modernidad y como lo enfatiza Maldonado-Torres: la descolonización consiste en la restauración del orden humano a condiciones en las cuales los sujetos puedan dar y recibir libremente, de acuerdo con el principio de receptividad generosa.¹⁷

Desde esta perspectiva teórica, este estudio parte de algunas interrogantes, como inicio de la indagación filosófica en relación a estos problemas epistémicos, políticos y éticos del pensamiento latinoamericano, en este sentido, ¿Cuáles son los aportes que ha generado la intelectualidad, movimientos sociales y los sujetos históricos nuestroamericanos en relación a la emancipación, liberación y descolonización?, ¿Es posible desde la descolonización/decolonialidad romper con los esquemas de dominación arraigados en nuestras culturas? Y ¿Se puede lograr la constitución de un sujeto decolonial, impulsor y constructor de teorías alternativas, liberadoras para las generaciones futuras?

Para ello, nos proponemos a desarrollar los argumentos teóricos para la constitución de un sujeto decolonial conducente en la emancipación epistémica nuestraamericana. Que permita, sentar las bases sobre las categorías sujeto y descolonización desde la filosofía latinoamericana, para analizar las propuestas que se enmarcan dentro de la crítica a la herencia colonial, de esta forma, develar, los supuestos teóricos que sostienen el pensamiento colonial/abismal.

En este sentido, este estudio busca los aportes teóricos surgidos en nuestra América, no solo como una expresión de nacionalismos o regionalismos vanos, sino como un emplazamiento a pensarnos desde nuestras realidades, que sin duda pueden tener similitudes a muchas otras, pero que por razones históricas, geográficas y culturales, presenta características y particularidades propias de la condición humana a las cuales ha de dárseles respuestas; por ello, que lo que aquí se presenta es un cumulo de planteamientos teóricos propios y de otros autores, enmarcado en la preocupación por la constitución y autoafirmación del sujeto emancipado y decolonial.

Por otra parte, esta investigación responde a una metodología de indagación documental-hermenéutica que persigue la pesquisa de las distintas teorías relacionadas con la temática en distintos soportes, bien sean elec-

17 Maldonado-Torres. Ob. Cit.

trónicos o en medios impresos, de acuerdo a la publicación que se consulte; el análisis de los textos se hará desde la perspectiva del método hermenéutico, ya que por medio de este se procede al estudio del contenido exacto y el sentido del texto, tomando en cuenta la lengua, traducción, situación histórica, usos y costumbres, por lo que hace exegesis, interpretación y comprensión de los textos en su contextos.¹⁸ Como en todo proceso de investigación documental, se hará una constatación de propuestas entre los distintos autores seleccionados para la fundamentación de teorías.

Un aspecto que también se tendrá presente es el diálogo con las propuestas que se derivan de la filosofía latinoamericana respecto al tema del sujeto decolonial y sus implicaciones con el saber, el ser y el poder, para ello, se mantendrá presente el sentido crítico propio de todo filosofar, en aras de contribuir teóricamente desde la rigurosidad, coherencia y sentido lógico al proyecto de la decolonialidad desde el pensamiento crítico nuestroamericano.

18 Tena Suck, A. & Rivas-Torres, R. (2000) Manual de investigación documental: elaboración de tesis. Universidad Iberoamericana: México.

PARTE II

ALGUNAS POSTURAS SOBRE EL SUJETO DESDE LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA

SUJETO, RACIONALIDAD Y MODERNIDAD¹⁹

El logos occidental -expresado en su ciencia y filosofía- se constituyó en el centro de la cultura y la civilización por antonomasia, y al sujeto -por supuesto también occidental- en el amo y señor de lo existente, lo que ha servido de justificación para imponer, -por vía de la fuerza, guerras, invasiones, asesinatos masivos,- su visión de mundo al resto de los pueblos de la humanidad. La racionalidad moderna occidental tiene su fundamento en la certeza de que el conocimiento científico es el único que proporciona la verdad, de que el ser humano ejerce control y dominio sobre la naturaleza, todo esto a través de la razón monocultural instaurando un dominio absoluto de esta lógica científica que se ha pretendido universalizar. Es un planteamiento de orden racional donde la experiencia de conocimiento privilegia al objeto y su reproducción científica y no al sujeto. Reduciendo al ser y su existencia a una especie de cosificación material que evidencia la supremacía de la razón para no reconocer la alteridad entre los sujetos. La modernidad, asumida desde este eurocentrismo, plantea una forma de ver al mundo que se legitima constantemente a partir de este supuesto racional, que excluye o niega la presencia de otras manifestaciones culturales cuyos saberes, todavía en su origen y tradición milenarios, han sido capaces de convivir en un mundo donde la presencia humana es complemento o correlato de la vida con la naturaleza.

19 Este apartado forma parte de un artículo más extenso de Méndez, J. y Moran. L. (2012), titulado De la crítica a la modernidad a la autoafirmación del sujeto latinoamericano. Aportes desde el pensamiento de Arturo Roig. Revista Utopía y praxis Latinoamericana. Año 17. N° 59. Universidad del Zulia. Venezuela. pp. 59-67; que decidimos citar en extenso, por la importancia que tiene para el estudio que se realiza.

Para Roig, desde los inicios mismos de la modernidad, organizada básicamente sobre un sujeto que, para erigirse como tal, inició su historia negando todo posible descentramiento. En efecto, nada más firme que el dibujo de su propia identidad que surge de las no dubitativas páginas del *Discurso del método* en las que hace su aparición aquel *ego cogito* que para alcanzar una radical posición de dominio fue aislado de toda corporeidad, mediante el recurso de convertir al cuerpo en una máquina, expresión simple de la *res extensa*.²⁰

Este proyecto triunfante de la modernidad expresado en el *ego cogito* cartesiano, considera Roig, se había mostrado ya antes en otros planos convergentes, con otros rostros. El ejercicio de poder se expresó asimismo en un discurso de abierta violencia, en el que no se habla de dominar la naturaleza, sino de dominar a los hombres, en particular el que integraba ese orbe aún desconocido, el del Nuevo Mundo. En las *Cartas de la Conquista de México* (1519-1526) de Hernán Cortés, texto paralelo al *Discursos del Método*, aquel *ego* se había dibujado sin más, como *ego conqueror*. Pero nada debía ser ajeno al nuevo sujeto, ni el mundo real, ni el imaginario. La ciencia debía quedar fundada a efectos de asegurar el dominio de la naturaleza. Era necesario, tal como lo señala Roig, para ello enseñar a este “amo y señor”, como le llama Descartes, “a conducir bien la razón”; y del mismo modo había sido necesario que los habitantes del Nuevo Mundo aprendieran a reconocerse como vasallos y “supiesen -como dice Cortés en la primera de sus Cartas- que teníamos por señores a los mayores príncipes del mundo y que éstos obedecían a un mayor príncipe de él”²¹. Nada podía quedar fuera de esta voluntad omnipotente, ni siquiera el mundo imaginario. Un *ego imaginor* aseguraría el dominio de este otro reino²². No retroceder ni ante la naturaleza, ni ante los indígenas, ni ante los mundos con los que se construyó el imaginario social de todo un vasto plan de dominio.²³

20 Cfr. ROIG, Arturo. “La filosofía latinoamericana ante el descentramiento y la fragmentación del sujeto”. En: *Intersticios*. N° 4, Universidad Intercontinental, México, 1976.

21 CORTÉS, Hernán. (1985) *Cartas de la conquista de México*, Sarpe, Madrid. p. 28. Citado por: ROIG, A. Ibid. p. 14.

22 Para Roig, La *Utopía* de Tomás Moro representa un texto paralelo al *Discurso del Método*, porque no sólo la ciudad de Utopos fue expresamente ubicada en nuestras tierras, sino además, por lo que él ha denominado “andanzas de T. Moro por América”. Cfr. ROIG, A. (1994) *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.

23 Cfr. ROIG, A. Ibid, p. 15.

Dentro de este marco de ideas, es necesario señalar que Roig considera que ese sujeto manifestado en estos rostros del poder, *ego conqueror, ego imaginor y el ego cogito*; es el que puso en movimiento nuestra historia, a la que Roig caracteriza como la historia de la constitución de una *subjetividad*, la nuestra, previamente destruida y para la cual la “destrucción” pasó a ser uno de sus momentos configurativos. El célebre texto del Padre de Las Casas, la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, es el libro irrefutable que marca el inicio de una dialéctica de muerte y de vida, de alienación y de restablecimiento de nuevas identidades de un sujeto que, a pesar de todo, podemos rescatarlo desde un “nosotros”. “Esa experiencia de ruptura supone el conflicto entre un sujeto y su mundo cultural, entre un yo y el legado en cuyo seno se ha alcanzado con mayores o menores posibilidades creativas, una identidad...”²⁴

Aquella figura de la “Destrucción de las Indias” es la que contiene en su seno las de la esclavitud, tanto del hombre como de la mujer, las que muestran formas diferenciables de dominación, explotación y sometimiento. Los planteamientos hegelianos, centrados en la figura del “Amo y del esclavo”, también pueden ser mirados desde el eje de otra figura paralela y no menos importante, la del “varón y la mujer”. Donde no solo se negó nuestra historia, sino que se consideró más que “destrucción”, una construcción constante hacia la consecución del poder mundial. Esto pone en dificultades a la pretendida “centralidad” del *ego* moderno y con ello la universalidad de su inseparable compañero, el *logos*, haciendo valer siempre respuestas “excéntricas”, por cierto, dentro del proceso mismo de modernización.²⁵

Para Roig, aquel eje “centro-periferia” obligó a una constante redefinición del modo como habíamos de organizar, entre nosotros, saberes y prácticas, aun aceptado, de manera consciente o no, situaciones de dependencia y dominación.²⁶

24 ROIG, A. Ibid, p. 16.

25 Cfr. ROIG, A. Ibid, p. 18.

26 Méndez, J. y Moran. L. (2012), De la crítica a la modernidad a la autoafirmación del sujeto latinoamericano. Aportes desde el pensamiento de Arturo Roig. Revista Utopía y praxis Latinoamericana. Año 17. N° 59. Universidad del Zulia. Venezuela. pp. 59-67.

A partir de los procesos europeos de colonización que emergieron a fines del Renacimiento, señala Roig, se inició un proceso de integración del mundo cuya tendencia fue la de imponer formas culturales universales, organizadas sobre pautas establecidas por los países dominadores. Se pasó a una estructuración de carácter mundial sobre dos polos que -con sus variantes epocales y en relación directa con la evolución del capitalismo- han jugado uno de ellos como “centro” y el otro como “periferia”. Los países que jugaron sucesivamente el papel de “centro” del vasto proceso, acabaron por recubrir la superficie del globo con una serie de formas culturales que vinieron a insertarse sobre las primitivas de los países “periféricos”, haciendo que los mismos pudieran precisamente incorporarse en la totalidad mundial, precisamente como tales. Este colonialismo acabará constituyéndose propiamente como “imperialismo”, en la fase superior del capitalismo.²⁷

Sin lugar a dudas, el planteamiento de Roig intenta mostrar las trampas y condicionantes que subtienden al sujeto de la modernidad, que le sirven de excusa para pensar que la propia configuración y realización conlleva la dominación de otro. En ese, sentido, su crítica al sujeto moderno eurocéntrico lo lleva a proponer una filosofía de la praxis que acentúa el papel transformador y creador del sujeto humano concreto, histórico y empírico.²⁸

Similares a estos planteamientos encontramos los formulados por Dussel, quien señala cómo el *ego cogito* está antecedido por el *ego conquiro* en más de un siglo. “*Yo conquisto práctico del hispano-lusitano que impuso su voluntad (la primera “Voluntad-de-Poder” moderna) al indio americano. La conquista de México fue el primer ámbito del ego moderno*.”²⁹

El mito de la modernidad, para Dussel, se remonta al “descubrimiento” de América en 1492 cuando se inicia una nueva fase de desarrollo económico, político, social y cultural, que puso a Europa en el centro del sistema mundo capitalista, con el inicio del circuito del Atlántico y el establecimiento del mundo colonial. Este autor considera indispensable cues-

27 Cfr. ROIG, A. Nacionalidades, nacionalidad continental y cultura en Nuestra América, En: Tareas, Panamá, 1980. p. 66

28 Cfr. BEORLEGUI, Carlos, (2006) *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*. Universidad de Deusto. España.

29 DUSSEL, Enrique. (1992) *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la Modernidad*, Nueva Utopía, Madrid. p. 53.

tionar el mito de la modernidad como paradigma unívoco y universal, que tanto daño le ha hecho a la humanidad, imponiendo unívocamente una historia “universal” teniendo como epicentro Europa y como panacea del desarrollo la ciencia, filosofía y el pensamiento desarrollados por estos.³⁰

Para Dussel hay que reconocer dos conceptos de modernidad. El primero es eurocéntrico, provinciano, regional. La Modernidad es una emancipación, una “salida” de la inmadurez por un esfuerzo de la razón como proceso crítico, que abre a la humanidad a un nuevo desarrollo del ser humano³¹.

Este proceso se cumpliría en Europa, esencialmente en el siglo XVIII. El tiempo y el espacio de este fenómeno lo describe Hegel, y lo comenta Habermas en su conocida obra sobre el tema -y es unánimemente aceptado por toda la tradición europea actual. ...se sigue una secuencia espacio-temporal: casi siempre se acepta también el Renacimiento italiano, la Reforma y la Ilustración alemana y la Revolución francesa,... el Parlamento inglés. Es decir: Italia (siglo XV), Alemania (siglos XVI-XVIII), Francia (siglo XVIII), Inglaterra (siglo XVII). Denominamos a esta visión “eurocéntrica” porque indica como punto de partida de la “Modernidad” fenómenos intra-europeos, y el desarrollo posterior no necesita más que Europa para explicar el proceso. Esta es aproximadamente la visión provinciana y regional desde Max Weber -con su análisis sobre la “racionalización” y el “desencanto”- hasta Habermas. Para muchos un Galileo (condenado en 1616), Bacon (Novum Organum, 1620) o Descartes (El discurso del método, 1636) serían los iniciadores del proceso moderno en el siglo XVII.³²

El segundo concepto la “Modernidad”, es el que propone Dussel, en un sentido mundial, y consistiría en definir como determinación fundamental del mundo moderno el hecho de ser (sus Estados, ejércitos, economía, filosofía, etc.) “centro” de la Historia Mundial. “Es decir, nunca hubo empíricamente Historia Mundial hasta el 1492 (como fecha de iniciación del despliegue del “Sistema-mundo”). Anteriormente a esta fecha los imperios o sistemas culturales coexistían entre sí. Sólo con la expansión por-

30 Cfr. DUSSEL, Enrique. (1996) *Filosofía de la liberación. Nueva América*. Colombia.

31 Cfr. Méndez, J. y Moran. L. (2012), De la crítica a la modernidad a la autoafirmación del sujeto latinoamericano. Aportes desde el pensamiento de Arturo Roig. Revista Utopía y praxis Latinoamericana. Año 17. N° 59. Universidad del Zulia. Venezuela. pp. 59-67.

32 DUSSEL, Enrique. (1992) *ibid.* p. 35.

tuguesa desde el siglo XV, que llega al Extremo Oriente en el siglo XVI, y con el descubrimiento de América hispánica, todo el planeta se torna el “lugar” de “una sola” Historia Mundial...”³³

Es decir, comienza a forjarse una filosofía en estrecha relación con las experiencias del nuevo mundo, el desarrollo económico, político, cultural, científico y espiritual de Europa. Los temas y las categorías del mundo antiguo comienzan a ser “recreadas” desde las nuevas experiencias, como temas, categorías y universales de estas nuevas experiencias, asumiéndose como conceptos y universales validos para toda circunstancia y realidad. El inicio de la modernidad colonial pasa a otorgarle un lugar diferente a Europa. La ciencia moderna y con ella la filosofía, fueron cómplices del genocidio colonialista, que tiene como precedente histórico a la figura del conquistador.³⁴

En este sentido, la independencia, hegemonía, y supremacía de la ciencia moderna³⁵ con respecto a otras formas de obtención de conocimiento; establecieron las categorías sujeto y objeto del conocimiento como entidades separadas y autónomas; concibieron la investigación como descubrimiento por el sujeto de las propiedades del mundo, ocultas como esencias, pero existentes al margen del sujeto objetivamente; el método, su existencia previa a la investigación y su escrupulosidad, fue concebido como garante de la confiabilidad de los resultados cognoscitivos; se defi-

33 Idem.

34 Méndez, J. y Moran. L. (2012), De la crítica a la modernidad a la autoafirmación del sujeto latinoamericano. Aportes desde el pensamiento de Arturo Roig. Revista Utopía y praxis Latinoamericana. Año 17. N° 59. Universidad del Zulia. Venezuela. pp. 59-67.

