

FILOSOFÍAS DEL SUR: FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN, FILOSOFÍAS DE LA INTERCULTURALIDAD Y PENSAMIENTO DECOLONIAL

PHILOSOPHIES OF THE SOUTH: PHILOSOPHY OF LIBERATION, PHILOSOPHIES OF INTERCULTURALITY AND DECOLONIAL THOUGHT

José-Antonio Pérez-Tapias

Universidad de Granada

jptapias@ugr.es

orcid: <https://orcid.org/0000-0001-9646-0789>

En esta presentación voy a disertar sobre “Filosofías del Sur”. Todos nosotros sabemos que el Sur no es una mera categoría geográfica; es además una categoría geopolítica, cultural. Hablar del Sur es hablar de las periferias y más concretamente de periferias que quieren dejar de ser periféricas. No hay en ellas una especial actitud masoquista de ser periféricas, pues se trata de periferias que quieren tomar la palabra y ser protagonistas colectivamente de su acción, y eso requiere, entre otras cosas, que sea lo más potente posible el vector del pensamiento, de la reflexión teórica, de la propuesta, de la crítica... A través de un amplio conjunto de disciplinas de diversos campos epistémicos y, como sabemos y ahora vamos a tener ocasión de comentar brevemente, a través de nuevos enfoques como son los que se proponen cuando se habla de “epistemologías del Sur”, siguiendo a Boaventura de Sousa Santos y otros. Este es el marco en el que nos movemos y en el que voy a desplegar lo que quiero comunicar.

Al hablar de filosofías del Sur voy a hacer un recorrido, que en este acto por fuerza tiene que ser breve, para presentar fundamentalmente tres líneas de pensamiento, las cuales, con sus diferencias, presentan una estrecha relación e incluso una destacable continuidad entre ellas. Estas tres son las siguientes:

En primer lugar, la filosofía de la liberación, fundamentalmente latinoamericana, aunque no solo es latinoamericana. En segundo lugar, las filosofías de la interculturalidad; y en tercer lugar, el pensamiento decolonial. En la medida que han ido desplegándose estas corrientes no se trata sólo de una secuencia temporal, sino que unas han ido enriqueciendo a las otras, contando incluso con que a veces hay autores que han ido haciendo el recorrido por las tres líneas. Por lo tanto, tiene cierta lógica interna ese desarrollo de las filosofías del Sur. Podemos hablar de otras, pero me voy a limitar a esas tres, siendo cierto que debieran ser consideradas también otras propuestas filosóficas, sean del mundo árabe musulmán, por ejemplo, o de espacios asiáticos que forman parte de los Sures.

Como citar esta presentación/citation: Pérez-Tapias, José-Antonio (2021). Filosofías del Sur: Filosofía de la liberación, filosofías de la interculturalidad y pensamiento decolonial. ANDULI (20), 2021 pp. 1-15.

<http://10.12795/anduli.2021.i20.01>

La filosofía de la liberación: antecedentes, contexto y autores. Dussel y su obra

Para nuestro recorrido, hablando de estas filosofías del Sur, podemos poner su arranque en torno los años 60, la década de los sesenta del siglo pasado. Hace un par de años, por cierto, estábamos en 2018 haciendo ejercicios de memoria respecto a 1968, año en el que ocurrieron en el mundo muchos hechos significativos, no sólo el Mayo del 68 en París; hemos de recordar otros muchos sucesos, como, por ejemplo, lo ocurrido en la plaza de las Tres Culturas, la matanza que allí hubo, en Ciudad de México, de estudiantes que se vieron masacrados por una actuación policial durísima. En aquellos momentos de los años sesenta, además, las relaciones entre EEUU y América Latina entraban en una nueva fase, cuando ya había ocurrido la revolución cubana, que todavía estaba relativamente reciente; al poco tuvo lugar la “crisis de los misiles” originada por la reacción estadounidense a la presencia de la URSS en la isla caribeña. Fue en 1967 cuando mataron a Ernesto Che Guevara en Bolivia, para situarnos. A finales de los sesenta fue también cuando empezó a cuajar la estrategia de Unidad Popular encabezada por Salvador Allende en Chile, que llegaría al poder en 1971, y que desgraciadamente sería abortada por el golpe de Pinochet en el 73.

Esos hechos ahora señalados con brevísimas menciones nos sirven para ubicarnos en la América Latina de aquellos años. En el Norte eran los años de los movimientos pacifistas, de los derechos civiles, de las manifestaciones contra la guerra de Vietnam, del movimiento estudiantil en Berkeley (California)... Por el otro extremo, la Guerra de Vietnam y otros conflictos de carácter anticolonial, especialmente en África, tenían lugar. Algunos de ellos tocarían de cerca a la península Ibérica, a Portugal, pues los conflictos en Angola y Mozambique serían caldo de cultivo para un ejército desgastado por una lucha colonialista sin sentido y que acabaría promoviendo la Revolución de los Claveles en 1974. Si ésta se desencadenó por iniciativa de los militares, a ella se sumó el pueblo de Portugal en su conjunto, con fuerte protagonismo de los partidos de izquierdas, con lo cual se dio la paradoja que supuso una revolución, podemos decir anticolonial, en la metrópolis misma, desde la consciencia de que no podía continuarse con las guerras en “las provincias de ultramar” ni con el régimen dictatorial que las seguía manteniendo.

En ese contexto, desde el punto de vista del desarrollo de ideas de corrientes filosóficas y pensamiento crítico en América Latina, la década de los sesenta del s. XX es un tiempo en el que se empieza a tomar una fuerte conciencia de que se necesitaba hablar con voz propia, pensar con categorías propias y no sólo actuar como eco de lo que otros elaboran, piensan o hacen, sobre todo en Europa, incluso siendo desde fuerzas progresistas o con pretensiones transformadoras. Porque es verdad que el pensamiento europeo ya por entonces estaba produciendo cosas interesantísimas, desde la producción de Teoría Crítica que seguía dando de sí la Escuela de Frankfurt hasta los escritos de Foucault, desde el estructuralismo hasta nuevas corrientes en el campo marxista, como las deudoras del pensamiento Gramsci, etc. Diferentes planteamientos, pues, proliferaban en ese campo filosófico. Pero tal como eran recibidos en América, para muchos iba ser insuficiente para pensar y actuar desde su propia realidad. Incluso había pensadores que, aun con un marcado influjo del pensamiento europeo, buscaban su reelaboración desde la realidad latinoamericana. En este caso hay que mencionar, por la deuda que tenemos con él, a un pensador exiliado español, republicano, como Adolfo Sánchez Vázquez, uno de los representantes más cualificados del marxismo latinoamericano, sobre todo, a partir de los años 50 cuando después de los acontecimientos de Hungría, con la represión de manifestaciones

de obreros en Budapest por un gobierno comunista –anticipo de la intervención de las fuerzas del Pacto de Varsovia para abortar la “Primavera de Praga” y su intento de *socialismo de rostro humano* precisamente en 1968-, procedió a reelaborar su interpretación de Marx. Empezó a formular otro marxismo, muy pegado también a la herencia de Gramsci. De hecho, una de sus obras principales lleva por título *Filosofía de la praxis*.

