



**LA CORPORALIDAD Y LA COMUNIDAD A PARTIR DE LAS FILOSOFÍAS PARA LA LIBERACIÓN
 Y ALGUNAS OTRAS PROPUESTAS FILOSÓFICAS EN AMÉRICA LATINA:
 ECOPOLÍTICA, CORPOERÓTICA Y CONTRA-PEDAGÓGICA NUESTROAMERICANA
 PARA EL PRESENTE¹**

**CORPORALITY AND COMMUNITY BASED ON THE PHILOSOPHIES FOR LIBERATION AND SOME
 OTHER PHILOSOPHICAL PERSPECTIVES IN LATIN AMERICA: NUESTROAMERICAN
 ECOPOLITICS, CORPORAL-EROTICA AND COUNTER-PEDAGOGICS FOR THE PRESENT**

Ian David García Sánchez

Universidad de Guanajuato, Departamento de Filosofía, Guanajuato, México.



<https://orcid.org/0009-0001-3763-4475>, e-mail: id.garciasanchez@ugto.mx

Recepción: 5 de septiembre de 2024 – Aceptación: 10 de diciembre de 2024

Resumen

En este texto nos proponemos elaborar dos categorías, la corporalidad y la comunidad, haciendo un viaje genealógico por cierta historia de las filosofías para la liberación; así como abonando a la discusión con conceptos de algunas otras perspectivas filosóficas en Nuestra América. Nuestro objetivo es entregar una serie de herramientas conceptuales que permitan afrontar filosóficamente ciertos fenómenos del presente en el territorio. Primero, trataremos de la ecopolítica: una política que históricamente había querido hacer justicia con “el pobre”; pero que ha terminado por descubrir que la justicia había que hacerla con la “Madre Tierra”. En segundo lugar, hablaremos de la corpoerótica: una erótica que junto a los feminismos latinoamericanos había pretendido liberar a “la mujer” de su lugar relegado al espacio privado del hogar, pero al hacerlo, dio cuenta del problema del cuerpo. Finalmente, exploraremos la contra-pedagógica: una pedagogía no “eurocéntrica”, ni “bancaria”, sino, por el contrario, problematizadora.

Palabras clave: liberación, política, erótica, pedagógica, feminismos.

Abstract

In this text we would like to elaborate two categories, corporality and community, carrying out a genealogical journey through a certain history of philosophies for the liberation; as well as contributing to the discussion with concepts of some other philosophical perspectives in Our America (Nuestra América). Our aim is to provide a series of conceptual tools that allow us to philosophically confront certain phenomena of the present in the territory. First, we will deal with Ecopolitics: a way of doing politics that historically had wanted to do justice with “the poor”; but which has ended up discovering that justice had to be done with the “Mother Earth”. Secondly, we will talk about the Corporal-Erotica: an erotica that along with Latin American feminisms had tried to free “the woman” from his place relegated to the private space of the home, but in doing so, he realized the problem of the body. Finally, we will explore the Counter-Pedagogics: a pedagogy non “Eurocentric”, nor “banking”, but, on the contrary, problematizing.

Keywords: liberation, politics, erotica, pedagogics, feminisms.

¹ Este texto es el resultado de dos semestres de investigación y discusión en el Seminario Permanente de Lecturas Críticas Afro-latinoamericanas, perteneciente al Círculo de Literatura y Filosofías del Sur, en la ciudad de Cracovia, Polonia, donde trabajé como codirector del 7 de octubre de 2023 al 24 de febrero de 2024; así como del 2 de marzo de 2024 al 29 de junio de 2024

1. Introducción: *filosofía de la liberación, filosofías para la liberación*

Primero trataremos de eso que aquí hemos llamado ecopolítica, corpoerótica y contra-pedagógica nuestroamericana. La construcción de estas tres categorías es una tentativa epistémica, pero no un esfuerzo por detener un pensamiento en movimiento y en constante cambio. Antes bien, quisiéramos abrir una discusión que inaugure posibles senderos para la región, pero que no pretenda erigir una verdad que termine por dar una respuesta a los problemas contemporáneos que aquí enfrentamos. (Problemas también en constante cambio, como veremos). De modo que la perspectiva intelectual de este texto sería la de “prestar el flanco a la crítica”, precisamente porque una de las consignas centrales de las *filosofías para la liberación* es la crítica y la autocrítica. Es decir, el diálogo. El trabajo conjunto².

Hablamos de Nuestra América, siguiendo a José Martí, para referirnos a los pueblos de América, proponiéndonos tomar en cuenta a nuestros pueblos originarios y no únicamente a los países Latinoamericanos —esto es, de herencia latina— en la reflexión histórica³. Como proyecto presente, Nuestra América no ignora la herencia latina que permea su cultura desde la Conquista, pero, como proyecto futuro, tampoco quisiera excluir a los diversos pueblos indígenas que la habitan desde hace mucho más de 500 años⁴. Nos situamos en cierto horizonte histórico temporal y por eso la nombramos “Nuestra”, de manera “utópica”, pues las *filosofías para la liberación* entienden que todavía no es nuestra,

1 Tal como señaló el profesor Frédéric Fruteau de Laclós al leer este trabajo. Para el profesor Fruteau de Laclós, “prestar el flanco a la crítica” quería decir que el cuerpo conceptual del trabajo era endeble y que, a su juicio, requería de un replanteamiento. Para nosotros, “prestar el flanco a la crítica” es precisamente la condición de posibilidad de cualquier trabajo crítico. Tal como señala Horacio Cerutti Guldberg, la crítica y la autocrítica es el estado natural del “filosofar” nuestroamericano.

2 Desde el Círculo de Literatura y Filosofías del Sur hemos implementado esta política de trabajo llevando a cabo diversos encuentros con filósofos y escritores latinoamericanos; “transerrados” en Cracovia, Polonia, desde donde escribimos. El Seminario Digital Autogestivo 3: Intersecciones e Intercultura, en donde continuamos trabajando hasta el presente, es una de estas iniciativas.

3 Para José Martí, Nuestra América, más que un territorio o una región geográfica, es una “idea” (133): “Estos tiempos no son para acostarse con el pañuelo en la cabeza, sino con las armas en la almohada, como los varones de Juan de Castellanos: las armas del juicio, que vencen a las otras. Trincheras de ideas valen más que trincheras de piedra” (133).

4 En *Confesiones de transerrado* (1994), José Gaos fundamenta un punto de vista particular acerca de la historia de las naciones que será determinante para las *filosofías para la liberación* —especialmente para su discípulo, Horacio Cerutti Guldberg—. Según el filósofo español, la continuidad histórica de una nación en un territorio u otro está marcada por los intercambios y el devenir a futuro de conquistadores y conquistados (o de locales y venidos): “A diferencia de [una] manera de concebir las patrias, racista, exclusivista, estática, como que las confina en un territorio y una población primitiva de él, cabe otra. España sería el nombre de una entidad histórica en formación [...], por el mestizaje de iberos y celtas, celtíberos y romanos [...]. México sería el nombre de una entidad en formación a lo largo de la historia, por el mestizaje primero de diversos pueblos indios, luego de estos pueblos mestizos y de los hispanomusulmanes, ahora de estos mestizos y los inmigrantes de otros pueblos, en tierras américas, mexicas... [...] Generalizada esta manera de concebir las patrias, da hacia el futuro una visión más grandiosa aun que la del mito vasconceliano de la raza cósmica: las patrias no serían sendos territorios ocupados estáticamente por sendas razas o pueblos en dominios a perpetuidad [...]; serían más bien espíritus colectivos en formación dinámica en unos u otros territorios destinados a fundirse en la Humanidad” (8).

esa “Nuestra América”⁵. La lucha por la *liberación* sigue en marcha, atravesando lo colectivo y lo individual de manera igualmente transversal y compleja.

De modo que quisiéramos entregar una visión del presente —nuestro presente— valiéndonos de las herramientas que nos puedan ofrecer estas *filosofías para la liberación*, en diálogo con algunos otros planteamientos antropológicos, sociológicos, históricos e incluso a veces psicoanalíticos. Dividiremos sus temas en tres grandes áreas: la política, la ontológico–metafísica y la simbólica. Tal división no la hemos propuesto nosotros, sino que la hemos desarrollado siguiendo el programa filosófico de una de estas *filosofías para la liberación*: la *filosofía de la liberación* del filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel⁶. No ignoramos, por supuesto, la polémica distinción entre *filosofía de la liberación* y *filosofías para la liberación*, introducida por Horacio Cerutti Guldberg⁷. Y sin embargo, aquí nos basaremos especialmente en los trabajos de Enrique Dussel (principal exponente de la *filosofía de la liberación* en su variante analéctico–marxiana), pues para los objetivos teóricos de este texto, la arquitectura del edificio dusseliano nos concederá mucho mayores beneficios que otras variantes de las *filosofías para la liberación*. Tales beneficios, mayores y no obstante complejos, rendirán frutos mientras usemos la *filosofía de la liberación* dusseliana como base, guía y esquema de trabajo. Pero nos alejaremos de ella cuando así lo requiera el análisis práctico del presente; para acercarnos a otras visiones y cuerpos teóricos que nos sirvan mejor para explicar ciertos fenómenos en el área del pensamiento nuestroamericano en la que nos encontremos. Esto significa flexibilidad epistémica, en virtud de la complejidad de los temas que trataremos, pero no laxitud. El trabajo sobre la obra de Karl Marx que ha llevado a cabo Dussel⁸, por ejemplo, aunado a la llamada “teoría de la dependencia” —o “teorías”, como aclara Cerutti Guldberg (cf. *Filosofar desde nuestra Amé-*

5 En esta desambiguación de “Nuestra América” seguimos a Horacio Cerutti Guldberg, en su libro *Filosofar desde nuestra América* (2000).