35 Se observa en esa caracterización de Morin (2006), como la ciencia occidental ignora que esta supone un espíritu cognoscente, cuyas posibilidades y límites son el cerebro humano, y cuyo soporte lógico, lingüístico, informacional procede de una cultura que invade todo durante el proceso de indagación o producción de conocimiento. Según el parecer de Morin (2006), la ciencia moderna había logrado neutralizar este problema. El observador funge como un fotógrafo, fuera del campo donde se produce el conocimiento, lo cual mutila su espíritu. Bajo el signo de la objetividad, se aprehenden objetos que parecen autónomos en su entorno, exteriores al entendimiento, dotados de una realidad propia, y sometidos a leyes objetivamente universales. En esta visión, el objeto existe de manera positiva, sin que el observador o sujeto participe en su construcción con las estructuras de su entendimiento y las categorías de su cultura. El objeto tiene plenitud ontológica, es pues una entidad cerrada y distinta que se define aisladamente en su existencia, sus caracteres y propiedades, independientemente de su entorno. Se entiende más en la medida que mas distancia se tome de él. Cfr. MORÁN BELTRAN, Lino. y MÉNDEZ REYES, Johan (2010) “De la teoría de la complejidad a la ética ecológica” En: *Revista de Ciencias Sociales*. Vol. XVI. N° 1. Universidad del Zulia .Maracaibo

nió la objetividad como exclusión de cualquier interferencia del sujeto en el descubrimiento y la descripción de los problemas del mundo; se estableció con claridad la doble finalidad de la producción de conocimientos científicos: alcanzar el dominio del hombre sobre la naturaleza para proveer a la humanidad de bienestar.³⁶

Todo esto ha impuesto una visión del mundo y de las cosas, dado que este conocimiento controla, de forma imperativa y prohibitiva, la lógica de los discursos, pensamientos y teorías. Además, se trata de una ciencia al servicio de los más altos intereses políticos, económicos y culturales de occidente. Es una ciencia que contribuye a que desde la infancia estemos culturalmente hipnotizados. Es una verdad que de manera absoluta se impone, casi alucinatoria, y todo lo que la conteste deviene repugnante, indignante, innoble. Es así como, por ejemplo, saberes ancestrales de nuestros pueblos indígenas, que han servido de cimientos para resistir a los embates de la cultura occidental y para mantener relaciones armónicas con la naturaleza se califican de bárbaros, salvajes o incivilizados por no obedecer las pautas con las que se rige el conocimiento occidental moderno.³⁷

ASPECTOS DE LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA EN RELACIÓN A LA AUTOAFIRMACIÓN DEL SUJETO

La presencia del sujeto en el pensar latinoamericano no es de nueva data y que ello representa algo evidente, solo las teorías coloniales y neo-coloniales, como se mencionó en el capítulo anterior, son capaces de no reconocer dicha presencia, basta con tomar escritos de grandes pensadores de esta región para confirmar lo expuesto³⁸. En tal sentido, en esta primera parte, se tiene el propósito de describir las principales propuestas, que se han dado a conocer y han surgido como respuesta al intento de dominación de la categoría **sujeto** por el pensamiento colonial eurocentrado,³⁹ heredero del discurso antropocentrismo de la racionalidad moderna.

36 Cfr. MORÁN BELTRAN, Lino. y MÉNDEZ REYES, Johan. Ibid. p.130.

37 Cfr. MORÁN BELTRAN, Lino. y MÉNDEZ REYES, Johan. Ibid. p.132.

38 Sobre este aspecto se irá profundizado en lo sucesivo dentro del desarrollo del presente capítulo.

39 Pensamiento colonial eurocentrado, es el modo de pensar que surge en la Grecia antigua y que tiene como eje un logos que parte de la razón dominadora y que sólo por medio de esa racionalidad es que se puede conocer e interpretar el mundo.

El a priori antropológico⁴⁰

Este planteamiento de filosófico propuesto por Roig, -a priori antropológico, surge en respuesta a la intención que desde el argumento transcendental Kantiano, historicista o espíritu absoluto Hegeliano, proletariado Marxista, mercantilista-capitalista de los grandes centros de poder que dominan aún; y que sostienen la imposibilidad de surgir el espíritu mistificado, casi endiosado de un sujeto en el continente latinoamericano, que esté a la par de los sujetos pensantes y dotados de espíritu, como los hay en el continente europeo y el norte dominador, poseedor por excelencia de estas cualidades heredadas⁴¹ y adquiridas por su historia o dadas por la divinidad al ser el pueblo elegido de Dios y por ende destinado a la salvación del mundo.

Todo ello con la intención de dominación de una cultura sobre otra, incluso por medio del auto sometimiento. En tal sentido, el apriori antropológico representa ese grito emancipador libertario que surge de nosotros mismos, debido a que “hay un “yo” y al mismo tiempo un “nosotros”, dados en un devenir que es el de la sociedad como ente histórico-cultural, captado desde un determinado horizonte de comprensión, desde el cual se juega toda identificación y por tanto toda autoafirmación del sujeto”⁴². Solo mentes brillantes pero con la intención de dominación son capaces de obviar el devenir social que acompaña a los distintos sujetos, un devenir que autoafirma y que dota de subjetividad a las personas de cualquier cultura y de cualquier región.

Por ello, los latinoamericanos, habitantes de Abya Yala “Nos encontramos “haciendo el ser”, que es básicamente para nosotros, ser social, mediante un hacer parcializado que pretende fundarse en lo universal y que aspira a ello como única justificación posible”⁴³, pero no se trata de una

40 Esta es la propuesta del maestro y gran pensador Argentino Arturo Andrés Roig.

41 Sobre el tipo de herencia, no me refiero solo a lo dado culturalmente, sino también biológicamente, ya que el racismo también forma parte del entramado de dominación colonial, poscolonial y neocolonial.

42 Roig, Arturo Andrés (2004). Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano. Edición a cargo de Marisa Muñoz, con la colaboración de Pablo E. Boggia disponible en: <http://www.ensayistas.org/filosofos/argentina/roig/teoria/1.htm>

43 Idem.

parcialización con miras a la reproducción de un sujeto dominador, ni un auto reconocimiento como copia de otros sujetos, se trata de una autoafirmación sin complejos de inferioridad o superioridad, en la cual “se pone de manifiesto la estructura axiológica de todo discurso posible”,⁴⁴ es decir: “el carácter valorativo de ese acto originario de autoafirmación, a partir del cual el hombre se constituye como sujeto, señala una precedencia de lo axiológico sobre lo gnoseológico”⁴⁵ de allí que no son las enseñanzas o teorías impuestas la que determinan o forman el sujeto, sino la gama de todos esos elementos que conforman el devenir histórico de nuestros pueblos.

Por ello, el a priori antropológico al que se refiere Roig, no supone un sujeto puro de conocimiento, sino que parte de otra comprensión de la subjetividad⁴⁶ donde lo axiológico juega un papel determinante, puesto que el sujeto en el sentido de un pueblo no es, ni puede ser un ser singular⁴⁷; acá se hace referencia a lo latinoamericano como pueblo, un pueblo que comparte una historia común, de encuentros y desencuentros, pero que sin duda es una sola historia, como lo expresa el historiador Lombardi cuando dice:

La historia de América Latina es una sola, a pesar de las especificidades nacionales, y como tal tiene que ser vista. Su marcha hacia el futuro está sembrada de esperanzas, y bajo estas banderas unitarias tiene que ser convocado el pueblo latinoamericano que lucha incansable por su liberación.⁴⁸

He aquí la importancia que reviste el apriori antropológico para los pueblos que conforman nuestra América, ya que es en el ejercicio de ese apriori, donde nuestros pueblos encuentran el camino de lo contra hegemónico, la ruptura por la negación del otro “negación que alcanza su formulación paradigmática en la relación de Europa Occidental con el mundo colonial⁴⁹ y es que desde el momento que Europa toma posesión

44 Idem.

45 Fernández Nadal, Estela (2012). El humanismo latinoamericanista de Arturo Andrés Roig. En: *Utopía y Praxis Latinoamericana* año 17 Nro. 59 (Octubre-Diciembre). Universidad del Zulia, Maracaibo. p. 21

46 Roig, Arturo Andrés. Ob cit.

47 Idem.

48 Lombardi, Ángel (1989). *Sobre la unidad y la identidad latinoamericana*. Caracas: Academia Nacional de la Historia

49 Fernández-Nadal, Estela. Ob. Cit p. 23

de América Latina, consumó una hazaña que aun hoy persiste “influyó sobre gran parte de la *intelligentzia* latinoamericana y tendió un velo sutil... Así hasta los rebeldes de aldea, y hasta las doctrinas de “liberación”, llevaban la marca del amo al cuello.”⁵⁰ Desde esos momentos iniciales de dominación se vivió en el continente el más crudo desprecio por el otro, negándose incluso su humanidad, se invento cualquier clase de mitos y por supuesto se atribuyó la carencia de historia a los habitantes originarios del territorio ocupado y por ende al no tener historia, carecían de un pasado, un presente y menos aun futuro.

Esto último sirvió de anclaje para la separación que seguiría en lo sucesivo las sociedades Latinoamericanas, potenciando el colonialismo mental que se reflejo en los poseedores de la *intelligentzia* que se ocupaban y preocupaban más por obtener el reconocimiento que pudiese venir del continente opresor, desdenando cualquier afirmación, conocimiento y reconocimiento de la propia espiritualidad y humanidad; y es precisamente en esa humanidad donde se presenta el *a priori* antropológico al que nos remite el maestro mendocino.

Es por ello, que la filosofía que tiene que desarrollarse en nuestra América debe ser entendida desde la autoafirmación del sujeto, propiamente dicho, desde el “*a priori* antropológico”, esto es un “*querernos a nosotros mismos como valiosos y tener como valiosos el conocernos a nosotros mismos*”⁵¹ y en el cual fundamenta Roig, el comienzo y los recomienzos de la filosofía⁵².

El *a priori* antropológico”, planteado por Roig, remite la filosofía a un sujeto, que no es metafísico u ontológico ni solipsistamente individual o universal, sino que es empírico, histórico, individual y colectivo, por lo cual la filosofía tiene un lugar en el colectivo social situado sin negar el papel del filósofo individualmente considerado, habida cuenta de todas las mediaciones entre el individuo y la sociedad. El lugar de la filosofía es justamente un lugar social, tiene que ver con las autoafirmaciones de una

50 Ramos, Jorge Abelardo (2012) Historia de la nación latinoamericana. Buenos Aires: Continente p. 24

51 Cfr. ROIG, Arturo (1981) *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. FCE, México.

52 Cfr. Méndez, J. y Moran. L. (2012), De la crítica a la modernidad a la autoafirmación del sujeto latinoamericano. Aportes desde el pensamiento de Arturo Roig. Revista Utopía y praxis Latinoamericana. Año 17. N° 59. Universidad del Zulia. Venezuela. pp. 59-67.

sociedad en tanto que tal en todas las dimensiones que la constituyen y la hacen posible, se trata de un lugar dinámico y dinamizador.⁵³

El sujeto, siguiendo a Roig, en su acto de afirmación y en su apuesta en ejercicio de un *a priori* antropológico, precisamente da al universo significativo de las ciencias y la filosofía un sentido, una orientación verdaderamente emancipadora.⁵⁴ Es por ello, que se hace necesario asumir el reto de resaltar cómo el sujeto latinoamericano ha ido definiéndose a sí mismo y construyendo su propio destino, y, por otra, contribuir a la afirmación, siempre abierta de la posibilidad del ejercicio pleno y auténtico de dicha subjetividad⁵⁵.

Autoafirmación y autorreconocerse es ocuparse de nuestra identidad en sus diversas y conflictivas formulaciones históricas, y de nuestras raíces culturales; de las nuevas y viejas formas de emergencia de sujetos que no siempre consigue articular sus voces como discurso; de los problemas sociales y políticos específicos de nuestros pueblos; de sus símbolos, mitos, ritos, sueños y realizaciones colectivas; de la peculiaridad de las ideas políticas, económicas, pedagógicas, morales, etc., producidas en nuestro contexto.⁵⁶

Para Roig la autoafirmación del sujeto en nuestra América, es ocuparse de las modalidades particulares en el que ha sido recibido y reformado el pensamiento europeo en estos espacios; de los programas de integración regional y continental; de las formas aún no historiadas de resistencia y de lucha frente a prácticas y discursos hegemónicos; de los proyectos sociales y políticos de las elites, de las utopías cumplidas e incumplidas en nuestro devenir histórico. Es desde luego, afrontar esta vasta problemática con vocación liberadora, desde una actitud crítica y autocrítica, provisto de herramientas metodológicas y teóricas de probada fecundidad para la producción de conocimiento nuevo, con una franca apertura hacia los aportes precedentes de la filosofía surgida en otras partes del mundo.⁵⁷

53 Cfr. ACOSTA, Yamandú. (2009) *Filosofía latinoamericana y sujeto*. Editorial el perro y la rana. Caracas.

54 Cfr. ROIG, A. *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1994.

55 Cfr. Méndez, J. y Moran. L. (2012), De la crítica a la modernidad a la autoafirmación del sujeto latinoamericano. Aportes desde el pensamiento de Arturo Roig. *Revista Utopía y praxis Latinoamericana*. Año 17. N° 59. Universidad del Zulia. Venezuela. pp. 59-67.

56 Ídem.

57 Cfr. ROIG, Arturo (2001) *Caminos de la filosofía latinoamericana*. Universidad del Zulia. Maracaibo.

De ahí la importancia central que tiene la figura del sujeto, que es considerado a la vez como praxis, como teoría y como historia; frente a un mundo que es dominado por los grandes imperios que con su alta tecnología logran derrumbar identidades, y de esta manera oprimir al resto de la población mundial que parecieran caer a sus pies, hemos de reflexionar y responder a su desafío mediante un acto de afirmación de nosotros mismos, que haga de apoyo de nuestra palabra y que sea, a su vez, afirmación crítica.⁵⁸

Por consiguiente, el sujeto latinoamericano –siguiendo a Arturo Roig– debe ser capaz de formular un proyecto identitario, con una abierta actitud dialéctica, sin añoranzas ingenuas de una identidad perdida, sin la mitificación de la tierra y sin el regreso al pasado como lugar de refugio. Sin perder la perspectiva *utópica*, que es una ventana hacia modos posibles y deseables de convivencia humana.⁵⁹

En este sentido, se hace necesario partir del saber del otro para establecer nuevos saberes, con el deseo de asegurar un discurso con un respaldo comunitario en vistas de la dignidad humana. Y sobre todo un discurso que tenga como punto de partida el rescate de esos símbolos que por su fecundidad son reformulables. De esta manera, se trata de ir a la inmensa riqueza de los infinitos universos discursivos del quechua, del aymará, del castellano, del mapudungu, del inglés caribeño, del azteca, del portugués, del barí, del wayu, y tantos otros, con todos sus discursos, verbales o escrito, y todo ello con un espíritu nuevo.

La referencia al sujeto empírico, histórico y colectivo, en el ejercicio del “*a priori* antropológico”, asume como comienzo y el recomienzo a la filosofía como un saber normativo de autoconstrucción de sí mismo.

Asumir un pensamiento crítico implica necesariamente considerar nuestra historia de las ideas, tal como lo señala Roig. Es un comenzar y recomenzar nuestro pensar filosófico. Es aquí donde cobra presencia el *a priori* antropológico, donde el sujeto empírico e histórico se asume a sí mismo. Para Roig, esta objetivación por la cual la subjetividad se resigi-

58 Cfr. Méndez, J. y Moran. L. (2012), De la crítica a la modernidad a la autoafirmación del sujeto latinoamericano. Aportes desde el pensamiento de Arturo Roig. Revista Utopía y praxis Latinoamericana. Año 17. N° 59. Universidad del Zulia. Venezuela. pp. 59-67.