Por entonces Adolfo Sánchez Vázquez tenía una notable influencia, pero también ella misma se iba viendo sobrepasada por otras corrientes. Se trataba de buscar nuevos caminos, porque algunos de los que se habían recorrido presentaban ciertas dificultades y había que hallar nuevas vías. Tras ese empeño surge, por ejemplo, el intento de la Unidad Popular en Chile, como una revolución democrática, de carácter socialista, pero como una vía hacia el socialismo distinta a la cubana. En ese contexto es donde surge la filosofía de la liberación. Bien es verdad que podríamos añadir otros muchos ingredientes. En su caso, se trata de una corriente filosófica con una peculiaridad que también en la génesis le diferencia de otras. Es una corriente que va muy en paralelo a otro movimiento casi homónimo, con mucha fuerza social, como era la teología de la liberación, que en el campo de la Iglesia recibió cierto impulso después de la conferencia del episcopado latinoamericano en Medellín, también en el año 1968. Aquello, además, suponía una nueva visión del cristianismo, especialmente desde el lado católico ya que radicalizaba impulsos del Concilio Vaticano II, promoviendo comunidades de base y una nueva inserción de sus miembros en los movimientos revolucionarios, incluso en la lucha armada en muchos casos. Esa teoría de liberación, inspiró cosas tales o estaba vinculada a fenómenos como “Cristianos por el Socialismo” en Chile, como la notable presencia de sus seguidores en la Revolución Sandinista o en el Frente Farabundo Martí del Salvador, por citar algunos casos especialmente descolantes. Una figura muy singular fue la del cura Camilo Torres, integrado en el Ejército de Liberación Nacional (ELN), en Colombia.

A su vez, buscando vías propias para el pensamiento y la acción, había antecedentes de pensadores y pensadoras del pasado, también del campo de la literatura y otros, urgidos, como por un agujón, a pensar la propia realidad, en este caso latinoamericana. Y es verdad que había un vínculo con Europa, con la cultura europea, y habían bebido de ella, seguirían bebiendo de ella, pero sabían que era insuficiente, y que era una posición de dependencia intelectual seguir pensando sólo con categorías europeas por muy interesante que fueran en su ámbito de procedencia o fuera de él. Así, autores como Vasconcelos y Leopoldo Zea en México, o como Arturo Andrés Roig en Argentina, iban investigando sobre esto, también preocupados por cómo redefinir la identidad latinoamericana, la de unos pueblos estructurados políticamente como repúblicas, que se emanciparon de las metrópolis, fundamentalmente de España, y en el caso de Brasil de Portugal, como otros de otras metrópolis, pero con una independencia ganada a medias. Esos procesos de emancipación no les habían llevado a una independencia en los términos de una soberanía más consecuente, ni en el campo político, ni en el económico, ni en el cultural. Había que pensar, también, en la realidad latinoamericana y hacerlo desde las propias realidades, siendo conscientes de que el lugar desde el que se piensa es fuertemente condicionante. No es lo mismo pensar desde el centro, que hacerlo desde la periferia. Ha de tenerse en cuenta el “lugar de enunciación” del propio discurso, como ha de hacerse también con el “lugar social” en una estructura de clases. Hay que asumir eso con todas sus consecuencias. Los mismos procesos políticos, o incluso en clave de procesos revolucionarios ante un sistema opresivo, claramente represor, máxime cuando se llegaba a situaciones de dictaduras, reclamaban nuevas vías políticas y una nueva articulación de los

movimientos sociales, de los partidos políticos, de las estructuras de clases... Todo ello es lo que había que pensar en ese contexto.

Desde el punto de vista de otros influjos intelectuales, otras claves que hay que tener en cuenta en ese momento, están vinculadas a que era un momento de mucha intensidad, no sólo en la América Latina, sino como he dicho, sino en otros casos, respecto a procesos de descolonización y de luchas anticoloniales. Por lo tanto, se trataba de la afirmación de todos esos nuevos movimientos, que en unos sitios y otros pugnan por abrirse paso. También es obligado contar con que entonces aún había que moverse en medio de un conflicto de bloques que obligaba, muchas veces, a posicionarse en un lado u otro, o buscando unas vías alternativas que no fueran ni de un lado ni de otro, como hacía el movimiento de los países no-alineados. A la vez que ocurría todo esto en América Latina, el mundo árabe estaba muy estructurado en torno a un movimiento panarabista, de carácter socialista, con un liderazgo fuerte de Nasser desde Egipto; luego le siguieron otros. Estaban muy lejos las derivas fundamentalistas posteriores. Eran movimientos-partidos laicos etc., los cuales también se sumaban a procesos de modernización, impulsados en parte mediante relaciones con antiguas metrópolis, pero que trataban de entroncar con las propias realidades.

En el caso de América Latina, además, se presentaba una situación un tanto paradójica, desde el momento en que muchos de sus países se veían ubicados o se ubicaban en lo que se llamaba el Tercer Mundo. El primero era el capitalista, con EEUU a la cabeza, y el Segundo, el mundo de la órbita soviética, que dejó de existir a partir de 1989 con la caída del muro de Berlín, con remate en 1991, cuando colapsa la URSS. Estaba luego el Tercer Mundo, algo así como de hecho el “tercero excluido”. Era todo lo demás, no integrado ni en el Primer Mundo ni en el Segundo. El Tercero se caracterizaba como el mundo de los países subdesarrollados. En algunos casos esa etiqueta era sumamente incómoda, y además inadecuada, no reduciéndose la cuestión a que fuera incómoda subjetivamente. Hablar de Argentina, por ejemplo, como país subdesarrollado era un contrasentido. Argentina venía de ser la octava potencia mundial en los años 40 y comienzos de los 50. ¿Qué pasó con Argentina y qué sigue pasando? O hablar de Venezuela, que era un país que recibía inmigrantes, y que “flotaba” y sigue “flotando” petróleo. Pero, sin embargo, todos ellos tenían unas características comunes, que en algunos casos estaban más acentuadas, como podía ser Bolivia u otros que pudiéramos mencionar; se englobaban en países subdesarrollados. Precisamente éstos, o algunos de éstos, son los que después de manera condescendiente se les llamó “en vías de desarrollo”, y cuando esas “vías de desarrollo” en algunas partes u otras de hecho se torcieron, dejaron de utilizarse esas denominaciones, y algunos se vieron arrojados al abismo del empobrecimiento. Otros, en algún otro momento, llegaron a situarse, como Brasil, entre los llamados países emergentes hace 10 o 15 años. ¿Cómo está ahora de nuevo? Son los avatares de la historia de esas latitudes. Conviene mencionar esto porque en aquellos momentos, como manera de ordenar el mundo que había surgido de la Segunda Guerra Mundial, por el conflicto de bloques, con proceso de descolonización y haciendo frente desde los centros a las luchas anticoloniales, en el lado del bloque que encabezaba EEUU se formuló la *teoría del desarrollo*, elaborada bajo impulso de los Acuerdos de Bretton Woods (1944), lo que al cabo de unas décadas, se plasmaría de forma continuísta en el Consenso de Washington (1989). La cuestión era cómo impulsar el desarrollo de la economía de esos países, que se entendían de una manera u otra, de forma más vaga o más precisa, con más afecto o desafecto, pero poniéndolos también bajo una calificación ideológica al hablar de subdesarrollo –ideológica en el sentido marxiano del término, es decir, que con tal calificación se cubrían otras