6 Enrique Domingo Dussel Ambrosini (La Paz, Argentina, 1934 – Ciudad de México, México, 2023 [†]) trabajó conjuntamente con algunos otros teóricos del pensamiento latinoamericano como Walter Dignato, argentino también; Rita Segato, antropóloga feminista; Franz Hinkelammert, filósofo alemán afincado en Costa Rica (“latinoamericanizado”); Aníbal Quijano, pensador de la “colonialidad del poder”; Ramón Grosfoguel, heredero del concepto dusseliano de transmodernidad, entre otros. La novedad en el pensamiento de Enrique Dussel, a nuestro juicio, consistió en elaborar una teoría práctica que superase el giro decolonial al que habían pertenecido sus compañeros de generación —quizá quepa hablar más bien de “modalidades”, que de “generaciones”, como veremos—. Esta superación se cifró en el corpus de su *Filosofía de la liberación* (1996): una filosofía popular, feminista, de la juventud, de los oprimidos, de los excluidos, de los condenados de la tierra, del mundo y de la historia, “desde la periferia, para hombres de la periferia” (Dussel 10).

7 La pormenorizada revisión histórica de las condiciones políticas y sociales en las que nacen estas *filosofías para la liberación* se encuentra en el libro *Filosofía de la liberación latinoamericana* (1983), donde Cerutti Guldberg intenta una reconstrucción histórica que dé cuenta del “drama” (13), como él mismo lo llama, en el que surgieron las ideas que después iban a constituir este pensamiento para la liberación de Nuestra América.

8 Es especialmente valioso el trabajo que Dussel llevó a cabo en su libro *Las metáforas teológicas de Marx* (1993), en el que hace coincidir algunas de las principales tesis del *Capital* de Karl Marx con los simbolismos y figuras de la tradición semita–cristiana.

rica)—, nos será útil a la hora de hablar del trabajo vivo extraído y francamente robado al trabajador indígena durante la Conquista y hasta el presente. Pero su interpretación de la liberación de “la mujer” dejará mucho qué desear en cuanto a la caracterización social de la cuestión (especialmente tomando en cuenta la evolución antropológica de las discusiones feministas en América Latina y el Caribe).

En ese momento, nos acercaremos a otras autoras y autores que han comprendido el fenómeno en su profundidad y abstracción de manera mucho más rica y actual. Ello solamente para llevar a cabo el objetivo de “filosofar” desde Nuestra América, tal como lo conciben estas *filosofías para la liberación*:

No se trata de afirmar, una vez más, programáticamente la existencia de una filosofía latinoamericana para señalarla simplemente con el dedo, sino de recuperarla y resignificarla para perfeccionar su conceptualización. Quizá sea el momento de avanzar una propuesta más elaborada desde el punto de vista epistemológico, metodológico y procedimental. Se trata de buscar los modos en que una filosofía así pueda concretarse más y mejor (Cerutti, *Filosofar desde nuestra América* 32).

2. La filosofía de la liberación dusseliana, una filosofía bárbara

Según Dussel, la *filosofía de la liberación* tiene por objetivo principal el cuestionamiento crítico de la centralidad del Ser en cuanto Ser⁹, pues —en última instancia— “la ontología, el pensar que expresa el ser —del sistema vigente central—, es la ideología de las ideologías” (*Filosofía de la liberación* 16). Parménides, desde la periferia de la magna Grecia, enunció filosóficamente el comienzo radical de la filosofía como ontología: “El ser es, el no-ser no es” (citado en Dussel, *Filosofía de la liberación* 16). El Ser fue, a partir de ese momento, el fundamento del mundo y del “Imperio” (Dussel, *Filosofía de la liberación* 17). Pero el Ser era griego, “la luz de la propia cultura griega” (Dussel, *Filosofía de la liberación* 17), de manera que para erigirse en Ser tuvo que determinar su No-Ser como algo *exterior* a sí mismo. Por el contrario, la *filosofía de la liberación* dusseliana se propone observar las sombras históricas que la luz del Ser por fuerza tiene que excluir para ser luz.

Sin embargo, la historia genealógica de la *filosofía de la liberación* no se encuentra determinada por la historia del Ser¹⁰. Antes bien, la historia del Ser es el esfuerzo por

9 También señala que: “La filosofía clásica de todos los tiempos es el acabamiento o el cumplimiento teórico de la opresión práctica de las periferias” (Dussel, *Filosofía de la liberación* 17). Este apartado es una elaboración crítica de esta idea.

10 En la *historia* de la *filosofía de la liberación* de Enrique Dussel ha habido diversos momentos crítico-políticos que han determinado el nacimiento de la *filosofía de la liberación* en cuanto tal. Entendemos por momentos crítico-políticos los diversos lugares de exterioridad desde los cuales se ha criticado la centralidad del saber y el pensamiento en la historia mundial. Cada uno de ellos será determinante a la hora de llevar a cabo una genealogía de la *filosofía de la liberación* dusseliana, que se apoye en una *historia* del pensamiento crítico: “«Localización» indica la acción hermenéutica por la que el observador se «sitúa» (comprometidamente) en algún «lugar» socio-histórico, como sujeto de enunciación de un discurso. [...] Enunciamos inevitablemente el discurso «desde algún lugar». Desearíamos desplegar una descripción que en el mayor grado posible tenga autoconciencia de

encubrir la auténtica historia del pensamiento crítico-político, pues aunque el sentido de la ontología es la política, la política es anterior a toda ontología (Dussel, *Filosofía de la liberación* 17).

Desde los colonos que, como Heráclito, enunciaron que el Ser es el *Lógos* [λόγος] que, como el muro, defiende la ciudad (de los bárbaros)¹¹, hasta el cosmopolitanismo alejandrino o romano en el que se confunde la ciudad con el cosmos, es decir, se diviniza la ciudad greco-romana y se identifica con la naturaleza misma, la ontología termina por enunciar que el Ser, lo divino, lo político y lo eterno son entes idénticos. Identidad del poder y de la dominación, desde el centro del “Imperio”, sobre las otras culturas y las otras “razas”¹² (Dussel, *Filosofía de la liberación* 18).

La *filosofía de la liberación* dusseliana, sin embargo, quiere probar que todo el auténtico pensamiento filosófico ha emergido de las sombras del Ser, en lo que el Ser oculta. Primero, como pensamiento crítico de los sistemas políticos dominantes más antiguos, como Anatolia, Mesopotamia, Egipto, China, Mesoamérica y el Imperio Inca¹³, y luego como filosofía crítica a partir de la *Pólis* [πόλις] griega. Sócrates fue asesinado porque

su «situación» espacial, histórica, social, de género, etc. [...] Por ello, intentaremos, negativamente, que nuestro discurso no sea «helenocéntrico», ni tampoco «eurocéntrico», «occidentalista», «colonialista», meramente «moderno» (pero tampoco simplemente «posmoderno»), «racista», «machista», etc. Es una «pretensión» (*claim, Anspruch*) que por anticipado se sabe no posible de manera perfecta, por tanto avanza como falible, corregible y sin embargo con sincera pretensión de verdad. (Y de verdad con pretensión de universalidad, hasta tanto no se demuestre honestamente lo contrario)” (*Política de la liberación* 15).

11 De acuerdo con Dussel, en la modernidad esta exclusión operará también como determinación, ocultamiento y negación de los indios, africanos y asiáticos del sur de Asia: “*Ego cogito cogitatum*. Y el *cogitatum* es el indio, el africano y el asiático; ente constituido desde la comprensión del ser europeo (cf. *Ética de la liberación*). Por esto Fernández Oviedo se pregunta: «¿Son los indios hombres?» Y responde: «Sí, los indios son animales racionales, pero se han puesto bestiales por sus costumbres». Ser bestia es *no-ser* hombre. Y entonces es un *rudo* al que tenemos que educar. Y educar es hacerle el don de la «civilización» europea. Se le enseñará el catecismo de Trento, y a la larga, el castellano se impondrá. Y si no se impone el castellano en algunas regiones se imponen sus estructuras culturales de tal manera que este *ego* se impone de todas maneras al otro, que es el indio. ¿Y qué acontecerá entonces? Se dará un paso más. Una cultura particular, que es la europea, se pretende «Universal», y niega todo valor a las otras particularidades. Lo «de suyo» es que la cultura europea es la cultura universal. Este universalismo no es más que el universalismo abstracto de una particularidad que abusivamente se arroga la universalidad y que con esto niega todos los otros particularismos y exterioridad de las otras culturas. Surge así el mecanismo pedagógico de dominación cultural. En el «centro» está la cultura que llamaría *imperial*, en el sentido más fuerte: aquel que impone, por su imperio y voluntad, lo que es suyo» (Dussel, *La pedagogía latinoamericana* 119).

12 Usamos “razas” entre comillas para reiterar, con Aníbal Quijano, la cualidad ficcional de una categoría tal. Para Quijano, la idea de raza es un constructo ficcional, es decir, una “categoría mental” (*Colonialidad del poder* 778) de la modernidad, que surgió por la necesidad de establecer una jerarquía económico-política entre los conquistadores y los conquistados. Para Quijano, la “idea de raza, en su sentido moderno, no tiene historia conocida antes de América” (*Colonialidad del poder* 778).