59 Idem.

nifica como subjetividad, asume nuestra identidad en la constitución del sujeto latinoamericano como alternativa a la modernidad y a la globalización neoliberal que representa la muerte del sujeto.⁶⁰

El Grito del sujeto

Otro aspecto importante, en relación a la concepción del sujeto desde el pensamiento filosófico latinoamericano, es el planteado por Franz Hinkelammert, que ante el avasallante desarrollo capitalista global (globalización) producto de la ya mencionada, racionalidad heredada de la modernidad, donde el conglomerado de instituciones que conforman e impulsan la llamada “estrategia de globalización”, arrojan sombras, ocultan, matan o niegan la existencia de un sujeto, propone una dimensión otra del sujeto, es decir sujeto como rebelión; aunque “la rebelión no implica necesariamente una revolución, sin embargo es necesaria una actitud de distanciamiento de la cual nacen respuestas”⁶¹

Ahora bien, respuestas a ¿qué? y ¿para qué?; respuestas a un sistema económico, jurídico, político que niega la vida del ser humano, lo cual genera un punto de inflexión donde surge “el grito” un grito de vida, donde la rebelión del sujeto viviente transforma la ley en cuanto le impone su discernimiento a la luz de la vida humana”⁶² porque con la estrategia de globalización:

En vez de asistir al desarrollo de instituciones, estructuras o sistemas al servicio del ser humano, nos encontramos de manera extendida en el espacio y el tiempo, con seres humanos al servicio de las instituciones: en lugar de instituciones para el ser humano, seres humanos para las instituciones⁶³

He aquí una de las formas perfeccionadas para ocultar y negar al ser humano como sujeto y es que “lo presentado hoy en la estrategia de glo-

60 Cfr. Méndez, J. y Moran. L. (2012), De la crítica a la modernidad a la autoafirmación del sujeto latinoamericano. Aportes desde el pensamiento de Arturo Roig. Revista Utopía y praxis Latinoamericana. Año 17. N° 59. Universidad del Zulia. Venezuela. pp. 59-67.

61 Hinkelammert, Franz J. (2002) El sujeto negado y su retorno. En: Pasos N° 106 Marzo-Abril. San José de Costa Rica: DEI. p. 4

62 Hinkelammert, Franz J. (1998a) El grito del sujeto: del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro mundo de la globalización. Disponible en: <http://www.pensamientocritico.info/index.php/libros/libros-de-franz-hinkelammert/espanol>

63 Acosta, Yamandu (2008). Ob. Cit p. 137

balización como derechos humanos son derechos como los que tienen personajes colectivos como: Mercedes, Siemens, Toyota y Microsof.”⁶⁴ Se presenta entonces, todo un escenario que deja al descubierto la lógica perversa de un macro sistema responsable de las crisis de inmigración, exclusión, alimentación, deterioro ambiental y el quebrantamiento de las relaciones sociales, por lo cual es imperante el grito revelador que demuestra la técnica enmascarada de dominación que se esconde en cada una de estos conflictos, como lo expresa el mismo Hinkelammert:

Las amenazas globales (exclusión de la población, subversión de las relaciones sociales, destrucción del ambiente) son este grito... Pero es un grito de ausencia. Solamente si es respondido por la rebelión del ser humano como sujeto de la vida humana, puede haber creatividad humana.⁶⁵

De ese grito revelador surge por analogía la noción del sujeto vivo o sujeto viviente, siendo este un sujeto que se afirma en la corporalidad concreta de los seres, es decir, se afirma como ser corporal que piensa en su corporeidad y a partir de ella, se hace presente como sujeto viviente,⁶⁶ en este sentido se rompe con el ocultamiento que se pretende imponer desde la comparación institucionalista con los mencionados “personajes colectivos”; y es que contra la maquillada impostura de dichos personajes, impera la cordura de visualizar el sujeto vivo en su pluralidad y heterogeneidad expresada dentro de los movimientos sociales, desde los cuales, se tiene como horizonte de liberación, la ruptura del paradigma fundante de la modernidad. Sobre este aspecto, Elsa Tamez sostiene que:

... la defensa de la heterogeneidad del sujeto es una contestación directa no solamente al desfiguramiento del sujeto plural, sino a la lógica misma del mercado.

Por eso, el grito del sujeto tiene que ser igualmente un grito plural, puesto que el grito sale del alma misma... Y por eso una de las pre-

64 Hinkelammert, Franz J. (1998b) El proceso de globalización y los derechos humanos: la vuelta del sujeto. En: Pasos N° 79 Septiembre-Octubre. San José de Costa Rica: DEI p. 25

65 Hinkelammert, Franz J. (2015) Solidaridad o suicidio colectivo. 2ª ed. Ampliada por publicar. Disponible en: <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=202417>

66 Hinkelammert, Franz J. (2000) La vuelta del sujeto reprimido frente a la estrategia de globalización. En: Pasos N° 87 Enero-Febrero. San José de Costa Rica: DEI. p. 4

ocupaciones fundamentales es la articulación de los gritos entre sí para poder defender mejor la vida y la casa de todos, y también para que salga a la luz el carácter racista y sexista de la lógica oculta del mercado neoliberal globalizado.⁶⁷

El llamado es a los movimientos sociales latinoamericanos, a los intelectuales, indígenas, mujeres, a todos aquellos que de una u otra manera luchan a diario por la defensa de los otros, de la naturaleza, del territorio para que el grito sea lo suficientemente fuerte como para detener la lógica perversa de destrucción que promueve el capitalismo y sus instituciones artificiales arbitrariamente subjetivadas.

Desgajados e insumisos

Como lo hemos mencionado, la discusión sobre el sujeto en el pensar latinoamericano tiene un largo recorrido, sin embargo, durante las tres últimas décadas, se ha presenciado en el continente la aparición de “nuevos” sujetos, alimentados en su mayoría por los distintos movimientos sociales que irrumpen en el escenario político de nuestra región. Estos sujetos surgen en oposición a las consecuencias que ha tenido la aplicación del dogma neoliberal en las distintas latitudes del continente latinoamericano o Abya Yala; como por ejemplo: negación de derechos sociales, desigualdad, pobreza, exclusión. En palabras de Jorge Alonso:

El neoliberalismo ha atacado despiadadamente al mundo del trabajo, le ha arrebatado viejas conquistas sociales. Se degradaron y hasta desaparecieron las prestaciones sociales. Se atentó también contra el derecho a la salud. Se ha pretendido privatizar todo lo que estaba en manos del Estado, hasta la educación para hacerla negocio y matar el pensamiento crítico. Crecen las tendencias hacia la corporativización privada⁶⁸

Esta supresión de la representación y participación de las masas populares en la función pública dio origen o provocó que se manifestaran en el escenario público lo que Robinson Salazar Pérez denomina sujetos desgajados e insumisos. Ahora bien como el mismo autor lo expresa, ellos son

67 Tamez, Elsa (2000) El sujeto viviente, “racializado” y “generalizado”. En: Pasos Nº 87 Enero-Febrero. San José de Costa Rica: DEI. p. 10

68 Alonso, Jorge (2010) Un sujeto a la zaga de sujetos de movimientos: pistas de indagaciones para la construcción de una teoría crítica. En: Utopía y Praxis Latinoamericana año 15 Nro. 43 (Abril-Junio). Universidad del Zulia, Maracaibo. p. 40

dos tipos de subjetividades que se manifiestan de manera muy distintas al momento de irrumpir en nuestras sociedades.

Desgajados

Aunque en lo particular consideramos que los denominados sujetos desgajados representan un tipo de subjetividad negativa, no compartimos el discurso dominante que pretende satanizar en aras de descalificar a quienes buscan desajustar lo que está mal en los sistemas que rigen la gobernabilidad de nuestros países. Ahora siguiendo a Robinson este tipo de sujetos:

...no deviene de un solo segmento social definido, su composición es y sigue siendo heterogénea... son producto de la hibridación social que existe en la sociedad latinoamericana. Son personas que se fueron desprendiendo de su trabajo, los sindicatos, los partidos políticos, las ligas y asociaciones campesinas y agrarias, desertores del ejército y de algunos grupos de la izquierda civil y armada, lo cual nos indica que su acervo de conocimientos y de praxis es rico, pero desencantado de las promesas de los liderazgos corruptos, de los discursos patrioteros, de la política del estado complaciente con fraude, el delito y la impunidad.⁶⁹

Ahora bien, si estos sujetos son producto del desencanto, su condición en la sociedad puede tener matices terriblemente escépticos e incluso nihilistas, ya que su acción colectiva o movilización política parte de conflictos específicos en los cuales se ven afectados directamente y por ende su irrupción podría tener resultados adversos al hacerse de manera desorganizada y con ausencia de liderazgo y es que a ellos:

... No le interesa la inversión de tiempo, ni construir un área de solidaridades, más bien tienden a ejercitar una informalidad política, cuyo objetivo no es buscar su inclusión en el gobierno, en los partidos y otro movimiento, sino que resuelven su problema que le brindan seguridad personal y bienestar para su círculo específico.⁷⁰

En este sentido, este tipo de sujetos serán reproductores de un indivi-

69 Salazar Pérez, Robinson (2004). La violencia de los sujetos desgajados e insumisos en América Latina. Disponible en: <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=1305>

70 Salazar Pérez, Robinson (1995). Desgajados e insumisos: dos actores en la política latinoamericana. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13870803>

dualismo benefactor de un grupo específico, que al verlos entrar en escena acarrearía consecuencias negativas para la sociedad, por ejemplo: en lo electoral “representan un capital político peligroso”⁷¹ que generan problemas a las frágiles democracias que asisten nuestros países. En lo social tienden a ser independientes, de escasa relación con familiares y amigos; sus círculos de trabajo son de preferencia informal, en este sentido son poco practicantes de la solidaridad, ésta solo se da entre ellos entorno al ejercicio del poder, como grupo social los sujetos desgajados son totalmente impredecibles, se sabe de dónde vienen porque se desgajan, pero no saben a dónde van.

Insumisos

Aunque las condiciones que dan origen al sujeto desgajado son las mismas que el sujeto insumiso, este se diferencia del primero fundamentalmente en su praxis o actuación política, aunque comparte en estado de latencia con los desgajados, su praxis trasciende ese estado. Según Robinson Salazar:

Los insumisos..., tienen un comportamiento distinto a los desgajados, tienen una voluntad de cambio y un interés marcado por reappropriarse de la sociedad, su grado de conciencia es mayor y esta le da sentido a las acciones que desarrolla; además, tiene claro que su enemigo es de carácter social y la producción de acciones está dirigida a crear una sociedad distinta a la que vive, no aspira a remendarla o asistirle para que siga igual, hay en ello un espíritu de cambio.⁷²

Ahora bien este espíritu de cambio que le acompaña, a diferencia de otras posturas está orientado a construir una mejor democracia, donde se rechaza toda postura individualista o de segregación grupal, rechaza lo privado como espacio de discusión política, al contrario “se lo disputa a la ola privatizadora”⁷³

Lo hace suyo y lo visibiliza como espacio abierto, libre de acceder y modificable en su esencia por la protesta... Lo dota de sentido público, dia-

71 Idem.

72 Salazar Pérez, Robinson (2004). Ob.cit.

73 Salazar Pérez, Robinson (2008). Quién es el sujeto insumiso. Disponible en: <http://www.conceptos-sociales.unam.mx/conceptos-final/478trabajo.pdf>.

logante, visible y abierto para construir espacios identitarios con otros actores políticos: buhoneros, gremialistas, pensionados, estudiantes, docentes, indígenas, desempleados, sin techo, sin tierra, coccaleros, populares homosexuales, genero, discapacitados entre otros más.⁷⁴

El sujeto insumiso es pues un verdadero actor de cambio político, su configuración, está determinada por el devenir histórico y la región en que se ubica, en nuestro caso, una característica que adquiere es la emancipadora y ésta es precisamente la cualidad principal de su accionar. Este también es el más idóneo para asumir la denominada democracia de movilidad subalterna⁷⁵ por la capacidad que tienen de asumir compromiso y es que:

La praxis contestataria de estos sujetos es resignificar el sentido teórico y práctico de la democracia por medio de la movilidad de las fuerzas subalternas que puedan hacerla más comunal y convivencial; es decir, factible. En una sola palabra: humanizante.⁷⁶

DE LA INDIVIDUALIDAD DEL SUJETO EUROCÉNTRICO AL SUJETO PLURAL NUESTROAMERICANO

Siguiendo el hilo conductor sobre el discurso crítico a la racionalidad occidental, consideramos pertinente ahondar la crítica a la tesis que se trató de imponer sobre la “muerte del sujeto” o el criterio unívoco que se pretende atribuir a dicha categoría desde el pensamiento colonial eurocentrado, donde “se instaura una práctica de la racionalidad que solo obedece a esos patrones de existencia ontológica que se prescriben como los únicos válidos”⁷⁷.

En este sentido la discusión sobre el sujeto en América Latina, durante las últimas décadas (según se ha venido desarrollando) ha sido muy rica, plural y cargada de una gran diversidad por lo cual la pretendida muerte del sujeto no es más que un asunto de dominación y es que basta con

74 Ídem.

75 Márquez-Fernández, Álvaro (2017). Por una democracia de movilidad subalterna. En: Pensamiento crítico, cosmovisiones y epistemologías otras, para enfrentar la guerra capitalista y construir autonomía. Jorge Regalado, Coordinador. México: Cátedra Jorge Alonso. 2017

76 Ídem. p. 214

77 Márquez-Fernández, Alvaro (s.f) La superación de la univocidad cultural de la modernidad por la intersubjetividad histórica de las culturas. Maracaibo: UNICA.

observar la dinámica social de nuestra región para evidenciar como las distintas comunidades y movimientos sociales, asumen el rol de sujetos plenamente escindidos de los grupos de poder, sean estos gobiernos, corporaciones, partidos políticos hasta iglesias; lo cual indica que hay “otro tipo de sujeto, que ya no va a crear otra ruptura histórica”⁷⁸

Es por ello que cualquier teoría con pretensiones de decretar la desaparición o muerte del sujeto no es más que un gran error ya que “esa condición existencial de ser sujeto de la vida, es decir, de vivir conviviendo entre unos y otros, de estar advertido por una conciencia de ser donde la vida es un proyecto abierto y al que todos tienen derecho para estar”⁷⁹ no es algo que se pueda imponer o eliminar por decreto, es por ello que toda pretensión univoca de presentar al sujeto o de expresar “teorías” por las cuales ha de regirse el accionar político de los distintos movimientos sociales de nuestra región, queda descartada; por el contrario:

Ese sentido de vivencia que porta la vida entre quienes participan de un proceso o espacio de acción donde ninguna se encuentra desfasada o desvinculada de las otras... [donde] cada una toma sentido y significación de la otra... demuestra que no es posible ni viable vivir, es decir, estar, en un mundo univoco lineal... Esta idea es de una importancia radical para la recuperación de la noción de sujeto de vida y de mundos culturales. En esa dimensión del estar en donde el ser sujeto obtiene su valor e identidad.⁸⁰

Hasta aquí se tiene precisado entonces que el sujeto es siempre plural, heterogéneo, es decir comunitario y se hace presente desde esa “dimensión del estar” una vez que irrumpe en el escenario político de nuestras sociedades dentro de las figuras de los movimientos sociales que luchan por solucionar problemas de la vida cotidiana, pero que no solo se quedan allí, sino que ocupan un lugar muy importante en los escenarios de resistencia y confrontación de la locomotora descarrilada de la estrategia de globalización. Por lo tanto, donde lo político y la forma de hacer política de los grupos tradicionales, especialmente los de izquierda, no han

78 Gutiérrez, Germán (2000) Política y subjetividad. En: Pasos Nro. 87 (Enero-Febrero) San José de Costa Rica: DEI. p. 32

79 Márquez-Fernández, Alvaro (S.f). Doc. Cit.

80 Idem.

podido confrontar al enemigo, los distintos sujetos que se abordaron durante este apartado han impuesto su marca emancipadora asumiendo un rol protagónico.

Un aspecto importante que se debe tener cuando se trabaja con la categoría “sujeto” es la no supresión de su condición en lo referido al “estar”, ya que ontológicamente esto representa una de sus condiciones de emancipación, esto lo digo porque la racionalidad occidental desde el antropocentrismo prima la condición del “ser” y desde esta particularidad se separa al sujeto de la naturaleza y el entorno que le rodea. Es decir la concepción del ser separada del estar dota al sujeto de una particularidad en la que solo importa él en cuanto es, por lo tanto lo que de verdad importa a este tipo de racionalidad es lo que yo soy independientemente de los otros y el entorno. Por supuesto es una condición que se cuestiona por ser colonizadora, impregnada de opresión y una radical postura antiemancipadora, que dista mucho de lo que consideramos vital en este estudio para los pueblos del mundo, de un sujeto decolonial.