cuestiones de manera interesada-. Las teorías desarrollistas venían a imponer un modelo de desarrollo económico y de relaciones políticas marcadamente neoliberal, según denominación consolidada después; eran el embrión del neoliberalismo posterior. Mas se entendía que para que esos países que venían retrasados o estaban en determinadas situaciones, se pusieran al día y se desarrollaran, tenían que seguir las pautas que habían seguido o que trazaban los países centrales, EE.UU. en relación Latinoamérica, en primer lugar y de forma descarada.

Indudablemente, las teorías desarrollistas tenían un marcado carácter capitalista, propugnando un desarrollo no preocupado especialmente por potenciar fuerzas autóctonas, sino promoviendo un desarrollo que permitiera lo que hoy llamamos una economía extractivista, de extracción y apropiación —expolio más o menos camuflado— de recursos propios de esos países que resultaban acumulados o administrados y al servicio del enriquecimiento y la capitalización de los países del Norte. Entonces, esas teorías del desarrollo eran unas teorías que, en verdad, no libraban del subdesarrollo o del “menos desarrollo”, sino que generaban y consolidaban situaciones de dependencia, de nuevas formas coloniales. Y esto en un contexto donde el colonialismo de épocas anteriores, vinculado a determinadas formas imperiales, ya no se daba, pero donde seguían presentándose esas nuevas formas neocoloniales. En América Latina, como réplica a esas teorías del desarrollo, surgieron las *teorías de la dependencia*. Eran teorías críticas con ese modelo desarrollista; se llamaban “teorías de la dependencia”, no para justificar esa dependencia, sino justamente porque eran críticas con ella, con la dependencia que las teorías desarrollistas venían a reforzar. Así, pues, los economistas críticos con el modelo de desarrollo capitalista en muchos casos eran los que suscribían e impulsaban “las teorías de las dependencias”, en plural, porque también había variantes entre ellas.

La filosofía de la liberación, desde el campo filosófico, estaba vinculada a esas teorías de la dependencia, a ese planteamiento crítico respecto a los enfoques desarrollistas. Abogaba por un despliegue de raíces autóctonas y por procesos de emancipación colectiva, los cuales necesitaban una teoría capaz de impulsar la praxis necesaria. Tenían con frecuencia, recogiendo la undécima tesis de Marx sobre Feuerbach, ese carácter de una filosofía que había de ser orientadora o impulsora de dicha praxis. La cuestión que planteaba la clásica cita de Marx era que no basta sólo con interpretar el mundo, sino que había que transformarlo. Entonces, esa filosofía de la liberación nació con ese sello de una identidad marcadamente praxeológica, orientada a la praxis. Acogieron el término “liberación” porque, por otra parte, venía también muy dado desde el campo de la teología de la liberación. La categoría de la *liberación* servía para reformular ciertos objetivos utópicos, respecto a los cuales incluía metas y objetivos de emancipación, pero bajo nuevas claves, que no fueran sólo individuales, sino que recogieran procesos colectivos, que asumieran tradiciones locales y no fueran mera réplica de procesos de emancipación o revolucionarios en su día, en otras latitudes, tal como los que pudieron haberse dado en Europa.

Por tanto, la filosofía de la liberación no solo estaba muy en relación con los economistas de la teoría de la dependencia, sino que programáticamente lo estaba también con quienes intentaban una reelaboración del marxismo o una relectura de Marx. Porque, efectivamente, comprobaban que la lectura dominante de Marx seguía siendo muy eurocéntrica o que Marx mismo, como pensador europeo del siglo XIX, para responder a ciertas cuestiones quedaba lejos como autor de referencia. No empezaban de nuevo, Mariátegui desde el Perú fue un autor que iba por delante en esa relectura de Marx desde las condiciones de América Latina. Pero era importante dicha relectura tras un marxismo no dogmático y que fuera también, por una parte,

humanista y, por otra, capaz de inspirar nuevas formas de acción política, de praxis y nuevos modos de organización. Además, al plantear formas de organización, éstas no podían verse sólo bajo las claves de cómo se auto-organizara una clase obrera industrial, porque en la mayoría de los países latinoamericanos, salvo en enclaves urbanos determinados, no había una clase obrera industrial fuerte. Por el contrario, precisamente los sectores que más pudieran movilizarse eran los que se situaban en torno al campesinado, de una manera u otra. Los mismos partidos comunistas –no nos referimos sólo el cubano sino también al peruano u otros, eran partidos muy atrapados en una visión muy pegada a planteamientos dogmáticos que no daban respuestas a situaciones de Latinoamérica o a países latinoamericanos uno a uno considerados. La filosofía de liberación trató de impulsar esto, dando alcance para que sirviera, ofreciendo pistas, porque desde la filosofía misma en solitario no se hacía la transformación social necesaria. Hubo cuestiones o debates muy interesantes, algunos de ellos han sido recogidos por un autor como Horacio Cerutti, en un libro magnífico sobre la historia de la filosofía de la liberación. Uno de los debates que ya se tuvieron, incluso en fechas muy tempranas en Mendoza, en Argentina, años antes de la dictadura de los militares, fue relativo a esa cuestión, que hoy vuelve a replantearse en un nuevo contexto, la cuestión del sujeto: ¿quién es el sujeto? Si llamar *sujeto revolucionario* puede resultar excesivo, como sujeto de los cambios políticos, entonces ¿en torno a qué se nuclea los procesos de cambio? ¿El pueblo o la clase? ¿La categoría “pueblo” o la categoría “clase social”, más deudora de un enfoque marxista más clásico? En torno a ello se dividieron mucho las posiciones y hubo debates intensísimos, dado que los que se organizaban en torno a la categoría “pueblo” eran deudores de planteamientos populistas, obviamente. Si eran argentinos, se trataba de gente de la órbita del peronismo, de un peronismo de izquierdas, cosa que sigue ocurriendo hasta ahora. Otros seguían más apegados al concepto de clase; y luego estaban quienes tenían una posición intermedia que tratando de articular una respuesta que combinaran esas dos cosas, respuestas de clase en medios urbanos y respuestas más pendientes de cómo construir el pueblo, en medio de todos esos procesos. Tales eran cuestiones fundamentales que ya en su día trataba la filosofía de la liberación. He mencionado a Horacio Cerutti. Otro de los autores, gran autor, vivo hasta hoy, ya casi octogenario y muy activo, no solo académica e intelectualmente, sino políticamente es el argentino Enrique Dussel. Además, buena parte de su trayectoria la ha cubierto en México, donde continúa, a donde llegó exiliado también a causa de la dictadura de los militares, como pasó con otros tales como Néstor García Canclini o como Walter Mignolo.