13 La *filosofía de la liberación* dusseliana pretende llevar a cabo una *reconstrucción histórica crítica* que haga estallar desde sus cimientos la dialéctica de la historia de Hegel, proponiendo una nueva historia mundial. Por eso podemos hablar de Anatolia, Mesopotamia, los Aztecas, los Mayas y los Incas, como de primeros sistemas políticos y con ellos de sus respectivas críticas. Dice Dussel: “Algunos post-modernos, acostumbrados a deconstruir «grandes relatos», encuentran que la «de-strucción» que hago del macro-relato moderno hegeliano pareciera ser el mismo discurso invertido. Pero no es así. Se trata de la destrucción ontológica (Heidegger), de-construcción discursiva (Derrida), re-construcción epistemológica (Habermas) desde los vencidos, desde las víctimas de la Modernidad (y también víctimas de la de-strucción heideggeriana, desapercibidas en la de-construcción derridiana o ausentes en la re-construcción habermasiana)” (*Política de la Liberación* 16).

cuestionaba la ideología dominante, así como después será crucificado Jeshúa de Nazareth, y su discípulo San Pablo será perseguido por negarse a bautizar y criticar la “Locura del mundo”¹⁴. Pero en Grecia, Aristóteles terminará por justificar la esclavitud a partir de su idea de la política, y el Imperio Romano usará al cristianismo para justificar su dominación sobre los plebeyos y sobre los otros pueblos. El pensamiento filosófico, que nace siempre en la periferia, termina casi siempre por convertirse en la ideología que “justifica al Imperio” (Dussel, *Filosofía de la liberación* 18).

Ahora bien, si la *filosofía de la liberación* dusseliana es esencialmente un *desvelamiento* del No-Ser históricamente negado, tal entidad se nos revela entonces como corporalidad comunitaria en movimiento. La *filosofía de la liberación* dusseliana es una filosofía del encuentro *cuerpo a cuerpo* —“proximidad”, le llama Dussel (*Filosofía de la liberación* 20), refiriéndose también a la etimología de la palabra *prójimo* (del latín *proximus*)—, de la mirada que penetra al otro. Y dicho contacto es el principio básico de la comunidad —en terminología de Dussel, el “pueblo” (*Filosofía de la liberación* 21)—.

Contra la ontología clásica del centro, desde Parménides hasta Hegel y Heidegger o Marcuse, se levanta “una” *filosofía para la liberación* (no “la” *filosofía de la liberación* —como veremos—) desde la periferia, de los oprimidos en tanto “pueblo” (comunidad)¹⁵. La sombra que la luz del Ser no ha podido nunca iluminar, porque la necesita para justificar su dominación: “Desde el no-ser [...] partirá nuestro pensar” (Dussel, *Filosofía de la liberación* 11). La *filosofía de la liberación* dusseliana es así una *filosofía bárbara*. Es decir, un pensamiento en las fronteras del mundo. Filosofía de la corporalidad y la comunidad, es una filosofía moderna¹⁶ que, como el Ometéotl de los aztecas, no admite dualidad ni dialéctica. No se refiere a un mundo de las ideas, sino a un mundo de los sentidos y de la materia. Un mundo plebeyo: “Se trata entonces de comenzar por aquello que se encuentra más allá del mundo de la ontología, el ser, anterior al mundo y su horizonte” (Dussel, *Filosofía de la*

14 Franz Hinkelammert extrapola el relato paulino a la invasión de América: “Bartolomé de las Casas es un idiota en este sentido [el de Dostoievski]. Tuvo la suerte de no ser entregado al brazo secular del poder del mundo. Eso en una situación en la cual el cristianismo vino a América para bautizar, no para predicar la Buena Nueva. La Nueva que trajo, era una Mala Nueva. Pero bautizaba” (11). Monseñor Romero, asesinado cuando celebraba misa, no tuvo la misma suerte, pues el poder político del Ejército de El Salvador hizo con él lo que hace el poder del mundo con todos aquellos que se atreven a criticarlo. El crimen de Romero lo cometió también Dietrich Bonhoeffer —según Hinkelammert— junto a tantos otros, incluso los socialistas que enfrentaron al nazismo. Por igual motivo, Rosa Luxemburgo, Gandhi y Martin Luther King fueron asesinados. A esta misma estirpe pertenece en Nuestra América el Che Guevara y Camilo Torres. Todos ellos son, a juicio del filósofo alemán-costarricense, testigos de la “Locura del mundo” (12).

15 En el último apartado de este texto, sobre la contra-pedagógica, entregaremos una crítica al concepto de “pueblo”, que no debe confundirse con la idea de “pueblo” de ciertos “populismos” estatales.

16 Dussel elaboró la categoría de *transmodernidad* para distanciarse epistemológicamente de los así llamados filósofos de la posmodernidad. Su *filosofía de la liberación* ve en la posmodernidad la prolongación, el último estertor, de una filosofía moderna que agoniza; en cambio, el proyecto de la filosofía de la liberación se postula como una posibilidad futura para un nuevo mundo, más abierto, en el que los Grandes Relatos hallan lugar, pero solamente cuando son pronunciados por los oprimidos.

liberación 12).

3. La corporalidad viviente: una categoría nuestroamericana

La categoría de corporalidad se opone al concepto de cuerpo en el hecho fundamental de que la corporalidad no admite la dualidad inconciliable alma-cuerpo¹⁷. Para la *filosofía de la liberación* dusseliana y el *movimiento descolonial*, tal como se aborda en Aníbal Quijano¹⁸, la *corporalidad viviente* es el fundamento epistemológico de la crítica al sistema económico-político del capital. Pero también es el punto de partida de toda *Poíesis* [ποίησις], como producción o creación en general. Podemos decir que la génesis de la categoría de corporalidad la encuentra la *filosofía de la liberación* dusseliana en la crítica moderna al capital, siguiendo a Marx, pero la elabora y aplica a los diversos momentos del pensamiento crítico en la historia mundial que se propone *reconstruir*.

Para Dussel, la enajenación del producto del trabajo del obrero en el sistema económico-político del capitalismo es el robo que la acumulación del capital del dueño de los medios de producción perpetra en contra no del obrero como trabajador, es decir, como individuo, sino como *corporalidad viviente* (“El programa científico...” 95). Esto es, el robo de la corporalidad viva —de la vida del trabajador— es lo que da fundamento a la acumulación en el capital:

En el plust tiempo del plustrabajo el trabajador crea «de la nada» del capital un «más-valor» cuya «fuente creadora (*schöpferische Quelle*)» no es ya el capital como su «fundamento (*Grund*)» (no es el valor del salario), sino la propia creatividad de la subjetividad de la corporalidad de la persona del trabajador que *objetivando su vida* nunca más la recuperará. Esa «objetivación» de vida de la víctima acumulada en el capital y no recuperada como «subjetivación» en el obrero, es el tema epistemológico crítico de toda la obra de Marx: es la «causa» de la negatividad de la víctima; es la imposibilidad de reproducir la vida del trabajador (“El programa científico...” 96–97).

.....
 17 La polémica aquí no es tanto con Descartes como con Platón. El griego afirma que el cuerpo es el principio de todo mal: *una prisión para el alma*. Bajo la mirada del francés, el cuerpo es una sustancia y todo aquello que ocupa una extensión. Es independiente al alma y, por ende, *puede vivir y moverse sin necesitar de ella*. Diríamos, con el filósofo africano Eboussi Boulaga, que “*Pienso, luego existo* (Descartes) es la causa del crimen contra el *Danzo, luego vivo*” (citado en Dussel, *Ética de la Liberación* 9).

18 Aníbal Quijano plantea, en “Otro horizonte de sentido histórico”, que el movimiento de los más dominados de este mundo, es decir, el “movimiento descolonial” (33), es esencialmente *una fuerza corporal en movimiento*. Una fuerza que posibilita la realización de un horizonte de sentido histórico distinto: “los que si venden sus medios de subsistencia no podrían existir, y al mismo tiempo aquellos que nos dan cuenta de que si eso se termina, nadie de nosotros podríamos vivir; entonces por fin emerge otro horizonte de sentido histórico que ya está aquí, que ya está comenzando; porque no es solo el discurso, no son solo asambleas, están reorganizando sus comunidades, están asociando sus comunidades, están generando otra forma de autoridad política en el mundo que va a tener que competir, y conflictuar, con el Estado, mientras el Estado aún esté allí” (Quijano, “Otro horizonte...” 46).

De modo que la “muerte” de la *corporalidad viviente* del obrero–campesino es la victoria del capital (“El programa científico...” 98), su condición de posibilidad y su perpetuación en el tiempo¹⁹. Por eso, según Dussel y Quijano, siguiendo a Marx —aunque reinterpreta las tesis marxistas para el caso de Nuestra América—, toda resistencia a la moderna opresión del capital tiene que comenzar por el desmantelamiento de la categoría de cuerpo y la fundamentación de una *corporalidad viviente liberada*.