PARTE III

LA DESCOLONIZACIÓN Y SUS IMPLICACIONES EPISTÉMICAS, ONTOLÓGICAS Y POLÍTICAS EN NUESTRA AMÉRICA

EL PROCESO DE DESCOLONIZACIÓN

Hablar de descolonización en América latina, es hacer referencia a un proceso histórico que se inicia con la llegada de los colonizadores, no queremos decir con esto que la descolonización preceda a la colonización y mucho menos que los colonizadores inician a su vez un proceso de descolonización, lo que si sostenemos es que: con la llegada de los conquistadores hubo quienes como habitantes originarios de estos territorios, pusieron resistencia al desembarco y posterior ocupación, ahora sí *colonial* del “nuevo mundo”. Por supuesto el costo de esa actitud rebelde, anti hegemónica, fue terrible y es que los colonizadores no fueron nada sutiles (ni lo son aún) con quienes se atreven a oponerse a sus designios y esa misma falta de sutileza terminan extendiéndola a todos los habitantes de las tierras ocupadas.

Siendo así y teniendo en cuenta todo el entramado histórico-político-social-cultural que conllevan a que se dé una situación colonial; debe entenderse pues la descolonización como el proceso que busca poner fin a dicha situación; y en nuestro continente ese proceso se inicia a partir de 1492. Ahora bien como lo narra la historia el proceso de descolonización ha logrado darle cierto grado de soberanía e independencia a las naciones que se conformaron en el territorio de Abya Yala, sin embargo “la situación colonial ejerce una gran influencia, afectando a todas las instancias

de la sociedad, puesto que cada tipo de colonización posee las características de una “experimentación” obligada y compleja.⁸¹

En este sentido, quienes asumen la tarea de practicar un pensamiento contrahegemónico, tienen el desafío de romper con los esquemas colonialistas en todos los aspectos; por ello, para filosofía latinoamericana, la descolonización del poder, la descolonización del saber y la descolonización del ser, son las formas fundamentales como se ha de abordar la descolonización, dado que es en esas tres formas donde subsiste la colonialidad como remanente de los procesos colonizadores que se vivieron en nuestros territorios. Es así que, antes de abordar estos tres tópicos, haremos una aclaratoria conceptual, ya que al enunciar el vocablo descolonización se entiende; como se mencionó, un proceso que busca poner fin a una situación colonial, sea esta del tipo que sea. Pero como el colonialismo no cesa en su intento de recolonización, los procesos de descolonización tienden a ser largos y complejos, por ello las categorías conceptuales tampoco escapan a la suerte de ser utilizadas como herramientas colonizadoras. En este sentido categorías como: descolonizado, poscolonial, decolonialidad/colonialidad, asumen “matices” diferenciables y propias de análisis⁸² como por ejemplo, lo poscolonial se refiere fundamentalmente a teorías que sostienen el final de la colonización y a las teorías que se autodenominan posmodernas, por lo cual, en el criterio de la filosofía latinoamericana y el pensamiento decolonial, estas siguen siendo categorías que buscan preservar el dominio, dado que; lo poscolonial sobrevive a lo colonial y se sostiene en lo que fueron los preceptos colonizadores para mantener su hegemonía, negando la herida colonial⁸³; estas dos maneras de percibir dicha categoría no aporta los referentes necesarios que requiere el pensar latinoamericano para la descolonización del poder, saber y ser.

81 Choque Canqui, Roberto (2010) Proceso de descolonización. En: Descolonización en Bolivia: cuatro ejes para comprender el cambio. La paz : vice presidencia del Estado plurinacional de Bolivia p. 37

82 Véase, la red de investigación modernidad/colonialidad del cual hemos tomado buena parte de los referentes teóricos que hemos desarrollado en el presente capítulo, como se puede evidenciar en las sucesivas citas.

83 Sobre la herida colonial se entiende por ejemplo, el desplazamiento forzado que aún persiste de muchas poblaciones que son víctimas de grandes terratenientes y/o demarcaciones fronterizas.

Descolonización del poder

Esta se centra en el rompimiento de los patrones de poder que aún persisten en nuestra América, producto de la herencia arraigada en nuestras sociedades y por el proceso histórico que se ha señalado. Estos patrones de poder se manifiestan en las formas autoritarias patriarcales y racistas de organización social; en las formas de gobierno y en las variadas categorías políticas, jurídicas, económicas; es decir en todo nuestro ámbito cultural. Siendo así la decolonización del poder pasa por reconocer e identificar donde esta se manifiesta; y es que para luchar contra el machismo, por ejemplo, se debe asumir conciencia sobre la existencia de este; es decir si no nos educamos y aprendemos sobre las luchas feministas, podemos ser reproductores de prácticas machistas y patriarcales de manera inconsciente. Pero esto es válido, no solo para el machismo, también lo es para la discriminación, el racismo, homofobia y todo tipo de subordinación y/o sumisión en la que se pretenda colocar la condición de un ser humano por encima de la de otro. De allí la importancia que tienen los estudios que al respecto presentan pensadores como: Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Franz Hinkelammert, Katherine Walsh y muchos otros que de alguna manera se presentan en las referencias de la presente investigación.

En el caso de Aníbal Quijano, la idea de raza es fundamental para la estructura del poder colonial,⁸⁴ siendo que esta categoría al asumir su “existencia” inmediatamente sobre pone la condición de un ser a otro, es decir, se niega desde el plano ontológico una subjetividad por otra; es decir, el sujeto colonial eurocentrado, niega la subjetividad del colonizado, racializado y esclavizado. En tal sentido la idea de raza “ha demostrado ser el más eficaz y perdurable instrumento de dominación universal”⁸⁵ un ejemplo de ello es que aún se observa en nuestro continente, formularios de datos personales, donde se solicita a quienes lo llenan, la “raza” a cual pertenecen e incluso se realizan censos donde se confunde o aplica de forma indistinta el concepto de “etnia” por el de “raza” y lo peor de esos censos es

84 Quijano, Aníbal (2000). Colonialidad del poder: eurocentrismo y América Latina. En: Edgardo Lander (compilador). La colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas. CLACSO, Buenos Aires.

85 Ídem. p. 203

que son realizados y patrocinados por entes gubernamentales. Así como ocurre con la categorización racial ocurre con el lenguaje, el idioma que tenemos como oficial de forma mayoritaria en América latina es sin duda el que nos fue dado por los colonizadores y en él existe una cantidad de vocablos con las cuales las feministas no se sienten representadas.

Se observa con ello que la descolonización del poder sigue siendo una tarea pendiente por resolver; es y será muy difícil alcanzar cualquier proyecto emancipatorio, cualquier programa en el cual se quiera ejercer la autodeterminación sin desmontar las estructuras coloniales y neo coloniales.

Descolonización del saber

Por otra parte, se entiende por descolonización del saber a la posición que busca desmontar la tesis socio histórica que se produjo con la conquista donde se coloca a las poblaciones sometidas en una posición donde sus conocimientos no forman un conjunto sistemático válido para la explicación de sus realidades, por ende, han de aceptar (por las buenas o por las malas) los preceptos legitimadores del régimen colonial como la panacea de las disyuntivas que les sobrevienen a las comunidades del Abya Yala.

En este sentido, se construye una narrativa histórica en la cual los pueblos sometidos, colonizados, racializados no tienen historia y esta comienza desde el momento en que son “descubiertos”, pero no una historia que puedan construir por sí mismos, sino que se construye a partir del dictamen del colonizador europeo, teniendo como centro de todo acontecimiento a Europa.⁸⁶ Ahora bien, este precepto utilizado para el acontecimiento histórico, es el mismo para todo tipo de conocimiento, más aún para el científico; y es que la ciencia occidental es erigida como el único conocimiento válido con criterio epistémico, para el colonizador “los conocimientos que vienen ligados a saberes ancestrales, o a tradiciones culturales lejanas o exóticas, son vistos como doxa, es decir, como un obstáculo epistemológico que debe ser superado.”⁸⁷

86 De aquí surge el eurocentrismo como criterio de dominación epistémica

87 Castro Gómez, Santiago (2007). Decolonizar la universidad: la hybris del punto cero y el diálogo de saberes. En: Castro-Gómez, S & Grosfoguel, R. (compiladores). El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica, más allá del capitalismo global. Siglo del Hombre Editores, Bogotá.

A partir de este precepto, “la ciencia moderna occidental”, como lo explica Castro-Gómez, Santiago⁸⁸, con la metáfora de la hybris del punto cero, pretende ubicarse en el punto cero de observación para ser como Dios; pero como le sucede a los mortales cuando quien ser como los dioses y no tienen la capacidad de serlo, terminan incurriendo en el pecado de la hybris⁸⁹; así mismo le termina ocurriendo a toda la ciencia occidental “pretender hacerse un punto de vista sobre los demás puntos de vista, pero sin que de ese punto de vista pueda tenerse un punto de vista”⁹⁰

Otra característica importante de la decolonización del saber, es la asunción plena de que ningún saber está sobre puesto a otro saber, por ejemplo: cuando las culturas nativas del Abya Yala “tienen especificidades y formas diferentes de ver el mundo, se supone el pensamiento con una lógica diferente que se enfrenta a la lógica científica eurocéntrica”⁹¹ lo cual indica que este enfrentamiento no es para subyugarlo, pero si para superarlo como praxis decolonial y epistémica, ya que el pensamiento decolonial no es un pensamiento arrollador como se ha venido afirmando.

Cuando la pretensión es crear un mundo diferente, frenando mucho antes de acercarnos al abismo si es necesario, mal podría ser el resultado si se reproducen las practicas que se cuestionan y buscan corregirse; por lo tanto, está negado desde el pensar decolonial incurrir en la subalternización de saberes como lo hicieron los colonizadores al llegar a estos territorios y como pretende seguir haciendo el eurocentrismo/imperialismo occidentalocentrico, representado en algunos “académicos e intelectuales” defensores de este tipo de racionalidad instrumentalizada.

Un aspecto fundamental para entender la descolonización del saber es lo relacionado con la geopolítica del conocimiento, en efecto, la idea de América Latina⁹² surge de un entramado, producto de la imposición

88 Ídem. p. 85

89 Cometer el pecado de la hybris, es incurrir en una posición a la que nadie entiende ni respeta pues esto equivaldría a volverse loco.

90 Castro-Gómez, Santiago (2007). Ob. Cit.

91 Piñacue Achicue, Juan Carlos (2014). Pensamiento indígena, tensiones y academia. En: Tabula Rasa Nro. 20 enero-junio 2014.

92 Mignolo, Walter D. (2007). La idea de América Latina: La herida colonial y la opción decolonial. Barcelona: Gedisa editorial.

imperial/colonial europea, ya que: “después de todo, el continente americano existe solo como una consecuencia de la expansión colonial europea y los relatos de esa expansión desde el punto de vista europeo”⁹³, esto no es más que la propuesta hegemónica de la modernidad⁹⁴ que desde la racionalidad eurocéntrica ha impulsado convertir a América Latina en periferia, es decir como espacio geográfico que está alrededor del sistema mundo, por lo tanto no es ni será centro ya que es una posibilidad que le está negada⁹⁵, incluso algunos intelectuales conservadores asumen la validez de esa postura colonial y se esfuerzan por ser modernos, reforzando así la colonialidad del saber. De tal manera que para la descolonización del saber “hay que partir del hecho de que la historia del conocimiento está marcada geo-históricamente, tiene valor atribuido y un determinado lugar de origen; no existe el conocimiento abstracto ni deslocalizado”⁹⁶ es así que la deslocalización al igual que la metáfora del punto cero, debemos verla como lo que son: falacias impositivas de la modernidad, a la cual debemos cuestionar desde la perspectiva crítica decolonial.

La descolonización del ser

En relación a lo antes expuesto, referido a la descolonización del poder y del saber y contextualizando lo que implicó la colonización para nuestra América, la irrupción de forma violenta en cada una de ellas; ontológicamente la situación es similar, el ser no va a operar de forma distinta y es que en el caso de la colonización del ser, se modificó en definitiva la experiencia de vida de los pueblos y naciones colonizadas⁹⁷ imponiéndoseles formas de pensar, sentir, estar y por supuesto “ser” distintas, desconocidas y rechazadas por estos, de ahí la forma violenta de imposición.

93 Ídem. p. 16

94 Dussel, Enrique (1998). El sistema mundo: Europa como centro y su periferia. Más allá del eurocentrismo. En: Pascuale, Sofía (compilador). La descolonización cultural de América Latina: antología de una polémica filosófica. Maracaibo: UNICA, 2013. En este texto, Dussel hace una exposición donde describe la modernidad desde dos paradigmas; uno desde el horizonte eurocéntrico y el otro desde un horizonte mundial.

95 Para esta negación véase la tesis de filosofía de la historia de Hegel.

96 Garcés, Fernando (2007). Las políticas del conocimiento y la colonialidad lingüística y epistémica. En: Castro-Gómez, S & Grosfoguel, R. (compiladores). El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica, más allá del capitalismo global. Siglo del Hombre Editores, Bogotá.

97 Batres, Jorge (2014). ¿Decolonizar la identidad mestiza? En: Pasos Nro. 163 Abril-junio 2014. San José de Costa Rica, DEI. p. 14

Para recurrir a tal colonización, el poder imperial-colonizador-genocida, recurre en primera instancia al “estar”, se cuestiona los modos en que los habitantes del Abya Yala asumían su relación con la naturaleza y el espacio geográfico, se les llamó atrasados por no tener una visión antropocéntrica del mundo, se les calificó de ingenuos por no destruir su entorno e incluso se les negó su humanidad por no apegarse a los designios de un Dios castigador;⁹⁸ es decir la actitud asumida por los amerindios, no permitía que se les diera rango ontológico como sujetos y por tanto carecían de reconocimiento. Ahora bien, para que la colonización se completase, se recurrió a distintas formas de diferenciación humana, siendo las más representativas las de: genero, raza, casta y sexualidad⁹⁹ en este sentido, se ataca la subjetividad, ya no desde el estar, sino desde la condición activa del accionar desde los distintos sujetos en el mundo, pero dicho accionar será una imposición que se dará en “un mundo definido por sujetos que se conciben como criaturas divinas o alter egos de distintos rangos” ... “viene a ser formado por relaciones sociales que elevan a un grupo a nivel de divinidad y que someten a otros al infierno de la esclavitud racial, la violación y el colonialismo perpetuo.”¹⁰⁰

Por lo expuesto es evidente que la descolonización del ser, también sigue siendo una tarea pendiente que no ha de abandonar la filosofía latinoamericana y es que en definitiva “la aspiración fundamental de la descolonización consiste en la restauración del orden humano a condiciones en las cuales los sujetos puedan dar y recibir libremente.”¹⁰¹

PENSAMIENTO COLONIAL-PENSAMIENTO ABISMAL

Aquí la propuesta sociológica y filosófica que desarrolla Boaventura de Sousa¹⁰², es fundamental para explicar como el pensamiento colonial

98 Sobre ese aspecto véase la tesis de Fernando Mires referida a la teología de la esclavitud, donde uno de los argumentos utilizados por los obispos de la época, fue el de “castigar los pecados”. Según ellos, los aborígenes eran culpables de muchos pecados, siendo los principales la idolatría y determinadas prácticas sexuales que no correspondían con las rígidas pautas medievales españolas. De acuerdo con este argumento los españoles habían llegado a América en un papel de “brazos vengadores de Dios”. Mires, Fernando (2007). La colonización de las almas: misión y conquista en Hispanoamérica. Buenos Aires, Libros de la Araucaria.

99 Maldonado-Torres, Nelson. Ob.Cit.

100 Ídem. p. 153

101 Ídem. p. 155

102 De Sousa Santos, Boaventura. Ob. Cit.

es una de las tantas formas de pensamiento abismal que han existido y existen en el mundo, el calificativo de abismal es porque sin ninguna duda este tipo de pensamiento solo tiene un destino posible y es el abismo.

Para los pueblos del sur de este continente la reproducción de este tipo de pensamiento tiene sus antecedentes desde 1492 como hecho paralelo al surgimiento del pensar racional moderno, es decir: la modernidad¹⁰³; conjuntamente con su cara oculta: la colonialidad¹⁰⁴, nace de la depredación y la guerra, continuando su marcha por todo el continente hasta llegar a otros continentes; es decir el pensamiento colonial/abismal y sus formas básicas de organización social, lograron imponerse en cada espacio geográfico ocupado. Basta con observar las formas de imposición en lo político, económico y cultural de los grandes centros de poder, representado en naciones con sociedades extremadamente militarizadas, al resto de las naciones del orbe. De los ejemplos más palpables tenemos: las guerras impulsadas por la OTAN en todo el medio oriente o el desmembramiento de naciones como la antigua Yugoslavia o República Checa. Pero para no ir muy lejos de nuestro continente, ejemplos sobran: Intervenciones militares directas e indirectas en todo Centro América, Golpes de estado en el cono sur, con sus respectiva instauración de gobiernos dictatoriales militares de los cuales, todavía hoy se sufren las consecuencias; Intervenciones mercantilistas a través de trasnacionales petroleras, mineras y secuestradoras de alimentos bajo las leyes coloniales de patentes; bases militares, bajo la excusa y pretexto de lucha contra el terrorismo y narcotráfico, los cuales a su vez son promovidos por ellos mismos.