Dussel fue muy activo a la hora de perfilar ese planteamiento. Es importante subrayarlo, porque él fue muy influyente, incluso en quienes no estaban especialmente próximos a él. Una de las características filosóficas de la elaboración que hizo Dussel vino dada por el apoyo que encontró en la filosofía del pensador judío francés Emmanuel Lévinas: la metafísica de la alteridad, que establece la ética como *filosofía primera*. El autor de *Totalidad e infinito* insiste en una reformulación de la libertad y de la responsabilidad, en la prioridad ética del otro, el otro que interpela y que exige justicia, el otro inmediato, en las relaciones personales o ese otro, el “tercero”, que no somos ni tu ni yo, sino quien está fuera, muchas veces excluido o marginado y que exige justicia mediante su interpelación. Resumámoslo así. Lévinas daba pie, sin duda, a una filosofía como la que Dussel construía cual pensamiento de liberación, porque además la metafísica levinasiana era un cuestionamiento fuerte de la metafísica occidental en su historia como una “filosofía de la violencia”. Y ello, por cierto, como una posición rotundamente crítica que se oponía a Heidegger, de quien había sido discípulo. Pero, claro, como factores añadidos a la confrontación filosófica hay

que tener en cuenta que Lévinas era judío y Heidegger fue lo que fue: antisemita y comprometido en su día con el nazismo. La metafísica de Lévinas pretendía, por tanto, ser una alternativa a la metafísica que se había elaborado como dominante y que en Heidegger encontraba, aun siendo crítico con la tradición metafísica de Occidente, un continuador de la “filosofía de lo neutro” y así, de la violencia. Pensando, como luego se dijo, en una época postmetafísica, una época donde la metafísica ya estaba caducada, Lévinas resistió de forma radicalmente innovadora formulando una nueva metafísica que partiera desde la reflexión ética y desde ahí fuera a otros campos filosóficos u otras relaciones con las ciencias etc.

Ese planteamiento lo acogió Dussel, además, también, por sus orígenes o antecedentes judíos, de manera muy enfática, y le sirvió porque le daba pie para sostener filosóficamente un proyecto de liberación por y desde los excluidos, desde la periferia. Después de todo, el planteamiento de Lévinas no sólo es contra Heidegger, sino que también se contrapone a la historiografía y a la filosofía de la totalidad de Hegel, es decir, contra una visión cerrada de la dialéctica y, por consiguiente, contra interpretaciones del marxismo derivadas de una ontología con pretensiones de totalidad, teleológicamente marcada, donde los individuos, los pueblos, etc., quedaron al final reabsorbidos o anulados en la marcha de la historia como un progreso indefinido. Fue lo que criticó Walter Benjamin por su parte, si bien, como sabemos, precedido por otros. Entonces, poniendo el acento en la alteridad, el otro y a través del otro, en lo que significan los individuos, en lo que significan las personas concretas, en lo que significa el otro excluido, al que debe darse la voz, la palabra, y hacerlo protagonista de su acción, así recoge Dussel la herencia levinasiana, haciendo por su parte una traslación en virtud de la cual el otro no es sólo el otro individual, sino también el pueblo oprimido o las minorías marginadas o las comunidades indígenas postergadas, silenciadas... Esas eran las figuras del otro sobre las que, desde inicial la plantilla de Lévinas, elaboró Enrique Dussel su filosofía de la liberación.

Por otra parte, Lévinas era un pensador que traía a la filosofía occidental o europea la herencia del judaísmo, con lo cual se contraponía o corregía fuertemente ese pensamiento eurocéntrico en clave griega. Abrir esa puerta era cuestionar el eurocentrismo. Luego, Dussel también tomaría distancia respecto al mismo Lévinas, porque lo consideraría bastante eurocéntrico, aun dándole voz al judaísmo, pensando que no dejaba de ser otra clave occidental. Dussel empezó a transitar por otros derroteros. Pero es importante que todo ese recorrido, todo ese armazón filosófico, para pensar la liberación del pueblo y de la clase social, fuera articulando de una forma u otra esos vectores sociológicos. Dando ese nuevo protagonismo a nuevos sujetos habrían de generarse nuevas formas de organización bajo un nuevo paradigma ya no eurocéntrico o hegeliano, y mucho menos heideggeriano, sino a uno que permitiera abrir nuevos caminos.

Otro autor de referencia, que al menos lo debemos mencionar, también como en una especie de homenaje porque este año, además, se recuerda también el asesinato de él y de sus compañeros jesuitas en la Universidad Centroamericana de San Salvador, fue Ignacio Ellacuría. Siendo otro representante de la filosofía de liberación, no sólo de la teología de liberación, podemos subrayar la importancia de una de sus obras principales: *Filosofía de la realidad histórica*. En este caso, lo chocante es que el autor, o el pensamiento de referencia, de Ellacuría no eran tanto Marx o Lévinas, sino Xavier Zubiri, lo que puede resultar sorprendente. Ellacuría hizo un buen desarrollo del pensamiento del filósofo vasco, considerándolo siempre uno de sus mentores principales para un pensamiento que llegó a mucha gente involucrada especialmente en la revolución salvadoreña del Frente Farabundo Martí.

Si seguimos la pista a Dussel, vemos que fue incorporando otras propuestas de diferentes corrientes de pensamiento –cabe decir que por su *sistematismo*, aunque Dussel es muy crítico de Hegel, es muy parecido a éste-. Es un autor que va integrando muchas aportaciones, reconstruyendo constantemente su sistema. Por otra parte, con notable agilidad. Ha ido incorporando aportaciones de la ecología a la filosofía de liberación, en este caso, recogiendo mucho de lo elaborado por el teólogo Leonardo Boff, pionero en incorporar las cuestiones ecológicas a la teología de la liberación, sobre todo tal como venían de las culturas y del mundo amazónico en Brasil. A la vez, Dussel también entra en todo el debate de la posmodernidad, y ahí ha impulsado interesantes planteamientos de la filosofía de liberación, en un debate en el que estaban muchos otros además de él, como es el caso del filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez. Formulándolo en términos muy escuetos, cuestión principal a debate era: ¿cómo vamos a ser modernos los que no pasamos siquiera, apenas, por la modernidad? Lo cual nos lo podemos preguntar en España también. Habría que revisar todo esto, porque la misma crítica de la modernidad en esas décadas de finales de los ochenta y los noventa hasta entrar en el siglo XXI, que se llamaron postmodernidad, era muy occidental, muy eurocéntrica, muy anglo si nos fijamos también en EEUU. El *pensamiento débil*, la crítica del progreso, la crítica de la razón... , ¡claro que tenían razón de ser! Pero lo que resultaba de la crítica quedaba muy en las claves de los países *centrales*, no llegaban a las periferias, y desde luego era una posición tan derrotista, que no servía para construir alternativas. Después, cuando se habló más abiertamente de *crisis de la modernidad*, todo eso empezó a verse de otra manera. Para entonces Dussel ya se había planteado cómo hacer la crítica de la modernidad poniendo de relieve, además, que la modernidad tiene su reverso en el colonialismo, que quedó filosóficamente como su cara oculta. El sujeto o el *ego cogito* cartesiano, *yo pienso*, está precedido por el *yo conquisto*, y a la vez que se afirma el sujeto desde la prioridad de la conciencia, que conoce y domina, ese sujeto individual tiene como su correlato el sujeto colectivo Leviatán, el Estado, con su correspondiente voluntad de dominio, imperialista si puede. A los avances de Dussel en esa dirección se han ido sumando otros, y luego el pensamiento decolonial, con especial énfasis.