4. Ecopolítica para la liberación: historia mundial, crítica y origen de la modernidad. Enrique Dussel y Bartolomé de las Casas, una interpretación novedosa del texto lascasiano

Si la *filosofía de la liberación* dusseliana culmina su desarrollo histórico en la crítica moderna al capital global del “Imperio” europeo y norteamericano–estadounidense con Karl Marx, desde una perspectiva latinoamericana y del Sur (*sureada*, en terminología de Cerutti Guldberg), no es allí donde comienza ni donde se agota. Los orígenes de las *filosofías para la liberación* tenemos que rastrearlos, acorde con los apuntes del propio Dussel, hasta el origen mismo de la modernidad, en el encuentro entre Europa y América como continente (*Política de la Liberación* 190). La conquista de América, primero por parte de España y Portugal, abre el cerco económico–político en el que la Europa periférica del medioevo había estado encerrada hasta las postrimerías del siglo XV²⁰. Y es allí, en ese encuentro con el así llamado Nuevo Mundo (que era en realidad el Viejo Mundo de Caral, los mayas y los olmecas²¹), donde se origina la constitución de la subjetividad europea moderna

.....
19 En esta descripción del proceso de aniquilamiento del obrero–campesino seguimos de cerca el texto “El programa científico de investigación de Karl Marx (ciencia social funcional y crítica)” (1998), de Enrique Dussel, publicado como capítulo en el libro *Los retos de la globalización, homenaje a Theotonio Dos Santos*, editado por Francisco López Segre (UNESCO), en Caracas, Venezuela.

20 “El «enclaustramiento» feudal europeo no podía ser roto sino por sus extremos, por donde podían ser superadas las murallas que había levantado el mundo musulmán. Dichas murallas se rompen, en Rusia, gracias al principado de Moscú, que derrota a los mongoles, extendiendo sus conquistas por la helada tundra, por el «Techo del Mundo», por el norte del mundo musulmán [...], llega por el este al pacífico en el siglo XVII. El otro camino natural del «des-enclaustramiento» del sitio musulmán (que culmina el proceso de la «Reconquista» ibérica) comienza por la exploración del Atlántico sur-oriental por parte de Portugal, y en especial desde la toma de Ceuta en 1415. El paso decisivo se produce en enero de 1492 cuando Isabel de Castilla toma la espléndida ciudad de Granada, heredera del califato de Córdoba, y diez meses después el genovés Cristóbal Colón (Colombo) llega a unas islas en la costa occidental del Atlántico” (Dussel, *Política de la liberación* 190).

21 “Hace unos cuarenta mil años, habitantes del este de Asia penetraron a través del Pacífico oriental en América por Behring. Hace unos cinco mil años a. C. las bandas nómadas dejaron lugar a comunidades agrícolas. A partir de esta larga tradición autóctona, con influencias neolíticas de los navegantes polinesios, aparecen en el extremo oriente del así llamado «Extremo Oriente» las culturas urbanas amerindias en las zonas montañosas, desde las cordilleras mexicanas hasta los Andes, que se denominan la «América nuclear». Son culturas con sistemas políticos altamente desarrollados. Se puede hablar de existencia de Estados: «La formulación de clases que hace su aparición en la América precolombina es de tipo tributario. Este es el caso

a partir de la determinación de la no-humanidad de los indígenas amerindios, negros y asiáticos del sur de Asia²². Pero es allí también, en ese encuentro de las culturas amerindias con Europa, donde surge por primera vez la crítica a los imperios español, portugués y francés²³, que más adelante se convertirá también en filosofía crítica del imperio inglés, británico–americano. Una crítica intelectual, principalmente, pero nacida de las luchas organizadas y las resistencias a la invasión. Llevada a cabo en primer lugar por los clérigos de la iglesia católica, enviados para evangelizar a “los bárbaros”. Es allí donde tiene lugar la conocida polémica Bartolomé de las Casas–Juan Ginés de Sepúlveda, en la que se ponía en tela de juicio la humanidad de los habitantes originarios del continente americano. Y no es casual que se haya puesto en duda su *cualidad humana*. De nueva cuenta, nos enfrentamos al Ser del “Imperio”, que intenta sobreponerse al No-Ser de los amerindios²⁴. Pero

de los incas, los aztecas, los mayas. Estas formaciones evolucionaron en forma cerrada, sin ninguna amenaza exterior, dada la escasa población del continente, y parece ser que alcanzaron un alto grado de evolución, análogo al de Egipto y China en el viejo continente» (Dussel, *Políticas de la liberación* 29).

22 Esta determinación encuentra, según Aníbal Quijano (2014), su más precisa expresión en la categoría de “raza”, de raigambre puramente americana —como ha quedado dicho [ver nota 13]—, pues el concepto de “indio”, “blanco” o “negro”, no tiene historia conocida antes de América: “La globalización en curso es, en primer término, la culminación de un proceso que comenzó con la constitución de América y la del capitalismo colonial / moderno y eurocentrado como un nuevo patrón de poder mundial. Uno de los ejes fundamentales de ese patrón de poder es la clasificación social de la población mundial sobre la idea de raza, una construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial y que desde entonces permea las dimensiones más importantes del poder mundial, incluyendo su racionalidad específica, el eurocentrismo. Dicho eje tiene, pues, origen y carácter colonial, pero ha probado ser más duradero y estable que el colonialismo en cuya matriz fue establecido. Implica, en consecuencia, un elemento de colonialidad en el patrón de poder hoy mundialmente hegemónico” (*Colonialidad del poder* 779). Para Quijano y el descolonialismo, esta nominación del Otro viene a redundar hoy día en la dominación histórica de los pueblos latinoamericanos.

23 La invisibilización de la revolución de Haití en el relato de las múltiples historias universales, que actualmente se enseñan en las escuelas y universidades de todo el mundo, es un claro ejemplo de cómo opera el ocultamiento del otro en el plano epistemológico. La *colonialidad del saber* se expresa aquí como “manipulación de la historia”. Según Díaz Espinoza, en su texto *La invisibilización de la Revolución de Haití* (2014): “La Revolución de Haití (1791–1804) es un hecho histórico–político que ha sido omitido por la producción histórica universal, a pesar de ser la primera revolución que se produjo en América Latina. Esto [...] se debe a dos causas principales. Por un lado debido a una violencia epistémica denominada *colonialidad del saber*, lo cual quiere decir que el conocimiento producido en Occidente es *aquel saber que tiene el derecho de enunciar y categorizar los diversos conocimientos y acontecimientos del mundo*, produciendo una geopolítica del conocimiento centrada en Europa como modelo a seguir. En este sentido, para la producción histórica universal, es la Revolución Francesa el acontecimiento político que crea una especie de emancipación liberadora, inferiorizando u omitiendo los procesos histórico–políticos que se producen en la periferia de Europa. Por otro lado y como causa de esta colonialidad del saber, la Revolución de Haití es silenciada e invisibilizada, producto de una inferiorización racial por parte del locus de enunciación occidental, de los sujetos políticos que llevaron a cabo este hecho histórico. Esto es debido a que este hecho histórico fue producido por esclavos negros que luchaban por abolir la esclavitud y con ello crear una república libre e independiente. El hecho de que este acontecimiento tuviera como sujeto político a esclavos y no a ciudadanos, como en la Revolución Francesa, hizo que los intelectuales de la época silenciasen este acontecimiento histórico, debido a que su humanidad es cuestionada por el supuesto ideal de humanidad occidental. Esto hace que la geopolítica del mundo sea dividida en zonas del Ser (civilizados, ciudadanos, blancos), y zonas del No-Ser (primitivos, esclavos, negros), y ello a partir de la construcción de categorías binarias que tienen su locus de enunciación en Occidente” (12).

24 Por eso, desde la *filosofía de la liberación* de Dussel, podemos hablar del encubrimiento del Otro, y del Otro como un ser exterior y, al mismo tiempo, ya controlado por lo Mismo, a través de un método muy particular de violencia mortal: “La Modernidad se originó en las ciudades europeas medievales, libres, centros de enorme creatividad. Pero «nació» cuando Europa pudo confrontarse con «el Otro» y controlarlo, vencerlo, violentarlo; cuando pudo definirse como un «ego» descubridor, conquistador,

lo que se debatía en ese momento no era simplemente la *cualidad humana* o *no-humana* de aquellos seres salvajes, sino el estatuto de su *corporalidad viviente*, principalmente porque todos aquellos hombres eran mano de obra esclava y explotada en el proceso de extracción del oro y la plata de las minas²⁵. Esto es, *corporalidad viviente trabajadora*. Ya desde entonces, De las Casas, a quien podríamos llamar el primer protofilósofo de nuestras *filosofías para la liberación* de Nuestra América²⁶, defendía que

la causa porque han muerto y destruido tantas y tales y tan infinito número de ánimas los cristianos ha sido solamente por tener por su fin último el oro [...], por la insaciable codicia y ambición que han tenido [...], por ser aquellas tierras tan felices y tan ricas y las gentes tan humildes, tan pacientes y tan fáciles a sujetarlas, a las cuales no han tenido más respecto ni dellas han hecho más cuenta ni estima (hablo con verdad, por lo que sé y he visto todo el dicho tiempo) no digo que de bestias, porque pluguiera a Dios que como a bestias las hubieran tratado y estimado, pero como y menos que estiércol de las plazas. Y así han curado de sus vidas y de sus ánimas²⁷ (9).

La *filosofía de la liberación* dusseliana se había fijado primero en ese “tan infinito número de ánimas” (De las Casas 9), cobradas por tener al oro como Dios, por la insaciable codicia

colonizador de la Alteridad constitutiva de la misma Modernidad. De todas maneras, ese Otro no fue «des-cubierto» como Otro, sino que fue «en-cubierto» como «lo Mismo» que Europa ya *era* desde siempre. De manera que 1492 será el momento del «nacimiento» de la Modernidad como concepto, el momento concreto del «origen» de un «mito» de *violencia sacrificial* muy particular y, al mismo tiempo, un proceso de «en-cubrimiento» de lo no-europeo” (1492: *el encubrimiento* 8).