Por otra parte, también se da el colonialismo directo y sin muchos eufemismos; “hasta la fecha, 26 países y territorios de ultramar (PTU) externos a Europa están vinculados constitucionalmente a cuatro estados de la Unión Europea”¹⁰⁵ lo más emblemático de todo es este escenario que se

103 Sobre el surgimiento de la modernidad y el capitalismo como sistema de apropiación y acumulación originaria a causa de la conquista de los territorios de América, véase la red modernidad/colonialidad d la cual ya he hecho referencia en el presente trabajo.

104 Mignolo, Walter (1999). La colonialidad, la cara oculta de la modernidad. Disponible en: http://www.macb.es/PDFs/Walter_mignolo_modernologies_cas.pdf

105 Genderen-Narr, Joyce Van (2012). Relaciones con la Unión Europea. En: La descolonización inconclusa. América Latina en movimiento nro. 474 Abril 2012. Disponible en: <http://alainet.org>

hace bajo el manto de una legalidad, que por supuesto solo es posible, gracias a la existencia de un pensamiento de tipo abismal que tiene su origen, en el período colonial, puesto que “las colonias proveyeron un modelo de exclusión radical que prevalece hoy en día en el pensamiento y práctica occidental moderna como lo hicieran en el ciclo colonial”¹⁰⁶

Otras de las formas en que se manifiesta esa racionalidad destructiva es en “las discriminaciones sexuales y raciales, en la esfera pública y privada, en las zonas salvajes de las mega ciudades, en los guetos, en las fábricas de explotación, en las prisiones, en las nuevas formas de esclavitud, en el mercado negro de órganos humanos, en el trabajo infantil y la prostitución”.¹⁰⁷

En tal sentido, para hablar de justicia, de valores, de principios rectores válidos para toda la humanidad, es necesario superar los pensamientos de tipo abismal y en el caso del pensamiento colonial, “los pueblos latinoamericanos siguen en resistencia, pues aún inmersos en uno de los procesos de cambios más sustantivos del mundo confrontan unos poderes capitalistas y neocoloniales dispuestos a todo para mantener el control a escala global”¹⁰⁸ esto es indicativo de algo muy importante, de lo que ya hemos mencionado, las pretensiones que siempre tiene el poder colonial de retornar, no solo desde lo político sino también desde lo epistemológico; en otras palabras, retornar porque aún siendo derrotados con sus argumentos, por ejemplo la democracia, estos no cesan en su intención de imponerse; pero el colonial cuando retorna no solo lo hace en los territorios coloniales anteriores, sino también en las sociedades metropolitanas¹⁰⁹ reproduciendo con mayor fuerza las prácticas que se señaló al inicio de este punto.

De todo esto se desprende la necesidad de un pensamiento decolonial con propuestas liberadora, emancipadora y libertarias donde se enarbole “la bandera de la universalidad decolonial frente a la bandera y los tanques de la universalidad imperial”¹¹⁰ Un pensamiento decolonial también impli-

106 De Sousa Santos, Boaventura. Ob. Cit. p. 19.

107 Ídem.

108 León, Irene (2012) Colonialismo y descolonización : nuevas versiones. En: La descolonización inconclusa. Revista América Latina en Movimiento. Nro 474, Abril 2012 Disponible en: <http://alainet.org>

109 De Sousa Santos, Boaventura. Ob. Cit.

110 Mignolo, Walter D. (2007). Ob. Cit.

ca “la desconstitución de subjetividades sumisas, domesticadas y sometidas así como la constitución de subjetividades de resistencias, de emancipación, abiertas distintos posicionamientos del sujeto liberado, en sus condiciones individuales, grupales y colectivas comunitarias y multitudinarias”¹¹¹. El pensamiento decolonial es pues, más que un freno antes del abismo es un cambio de dirección hacia un camino incierto pero distinto y con un trayecto incalculable donde el horizonte se muestra infinito semejante a un mar de posibilidades, pero lo más importante con esperanza.

111 Prada Acoreza, Raúl (2011) Qué se entiende por colonialismo, descolonización y colonialidad. Disponible en: <http://cheoropota.blogspot.com/2011/07/que-se-entiende-por-colonialismo.html> visitado por última vez el 07/07/2016.

PARTE IV

TEORÍAS POLÍTICAS EMANCIPADORAS DESDE LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA

TEORÍAS POLÍTICAS EMANCIPADORAS

En este apartado se pretende exponer otras posturas políticas que desde América latina se gestan como posibilidades de superar la racionalidad instrumental impuesta por occidente, en este sentido, es el pensamiento crítico latinoamericano quien ha develado, caracterizado y desarrollado algunos planteamientos, que a nuestro entender representa la esperanza que desde la utopía muchos pueblos, culturas y movimientos sociales se adhiere a él, lo nutren e incluso marca la pauta desde esa praxis liberadora para la construcción de un mundo mejor.

...las críticas a la modernidad y la teoría decolonial; los feminismos autónomos, decoloniales, comunitarios y de mujeres indígenas y afrodescendientes; la diversa gama de debates ecológicos y de economías alternativas, incluyendo la ecología política, la economía social y solidaria (ESS), las economías comunales y los comunes; las posiciones autonómicas; otras y nuevas espiritualidades; y las diferentes propuestas de transiciones civilizatorias, interculturalidad, el posdesarrollo, el Buen Vivir, y el postextractivismo.¹¹²

Es importante mencionar que dada la naturaleza de esta investigación, se trabajará, con aquellas posturas, que a nuestro juicio son las más contemporáneas, haciendo la salvedad que existe otros planteamientos, que si

112 Escobar, Arturo (2016). Desde abajo, por la izquierda y con la tierra: La diferencia de Abya Yala/Afro/Latino/América. En: Pensamiento crítico, cosmovisiones y epistemologías otras, para enfrentar la guerra capitalista y construir autonomía. Jorge Regalado, Coordinador. México: Cátedra Jorge Alonso. 2017 p. 45

bien es cierto son también producto de la misma preocupación crítica, no serán estudiada en este apartado.

El Buen Vivir o Vivir Bien

El *Buen Vivir o Vivir Bien*, es una propuesta que se origina desde la propia praxis de los pueblos y culturas del sur, Abya Yala, que se asemeja a las cosmovisiones y cosmogonías de nuestros pueblos originarios como el suma qumaña (Aymara), sumak kawsay (Quechua), anaaakuaipa (wayu), teko kavi y ñandereko (guaraní), shiir waras (shuar) y kúme mongen (mapuche) son producciones cosmogónicas que:

... durante el ciclo completo de vida de los pueblos ancestrales de las Américas está presente en todas sus manifestaciones del cosmo existir, como lo son las creencias, costumbres, valores, prácticas, ritmos de vida y anclaje espiritual... por este motivo, para los pueblos de las Américas que asumen el <<buen vivir>> o <<vivir bien>> como producción vital, la vida no es solo lo que corresponde a lo humano como viviente, sino a todo cuanto existe.¹¹³

A partir de aquí, ya se puede diferenciar en gran medida la práctica del buen vivir con la racionalidad moderna occidental instrumentalizada, donde el fin justifica los medios y para hacer del ser humano un fin en sí mismo, se crea el antropocentrismo, que tanto daño ha causado a la vida misma en el planeta tierra, por citar solo un aspecto. Sin embargo, ese antropocentrismo degenerado en individualismo, no se conforma con modificar e intervenir el ambiente, sino que también se utiliza a los semejantes, justificando dicha práctica, se categoriza a los otros bajo los conceptos que se describió en el punto anterior; es por ello que el *buen vivir o vivir bien* surge como un proceso de reaprendizaje de prácticas y visiones del mundo, en este caso indígenas, que estaban invisibilizada por la modernidad capitalista¹¹⁴ y que buscan darle un giro epistémico a este tipo de pensamiento, que de no colocársele el freno a tiempo nos hará precipitar al abismo.

113 Díaz Pushaina, Liceth ; Villa, Ernell y Villa, Wilmer (2016). Referencias cosmogónicas y prácticas del Buen Vivir según el pensamiento de los Wayú de Manaure (La Guajira, Colombia). En: Tabula Rasa N° 24: 243-261, enero-junio.

114 Solón, Pablo (2016). ¿Es posible el Vivir Bien?: reflexiones a quema ropa sobre alternativas sistémicas. Fundación Solón, La Paz-Bolivia. p. 12

El resurgir

El resurgir implica que el *vivir bien o buen vivir*, como se mencionó, nace en las comunidades amerindias, como también hemos referenciado, que a pasar de la histórica devastación, saqueo y destrucción de esas comunidades, que casi borra por completo todo lo que ellas representan y/o representaron,¹¹⁵ no tuvo un éxito totalizador, por lo que, *vivir bien o buen vivir*, “resurge”, pero no de las cenizas como el ave fénix, sino del alma, del espíritu y de esa fuerza emancipadora que acompaña a los habitantes de Abya Yala.

En este sentido, la teorización y discusión del concepto como alternativa sistémica¹¹⁶ comienza a fines del siglo pasado y principios de este, producto de la crisis originada por el capitalismo y los modelos rentistas, acumuladores y extremistas que se manifiestan en los diversos territorios del globo terráqueo dejando una estela de muerte, desplazados, inmigrantes, exclusión, xenofobia, hambruna y neo esclavitud.

Ahora bien, el Buen Vivir o Vivir Bien desde el momento de su resurgir, ha experimentado altos y bajos, ha sido incluido en las constituciones de dos países de nuestra región, como son Bolivia y Ecuador; han tratado de utilizarlo las instituciones que representan el poder imperial y que buscan “potabilizar” la propuesta para sus intereses hegemónicos, ha recibido la crítica en la cual se señala que por medio de esta teoría, lo que se pretende es regresar a un estado donde se reproduzca e imponga la forma de vivir de los indígenas. Sin duda, todo esto no hace más que enriquecer la discusión de la propuesta, en el sentido de no perder de vista el hecho de que: “tanto las opciones contestatarias occidentales como los saberes tradicionales, deben lidiar con la cultura dominante actual”¹¹⁷

En este sentido, es imposible determinar el futuro del resurgir que ha tenido el Buen Vivir “quizás acabe como una mera retórica distraccionista

115 Para una explicación detallada sobre esta tesis, véase el texto de Fernando Báez, allí se explica la manera cruda cómo se dio la “destrucción, pillaje y genocidio: basta decir que de los 25 millones de habitantes que tenía México en 1500 se redujeron a un millón entre 1519 y 1605; un descenso demográfico de 96%”. Este y otros ejemplos, ilustran de manera perfecta lo macabro de ese proceso que aún continúa.

116 Solón, Pablo. Ob. cit. p. 14

117 Gudynas, Eduardo (2011). Vivir Bien: germinando alternativas al desarrollo. En: América Latina en Movimiento N° 462 año XXXV, II época febrero 2011. p. 11

o como una nueva forma de conceptualización del desarrollo sostenible¹¹⁸, en tal caso, ante las controversias e incertidumbres, lo fundamental es ir a la esencia de la propuesta para avanzar en su implementación real y como lo dice Gudynas:

Sin duda el Buen Vivir otorga un papel muy importante a los saberes indígenas, y más que eso, podría decirse que han sido los “disparadores” de esta nueva mirada. Pero una vez que se reconoce esto, aparecen diversas posibilidades que deben ser ponderadas ya que cada una de ellas encierra distintas opciones de encuentros y desencuentros.¹¹⁹

De todo esto se desprende que:

No hay un decálogo del Vivir Bien o el Buen Vivir. Todo intento de definirlo de manera absoluta asfixia esta propuesta en construcción. Lo que podemos hacer es aproximarnos a su esencia. El Buen Vivir no es un conjunto de recetas culturales, sociales, ambientales y económicas, sino una mezcla compleja y dinámica que abarca desde una concepción filosófica del tiempo y el espacio hasta una cosmovisión sobre la relación entre los seres humanos y la naturaleza.¹²⁰

Buen Vivir vs. Desarrollismo

Una de las tesis que se impone desde la racionalidad moderna occidental, es la del “Desarrollo”, en la que se deriva en una concepción desarrollista por medio de la cual se dividió a las naciones entre desarrolladas y subdesarrolladas, lo que a su vez, dio origen a una clasificación más segregacionista y excluyente, como es el mal llamado primer mundo y tercer mundo, sin ni siquiera tener idea de cuál es el segundo. Lo cierto es que a partir de allí, se fueron agregando calificativos a los distintos países, hasta llegar a las comunidades en lo interno de las distintas naciones del mundo, donde se utilizan esos conceptos modernos coloniales para profundizar y someter aún más a las poblaciones que no aceptan dichos conceptos. Desde ese plano general en las comunidades del Abya Yala no se ha obrado distinto, es así que:

Un aspecto central en la formulación del buen vivir tiene lugar en el campo de la crítica al desarrollo contemporáneo. Se cuestionan por

118 Solón, Pablo. Ob. cit. p. 16

119 Gudynas, Eduardo. Ob. Cit. p. 10

120 Solón, Pablo. Ob. cit. p. 17

ejemplo la racionalidad del desarrollo actual, su énfasis en los aspectos económicos y el mercado, su obsesión por el consumo, o el mito de un progreso continuado.¹²¹

Ahora bien, esto no quiere decir que el buen vivir proclame un retorno de las sociedades a lo meramente indígena, como se mencionó más arriba, sino que producto de la crisis avasalladora del desarrollismo, el buen vivir se presenta como la propuesta que permitirá crear las condiciones y aportará los elementos teóricos para superar las limitaciones que se han derivado de dicha tesis, es por ello que:

Estas críticas al desarrollo convencional se desenvuelven desde varios frentes. Existe por un lado un conjunto de reacciones sobre sus efectos negativos, sea debido a proyectos específicos (como puede ser una carretera o una hidroeléctrica), como por reformas sectoriales de amplio espectro (es el caso de la privatización de la salud o la educación). Al contrario de lo que proclama, el desarrollo convencional desemboca en un “mal desarrollo”, que conlleva a un “mal vivir”¹²²

Un aspecto importante es referido al desarrollo económico, se hace mucho énfasis en esto para sostener que se mejoran las condiciones de una sociedad, sin embargo, se han dado casos en que se aumenta considerablemente la producción de materias primas, se aumentan los indicadores económicos e incluso se cumplen las “metas del milenio”, pero aún así nada cambia se sigue siendo subdesarrollado, tercermundista, atrasado y lo peor, las condiciones sociales y ambientales en nada han mejorado.

Entre los cuestionamientos, más importante, se encuentra la base antropocéntrica del desarrollo actual, que hace que todo sea valorado y apreciado en función de la utilidad para los humanos,¹²³ es bien conocido y cuestionado desde otras teorías críticas, sobre todo la bioecología, el daño causado a la naturaleza por el antropocentrismo moderno/colonial, por tal motivo;

...otro componente esencial del Buen Vivir es un cambio radical en cómo se interpreta y valora la Naturaleza. En varias de sus formula-

121 Gudynas, Eduardo. Ob. Cit. p. 2

122 Ídem.

123 Ídem.

ciones, se convierte al ambiente en sujeto de derechos, rompiendo con la perspectiva antropocéntrica tradicional.¹²⁴

De aquí lo trascendental de esta perspectiva ontológica y epistémica de esta cosmovisión del mundo, en el que el ser humano es sujeto de derecho no solo ante el Estado o la ley, sino ante la naturaleza y la vida misma.

Vivir Bien o Buen Vivir vs. Estado de bienestar

El concepto de bienestar ha sido estudiado desde distintas áreas del conocimiento, pero como la mayoría de los conceptos surgidos de la racionalidad moderno/occidental, lleva consigo en todos sus elementos la carga de colonialidad, incluso el mismo genera confusión, pues se ha usado como sinónimo de <<desarrollo>>, <<progreso>>, <<riqueza>> o <<felicidad>>¹²⁵ recibiendo toda la carga valorativa que acompaña a cada uno de ellos desde las distintas culturas y sociedades. También es muy frecuente que se asocie el bienestar como un asunto de ingresos económicos o posesión material o que solo se puede resolver en el mercado¹²⁶, es decir; el crecimiento económico es el que trae progreso y ese se traduce en una mejor calidad de vida. Hasta aquí se tiene un concepto de bienestar reducido a lo meramente utilitario y lo útil se reduce al alcance económico o ingreso económico del cual puede ser objeto una sociedad o individuo.