El colonialismo queda desvelado como cara oculta de la modernidad occidental, no sólo al pensarse esta modernidad, sino al desplegarse. Esto es, los países “centrales” que desarrollaban la metafísica del sujeto, la ciencia moderna, el proceso de secularización, la desacralización del poder... , y con el tiempo la democratización, eran los mismos países, en muchos casos, imperialistas, que amparaban y se beneficiaban de las prácticas coloniales, incluida la esclavitud, incluidos los discursos racistas, que legitimaban ideológicamente y acompañaba ideológicamente al colonialismo. Enrique Dussel ciertamente puso mucho énfasis en todo ello. Posteriormente, el pensamiento feminista, sobre todo el pensamiento feminista decolonial ha puesto de relieve en paralelo y correlacionado con ello, cómo al colonialismo, cual la cara oculta de la modernidad, le acompañaba el patriarcalismo, con el elemento propio que supone el que este patriarcalismo no sea sólo cara oculta de la modernidad, sino que durante siglos lo ha sido de la misma tradición de la filosofía occidental.

Dussel, genera una categoría importante, y con esto quizás, tendré que cerrar el capítulo apasionante de la filosofía de liberación, que es la categoría de *transmodernidad*. Estos países, estos procesos de liberación, estos procesos de emancipación colectiva, tuvieron lugar en muchos casos teniendo como punto de partida una situación de dependencia, la cual, en tanto se mantiene, es situación neocolonial con todo lo que supone, porque además el colonialismo, su realidad, también el pensamiento

colonial, no solo lo externo, sino que lo externo se reproduce con el apoyo oligárquico de un colonialismo interno. ¿Qué hacer? No podemos volver a una situación previa como si la modernidad no hubiera existido; eso sería una posición romántica, como si pudiéramos ir para atrás en el museo de la historia. Ante eso, Dussel acude a la categoría de la *transmodernidad*, es decir, hace pensar sobre cómo atravesamos la modernidad para no quedarnos simplemente en el *post*, y cómo hacemos la modernidad nuestra como una *modernidad alternativa*. Boaventura de Sousa Santos, en *El milenio huérfano*, por ejemplo, le llama “postmodernidad de resistencia”, para situarse en este contexto de la modernidad, bajo otros parámetros, en un contexto de globalización: asumiendo la transmodernidad, atravesamos, recorreremos la modernidad desde una lectura crítica de esa misma modernidad, recogiendo sus herencias, pasándolas por el filtro de la crítica, universalizando lo universalizable, pero haciendo una crítica sin contemplaciones - la expresión era de Marx- de esa misma modernidad. No solo de sus insuficiencias, sino en sus distorsiones, esas distorsiones que llevaban a afirmar lo humano, pero en términos muy individualistas; a afirmar el sujeto, pero en términos muy patriarcales; a afirmar la emancipación, pero en términos burgueses; a afirmar el universalismo, pero generalizando unas particulares eurocéntricas. Quedaba todo trabado. Entonces, hay que hacer esa relectura, iniciar en el camino de la *transmodernidad* en medio de la crisis de la modernidad. Creo que es una de las aportaciones más interesantes de Enrique Dussel que él mismo propone en uno de sus libros que lleva el título de *Filosofías del Sur*, que inspira esta ponencia. Por otra parte, Dussel también se hace presente en recorridos diversos con la filosofía de la interculturalidad.

Filosofías de la interculturalidad. Contra el etnocentrismo asimilacionista y más allá de los déficits del multiculturalismo

A la hora de hablar del pensamiento de la interculturalidad insistiré en una cuestión: es una filosofía de la cual podemos decir que en la “conversación de la humanidad” -expresión que gustaba mucho al filósofo estadounidense Richard Rorty-, recoge aportaciones propias y originales del mundo latino, y no sólo del mundo latinoamericano, sino del mundo hispano, portugués, italiano, francés, mediterráneo... Se trata de una aportación con elementos diferentes de lo que se produce, se piensa, se escribe desde el mundo de las metrópolis del Norte, sobre todo, del mundo anglosajón.

Un apunte de manera muy esquemática: cuando se aborda la diversidad cultural en nuestras sociedades, intensificada por razones que todos conocemos -desde las comunicaciones, la movilidad, las migraciones, las redes, el mercado etc., en el proceso de globalización-, ha de hacerse considerando que ello ocurre en un mundo donde la diversidad se ha acentuado sobremanera, donde en las sociedades ya no vale la ecuación, muchas veces no real, pero que sí funcionaba ideológicamente, de una sociedad igual a una cultura. En cualquier sociedad están presentes diferentes culturas; y respecto al mundo en su conjunto somos conscientes de que hay muchas culturas. Ya las había, obviamente, pero no teníamos presente ese hecho con la fuerza que ahora se nos impone por las interrelaciones que hay entre unos y otros. Entonces, a la hora de cómo pensar esa diversidad, ese pluralismo cultural complejo, el mundo anglosajón lo ha hecho especialmente en base al enfoque que conocemos como *multiculturalismo*. Éste implica un tratamiento del reconocimiento de las diferencias que, en parte, es una respuesta a los planteamientos asimilacionistas de aculturación para asimilar a los diferentes. Encontramos, ciertamente, ese reconocimiento de la diferencia en planteamientos multiculturales. Pero a renglón seguido

constatamos cómo ha habido y hay entre ellos multiculturalismos muy cerrados, muy comunitaristas, y otros más liberales o más abiertos. Entre los segundos están los de Charles Taylor o los de Will Kymlicka, los dos canadienses, así como los de otros autores que podamos citar en esa dirección.