25 Domingo de Santo Tomás, quien será obispo en La Plata, Bolivia, escribe en una carta a la corona española, el 1º de julio de 1550: “Habrá cuatro años que, para acabar de perderse esta tierra, se descubrió una boca del infierno por la cual entra cada año gran cantidad de gentes, que la codicia de los españoles sacrifica a su dios que es el oro, y es una mina de plata que se llama Potosí” (citado en Dussel, *Liberación de la mujer* 403). La historia de la constitución del capital moderno, y de la modernidad política, tiene su origen en el mercantilismo y el intercambio dinerario ya capitalista en la Conquista de América. Aníbal Quijano defiende una tesis similar, como hemos visto ya más arriba.

26 Dice Dussel: “Bartolomé hace una crítica por adelantado a todo el mundo moderno europeo, precapitalista, capitalista, industrial-colonialista e imperial. Al indio, al africano y al asiático, primero España y Portugal, después Holanda o Inglaterra con Francia y Alemania, para después a través de Estados Unidos y Rusia, se lo considere una mediación del proyecto de «estar-en-la-riqueza», fundamento de la existencia burguesa o de la sociedad del consumo. Ese proyecto burgués es, al mismo tiempo, un proyecto de dominación que funda una praxis opresora” (29). De modo que también es dable afirmar que: “Bartolomé es [...] el primer teórico explícito de la doctrina de la liberación de la periferia, en el tiempo mismo [en el] que se iniciaba la expansión europea. [...] Las Casas fue, después de los dominicos de la Hispañola en 1511, el primer crítico de la conquista y colonización americana. Y al decir “americana”, decimos mundial (“Fray Bartolomé...” 31).

27 La adaptación del texto del castellano antiguo al español contemporáneo es nuestra.

de los conquistadores²⁸. Pero no es sino hasta nuestros días, con la crítica ecológica²⁹, que hemos reparado, guiados por otras filosofías para la liberación, en la segunda parte de la queja de Bartolomé de las Casas: “por ser aquellas tierras tan felices y tan ricas y las gentes tan humildes, tan pacientes y tan fáciles a sujetarlas” (9). El propio De las Casas observaba ya, aunque sin notarlo, que el principal objeto de explotación no era ese “número infinito de ánimas”, sino “aquellas tierras tan felices y tan ricas”. O mejor, los explotados eran ese “número infinito de ánimas” y “aquellas tierras tan felices y ricas”, pero solamente si entendemos a los primeros como parte constitutiva y extensión de las segundas (en última instancia, la *corporalidad viviente trabajadora* habitaba un territorio).

Rita Segato se ha referido a este modo de comprender el territorio natural como “vitalidad pachamámica” (*Contra-pedagogías* 12), citando a la “Madre Tierra” de los pueblos andinos³⁰, y siguiendo las teorizaciones de algunos feminismos indigenistas. Para Segato,

28 Esto es así por la influencia categorial que había tenido el concepto de “pobre” en la filosofía de la liberación dusseliana, heredado de la *teología de la liberación* (teologías). Enrique Dussel (cf. *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía*) se distanció filosóficamente de Paul Ricoeur, quien fuera su profesor en París, cuando este comenzó a hablar del Otro en los términos del idealismo hegeliano. Pero la respuesta oral de Ricoeur a la ponencia hecha por Enrique Dussel en el seminario sobre “Hermenéutica y Liberación”, en la ciudad de Nápoles, el 16 de abril de 1991, terminó por darle la razón a la filosofía de la liberación dusseliana: “Este devenir del texto [en acción] reconduce la hermenéutica a la ética, más precisamente a una ética que asigna un lugar central al fenómeno de la alteridad. Me permito señalar que este es un lugar para diversas filosofías de la alteridad: asimétrica para Lévinas, recíproca para Hegel [aunque Dussel estaba en desacuerdo en este punto]. Aquí tenemos también lugar para diversas figuras de la alteridad: la corporeidad, el encuentro del Otro, la búsqueda de la conciencia moral interiorizada. Aquí están también las diversas figuras de los otros, otros en cuanto al encuentro cara-a-cara; otros como el “cada uno” de las relaciones de justicia. Acepto de buena voluntad que estas figuras de la alteridad, del otro y del Otro vengan a resumirse y a culminar en *el momento de alteridad en el cual el Otro es el pobre*. Es aquí que se encuentran y buscan la filosofía y la teología de la liberación” (*Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía* 175).

29 Para una genealogía de la relación entre ecología y política en la región véase el ensayo de Héctor Alimonda “En clave de sur: la ecología política latinoamericana y el pensamiento crítico”, en el libro *Ecología política latinoamericana: pensamiento crítico, diferencia latinoamericana y rearticulación epistémica* (2017): “Después de caracterizar la existencia de tres tendencias en el campo internacional de la ecología política, y de referirse a la *political ecology* anglosajona y a la *ecologie politique* francesa, [Martín y Larsimont] se ocupan de la tercera, la Ecología Política Latinoamericana: «Aunque en la Ecología Política Latinoamericana se pueden identificar influencias y rasgos de origen más o menos disciplinares y académicos, sin duda sus características definitorias tienen que ver con un encuentro entre la tradición del pensamiento crítico latinoamericano y las vastas experiencias y estrategias de resistencia de los pueblos frente al saqueo y la ‘economía de rapiña’. Mencionamos las reconocidas y tempranas contribuciones de José Carlos Mariátegui, Josué de Castro, Eduardo Galeano, entre muchas otras. No obstante, desde fines de los años noventa se ha venido configurando una perspectiva diferenciada para el abordaje de las relaciones sociedad-naturaleza en la región. Probablemente lo diferencial en esta perspectiva sea su pretensión de hacerlo desde un ‘lugar de enunciación’ latinoamericano. Esto implica reconocer los ámbitos teóricos y territoriales ajenos a las grandes tradiciones consolidadas de la geopolítica del pensamiento occidental. Asimismo, este lugar, de acuerdo a quienes convergen en el Programa de Investigación Modernidad/Colonialidad, se constituye en un posicionamiento ético, político y epistémico atravesado por la experiencia moderno/colonial [...]. El argumento central es que la marca de origen de lo latinoamericano se asienta en el trauma catastrófico de la conquista y la integración en posición subordinada y colonial en el sistema internacional. En este sentido entonces la Ecología Política Latinoamericana da un lugar relevante a la experiencia histórica que implicó la colonización europea como ruptura de origen de la particular heterogeneidad y ambigüedad de las sociedades latinoamericanas” (Alimonda 40-41). Aunque en general estamos de acuerdo con Alimonda, tenemos que decir que su texto, escrito en 2017, merecería algunas actualizaciones y comentarios. Especialmente después del Seminario de Facundo Martín y Gabriela Merlinsky (Instituto de Investigaciones Gino Germani, Argentina), organizado por CLACSO en 2019.

30 Dice Segato: “La predación de territorios que hasta hace poco permanecían como espacios de arraigo comunal, y de paisajes

la corporalidad es el cuerpo —como territorio—, pero también el territorio geográfico, como cuerpo natural³¹. Nosotros, habida cuenta ya de la cortedad de la *filosofía de la liberación* dusseliana para ofrecer una crítica en este segundo nivel, podríamos denominar a estas “tierras tan felices y tan ricas” una *corporalidad viviente natural* (de la que formaría parte también el “pobre”, en terminología de Dussel, pero asumiendo que la *corporalidad viviente trabajadora* “habita” una *corporalidad viviente natural* —“el territorio”—). De manera que la *política de la liberación* dusseliana no solamente cambiaría su fundamento categorial crítico sino también su estatuto epistemológico, y sus pretensiones explicativas. Podríamos, únicamente como *princeps* y tentativamente, hablar ahora de “una” *ecopolítica para la liberación*.

5. Corpocrítica para la liberación: rearticulación de la palabra de la comunidad femenina. Sor Juana Inés de la Cruz y Rita Segato

Si Bartolomé de las Casas, en su *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1552), ejerce una severa crítica al sometimiento y aniquilamiento de la *corporalidad viviente* del trabajador, en tanto que instrumento de trabajo para la extracción del oro por parte de los conquistadores, es decir, para la extracción de la “riqueza”; y en segundo lugar, una crítica a la extracción de esa misma riqueza mineral y “territorial”, y que nosotros hemos llamado provisoriamente *corporalidad viviente natural*; Sor Juana Inés de la Cruz, poeta mexicana, nuestra primera profílosa³² de las *filosofías para la liberación* nuestroamericanas, y pio-

como inscripciones de la historia, es decir, como libros de historia, para su conversión en commodities por la explotación extractivista en las minas y el agro-negocio son facetas de esa cosificación de la vitalidad pachamámica” (*Contra-pedagogías* 12). La *Pacha Mama* del incaico, y de los pueblos de Los Andes, es un símbolo de la creatividad de la naturaleza, explotada, según Segato, por la pedagogía de la crueldad de característica de la modernidad/colonialidad.

31 Segato habla de la *dueñidad* sobre el territorio-cuerpo. La violencia patriarcal se expresa, en la fase apocalíptica del capital, como poder sobre el cuerpo y el territorio: “un mandato masculino de violación, de dominación, de control del territorio-cuerpo y del cuerpo como índice de un territorio” (*Contra-pedagogías* 49).