Se vislumbra en todo esto como el concepto de bienestar queda atrapado en el paradigma economicista/individualista de la modernidad y es que incluso, cuando se busca establecer la relación de este con la naturaleza, se incurre en la designación de un valor económico al medio ambiente como una manera de medir la calidad de vida. En cambio, por su parte el Buen vivir pone su acento en la calidad de vida pero no la reduce al consumo o la propiedad. Por lo que:

...el estado de bienestar... solo abarca a los seres humanos; en ese desarrollo no encontramos <<bienestar>> para la naturaleza, porque esta es supuestamente una existencia orgánica sin conciencia, mientras que para los países que han adoptado el buen vivir como prin-

124 Ídem.

125 Artaraz, Kepa y Celestani, Melanía (2013). Vivir Bien, entre utopía y realidad. En: Tabula Rasa N°18 enero-junio.

126 Gudynas, Eduardo. Ob. Cit. p. 2

cipio articulador de las gramáticas constitucionales, como es el caso de Bolivia y Ecuador, la tierra, los ríos, las montañas y la selva, entre otros, gozan de pleno derecho ante el estado.¹²⁷

Por otro lado y desde la perspectiva ontológica, el bienestar se construye en base a la posición de los sujetos como estos “están” en el mundo, dejando u obviando la dimensión del ser, no solo estoy, sino que soy parte de ese mundo, del ambiente, de la naturaleza, elemento que está plenamente presente en el buen vivir dado que:

... la unidad de importancia en la manera como se considera lo social (el género humano) y lo ambiental (la madre tierra o pachamama), brinda una concepción de buen vivir donde se torna fundamental el principio del vivir dentro de los medios de la naturaleza.¹²⁸

He aquí una de las contribuciones más importantes respecto del buen vivir o vivir bien para con el concepto de bienestar, es decir; reiterando lo dicho en otra ocasión, ante las limitaciones que se le presentan a los conceptos moderno/occidentales, las teorías emancipadoras ayudan a su superación porque desde ellas se entiende el valor, tanto de las relaciones humanas como de la relación de los humanos y la naturaleza.¹²⁹

Representaciones del Vivir Bien o Buen Vivir

El suma qumaña o sumak kawsay, tiene sus representaciones más notorias en las constituciones de los estados boliviano y ecuatoriano, pero limitar la importancia y la trascendencia de este a solo esos dos casos, sería caer en un reduccionismo propio del occidentalocentrismo que se critica, en ese sentido, el buen vivir lo encontramos en cada una de las cosmovisiones de los distintos pueblos y comunidades del Abya Yala, desde el río bravo al norte hasta el estrecho de Magallanes, llamado así arbitrariamente, al sur, incluso hay quienes sostienen la posibilidad del buen vivir en consonancia con otras teorías, como es el caso de Carlos Lanz Rodríguez, quien lo vincula al socialismo del siglo XXI, tomando como caso concreto el proceso político que se vive en Venezuela y es que para él:

127 Díaz Pushaina, Liceth ; Villa, Ernell y Villa, Wilmer. Ob. Cit. p.249

128 Artaraz, Kepa y Celestani, Melanía. Ob. Cit. p. 117

129 Ídem. p. 120

En Venezuela el buen vivir está emergiendo de las relaciones y prácticas concretas en los movimientos sociales, de los planes y programas del gobierno revolucionario, alcanzando en algunos casos una clara lógica antiimperialista. Es por ello que para nosotros el buen vivir queda incluido en la tensión SOCIALISMO O BARBARIE acompañando el proceso de cambio rumbo al socialismo.¹³⁰

Otro ejemplo de representación del vivir bien o buen vivir, lo vemos en el trabajo de los investigadores: Liceth, Ernell y Wilmer¹³¹, ellos exponen cómo desde la ritualización propia de la comunidad wayú del municipio Manaure de la Guajira colombiana, se manifiesta el anaaakuaipa (buen vivir o vivir bien); es decir este se encuentra “presente en aspectos como la búsqueda de consejo de los mayores, el nacimiento de un niño, el vínculo con el territorio, la conservación de la lengua e inclusive el sentido otorgado a los cadáveres de los seres queridos o familiares y a los sueños, entre otros.”¹³²

Todo esto es trascendente, dado que, como construcciones cosmogónicas, se da una interacción societal comunitaria en la que lo vivencial está estrechamente vinculado a lo espiritual, por ello:

...el <<buen vivir>> o <<vivir bien>> corresponde a una forma de asumir la vida, en la que el respeto y la consideración de las cosas, las personas, los lugares, las experiencias y las prácticas son escenificadas para celebrar y ritualizar todo lo que guía la existencia¹³³

Es así que el anaaakuaipa, se manifiesta en el ritual del encierro de la señorita, el ritual del matrimonio, la resolución de conflictos, encierro por sueño y la exhumación de los restos; cada uno de esos rituales tiene una importancia y significación que trasciende lo meramente vivencial palpable u observable y que al no realizarse en su debido momento acarrearía consecuencias para la persona o comunidad que corresponda, pero además de esto, otra importancia que reviste a los ritos es que permiten el cultivo de valores ancestrales, anima la vida, produce sujeción, es decir da pertinencia.¹³⁴

130 Lanz Rodríguez, Carlos (2011). Buen vivir: una opción para cambiar el modo de vida. Disponible en: <http://www.rebelión.org>

131 Díaz Pushaina, Liceth ; Villa, Ernell y Villa, Wilmer. Ob.cit.

132 Ob. cit. p. 248

133 Ídem.

134 Ídem. p. 260

El socialismo del siglo XXI

En la República Bolivariana de Venezuela, se dio un proceso político de cambio a partir de la llegada de Hugo Chávez Frías al poder en 1999, después de haber ganado las elecciones en 1998, ese proceso que a la postre fue denominado “revolución bolivariana” fue sentando las bases en la teoría socialista y con un fuerte sentido crítico del capitalismo e imperia-lismo, practicado por los estados Unidos y los países de la Unión Europea, pero como la teoría clásica socialista no aportaba los elementos necesarios para los nuevos tiempos y para una sociedad que culturalmente y geopo-líticamente está muy distanciada de las sociedades donde esa teoría se origina, el presidente Hugo Chávez (1954-2013), lanzó su propuesta del *Socialismo del siglo XXI*.

Ahora bien, vamos aclarar que lo presentado aquí no es una discusión de cómo se ha implementado la propuesta en la sociedad venezolana o los resultados que desde la perspectiva político-gubernamental ha tenido, lo que aquí se aborda es cómo la tesis del socialismo del siglo XXI, repre-senta una teoría emancipadora en construcción no acabada, que desde la perspectiva crítica, anti sistémica y anticapitalista aporta elementos teóri-camente necesarios para la construcción de un mundo diferente.

En este sentido es fundamental presentar los cuatro ejes que según Francois Houtart¹³⁵, constituyen el contenido del proyecto emancipador y anti sistémico. Por supuesto que estos cuatro ejes no representan una carta inalterable, estos son solo guías a ser complementadas con los mo-vimientos sociales y las distintas comunidades del Abya Yala. Siendo así tenemos:

1. La utilización sostenible de los recursos naturales, que exige otra fi-losofía de las relaciones con la naturaleza: de la explotación a la sim-biosis. El capitalismo es incapaz de realizar este cambio, que implica una revolución epistemológica, a la cual el enfoque de la “pachama-ma”, las filosofías orientales, la cultura tradicional africana y los afro-descendientes de América pueden contribuir de manera decisiva.

135 Houtart, Francois (2007). Socialismo del siglo XXI: construcción intelectual, eslogan político o expresión de luchas antisistémicas? Disponible en: <http://www.tlaxcala.es/pp.asp?reference=6381&lg=es>

2. Privilegiar el valor de uso sobre el valor de cambio. El mercado existió antes del capitalismo. Este último hizo del valor de cambio el único factor de desarrollo humano, imponiendo su lógica a toda la sociedad. Regresar al valor de uso tiene enormes consecuencias prácticas, desde el control social de los medios de producción hasta el aumento de la vida de los productos y la reducción de las distancias de transporte. Pero, ante todo, significa un cambio de filosofía económica: de la producción de un valor añadido para intereses privados a la actividad destinada a asegurar la base de la vida física, cultural y espiritual de todos los seres humanos de la tierra. El capitalismo es incapaz de eso.
3. Establecer una democracia generalizada, no solamente política, representativa y participativa, sino en todas las relaciones sociales y económicas entre pueblos, entre hombres y mujeres. Eso exige también otra filosofía del poder, totalmente ajeno a la concepción del capitalismo.
4. Construir la multiculturalidad, es decir, dar la posibilidad a todas las culturas, a todos los saberes, a todas las filosofías, a todas las religiones de participar con sus propios aportes a la construcción de una nueva sociedad. Eso exige otra filosofía de la cultura, el abandono de la arrogancia de una cultura superior, aunque sea religiosa. Una vez más, la cultura del capitalismo, con su “modelo de desarrollo”, no puede responder a esta nueva perspectiva.

Se observa como en el discurso de la propuesta abundan conceptos de la teoría crítica socialista, lo cual es perfectamente válido, por otro lado aunque no compartimos el concepto de multiculturalidad del cuarto eje, por los motivos que desarrollamos en el siguiente punto, la forma como el autor lo describe le conserva el sentido emancipador. En fin, el socialismo del siglo XXI “es una propuesta constructiva que va más allá de la mera crítica al capitalismo global o a las interpretaciones históricas (hermenéuticas) de lo que Marx, Engels y Lenin realmente querían decir”¹³⁶

136 Dieterich, Heinz (2005). Hugo Chávez y el socialismo del siglo XXI. Barquisimeto: Movimiento por la democracia participativa.

Venezuela: epicentro del pensamiento crítico latinoamericano¹³⁷

El proceso de transformación social, política, económica y cultural iniciado por la revolución bolivariana en 1998 dejó al descubierto la necesidad de revisar, reconstruir y proponer categorías y conceptos que permitieran la sistematización de la experiencia emancipatoria del pueblo venezolano. Urgente necesidad impuesta, entre otras razones, por el hecho de que la intelectualidad nacional formada fundamentalmente en la tradición occidental de la modernidad y a la sombra de las grandes figuras del pensamiento europeo, poco o nada tenían que aportar a la nueva realidad en construcción. Como era de esperar muchos de estos intelectuales se convirtieron en profetas del desastre y cruzaron el umbral hacia la derecha endógena. Era el tiempo de crear; en este sentido el Estado venezolano a través del Ministerio del Poder Popular para la Cultura inicia la tarea de impulsar magnas jornadas de debate desde la perspectiva del pensamiento crítico. Para ello instaura el **Foro Internacional de Filosofía de Venezuela y el Premio Libertador al Pensamiento Crítico**.

A partir de 2005 –año en el que se declara el carácter socialista de la revolución- se da inicio a esas dos instancias con el propósito de reflexionar, discutir y repensar el socialismo frente a los retos que impone el siglo XXI y las nuevas experiencias emancipatorias que comienzan a multiplicarse en la periferia del sistema, para lo cual se hace necesario resignificar las categorías de Estado, democracia, autonomía, soberanía, libertad, justicia, ideología, solidaridad, identidad, sociedad, derechos humanos, civilización, desarrollo y otras.

A la fecha se han desarrollado cinco ediciones del Foro, con la participación de insignes teóricos del pensamiento crítico¹³⁸, los cuales ajustados a una temática previamente acordada han reflexionado sobre: Capita-

137 Este apartado representa un extracto *en extenso* de lo ya publicado por los autores, que nos parece pertinente citarlo en su totalidad. Cfr. Moran, Lino y Méndez, Johan (2012) Pensamiento filosófico venezolano. Una aproximación a su historia. Colección textos universitarios. Universidad del Zulia. Venezuela. pp. 114-118

138 Entre los intelectuales **internacionales** que participaron en estos Foros ubicamos a: Albertine Tshibiloni, Alfonso Sastre, Ana Esther Ceseña; Antonio Scocozza, Arturo Roig, Beat Dietschy, Domenico Lervolino, Enrique Dussel, Enrique Ubieta, Estela Fernández, Eva Forest, Francisco Berdichevsky, Franz Hinkelammert, Gianni Vattimo, Giuseppe Cacciottore, Gustavo Tabares, Horacio Cerutti, Isabel Monal, Josph Comblin, Juan Manuel Negrete, Justo Soto, Lidia Procesi, Manuel Rodríguez, Marc Blanchard, Mario Sáenz, Pablo Guadarrama, Pierre Mouterde, Rafale Ballén, Albert Kasanda, Carlos Delgado, Carlos Fernández, Darío Salinas, Felix Valdés, Fernando Martínez, Francesca

lismo versus Socialismo. La reposición del debate; Relaciones de poder mundial y paradigmas emancipatorios en el siglo XXI; La defensa de la Humanidad y la construcción colectiva de futuros alternativos: ¿un nuevo socialismo para una nueva realidad?; Nuevas relaciones entre filosofía y procesos políticos; Globalización de la dominación y globalidad de la resistencia; Estados periféricos, burocracias privadas y Estado Imperial; Globalización neoliberal y conflictos interestatales; Construcción del nuevo Estado y sentido de la organización social. La democracia participativa y protagónica como proyecto político alternativo; Descentralización, reorganización, corresponsabilidad y construcción del poder local como fundamentos de un nuevo Estado; Los enemigos de un Estado nuevo: burocratismo, corrupción y desnacionalización; Democracia, interculturalidad y derechos humanos; Conocimiento, comunicación derecho y poder en el mundo actual. Realidad y alternativas; La comunidad de los pueblos en América Latina, Significado y proyección de la Declaración de Cuzco; Los retos de la filosofía en la era del terror imperial; la noción de la humanidad en la era del terror; Pobreza, empoderamiento e instituciones; Sujeto reprimido o sujeto liberado: ley, orden y resistencia popular; Humanismo, revolución y socialismo: hacia un socialismo de culturas humanizadora; Revalorización de la historia del humanismo; Humanismo, reformismo o revolución; Socialismo y cultura frente a la alienación capitalista, La historia como instrumento de liberación transformadora de la sociedad; Utopía y revolución desde el movimiento social popular.

En las declaraciones finales de los foros son muchos los aportes que se recogen de las largas jornadas de discusión entre los intelectuales par-

Gargallo, Francisco Beltrán, Georgina Alfonso, Gilberto Valdés, Yohanka León, Hugo Biagini, Jason Garner, Luis Alegre Zahonero, Ricardo Melgar, Sirio López, Atilio Borón, Theotonio Dos Santos, Mely González, Gabriel Vargas Lozano, Fernando Buen Abad, Santiago Alba Rico, Diego Jaramillo, entre otros, **y los nacionales:** Carmen Bohórquez, Lino Morán, Johan Méndez Reyes, René Arias, Alba Carosio, Carlos Suarez, Daniel Hernández, Francisco Sesto, Gustavo Fernández, José Luis Pacheco, Juan Carlos Silva, Juan José Hernández, Judith Valencia, Luigi Lobig, Luis Damiani, Manuel Mariñas, María Isabel Maldonado, Nelson Guzmán, Alejandro García, Carmen Rivero, Carmen Vallarino, Daniel Castro, Edmundo Aray, Edgardo Lander, Gustavo Borges, Janet Sucre, Jessica Vargas, Juan Pablo Rossel, Luis Brito García, Marta Cecilia Santos, Miguel Ángel Baloa, Nelly Nieves, Obed Vizcaino, Pedro Bracho, Rigoberto Lanz, Roberto Hernández Montoya, Sandra Lozano, Vladimir Acosta, Vladimir Lazo, José Javier León, entre otros.

ticipantes y de sus comparecencias ante los movimientos sociales de las barriadas, universidades, fábricas e instancias gubernamentales. En líneas generales esta iniciativa recoge el compromiso con una práctica de la filosofía, entendida como instrumento racional de análisis integral de la realidad histórica, con el objetivo de contribuir a su mejor comprensión y transformación, lo que exige la integración orgánica de los intelectuales con los sectores sociales que organizan su resistencia en contra de la dominación y desarrollo, con ello de un pensamiento creador auténticamente revolucionario, el cual tiene que nutrirse de dos fuentes: la del saber acumulado por la humanidad a lo largo de la historia y las experiencias populares que lo legitiman, cuestionan y renuevan.¹³⁹

Se ha tenido presente que el proyecto de dominación imperial, de carácter planetario, constituye la principal amenaza para la soberanía de nuestros pueblos; que los gobiernos democráticos, junto a la resistencia popular, constituyen las trincheras en las que se está jugando hoy el destino de la humanidad y que junto con otras iniciativas y propuestas gubernamentales democráticas, Venezuela, en su itinerario de revolución bolivariana, viene estableciendo un significativo referente de resistencia y de voluntad política por consolidar un proyecto autónomo de cara al mundo y con capacidad de autodeterminación.¹⁴⁰

Frente a un sistema capitalista que se caracteriza por la explotación del hombre por el hombre, por el saqueo de los recursos naturales, la desestructuración de las culturas indígenas, la destrucción de la vida y la alienación, no hay terceras vías. Según se recoge en la declaración final del III Foro Internacional de Filosofía de Venezuela “Solo el socialismo es la superación y la superación del capitalismo”. El socialismo del siglo XXI tiene la tarea de recuperar y valorar las innegables conquistas de los socialismos del siglo XX, pero al mismo tiempo tienen que superar sus deficiencias y contradicciones como el excesivo énfasis en el “desarrollo” económico, el

139 BOHORQUEZ, Carmen. (Comp.) “Declaración del I Foro Internacional de Filosofía de Venezuela” 10 de julio de 2005. En: *Memorias del I Foro Internacional de Filosofía de Venezuela*. Ministerio de la Cultura. Caracas. 2006.