El multiculturalismo da un tratamiento a las diferencias culturales muy pegado a cierta visión de las comunidades, de las identidades comunitarias, en la que se acentúa el repliegue de ellas sobre sí mismas. Los elementos de lo común, o el núcleo común sobre el que podamos hacer gravitar la convivencia colectiva, quedan un tanto en el vacío. Resulta así que los planteamientos multiculturalistas son más acogedores respecto a la diferencia, pero conllevan el riesgo de la segmentación de la sociedad en compartimentos estancos, muy replegados sobre sí mismos. Con un agravante, que ahora mismo también se constata en los debates políticos, incluso en nuestro país, que consiste en que ese reconocimiento de las diferencias, con el rédito que tiene, si no se acompaña de la exigencia de igualdad, sigue consolidando desigualdades, porque los que pueden imponer su diferencia son los que están en posición fuerte para lograrlo, aprovechándose de la desigualdad. A otros se les reconocerá su diferencia, pero mientras estén quietos en su hueco, en su nicho social, y no interfieran demasiado en la dinámica de la sociedad. Eso explica que los planteamientos multiculturalistas, en algunos casos, hayan sido compatibles y lo sigan siendo con políticas neoliberales de *Estado mínimo*. De esa forma, el Estado regula el tráfico social, el tráfico mercantil, las cuestiones básicas del orden social, y luego cada comunidad ha de apañárselas más o menos, en su espacio, según se le reconozca.

Los planteamientos que han ido emergiendo desde los campos de la “latinidad” —quedó aclarado el porqué de esa referencia—, en América Latina especialmente, pero también aquí, en España y sur de Europa, han hecho hincapié en cómo se ha incrementado la diversidad cultural en nuestras sociedades con los movimientos migratorios. Aunque la cuestión de la interculturalidad no viene suscitada sólo por eso, ni sólo para eso, sin duda es cuestión que pesa. No obstante, en América Latina, por ejemplo, las propuestas sobre interculturalidad, además de haber surgido al hilo de movimientos migratorios de diferente índole, responden a las demandas de minorías indígenas, o a veces mayorías, como en Bolivia, o como en muchas zonas de Brasil o de México. Dichas minorías indígenas no estaban integradas socialmente, autopercebiéndose ellas mismas como excluidas si se utiliza la categoría de *inclusión democrática*. Estaban fuera, teniendo que hacer en muchos casos manifestaciones y reivindicaciones incluso para obtener documento nacional de identidad en su propio país, cuando ni siquiera ese elemental derecho, esa pieza elemental de reconocimiento de ciudadanía, lo tienen. Hemos visto incluso como hasta el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), que tuvo su momento de auge, sin embargo, también se encuentra con cierta frustración porque en un determinado recorrido no ha conseguido gran cosa en lo que se refiere a ese reconocimiento —es verdad que se cruzan de por medio otras problemáticas en un Estado como el de México, como el narcotráfico y sus estructuras de narcopoder—.

Por diferentes motivos, en estos países ha calado la interculturalidad, incluso repensando categorías tan complejas como la del *mestizaje*. Si un británico anglosajón tiene que hablar de ello se encuentra hasta con dificultades de traducción —nosotros las encontramos en otros casos—, pero no para “mestizaje”; podemos pensar en ello. El mestizaje es el fruto de mucha violencia, tal como históricamente se ha dado. Pero no sólo de la violencia, y en cualquier caso podemos reformular la misma categoría, y en términos normativos pensar en el mestizaje, no ya sólo el que hubo, que muchas

veces fue de la mano de la violencia, sino en el que puede y en ciertos aspectos debe haber como *interrelación fecunda en las diferencias*.

Cómo las diferentes culturas entran en relación en un espacio común y cómo desde un espacio común se puede y se debe cubrir ese lugar *entre* culturas sobre el que gravita la interculturalidad, es lo que debe ser reflexionado y encauzado. La interculturalidad, por otra parte, exige replantear el universalismo. De suyo, no son congruentes con ella las posturas relativistas –sí pueden serlo con el multiculturalismo-. Al replantearlo, ha de quedar claro que no puede tratarse de un universalismo imperialista, monológico; no puede ser imperialismo eurocéntrico o patriarcal. Pero necesitamos nuevas fórmulas de universalidad; si no, ¿cómo sostenemos derechos humanos universales o proyectos de emancipación susceptibles de ser compartidos o principios comunes sobre los que podamos articular prácticas solidarias entre culturas y sociedades, con los diferentes? Necesitamos planteamientos universalistas, pero tiene que ser los de un nuevo universalismo con el que la interculturalidad sea compatible, insistiendo además en que ese reconocimiento de diferencias tiene que ir acompañado de exigencias de igualdad, no de uniformidad; ¡de igualdad!

Tenemos al respecto una exigencia fuerte, porque las exigencias de igualdad ética y los objetivos políticos de igualdad también tienen que tener anclaje en una idea de la igualdad ontológica de los humanos. Seremos culturalmente diferentes, lo somos, o individualmente diferentes, cada uno en su cultura, en su ámbito; no somos clónicos, por fortuna. Pero no somos unos más humanos que otros. Hay una igualdad ontológica fundamental. Desde ahí pensamos la interculturalidad y el reconocimiento de las diferencias para cubrir ese espacio *entre*, y ese espacio *entre* es lo que nos permite buscar acuerdos entre los diferentes en torno a lo que es de justicia. Sabiendo que las concepciones de lo que es bueno, de nuestros modos tradicionales de vivir, de muchas percepciones valorativas al respecto –lo que los antiguos llamaban modelos de felicidad o modelos de autorrealización-, han de ser muy diferentes. Bien está que lo sean, no tenemos por qué coincidir en todo, pero podemos y debemos estar de acuerdo en torno a *cuestiones de justicia*, que se cifran en reconocimiento de derechos y respeto a la inviolable humana dignidad, es decir, a este tipo de cosas. El planteamiento de la interculturalidad va por ahí, con muchos de esos supuestos y postulados.

Quienes nos hemos dedicado y nos dedicamos a promover la interculturalidad y su concreción en diálogo intercultural, no sólo desde la filosofía, sino también desde la antropología y otros muchos campos, nos hemos encontrado con unos interlocutores magníficos al otro lado del Atlántico. O en otras latitudes. En muchos casos iban delante de nosotros porque el problema lo tenían encima de la mesa desde tiempo atrás. De ahí que hayan elaborado propuestas desde el punto de vista político, desde planteamientos éticos, desde planteamientos epistemológicos, respecto a cómo tratar las diferencias culturales para articular esa pluralidad sin disolverla, sino para encauzarla políticamente. Hay que mencionar algunos autores que es obligado tener en cuenta, como Luis Villoro, filósofo mexicano, que ha hecho aportaciones fundamentales en este terreno, sobre todo, relativa a la autonomía de las culturas. ¿Cómo actuar desde el punto de vista ético respecto a las diferencias culturales, a las prácticas culturales? Villoro enseñaba -falleció hace unos años- que es un sinsentido hacer descalificaciones sumarias de las culturas, cosa que a veces se presenta, incluso por parte de colegas muy ilustrados del mundo académico. Por ejemplo, cuando un determinado autor dice, que el islam es incompatible con la democracia... ¿Por qué? Habrá fundamentalistas que no sean demócratas; es más, son antidemócratas. Pero si ha habido una España franquista hace unas décadas, con su eco aún en algunas

fuerzas políticas del espectro hispano, alguien podía haber sacado la conclusión de que el catolicismo es incompatible con la democracia. Valga esto como ejemplo en el que ahora no nos podemos demorar.