32 Nos gustaría recordar aquí que este “filosofar” desde Nuestra América, que intentamos llevar a buen término siguiendo a Cerutti Guldberg, requiere muchas veces de la inclusión de elementos diversos —entre los que Cerutti Guldberg incluye hasta el *graffiti*—, que desde cierta tradición de la filosofía académica han sido comprendidos como ajenos a la tarea filosófica. La *historia* (con minúscula) que proponemos en este ensayo, de la mano de Dussel, Quijano y Cerutti Guldberg, tendrá que vérselas muchas veces con estos elementos discordantes: “El pensamiento no académico y hasta los *graffiti* tendrán un lugar en esta *historia*. También, por supuesto, la mujer, ausente hasta ahora salvo referencias escasas. Así se aclara qué se va a historiar y se amplía considerablemente el marco muy estrecho de un pensar que supuestamente se daría solo en los ámbitos académicos preestablecidos: seminarios y universidades. Sor Juana es un ejemplo formidable de transgresión sistemática a este camino y un síntoma de que se busca insuficientemente si solo se atiende a esos marcos institucionales preestablecidos como únicos ámbitos de posible generación de filosofía. Aquí se abre el camino para incorporar la visión de los vencidos de un modo sistematizable: el pensamiento de las sublevaciones indígenas, de las mujeres, *graffittis*, panfletos, proyectos, propuestas, intentos de descubrimientos e inventos científicos y técnicos, etcétera. Esto pone sobre la mesa la cuestión de las fuentes. No ha habido a cabalidad una discusión sobre las fuentes en nuestra historiografía filosófica. Fuentes son escritos que se suponen filosóficos [...]. Este simplismo es agobiante y nos esteriliza. Mucho más cuando se concibe la filosofía latinoamericana como mera glosa de esos textos que se supone son los textos de la filosofía latinoamericana. Establecer un *corpus*, discutir fuentes y sus matices, discriminar vías de aportes diversas,

nera de los feminismos latinoamericanos³³ (en plural), hace lo propio no en el campo del sistema de la producción sino en el campo de la reproducción³⁴, no para “criticar” la economía–política sino para “satirizar” la economía–erótica:

Su Majestad sabe por qué y para qué; y sabe que le he pedido [a Dios] que apague la luz de mi entendimiento dejando solo lo que baste para guardar su Ley, pues lo demás sobra, según algunos, en una mujer; y aún hay quien diga que daña. [...] Pero, señora, ¿qué podemos saber las mujeres sino filosofías de cocina? (De la Cruz 459).

La *Respuesta a Sor Filotea* (1700) es un texto ejemplar de meditada construcción argumentativa³⁵, conocimiento enciclopédico, discurso profeminista latinoamericano, astucia mental y resistencia intelectual, que se opone a los estereotipos de la época sorjuanina respecto a “la mujer”³⁶. (Si ampliásemos el campo, diríamos: respecto a “lo femenino” —más adelante trataremos de esta cuestión—). Con Sor Juana, asistimos a una confrontación filosófica directa con el *archivo patriarcal-falocéntrico*, que subsume las potencias creadoras de la mujer, en primer lugar, como hace ver Sor Juana en su texto, convirtiendo a la mujer en instrumento de producción y reproducción, antes de concebirla como un ser humano con entendimiento. La “cocina” es el símbolo que engloba estas dos áreas de sometimiento o “cautiverio”, como plantea Marcela Lagarde (cf. *Los cautiverios*).

De la Cruz discute con un “discurso anónimo”, el patriarcal, que configura un modo de percibir a las mujeres y sus capacidades intelectuales y eróticas, productivas y dese-

cuidar y reconstruir fuentes, etcétera, es todo trabajo por hacer” (*Filosofar desde nuestra América* 106). A nosotros nos gustaría aportar algo a este trabajo por hacer con este apartado dedicado a Sor Juana Inés de la Cruz.

33 El llamado a Sor Juana, como más adelante al poeta Nezahualcōyotl de Texcoco, y del mismo modo en que hemos podido impugnar la lectura y reinterpretar el fragmento de De las Casas, es un ejercicio hermenéutico basado en el concepto (citado por Cerutti Guldberg) de “la autonomía de las obras de arte”, tal como lo aborda Octavio Paz, y a él referimos ahora. No como una manera de desvincular a la obra de su *contexto histórico*, sino como la clara conciencia de que muchas veces —si no siempre— la obra de arte nace fuera de todo *determinismo histórico–político-social* (influida por él, insuflada de su “realidad”, pero no sujeta). Así lo expresa Paz, en su ensayo dedicado a la poeta, *Sor Juana Inés o de las trampas de la fe*: “La autonomía de las obras de arte frente a los determinismos históricos y su fatal inserción en una época y una sociedad parecen ser ideas contradictorias [...]. Quizá lo sean, pero la realidad también es contradictoria. La cultura de una sociedad en una época dada es un sistema fluido de vasos comunicantes que se irrigan e influyen entre ellos. Es imposible reducir ese conjunto de acciones y reacciones a un determinismo estricto; también lo es negar la conexión de las partes entre ellas y con el todo [...]. Los hechos, las obras y aun las personalidades se corresponden. Y más: riman” (16).

34 En un sentido amplio, no solamente entendiendo “reproducción” como “reproducción sexual”, sino también como “reproducción artística”. Esto es, *creación erótica*. De sublimación de la libido, Éros [ρως], en un trabajo intelectual, físico o sexual–afectivo.

35 Seguimos aquí a la investigadora Beatriz Colombi (2022), profesora de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, en su maravilloso análisis “La *Respuesta a Sor Filotea* de Sor Juana Inés de la Cruz, la comunidad femenina y el archivo patriarcal”, para dar cuenta de los nodos a través de los cuales se articula el discurso sorjuanino en términos literarios, pero también históricos (116-134).

36 Usamos “la mujer”, entre comillas para señalar la cualidad ficcional de esta noción, del mismo modo en que Quijano se refiere a la categoría de “raza” en este mismo sentido. [Ver *nota 13*]

tes. Frente a este *archivo patriarcal–falocéntrico*, Sor Juana erige la idea de una comunidad femenina que gana representación y adquiere “autoridad discursiva” por medio de la palabra. Es decir, una corporalidad comunal con entendimiento. Una corporalidad comunal que recupera el *Lógos* [λόγος] que históricamente le había pertenecido al varón. Las “filosofías de cocina”, que la poeta cita irónicamente, toman el lugar de la Filosofía (en singular), siempre “en boca” del varón en la tradición eurocéntrica–cristiana³⁷. Sor Juana, sin embargo, le opone un discurso crítico, *en movimiento*, a este archivo “cristalizado”, que intenta “fijar” (enclaustrar) el conocimiento, esto es, la *Épistème* [πιστήμη]; creando así lo que nosotros llamaremos “una” *corpoerótica para la liberación nuestroamericana*, es decir, una *filosofía para la liberación de la mujer*³⁸.

“Una” *corpoerótica para la liberación* vendría a ser el segundo momento de “unas” *filosofías para la liberación: filosofía para la liberación* de “la mujer”. O mejor, *filosofía para la liberación* de “la mujer” y “lo femenino”, entendido este último concepto como *potencial erótico–femenino intelectual*, pero también como *corporalidad viviente femenina* (producción y reproducción), y no entrando dicha filosofía en la discusión “sustancialista” ni “esencialista” de “¿Qué es ser mujer?”. Por supuesto, esta *corpoerótica para la liberación* quisiera entender que su postura es perfectible (unitaria por el momento, solamente), que surgirán innumerables críticas a su vera, sobre todo con respecto a la deconstrucción de la categoría de “mujer” que recientemente ha llevado a cabo la llamada “teoría de género”, desmantelando

37 Para Lacan, como para Freud y la psicología moderna —nos permitimos la referencia eurocéntrica para criticar esta misma tradición—, la boca vacía, es decir, abierta, es la expresión corporal del deseo. El niño que quiere comer abre la boca para pedir comida. Primero llora, pero en cuanto es capaz de articular la palabra pide la comida sirviéndose del lenguaje. El niño pronto se *sirve* del lenguaje: “No tengo boca: oímos esto al comienzo de nuestra carrera, en los primeros servicios de psiquiatría a los que llegamos como unos despistados. En medio de ese mundo milagroso nos encontramos con damas muy añejas [...], cuya primera declaración ante nosotros es: *No tengo boca*. Ellas nos hacen saber que tampoco tienen estómago y además que no morirán nunca. En síntesis, tienen una relación muy grande con el mundo de las lunas. La única diferencia es que para esas añejas damas, víctimas del llamado síndrome de Cotard, o delirio de negación, al fin y al cabo es verdad. Están identificadas con una imagen donde falta toda hiancia, toda aspiración, todo *vacío del deseo*, o sea, justamente lo que constituye la propiedad del orificio bucal. En la medida en que se opera la identificación del ser con su imagen pura y simple, tampoco hay sitio para el cambio, es decir, para la muerte. De eso se trata en su tema: están muertas y a la vez ya no pueden morir, son inmortales, como el deseo. En la medida en que aquí el sujeto se identifica simbólicamente con lo imaginario, realiza en cierto modo el deseo” (357). En ese sentido, podemos decir que a “la mujer” se le había arrebatado la posibilidad de *servirse del lenguaje*, es decir, del *Lógos* [λόγος].