140 BOHORQUEZ, Carmen. (Comp.) “Declaración del II Foro Internacional de Filosofía de Venezuela” 10 de julio de 2006. En: *Memorias del II Foro Internacional de Filosofía de Venezuela*. Ministerio de la Cultura. Caracas. 2007.

Estado degenerado en burocratismo, el menosprecio de la diversidad y el olvido de la naturaleza.¹⁴¹

En el marco del IV Foro Internacional de Filosofía de Venezuela se afirma que la interpretación filosófica sólo es transformadora si surge y se enmarca en procesos revolucionarios emancipatorios, lo que obliga a incluir la diversidad de saberes y perspectivas epistemológicas comprometidas con el ser humano y la vida. Tarea que se hace urgente y necesaria en momentos en los que el capitalismo, es su fase imperialista, ha fracasado como orden económico y civilizatorio. Todo esto hace imperativo elaborar una teoría socialista del consumo que ajuste las necesidades a los límites materiales del planeta, garantizando reciprocidad entre humanidad y naturaleza, y asegure la construcción de nuevos sujetos políticos, éticos, eróticos, pedagógicos y estéticos, capaces de generar y conservar y orden social justo y humano.¹⁴²

Esta experiencia de convocar a los intelectuales con el propósito de acompañar los procesos emancipatorios, constituye una experiencia inédita en el contexto venezolano y latinoamericano, si se tiene en cuenta que ha sido el Estado venezolano el que lo ha propiciado al estar consciente de la necesidad de elaborar nuevas teorías. La necesidad de pensar el hecho filosófico en su relación con el tiempo histórico como una filosofía crítica y emancipadora que, además de analizar y comprender la naturaleza de los conflictos, contribuya a construir las políticas estratégicas capaces de poner en marcha prácticas antihegemónicas con el objetivo primordial de garantizar la plena realización de la condición humana.¹⁴³

Sumado a ese esfuerzo gubernamental, el Estado venezolano viene propiciado el **Premio Libertador al Pensamiento Crítico**,¹⁴⁴ lo que

141 BOHORQUEZ, Carmen. (Comp.) Declaración del III Foro Internacional de Filosofía de Venezuela” noviembre 2007. En: *Memorias del III Foro Internacional de Filosofía de Venezuela*. Ministerio de la Cultura. Caracas. 2008.

142 BOHORQUEZ, Carmen. (Comp.) “Declaración del IV Foro Internacional de Filosofía de Venezuela” 2008. En: *Memorias del IV Foro Internacional de Filosofía de Venezuela*. Ministerio de la Cultura. Caracas. 2009.

143 BOHORQUEZ, Carmen. (Comp.) “Declaración del V Foro Internacional de Filosofía de Venezuela” 14 de julio de 2010. En: *Memorias del V Foro Internacional de Filosofía de Venezuela*. Ministerio de la Cultura. Caracas

144 Entre los galardonados de este premio destaca: Franz Hinkelammert con su obra *El Sujeto y la Ley. El retorno del sujeto reprimido* (2005); Bolívar Echeverría con su obra: *Vuelta de siglo*

constituye un reconocimiento a la labor reflexiva de autores que han desarrollado una labor distinta a la mirada monolítica del pensamiento único. Procura ser un tributo a la capacidad de generar ideas heterodoxas, fundando nuevas plataformas para el debate y la discusión de la realidad contemporánea, reflexiones críticas alternativas comprometidas con el presente y el futuro de la humanidad.¹⁴⁵

La filosofía intercultural otra

Si de teorías emancipadoras se trata, la filosofía intercultural es una de las más importantes y representativas que podemos tener; y es que la filosofía como tal persigue esencialmente la teorización y si esta se hace desde la interculturalidad, estaríamos teorizando en base a la construcción de un imaginario distinto de sociedad, permitiendo pensar y crear las condiciones para un poder social distinto, como también una condición diferente, tanto del conocimiento como de existencia, apuntando a la descolonialidad.¹⁴⁶ Que en resumidas cuentas es el pensamiento que se persigue alimentar para lograr la anhelada emancipación:

Y es por eso mismo que la interculturalidad debe ser entendida como designio y propuesta de sociedad, como proyecto político, social, epistémico y ético dirigido a la transformación estructural y socio-histórica, y asentado en la construcción entre todos de una sociedad radicalmente distinta. Una transformación y construcción que no queda en enunciativo, el discurso o la pura imaginación; por el contrario, requieren un accionar en cada instancia social, política, educativa y humana.¹⁴⁷

En estos aspectos la filosofía intercultural tiene mucho que aportar, porque permite abrir los senderos de encuentros entre las distintas episte-

(2006); Renán Vega Cantor con su obra: *Un mundo incierto, un mundo para aprender y enseñar. Las transformaciones mundiales y su incidencia en la enseñanza de las Ciencias Sociales* (2007); Istvan Mészáro con su obra: *El desafío y la carga del tiempo histórico. El socialismo en el siglo XXI* (2008); Enrique Dussel con su obra: *Política de la liberación. Volumen II. Arquitectónica* (2009). Carlos Fernández y Luis Alegre con su obra: *El orden de El Capital* (2010).

145 Cfr. Moran, Lino y Méndez, Johan (2012) Pensamiento filosófico venezolano. Una aproximación a su historia. Colección textos universitarios. Universidad del Zulia. Venezuela. pp. 114-118

146 Walsh, Catherine (2007). Interculturalidad, colonialidad y educación. En: Revista Educación y Pedagogía. Medellín: Universidad de Antioquia, Facultad de Educación. Vol. XIX, n°48 (mayo-agosto)

147 Walsh, Catherine (2012). Interculturalidad, crítica y (de)colonialidad: ensayos desde Abya Yala. Quito: Instituto científico de culturas indígenas.

mes de manera que ella misma es representativa de una filosofía otra, que rompe con los esquemas impositivos y de dominios que son características propias de la filosofía occidental. En este sentido la Filosofía Intercultural se caracteriza por¹⁴⁸:

- Superar los esquemas de la filosofía tradicional, en el cual solo se valora el pensamiento heredado de la tradición clásica
- Se da en un sentido polifónico abierto, donde se conjugan e interactúan todas las experiencias filosóficas de la humanidad en un continuo aprendizaje.
- Rechaza la práctica egoísta de superioridad cultural promoviendo una relación específica con las culturas por medio de la interacción.
- Renuncia a toda postura reduccionista, mediante la interpretación de lo propio y de lo otro a través de la interpelación común, mutua, donde la voz de cada uno es percibida al mismo tiempo como un modelo de interpretación también posible.
- Descentra la reflexión filosófica de todo centro dominante, no se trata solo de ser anti eurocéntrico, sino que se niega la posibilidad de cualquier tendencia centrista, llámese esta latinoamericanocentrista o cualquier otra.
- Por último la filosofía intercultural representa un diálogo en los términos que plantea Antonio Pérez Estévez, es decir un diálogo distinto a la tradición platónica hermenéutica, en resumidas cuentas un diálogo de multiplicidad de personas y de mundos.¹⁴⁹

Por lo que se hace indispensable señalar, que la interculturalidad crítica, planteada por Walsh, forma parte de ese pensamiento “otro” que es construido desde el particular lugar político de enunciación del movimiento indígena, pero también de otros grupos subalternos.¹⁵⁰

148 Las características que aquí se describen son una síntesis de lo que propone Raúl Fornet Betancourt es la novedad de la Filosofía intercultural en su texto “Hacia una filosofía Intercultural Latinoamericana”. San José de Costa Rica: DEI, 1994

149 Pérez-Estévez, Antonio (1999). Diálogo Intercultural. En: Utopía y Praxis Latinoamericana. Año 4 n°6, (Enero-Abril) Universidad del Zulia. Maracaibo.

150 Cfr. Méndez, Johan y Moran, Lino (2015) De la educación popular a la decolonización de la universidad. Colección textos universitarios. Universidad del Zulia. Venezuela. pp. 71-85

Interculturalidad *otra* vs. multiculturalismo

Consideramos necesario hacer una aclaratoria entre ambos conceptos, ya que es muy común ver teóricos del pensamiento crítico utilizarlos indistintamente o confunden y desconocen la significación de uno y otro.

El multiculturalismo surge con el proceso de globalización y es que en la medida que las naciones acuden al encuentro con otras, se da un encuentro entre culturas, pero como ya he venido cuestionando la forma en que se han dado estos encuentros debemos ser muy cuidadosos al referirnos a lo multicultural; y esto no es por un simple capricho, sino que a diferencia de lo intercultural “que es construido desde la particularidad de lugares políticos de enunciación (por ejemplo, los movimientos indígenas y afro descendientes)”¹⁵¹ lo multicultural es una construcción de los centros hegemónicos del poder, por ende va acompañado en todo momento por “la lógica y la significación de aquello que por ser pensados desde “arriba”, tiende a sostener los intereses hegemónicos y mantener los centros del poder”¹⁵².

Por lo que se hace necesario, desde esta perspectiva, diferenciar la interculturalidad *otra* desarrollada desde la diferencia colonial y la del multiculturalismo-intercultural planteada por la lógica y los intereses hegemónicos del poder y el saber¹⁵³. Es la colonialidad del saber, especialmente en las reformas universitarias, la que lleva a que la interculturalidad y la multiculturalidad sean empleadas a menudo por el Estado y por los sectores blanco-mestizos como términos sinónimos, que derivan más de las concepciones globales occidentales que de los movimientos sociohistóricos y de las demandas y propuestas subalternas. El multiculturalismo - interculturalismo¹⁵⁴, por sí mismos, instalan y hacen visible una geopolítica

151 WALSH, Catherine. “Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencia colonial”. En: CASTRO-GÓMEZ, Santiago y GROSGUÉL, Ramón. (Comp.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores. Colombia. 2007. p. 69

152 Ídem.

153 Cfr. Méndez, Johan y Moran, Lino (2015) De la educación popular a la decolonización de la universidad. Colección textos universitarios. Universidad del Zulia. Venezuela. pp. 71-85

154 Para Walsh “...el discurso de la interculturalidad es cada vez más utilizado por el Estado y por los proyectos de las fundaciones multilaterales como un nuevo “gancho” del mercado. Al asumir la interculturalidad dentro de la política y el discurso del Estado, y de modo similar dentro del discurso y las políticas de instituciones multilaterales como el Banco Mundial, su fundamental

del conocimiento que tiende a hacer desaparecer y a oscurecer las historias locales y autoriza un sentido “universal” de las sociedades multiculturales y del mundo multicultural.¹⁵⁵

La interculturalidad es empleada por el Estado y por la universidad tradicional en el sentido equivalente al de multiculturalidad. El Estado quiere ser inclusivo, reformador, para mantener la ideología neoliberal y la primacía del mercado. Igualmente ocurre con la universidad, para seguir los patrones de la colonialidad del saber.

En cambio, el proyecto intercultural *otro* encontrado en el discurso de los movimientos indígenas está diciendo otra cosa, está proponiendo una transformación. No está pidiendo el reconocimiento y la inclusión en un Estado que reproduce la ideología neoliberal y el colonialismo interno, sino que está reclamando la necesidad de que el Estado reconozca la diferencia colonial (ética, política y epistémica). Está pidiendo que se reconozca la participación de los indígenas en el Estado, la intervención en paridad y reconociendo la diferencia actual de poder; esto es la diferencia colonial y la colonialidad del poder —todavía existente— de los indígenas en la transformación del Estado y, por cierto, de la educación, la economía, la ley.¹⁵⁶

significación transformativa, tal como es concebida por los movimientos indígenas, es debilitada y co-optada. Similar paralelismo es observable en las reformas educativas de Ecuador y Bolivia que hacen referencia a los legados coloniales, aparentando que tales legados están siendo rectificados en la nueva diversidad política del Estado. Pareciera que todo lo que acá venimos testimoniando no es otra cosa que la integración de conceptos concebidos por los grupos subalternizados como indicadores de la diferencia colonial dentro de los paradigmas hegemónicos, vaciándolos de su oposición política, ética y epistémica. El reconocimiento de y la tolerancia hacia los otros que el paradigma multicultural promete, no sólo mantiene la permanencia de la inequidad social, sino que deja intacta la estructura social e institucional que construye, reproduce y mantiene estas inequidades. El problema, entonces, no se centra simplemente en las políticas del multiculturalismo como un nuevo paradigma dominante en la región y en el globo, sino en las vías que cada política utiliza para ofuscar, tanto la subalternidad colonial como las consecuencias de la diferencia colonial, incluyendo lo que Mignolo ha designado como “racismo epistémico de la modernidad”. WALSH, Catherine. “Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencia colonial”. En: CASTRO-GÓMEZ, Santiago y GROSGUÉL, Ramón. (Comp.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores. Colombia. 2007. p. 55.

155 Ibid. p. 54

156 Cfr. Méndez, Johan y Moran, Lino (2015) De la educación popular a la decolonización de la universidad. Colección textos universitarios. Universidad del Zulia. Venezuela. pp. 71-85

CONCLUSIÓN

La filosofía latinoamericana tiene desde el *a priori* antropológico, desarrollado por Roig, el compromiso de *autoafirmarse* y *autorreconocerse* como sujetos nuestroamericanos que procura valorarse ontológicamente desde su propia identidad, a través de una perspectiva intercultural *otra*, frente a las injusticias originadas por los centros hegemónicos del saber, poder y ser que son los herederos de la modernidad occidental, que además de imponer su visión de mundo, como única fuente de conocimiento válida y universal por excelencia, ha desplegado una nueva figura de exclusión social llevado de la mano por el mercado y asumiendo la negación y *muerte del sujeto*.

Por lo que, la construcción o mejor dicho la adhesión de la descolonización como una cualidad subjetiva, en los distintos actores de una sociedad, pasa en primer lugar por esta autoafirmación, que permite develar los procesos de sometimiento y destrucción de subjetividades del que fueron víctimas los pueblos del sur, para ello, el sujeto de la decolonización parte también, del autoreconocimiento que le viene dado por su conciencia, una conciencia que le hace dar cuenta de lo que es,¹⁵⁷ es decir se es plenamente consciente de que se posee una identidad histórica que va mucho más allá de 1492, que se practican un conjunto de culturas donde se promueve el *buen vivir o vivir bien*, que se es parte de un sincretismo al cual se debe relacionar desde lo intercultural, en fin para Roig la autoafirmación del sujeto es:

... ocuparse de las modalidades particulares en la que ha sido recibido y reformado el pensamiento europeo en estos espacios; de los programas de integración regional y continental; de las formas aún no historiadadas

157 Marquez-Fernández, Álvaro B. (2010). La ética en la vida de la Polis: ensayos desde la democracia, el dialogo, la ciudadanía y los derechos humanos. Maracaibo: LUZ, CESA. p. 35

de resistencia y de luchas frente a prácticas y discursos hegemónicos; de los proyectos sociales y políticos de las elites; de las utopías cumplidas e incumplidas en nuestro devenir histórico.¹⁵⁸

En este sentido, el sujeto decolonial es la apropiación plena de la categoría decolonialidad como una cualidad intrínseca para abordar todas las teorías que se presenten en el desarrollo de las discusiones epistémicas que se dan desde la academia y desde los distintos escenarios productores de saberes. Por ende, este sujeto, debe ser consciente que las epistemologías no son un asunto exclusivo de las academias, este debe participar de los intercambios que propone la interculturalidad *otra*.