No tiene sentido hacer descalificaciones sumarias o jerarquías entre las culturas; las culturas resuelven muchas cosas, son tradiciones con muchas dimensiones, con mucha riqueza, también con su vertiente negativa, con sus prácticas humanizantes y deshumanizantes. Sí podemos y debemos, y desde luego empezando con lo de dentro de la cultura propia, someter a crítica prácticas culturales concretas, pero no concluir con la descalificación de toda una cultura. Entonces, cuando se analizan prácticas de culturas distintas, en primer lugar, tiene que ir precedido por la auto-crítica de la propia cultura, para que la viga en el ojo no distorsione la mirada. Han de tenerse en cuenta, por otra parte, los criterios de valoración, las luchas y los debates internos de cada cultura, desde su ámbito de autonomía de ella misma. Es así, entrando en ese juego dialógico, como podremos valorar prácticas culturales diversas. Villoro abordaba muy bien esas cuestiones, a veces espinosas y delicadas, respecto a la diversidad cultural, al pluralismo y a cómo abordar y a cómo integrar, por ejemplo, prácticas culturales de unas comunidades indígenas en el marco de un Estado democrático de derecho, el de la república. No puede quedarse todo en que impositivamente se repita una vez otra que esos otros diferentes deben integrarse sin más y “ser como nosotros”.

Podemos hablar, pues, del derecho a la diferencia cultural, a mantener ciertas pautas culturales, en ciertos ámbitos, y a que eso sea reconocido y tenga su traducción jurídica, como debemos hacer también respecto a comunidades de una población inmigrante, máxime habida cuenta de su densidad demográfica, o simplemente para tratar de modo justo la diferencia cultural en el seno de nuestras propias sociedades. Además de Villoro aporta mucho en relación a esto otro autor que en México fue muy relevante: León Olivé, de la UNAM. O como lo siguen haciendo el filósofo Mario Teo Ramírez con una “filosofía culturalista” que implica también el desarrollo, la reelaboración de la noción de sujeto desde la pluralidad de culturas: ¿cómo pensamos la subjetividad, no reducida a los términos de la cultura occidental, sino desde otras culturas? O cuestiones en la que estamos metidos en debates más recientes, como ésta: ¿es posible un planteamiento humanista que no cargue con los lastres del pasado, que bloquearon humanismos anteriores? Podemos pensar que hay un planteamiento humanista que pueda ser un telón de fondo desde el que entender las diversidades culturales, y no solo desde un punto de vista epistémico, sino para llegar a acuerdos en el campo ético o en el terreno político. Son cuestiones que están ahora mismo en debate. Voces como las de Dora Elvira García, también en México, o como la de Fidel Tubino, en Perú, son indispensables para pensar el feminismo desde la interculturalidad o para preguntarnos sobre lo que hacemos, ya que llevamos algunas décadas hablando de interculturalidad, pero sin que logremos que cuaje lo suficiente en las realidades sociopolíticas en que nos movemos.

Nos damos cuenta de que para el desarrollo de la filosofía intercultural, además, de cubrir muchos expedientes en cuanto a sus condiciones éticas, epistémicas, sociales, económicas, políticas..., hay una cuestión fundamental que no debe eludirse: la memoria, las “condiciones anamnéticas”. Es decir, cuando nos sentamos a la mesa a dialogar podemos ir con la buena intención de dar la palabra a otros, pero tenemos que ser conscientes de que no estamos todos en un punto cero. Nadie está en el punto cero, porque venimos con muchas historias. Hacen falta no sólo actitudes, sin unas prácticas de reconocimiento hacia quienes vienen de historias de sufrimiento y de injusticia seculares. Si eso no se plantea explícitamente, el dialogo intercultural,

puede estar afectado, ha estado afectado de hecho, por lo mismo del universalismo cuando hemos querido hacerlo valer, con buenas intenciones, pero sin que dejara de ser un occidentalismo camuflado o un particularismo encubierto. Estas son elaboraciones últimas, por las cuales se despliega una filosofía intercultural. También se puede destacar el papel del filósofo de origen cubano que ha estado mucho por aquí o por Alemania, como es Raúl Fornet-Betancourt, asiduo a cursos de máster y doctorado de nuestra universidad, con aportaciones interesantísimas.

Pensamiento decolonial. Apuntes sobre sus objetivos acerca de la colonialidad del poder

La tercera línea es el pensamiento decolonial. Van engarzadas y podríamos subrayar con más detenimiento los “conectores”. La filosofía de liberación se dio cuenta de que incluso manejando la categoría *pueblo* dejaba atrás muchas veces a las comunidades indígenas, como sujeto de referencia. De ahí que muchos, desde esa corriente de pensamiento, pusieran también su reflexión en conexión con la filosofía de la interculturalidad. Y la filosofía de la interculturalidad, hablando de culturas, se topa, y más desde Aníbal Quijano, con la “colonialidad del poder”. Abordando nuestras realidades culturales en el mundo académico es ineludible abordar cómo la interculturalidad pretendida se encuentra obstaculizada por la colonialidad del poder enquistada en las culturas en las que estamos inmersos. Con frecuencia seguimos reproduciendo inconscientemente —si fuera conscientemente, el grado de culpabilidad sería notable—, estructuras de poder, a veces muy sofisticadas, muy sutiles, y de poder neocolonial. Si en el campo político o en otros campos culturales —el terreno económico ahí está— se puede denunciar las estructuras epistemológicas de poder que a ellos subyacen, eso obliga a que desde el empeño por la interculturalidad también se le preste atención al pensamiento decolonial como una forma de atender a la huella de la colonialidad, que es muy honda. Me ha sorprendido un autor, me refiero al economista Thomas Piketty, que escribió otros textos sobre desigualdad y que recientemente ha publicado su extensa obra *Capital e ideología*, en la cual dedica un larguísimo capítulo a la huella de la colonialidad, es decir, a la herencia de los procesos de colonización, aun habiendo mediado procesos de descolonización. Porque habiendo mediado tales procesos siguen dándose situaciones de dependencia —como mostraron los de la teoría de dependencia en su día—. El autor mencionado, Piketty, no es marxista, ni viene de la extrema izquierda, ni es antisistema, pero reconoce a la luz de los datos y los hechos que eso sigue dándose, sigue siendo así. Por tanto, no estando ubicado en la órbita del pensamiento decolonial, aporta datos, reflexiones y un material desde la ciencia económica que es muy útil. En definitiva, refuerza la idea de que hay que atender a toda esa huella del colonialismo. Se ha pasado por luchas anticoloniales, procesos de descolonización, emancipación de las metrópolis, pero sigue dándose colonialidad del poder, colonialidad en las mentes. Se reproducen estructuras coloniales y en América, como sabemos, este debate es especialmente intenso, lo que obliga a estar muy atentos dado que quienes tienen que hablar, en primer término, de esa cuestión, son ellos mismos, los que más padecen estructuras en las que se reproduce el colonialismo, incluyendo el colonialismo interno en países que llevaron a cabo procesos de descolonización.