38 María Lugones, en *Colonialidad y género* (2008), plantea la idea de una *colonialidad del género*, tal como Aníbal Quijano plantea una *colonialidad del poder* o una *colonialidad del saber*. Dicha colonialidad tiene como fin radical la producción de la categoría de género, la disolución del lazo comunal y la imposibilidad de los oprimidos para gestar una resistencia partiendo de las víctimas en dicho sistema de producción de *género y raza*: “Caracterizar este sistema de género colonial/moderno, tanto en trazos generales, como en su concreción detallada y vivida, nos permitirá ver la imposición colonial [...]. Nos permitirá la extensión y profundidad histórica de su alcance destructivo. Intento hacer visible lo instrumental del sistema de género colonial/moderno en nuestro sometimiento —tanto de los hombres como de las mujeres de color— en todos los ámbitos de la existencia. Y, a la vez, el trabajo hace visible la disolución forzada y crucial de los vínculos de solidaridad práctica entre las víctimas de la dominación y explotación que constituyen la colonialidad” (77). Lugones propone en su ensayo que la importancia de llevar a cabo una transformación de las relaciones comunales es central para generar una resistencia al sistema interseccional de la producción de *raza/clase/sexualidad/género*. Este aporte no estaba sino esbozado en la obra de Quijano.

el binario hombre-mujer, masculino-femenino, y fundando nuevas categorías, acerca de las cuales, por supuesto, esta *corpoerótica para la liberación* quisiera estar al tanto, a la escucha de sus teorizaciones³⁹. De todas maneras, en esta investigación avanzamos con una honesta pretensión de verdad en el análisis histórico–filosófico de la cuestión de la opresión de “la mujer” (que es, en última instancia, la cuestión de la *producción del género*, siguiendo a María Lugones), históricamente subsumida doblemente por el capital y por el varón — primero criollo y luego mestizo—, pues entendemos que la crítica del sistema opresor del potencial erótico–femenino puede explicar cabalmente los fenómenos *depresores*, *represores* y *aniquiladores* de la vida que en nuestros días violentan, y en última instancia, asesinan a “la mujer”, a los homosexuales, a los transexuales, a lxs personxs no binarixs, a los varones que se niegan a jugar el juego de la “fratría”⁴⁰, etc. En una palabra, para esta *corpoerótica para la liberación*, la liberación de la mujer sería la liberación de toda la humanidad. O mejor, citando a la filósofa e investigadora mexicana Rubí de María Gómez Campos: *El feminismo es un humanismo* (2013).

La *corpoerótica para la liberación* va más lejos todavía. Entiende, con Rita Segato⁴¹ y Sor Juana, que casi todas las culturas de la historia de la humanidad han sido patriarcalistas y en ese sentido opresoras de “la mujer”⁴². En esa misma línea, dice Segato:

39 Según Marcela Lagarde, en *Género y feminismo*: “El género es más que una categoría, es una teoría amplia que abarca categorías, hipótesis, interpretaciones y conocimientos relativos al conjunto de fenómenos históricos construidos en torno al sexo. El género está presente en el mundo, en las sociedades, en los sujetos sociales, en sus relaciones, en la política y en la cultura. El género es la categoría correspondiente al orden sociocultural configurado sobre la base de la sexualidad: la sexualidad a su vez definida y significada históricamente por el orden genérico” (11).

40 En *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez*, Rita Segato construye la categoría de “fratría”, para referirse al orden comunitario de los varones mafiosos en el fenómeno de los feminicidios. Para Rita Segato, cuyo interés principal es desentrañar este fenómeno, el feminicidio es un texto: “La lengua del feminicidio utiliza el significante cuerpo femenino para indicar la posición de lo que puede ser sacrificado en aras de un bien mayor, de un bien colectivo, como es la constitución de una *fratría mafiosa*. El cuerpo de mujer es el índice por excelencia de la posición de quien rinde tributo, de víctima cuyo sacrificio y consumición podrán más fácilmente ser absorbidos y naturalizados por la comunidad” (34).

41 Para Segato (2018), el patriarcado es anterior a la Conquista: “Es en ese punto que mi tesis se diferencia de la tesis de María Lugones, que afirma junto a algunas otras autoras [Oyeronke Oyewumi, por ejemplo], que el patriarcado es una invención colonial. Yo creo, en cambio, especialmente por la universalidad –en el sentido de extensa distribución planetaria– del mito adánico y del mito psicoanalítico, que el patriarcado se ha cristalizado en la especie con mucha anterioridad y a lo largo del tiempo; pero también creo que es histórico porque necesita del relato mítico, de la narrativa, para justificarse y legitimarse. Si el patriarcado fuese de orden natural, no necesitaría narrar sus fundamentos” (*Contra-pedagogías* 45).

42 Para Dussel, esto también ha sido así para la historia noroccidental: “Este tipo de dominación del varón con respecto a la mujer es tan antigua que es varias veces milenaria: cuatro mil, cinco mil años antes de Cristo los indoeuropeos que vivían en el norte del Mar Negro [...] eran ya totalmente patriarcalistas. Pero no solo ellos, sino también los pueblos semitas, y al hablar de semitas hablo de los babilónicos, asirios, acadios, hebreos; también ellos son patriarcalistas, y si no, ¿cómo llamaban al gran Dios del Cielo? El Padre. [Ellos] no le llaman «Madre del Cielo». «Madre» le llaman los pueblos agrícolas a la «terra–mater», «pacha–Mama». Pero los pueblos que han dominado nuestra historia eran patriarcalistas y llamaban a Dios: «Padre de los Cielos», de tal manera que hasta en la teología, el patriarcalismo ha penetrado, el varón se ha atribuido la totalidad, haciendo del «Otro» (la mujer en este caso), oprimido, no un ante sí opuesto dialécticamente, sino lo incluido en una totalidad opresora” (*Liberación de la mujer* 14).

yo hablo de un patriarcado de baja intensidad, el comunitario, y un patriarcado de alta intensidad, el de las sociedades colonial–modernas. Y hablo del hombre indígena, en su proceso de acriollamiento, como un sujeto bisagra, debilitado ante el blanco y violento [...]. Hubiera resultado imposible la conquista sin un orden de género que permitiera la captura del hombre no-blanco por la lógica del hombre blanco. En suma [...], existe un patriarcado en el mundo no afectado por la colonización. Es decir, el hombre amerindio, en realidad, no solamente fue dominado bélicamente, sino también seducido, y captado por la lógica corporativa de la masculinidad blanca; siendo esto posible porque él ya detentaba una posición de prestigio en sus sociedades que lo predispuso y le permitió asociarse a la mirada del hombre blanco sobre el mundo. [...] Él es presa fácil; la mujer es más invulnerable. En otras palabras, el hombre es mucho más vulnerable a la seducción colonial que la mujer (*Contra-pedagogías* 54).

Para las *filosofías para la liberación*, nuestra *corpoerótica para la liberación* y los feminismos nuestroamericanos liberadores de “la mujer” y de las *potencias erótico–femeninas*, la Filosofía (en singular) tiene que pasar por este momento de crítica histórica, decolonial y finalmente contribuir a la construcción de una comunidad femenina como la que propone Sor Juana Inés de la Cruz en su *Respuesta*. Una comunidad que gane representación y fuerza discursiva por medio de la toma de la palabra, es decir, el *Lógos* [λόγος]. Así poéticamente, como en Sor Juana, o filosóficamente, como en María Lugones, Rita Segato, Marcela Lagarde, entre otras. En el presente, se están haciendo innumerables esfuerzos al respecto de estos objetivos, desde las comunidades LGBT+ hasta los círculos de masculinidades a lo largo y ancho de América Latina. Hombres y mujeres se comprometen con las perspectivas feministas y las perspectivas de género (en plural) para cuestionar las múltiples determinaciones del sistema de producción de género. El compromiso de “una” *corpoerótica para la liberación* será, pues, escuchar estos diálogos, sus críticas y autocríticas y aprender de sus discusiones, ellas mismas liberadoras (desde ese momento) de la *corporalidad viviente femenina*.

6. *Contra-pedagógica para la liberación y praxis revolucionaria a partir de la toma de la palabra: posibles diálogos entre psicoanálisis y filosofías para la liberación nuestroamericana*

En la Primera Conferencia Anual de la Asociación para el Psicoanálisis de la Cultura, llevado a cabo en Washington el mes de noviembre del año de 1996, Frida Saal presentó una conferencia titulada “Ética zapatista, ética psicoanalítica” (91). En esa comunicación, la psicoanalista defendió la tesis de que la praxis revolucionaria del zapatismo, encarnada en el levantamiento de 1994, compartía con la clínica psicoanalítica no solamente una postura “ética” (91) —de *sublevación* ante la *represión* (el doble significado de la palabra le permitía esa interpretación equívoca)—, sino un posicionamiento social y un locus

de cuestionamiento y crítica. De incitación a la responsabilidad (la *resignificación* como “responsabilidad” del analizante (97): una responsabilidad creativa y comunitaria). De la mano de Freud y Lacan, Saal remarcaba principalmente el hecho de que ambas éticas compartieran un umbral curativo: la *expresión verbal* del malestar como principio y base de la “cura”. Como comienzo y proceso que llevaría al sufriente a la *liberación* del dolor y de la enfermedad: “Quizá lo específico de la posición analítica es [...] poder escuchar matices nuevos en los planteamientos que abran el camino para cambios de posición en las relaciones discursivas” (101).