Es por ello, que el sujeto decolonial se nutre de todas las teorías críticas emancipadoras que se desarrollan en cualquier espacio de nuestra América, no debemos olvidar que el pensamiento abismal también tiene la característica de reproducirse y ello es una constante a la cual siempre se debe estar presta para enfrentar.

Promover la autoafirmación y constitución del sujeto nuestroamericano debe ir más allá de la “hybris del punto cero”, del pensamiento moderno, de la lógica del capital y de la colonialidad del saber; es un proyecto clave para las sociedades de nuestros países, porque permitirá no solo incorporar experiencias comunitarias de los indígenas, afro y mestizo, sino que formará sujetos críticos, constituidos de saberes y conocimientos pluriversales para pensarse a sí mismo, reflexionar sobre sus acciones, establecer diálogos verdaderamente interculturales, desarrollar métodos científicos que responda a un equilibrio con la naturaleza, además de de-construir y re-construir las prácticas de formación ético-político contextualizado en el cuestionamiento de la sociedad de consumo. Por ello, un sujeto decolonial, debe estar enmarcado desde un pensamiento crítico a partir de la indignación, resistencia, ecología de saberes para su verdadera emancipación.

158 Méndez Reyes, Johan y Morán Beltrán, Lino (2012). Art. Cit. p. 66

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, Yamandú (2008). Filosofía Latinoamericana y sujeto. Fundación editorial el perro y la rana, Caracas.
- Acosta, Yamandú (2010). Pensamiento crítico, sujeto y democracia en América latina. En: utopía y Praxis Latinoamericana, Año 15 N°51 Octubre-Diciembre p. 15-43. Maracaibo: CESA-FACES-LUZ.
- Alonso, Jorge (2010). Un sujeto a la zaga de sujetos de movimientos: pistas de indagaciones para la construcción de una teoría crítica. En: Utopía y Praxis Latinoamericana año 15 Nro. 43 (Abril-Junio). Universidad del Zulia, Maracaibo.
- Artaraz, Kepa y Celestani, Melanía (2013). Vivir Bien, entre utopía y realidad. En: Tabula Rasa N°18 enero-junio.
- Báez, Fernando (2008). El saqueo cultural de América Latina: de la conquista a la globalización. Caracas, Debate.
- Batres, Jorge (2014). ¿Decolonizar la identidad mestiza? En: Pasos Nro. 163 Abril-junio 2014. San José de Costa Rica, DEI.
- Bohórquez, Carmen. (Comp.) “Declaración del I Foro Internacional de Filosofía de Venezuela” 10 de julio de 2005. En: *Memorias del I Foro Internacional de Filosofía de Venezuela*. Ministerio de la Cultura. Caracas. 2006.
- Bohórquez, Carmen. (Comp.) “Declaración del II Foro Internacional de Filosofía de Venezuela” 10 de julio de 2006. En: *Memorias del II Foro Internacional de Filosofía de Venezuela*. Ministerio de la Cultura. Caracas. 2007.
- Bohórquez, Carmen. (Comp.) Declaración del III Foro Internacional de Filosofía de Venezuela” noviembre 2007. En: *Memorias del III Foro*

- Internacional de Filosofía de Venezuela*. Ministerio de la Cultura. Caracas. 2008.
- Bohórquez, Carmen. (Comp.) “Declaración del IV Foro Internacional de Filosofía de Venezuela” 2008. En: *Memorias del IV Foro Internacional de Filosofía de Venezuela*. Ministerio de la Cultura. Caracas. 2009.
- Bohórquez, Carmen. (Comp.) “Declaración del V Foro Internacional de Filosofía de Venezuela” 14 de julio de 2010. En: *Memorias del V Foro Internacional de Filosofía de Venezuela*. Ministerio de la Cultura. Caracas.
- Beorlegui, Carlos, (2006) *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*. Universidad de Deusto. España
- Briseño Guerrero, José Manuel (1994). El laberinto de los tres minotauros. Caracas: Monte Ávila.
- Castro-Gómez, S & Grosfoguel, R. Comp. (2007). El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica, más allá del capitalismo global. Siglo del Hombre Editores, Bogotá.
- Castro Gómez, Santiago (2007). Decolonizar la universidad: la hybris del punto cero y el diálogo de saberes. En: Castro-Gómez, S & Grosfoguel, R. (compiladores). El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica, más allá del capitalismo global. Siglo del Hombre Editores, Bogotá.
- Cortés, Hernán. (1985) *Cartas de la conquista de México*, Sarpe, Madrid
- Choque Canqui, Roberto (2010). Proceso de descolonización. En: Descolonización en Bolivia: cuatro ejes para comprender el cambio. La paz : vice presidencia del Estado plurinacional de Bolivia
- De Sousa, B. (2006). Conocer desde el Sur: para una cultura política emancipatoria. Programa de estudios sobre democracia y transformación.
- De Sousa, B. (2010a). Para descolonizar occidente: más allá del pensamiento abismal. CLACSO; Prometeo libros, Buenos Aires.

- De Sousa, B. (2010b). Refundación del estado en América Latina: perspectivas desde una epistemología del Sur. Instituto Internacional del derecho y sociedad: Lima-Perú.
- Díaz Pushaina, Liceth ; Villa, Ernell y Villa, Wilmer (2016). Referencias cosmogónicas y prácticas del Buen Vivir según el pensamiento de los Wayú de Manaure (La Guajira, Colombia). En: Tabula Rasa N° 24: 243-261, enero-junio.
- Dieterich, Heinz (2005). Hugo Chávez y el socialismo del siglo XXI. Barquisimeto: Movimiento por la democracia participativa.
- Dussel, Enrique (1998). El sistema mundo: Europa como centro y su periferia. Más allá del eurocentrismo. En: Pascuale, Sofía (compilador). La descolonización cultural de América Latina: antología de una polémica filosófica. Maracaibo: UNICA, 2013.
- Dussel, Enrique (1999). Sobre sujeto y la intersubjetividad: el agente histórico como actor en los movimientos sociales. En revista Pasos, DEI: San José de Costa Rica N° 84 Julio-Agosto
- Dussel, Enrique. (1992) 1492: *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la Modernidad*, Nueva Utopía, Madrid.
- Dussel, Enrique. (1996) *Filosofía de la liberación. Nueva América*. Colombia.
- Escobar, Arturo (2016). Desde abajo, por la izquierda y con la tierra: La diferencia de Abya Yala/Afro/Latino/América. En: Pensamiento crítico, cosmovisiones y epistemologías otras, para enfrentar la guerra capitalista y construir autonomía. Jorge Regalado, Coordinador. México: Cátedra Jorge Alonso. 2017
- Fernández Nadal, Estela (2012). El humanismo latinoamericanista de Arturo Andrés Roig. En: Utopía y Praxis Latinoamericana año 17 Nro. 59 (Octubre-Diciembre). Universidad del Zulia, Maracaibo.
- Fornet-Betancourt, Raúl (1994). Hacia una Filosofía Intercultural Latinoamericana. San José de Costa Rica: DEI.

- Fornet-Betancourt, Raúl (2007). La filosofía intercultural desde una perspectiva latinoamericana. En: Revista Solar, n° 3 año 3, Lima.
- Garcés, Fernando (2007). Las políticas del conocimiento y la colonialidad lingüística y epistémica. En: Castro-Gómez, S & Grosfoguel, R. (compiladores). El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica, más allá del capitalismo global. Siglo del Hombre Editores, Bogotá.
- Genderen-Narr, Joyce Van (2012). Relaciones con la Unión Europea. En: La descolonización inconclusa. América Latina en movimiento nro. 474 Abril 2012. Disponible en: <http://alainet.org>
- Gómez, José (1999). Hacia una filosofía intersubjetiva: de la relación sujeto-objeto a la relación sujeto-sujeto. Retos y tareas de la filosofía latinoamericana de cara al 2000. En revista Pasos, N° 82 Marzo-Abril. Departamento Ecuménico de Investigaciones: San José de Costa Rica.
- Gudynas, Eduardo (2011). Vivir Bien: germinando alternativas al desarrollo. En: América Latina en Movimiento N° 462 año XXXV, II época febrero
- Gutiérrez, Germán (2000). Política y subjetividad. En: Pasos Nro. 87 (Enero-Febrero) San José de Costa Rica: DEI.
- Hinkelammert, Franz J. (1998a) El grito del sujeto: del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro mundo de la globalización. Disponible en: <http://www.pensamientocritico.info/index.php/libros/libros-de-franz-hinkelammert/cspanol>
- Hinkelammert, Franz J. (1998b) El proceso de globalización y los derechos humanos: la vuelta del sujeto. En: Pasos N° 79 Septiembre-October. San José de Costa Rica: DEI
- Hinkelammert, Franz J. (2000) La vuelta del sujeto reprimido frente a la estrategia de globalización. En: Pasos N° 87 Enero-Febrero. San José de Costa Rica: DEI.
- Hinkelammert, Franz J. (2002) El sujeto negado y su retorno. En: Pasos N° 106 Marzo-Abril. San José de Costa Rica: DEI.

- Hinkelammert, Franz J. (2015) Solidaridad o suicidio colectivo. 2ª ed. Ampliada por publicar. Disponible en: <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=202417>
- Houtart, Francois (2007). Socialismo del siglo XXI:¿construcción intelectual, eslogan político o expresión de luchas antisistémicas? Disponible en: <http://www.tlaxcala.es/pp.asp?reference=6381&lg=es>
- Lanz Rodríguez, Carlos (2011). Buen vivir: una opción para cambiar el modo de vida. Disponible en: <http://www.rebelión.org>
- León, Irene (2012) Colonialismo y descolonización: nuevas versiones. En: La descolonización inconclusa. Revista América Latina en Movimiento. Nro 474, Abril 2012 Disponible en: <http://alainet.org>
- Lombardi, Ángel (1989). Sobre la unidad y la identidad latinoamericana. Caracas: Academia Nacional de la Historia
- Maldonado-Torres, Nelson (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En: Castro-Gómez, S & Grosfoguel, R. (compiladores). El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica, más allá del capitalismo global. Siglo del Hombre Editores, Bogotá.
- Márquez-Fernández, Alvaro (S.f) La superación de la univocidad cultural de la modernidad por la intersubjetividad histórica de las culturas. Maracaibo: UNICA.
- Méndez, J & Morán, L. (2012). De la crítica a la modernidad a la autoafirmación del sujeto latinoamericano: aportes desde el pensamiento de Arturo Roig. En Utopía y praxis latinoamericano. Año 17 n° 59 Universidad del Zulia, Maracaibo.
- Méndez, Johan y Moran, Lino (2015) De la educación popular a la decolonización de la universidad. Colección textos universitarios. Universidad del Zulia. Venezuela.
- Mires, Fernando (2007). La colonización de las Almas: misión y conquista en Hispanoamérica. Buenos Aires: Libros de la Araucanía.

- Mignolo, Walter (1999). La colonialidad, la cara oculta de la modernidad. Disponible en: http://www.macb.es/PDFs/Walter_mignolo_modernologies_cas.pdf.
- Mignolo, Walter (2005). La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial. Gedisa: Barcelona-España.
- Mignolo, Walter (2007). El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto. En: Castro-Gómez, S & Grosfoguel, R. (compiladores). El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica, más allá del capitalismo global. Siglo del Hombre Editores, Bogotá.
- Moran, Lino y Méndez, Johan (2012) Pensamiento filosófico venezolano. Una aproximación a su historia. Colección textos universitarios. Universidad del Zulia.
- Moran, Lino y Méndez, Johan (2010) “De la teoría de la complejidad a la ética ecológica” En: *Revista de Ciencias Sociales*. Vol. XVI. N° 1. Universidad del Zulia .Maracaibo
- Pérez-Estévez, Antonio (1999). Diálogo Intercultural. En: Utopía y Praxis Latinoamericana. Año 4 n°6, (Enero-Abril) Universidad del Zulia. Maracaibo.
- Prada Acoreza, Raúl (2011). Qué se entiende por colonialismo, descolonización y colonialidad. Disponible en: <http://cheoropota.blogspot.com/2011/07/que-se-entiende-por-colonialismo.html>
- Quijano, Aníbal (2000). Colonialidad del poder: eurocentrismo y América Latina. En: Edgardo Lander (compilador). La colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas. CLACSO, Buenos Aires.
- Ramos, Jorge Abelardo (2012) Historia de la nación latinoamericana. Buenos Aires: Continente
- Roig, Arturo Andrés (2004). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Edición a cargo de Marisa Muñoz, con la colaboración de Pablo E. Boggia. Disponible en <http://www.ensayistas.org/filosofos/argentina/roig/teoria/>

- Roig, Arturo. (1976) “La filosofía latinoamericana ante el descentramiento y la fragmentación del sujeto”. En: *Intersticios*. N° 4, Universidad Intercontinental, México.
- Roig, Arturo. (1994) *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.
- Roig, Arturo. (1980) Nacionalidades, nacionalidad continental y cultura en Nuestra América, En: Tareas, Panamá.
- Salazar Pérez, Robinson (1995). Desgajados e insumisos: dos actores en la política latinoamericana. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13870803>
- Salazar Pérez, Robinson (2004). La violencia de los sujetos desgajados e insumisos en América Latina. Disponible en: <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=1305>
- Salazar Pérez, Robinson (2008). Quién es el sujeto insumiso. Disponible en: <http://www.conceptos.sociales.unam.mx/conceptos-final/478trabajo.pdf>.
- Solón, Pablo (2016). ¿Es posible el Vivir Bien?: reflexiones a quema ropa sobre alternativas sistémicas. Fundación Solón, La Paz-Bolivia.
- Tamez, Elsa (2000) El sujeto viviente, “racializado” y “generalizado”. En: Pasos N° 87 Enero-Febrero. San José de Costa Rica: DEI
- Tena Suck, A. & Rivas-Torres, R. (2000). Manual de investigación documental: elaboración de tesinas. Universidad Iberoamericana: México.
- Walsh, Catherine (2007). Interculturalidad, colonialidad y educación. En: Revista Educación y Pedagogía. Medellín: Universidad de Antioquia, Facultad de Educación. Vol. XIX, n°48 (mayo-agosto)
- Walsh, Catherine (2012). Interculturalidad, crítica y (de)colonialidad: ensayos desde Abya Yala. Quito: Instituto científico de culturas indígenas.

UNIVERSIDAD NACIONAL EXPERIMENTAL RAFAEL MARÍA BARALT



AUTORIDADES

Lino Morán Beltrán

Rector

Johan Méndez Reyes

Vicerrector Académico

Leonardo Galbán Sthormes

Vicerrecto Administrativo

Victoria Martínez Carvajal

Secretaria rectoral



Publicación digital del Fondo Editorial
UNERMB

Diciembre, 2017

Cabimas, estado Zulia, Venezuela.

Del sujeto moderno al sujeto decolonial

La presente obra tiene como propósito abordar las categorías: sujeto y decolonización desde el pensar filosófico nuestroamericano, con la intención de aportar elementos teóricos que nos permitan desarrollar epistemes que rompan con los esquemas coloniales aun presentes en nuestras sociedades y que son impulsados desde distintos centros de poder, bien sean internos o externos y es que los procesos de colonización no sólo son llevados por a cabo por fuerzas externas o extranjeras, sino que cuentan y han contado con coterráneos de las regiones dominadas siendo este uno de los aspectos fundamentales que se debe cuestionar desde el pensamiento crítico.

Johan Méndez Reyes



Licenciado y Magíster en Filosofía de la Universidad del Zulia, Doctor en Ciencias Filosóficas del Instituto de Filosofía de Cuba. Doctor en Ciencias Gerenciales. Postdoctorado en Ciencias Humanas. Profesor Titular de la Universidad del Zulia. Vice-Rector Académico de la Universidad Nacional Experimental "Rafael María Baralt" Jefe de Departamento de Filosofía Latinoamericana. Director del Centro de Estudios Filosóficos "Adolfo García Díaz" y editor de la Revista de Filosofía.

Edgar Mendoza



Licenciado en Bibliotecología y Archivología, 2003 y en Filosofía, 2011 por La Universidad del Zulia. Magister en Filosofía mención: Pensamiento Latinoamericano por La Universidad Católica Cecilio Acosta (UNICA). Profesor e investigador de la UNICA en las facultades de Educación, Filosofía y Comunicación. Dicta las cátedras de Ética, Seminario de Investigación, Antropología Filosófica, Filosofía de la Historia y Humanismo Cristiano.



ISBN: 978-980-427-069-7