Hace poco, en Colombia, por ejemplo, en un debate al hilo de las cuestiones territoriales y en medio de dificultoso el proceso de paz que allí se vive, por más que obstaculizado desde diversos frentes, se habló abiertamente de las estructuras del colonialismo interno, que ni con guerrilla ni sin guerrilla, ni con procesos de paz,

habían desaparecido; ahí siguen. Y determinadas élites, lo que antes se le denominaba el mundo criollo, determinadas oligarquías, son además las que entran en alianza con los poderes económicos foráneos que movilizan las economías de corte extractivista, continuando actuaciones en beneficio propio, expropiando al propio pueblo. Prácticas así reproducen el colonialismo interno. Por lo tanto, redundan en una mayor presencia y fuerza de la colonialidad del poder.

El pensamiento decolonial lleva a poner el dedo en esa llaga, y a aquello a lo que apuntaba Dussel: el colonialismo como el reverso de la modernidad. Es necesario hacer frente a ello, no meramente de manera genérica, sino viéndolo en concreto, en los sistemas filosóficos, en los modos de pensar. Eso no implica -hay escritos muy clarificadores sobre eso, como, por ejemplo, de Ramón Grosfoguel- desconocer o infravalorar aquello que operó o sigue operando con un “carácter céntrico”; hay que conocerlo, entre otras cosas, para afrontarlo, hacer la crítica correspondiente, quedarse con lo que uno tenga que quedarse, si es pertinente y sirve para insertarlo en otra sistematización posible, en la reconstrucción de alternativas también intelectuales y políticas. La crítica no debe ser ciega.

Recuerdo que Achille Mbembe, el autor que ha teorizado la necropolítica, en un libro durísimo pero que es una maravilla, con un título que parafrasea a Kant, *Crítica de la razón negra*, aboga por un nuevo universalismo. Retoma un especial legado a ese respecto de Gilles Deleuze, filósofo de la diferencia, como también han hecho pensadoras feministas. Es decir, no se trata de abominar irracionalmente del “mundo mundial”, sino de utilizar críticamente todos los recursos que tengamos, no para mimetizarnos, no para hablar con la boca de otros, porque, además, si nos dedicamos solo a traducir o reproducir lo que dicen otros no nos tendrán en cuenta; se trata de hablar con voz propia, y eso es lo que hace el pensamiento, a lo que urge el pensamiento decolonial. Estando en el campo académico podemos tener más o menos dificultades para una tarea así, pues no es ámbito libre de la colonialidad del poder. Lo importante es escuchar y trabajar con comunidades y pueblos que fueron sometidos a etnocidios culturales, en relación a los cuales las “epistemologías del sur”, tal como las proponen Boaventura de Sousa Santos, Paula Meneses y otros, tratan de erigir un “paradigma-otro”, donde esas otras formas de conocimiento que fueron postergadas o reprimidas tengan cabida y sean recogidas como herencia. Al hacerlo no es por buscar un mero complemento a los saberes científicos dominantes, sino para recoger las aportaciones de otras formas de saber de manera que el dominio de aquellos se vea enjuiciado en una nueva relación dialógica entre saberes diversos, haciendo valer los propios de otras prácticas culturales.

Cuánto se puede hacer, por ejemplo, activando una acogida de los saberes que encierran los relatos míticos de las distintas culturas, mediando una hermenéutica adecuada, como decía el filósofo francés Paul Ricoeur, que combine “voluntad de escucha” y “voluntad de sospecha” -de sospecha irrenunciable para no incurrir en posiciones fideístas respecto a contenidos inasumibles-, mas para retener el valor de verdad que portan los relatos míticos en las elaboraciones de muy diferentes culturas. Aquí el pensamiento decolonial, sin duda, tiene aportaciones decisivas a ese respecto, sin desconocer que entra en muchos terrenos de forma a veces incómoda desde el punto de vista del paradigma dominante. Por eso incluso, en muchos lugares, el pensamiento decolonial genera reticencias patentes, porque pone un espejo donde te puedes ver en el lado del dominio. Hay que salir de ahí, de esa zona oscura, dejando que sea iluminada la parte que quedó en la sombra, de uno mismo o de los que elegiste incluso como mentores. Citemos a Marx como ejemplo, dado que también hay que hacer determinadas relecturas de Marx. Aquí, un autor que siempre hay

que citar como referencia es Aimé Césaire que urgió al Partido Comunista Francés, del cual era militante, con carta a Maurice Thorez, para que abandonara una perspectiva colonialista de la que no se había librado ni siquiera cuando tenía lugar la guerra de Argelia. Así, pues, era crítica fuerte a un marxismo que seguía siendo colonialista —y por ello mismo no universalistamente emancipador—, por mucho que fuera doctrina del Partido Comunista, Una crítica análoga al marxismo oficialista fue la inducida por la relectura de Marx que hizo Samir Amin, por ejemplo. Hay mucha tela que cortar por ahí. O en otras direcciones, como la emprendida por Walter Mignolo en torno a la idea de América en su obra *La herida colonial*. Es terreno sensible porque se está indagando en cómo se construye una identidad colectiva, con muchos ingredientes, con muchas diferencias en su seno, cuando se habla de Latinoamérica, sin que sobre ello haya habido una reflexión crítica suficiente. Pero, claro, bajo ello se engloba desde la Patagonia hasta la frontera de México con EEUU, reuniéndose realidades muy diversas de manera que a veces quedan desplazadas, ocultas o no suficientemente consideradas otras realidades. Por eso es tarea fructífera, desde una perspectiva decolonial, adentrarse en elaboraciones muy interesantes en torno a la idea de América, a cómo se pensó y se piensa América...

Un pensamiento en clave decolonial y atendiendo a descolonizaciones aún por realizar es no sólo pertinente, sino necesario en y para España, porque en este país heredamos, de una manera u otra, un pasado que en su momento fue colonial, que luego fue decadente, y que siendo decadente nos repuso en la periferia, de manera que somos periféricos respecto a Europa. Igualmente, hay que afrontar la realidad de Europa, la cual que sigue autocomprendiéndose eurocéntricamente, pero desde el Norte, con la impotencia, por otra parte, de quien no puede sostener esa posición central en el mundo global. El caso es que en España no acabamos de resolver estas cosas, ni académica, ni políticamente, y a ese respecto nos hacen falta buenas dosis de pensamiento decolonial para pensar qué ocurrió con el colonialismo de épocas pasadas y para pensarnos a nosotros mismos, desde el neocolonialismo que padecemos, respecto también a la colonialidad en la que seguimos encerrados.

Llegados a este punto, además de agradecer la atención prestada, me queda invitar a seguir de manera creativa las pistas aquí sucintamente esbozadas respecto a las tres corrientes de pensamiento que he presentado, confiando en que, poniéndolas en diálogo, podamos activar con más fuerza aún los “diálogos de Sur a Sur” que tanto necesitamos.



© 2021 por el autor. Licencia a ANDULI, Editorial Universidad de Sevilla. Este artículo es un artículo publicado en acceso abierto bajo los términos y condiciones de la licencia Creative Commons Attribution (CC BY) (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>).