En este último apartado, probaremos establecer un paralelismo entre la ética zapatista-psicoanalítica de la que habla Frida Saal y el locus epistémico de las *filosofías para la liberación* nuestroamericana. El diálogo irá de Frida Saal y el psicoanálisis a la lectura de las *filosofías para la liberación* llevada a cabo por Cerutti Guldberg, pasando por posturas en apariencia antagónicas a esta, como la de Enrique Dussel y Paulo Freire, valiéndonos también de los recursos poéticos de un *tlamatini* náhuatl, Nezahualcóyotl de Texcoco, antiguo gobernante del pueblo mexicano; así como de la categoría de “Verbo”, trabajada por Leopoldo Zea en su libro *La filosofía americana como filosofía sin más* (1989).

Las modalidades (en plural) de estas *filosofías para la liberación*, exploradas y criticadas por Cerutti Guldberg en su libro *Filosofía de la liberación latinoamericana* (1983) —y en algunos otros sitios—, han sido divididas en cuatro vertientes. Estas cuatro posiciones básicas permiten ver en lo general una cierta tetraléctica de las *filosofías para la liberación*. Podemos referirnos a cada modalidad, con Cerutti Guldberg, como “ontologicista, analéctica, historicista, problematizadora” (“Filosofías para la liberación...” 5).

El problema que el argentino encuentra en las primeras tres posiciones —y quizá valga la pena señalar que dichas posiciones han sido criticadas por otros investigadores también⁴³—, es que en lugar de proponerse “fermentar” una cierta historia de la dominación, la dependencia y la opresión, caían en el error de adjudicarse “fórmulas mágicas” (“Filosofías para la liberación...” 7) que presuntamente desvelarían el misterio de una única *repre-sión* en América Latina —en el caso de Dussel, por ejemplo, esa única dominación vendría a ser el “eurocentrismo” y “la teoría de la dependencia” (debiéramos decir “teorías”)—. Pero además, muchas de estas propuestas (solipsistas) ignoraban la historia genealógica que las precedía. Y, finalmente, rechazaban la crítica de Cerutti Guldberg, caracterizando dicha crítica como “ataque” (negando los aportes que cualquier otra modalidad de las *filosofías para la liberación* donaran a la cuestión).

.....
43 Véase el artículo “Filosofía y política en el surgimiento de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación”, escrito en 2010 por Adriana Arpini, donde propone a la heterogeneidad como característica general inherente a lo que mejor convendría llamar, con Cerutti Guldberg, *estilos del filosofar* (en plural, de nuevo), más que *filosofía*; desde los orígenes mismos de estas *filosofías para la liberación*.

Hay una correspondencia vinculante entre la lectura psicoanalítica que Frida Saal lleva a cabo en torno al levantamiento zapatista, distinguido por la responsabilidad y la resignificación creativa y común; y la crítica efectuada por Cerutti Guldberg —desde el interior, diríamos—, a las diversas modalidades de las *filosofías para la liberación*. Para Cerutti Guldberg, el problema central de las posiciones ontologicista, analéctica e historicista, es que clausuran el horizonte creador, utópico, es decir, de redención⁴⁴, y comunitario. Walter Mignolo, compañero de generación de Cerutti Guldberg y Enrique Dussel, incluso afirma que el libro de Cerutti Guldberg al que nos hemos referido más arriba:

había propinado un golpe fuerte a la filosofía de la liberación al señalar sus vínculos con el populismo y sus inclinaciones dogmáticas y fundamentalistas. [...] en general, el rumor había enterrado [a] la filosofía de la liberación como cosa de los años 70, como también se lo había hecho con la teoría de la dependencia, con la teorización del colonialismo interno y con la presencia de Frantz Fanon en América Latina (8).

Para nosotros, el debate sobre la colonialidad del poder (Quijano), la colonialidad del género (Lugones y Segato) y las *filosofías para la liberación nuestroamericana* (Cerutti Guldberg, Enrique Dussel) no está periclitado, por supuesto. Pero la crítica de Cerutti Guldberg revela que el horizonte de estas *filosofías para la liberación* había sido menospreciado y colocado en un segundo plano con el paso de los años.

Por su parte, Frida Saal considera que el levantamiento zapatista fue precisamente el *retorno de lo reprimido* en el plano de lo social-civil. Un momento de apertura al diálogo: “el jaguar en la noche” (93). Cuando el EZLN entra en escena, tomando San Cristóbal de las Casas aquel día de 1994, enfrentándose al Ejército Mexicano, lo primero que logra es forzar al Gobierno a “mirar” a los indígenas (Saal 101). Ellos habían agotado las opciones de diálogo, se habían enfrentado a la violenta exclusión del estado, viviendo en condiciones de semiesclavitud y sufriendo la marginación y la pobreza producida por el sistema económico en el que vivían y morían. En ese sentido, podemos decir que el EZLN inaugura —con su presencia armada— un espacio para hacerse escuchar, donde la palabra circula y llega a un interlocutor que “reconoce la existencia” de otro individuo. “No los veo ni los oigo” (Saal 102), había sido la consigna estatal frente a los reclamos de los indígenas en Chiapas. Su respuesta, la contrarrespuesta del Otro, fue hacerse presentes a través de *la amenaza a la vida* (lo mismo que el síntoma libera y condena). El levantamiento fue precisamente el síntoma y el límite que permitió el *flujo verbal* del malestar.

Sin embargo, el EZLN no se presentaba como la salvación ni como la oposición. En

.....
44 Para Cerutti Guldberg, el propósito redentor de estas filosofías para la liberación se haya determinado por su origen, en las *teologías para la liberación*.

una palabra, el EZLN no buscaba el poder, no quería la *investidura del amo*. Se apartaba de la izquierda latinoamericana cuando se ubicaba en una posición de radical escucha —no coqueteaba con los populismos ni con los fundamentalismos—. “Para todos, todo. Nada para nosotros” era la consigna zapatista para el autogobierno (Saal 98). El EZLN confrontaba a la sociedad civil, estudiantes, maestros, curas, médicos, empleados de fábricas, campesinos de todas clases y trabajadoras del hogar, para que “dijeran” algo, es decir, que “propusieran” algo (Saal 102). Los interpelaba con su propia responsabilidad y les otorgaba la *investidura del sujeto político* (Saal 103). De manera que, como en el dispositivo freudiano de la clínica psicoanalítica, el silencio del analista–revolucionario dirigía la cura, pero no abusaba de su poder en beneficio propio. Sabía callar cuando era necesario. La “ética zapatista” devenía una “ética psicoanalítica”: “como envés y revés del discurso del amo” (Saal 103). Los zapatistas se habían propuesto como los “guardianes éticos” (Saal 103) de una política dirigida por la palabra. El rasgo diferencial del zapatismo, frente a las panaceas revolucionarias del pasado, era su *origen*. Los organismos revolucionarios como “las juventudes fascistas, los guardias rojos maoístas, [...] los comités de vigilancia” (Saal 103) de la revolución cubana y los partidos comunistas, eran respaldados por la estructura del poder, es decir, el *discurso histórico del amo*. Los zapatistas, en cambio, propugnaban por adquirir la *investidura del sujeto político*, capaz de historizar y crear.

Ahora bien, hay una correspondencia entre la postura del zapatismo y la modalidad problematizadora de las *filosofías para la liberación nuestroamericana* —con su horizonte creador, utópico y comunitario—. Podemos hablar precisamente de la actitud creativa y comunitaria, de escucha y de acompañamiento, en donde la filosofía cambia su estatuto y se transforma entonces en “filosofar”: la convocatoria a un “filosofar problematizador” (Dussel, *Filosofar desde nuestra América* 175), admitiendo la tarea inacabada de sus pretensiones epistémicas y su constante puesta en cuestión y permanente cambio. El rasgo diferencial del zapatismo, con respecto a los partidos políticos y las organizaciones revolucionarias del siglo XX, es el mismo diferencial de las *filosofías para la liberación* con respecto a algunas otras teorizaciones de la liberación en América Latina. La historización (conciencia crítica y autocrítica de un pasado), la creatividad (resignificante), la comunidad (corporal), la utopía (horizonte de apertura y de redención), el acompañamiento (por parte del *sujeto político–analista*), la escucha y la sublevación (como camino rebelde por el que transitamos hacia “la cura”).

Volviendo a nuestra reflexión sobre la liberación de la *corporalidad viviente natural* y la *corporalidad viviente femenina*, derivadas ambas de la *corporalidad viviente* como categoría fundante de un novedoso universo categorial (siguiendo a Dussel en *Filosofía de la liberación*), llegamos ahora a la consideración de lo que llamamos —llevados por un esfuerzo

sistematizante, que no quiere construir una *arquitectónica* del pensar, pero sí se propone plantear el esquema de trabajo de un pensamiento organizado que no renuncia al rigor categorial⁴⁵— una *corporalidad viviente comunitaria*. Si a la primera, le corresponde una *ecopolítica para la liberación*, y a la segunda, una *corpoerótica para la liberación*; a la tercera le seguirá parejamente una *contra-pedagógica para la liberación*. Veremos en seguida qué características habría de tener una pedagógica que se propusiera liberar una *corporalidad viviente comunitaria*:

La pedagógica es la proximidad padre–hijo, maestro–discípulo, donde convergen [la] política y la erótica. El niño que nace en el hogar es educado para formar parte de una comunidad y el niño que nace en una cultura crece para formar [parte del] un hogar. Es por ello que el discurso pedagógico es siempre doble y los planos se confunden continuamente. [...] La pedagógica por ello no solamente se ocupa de la educación del niño, del hijo, del discípulo en la familia erótica; sino igualmente de la juventud y el pueblo en las instituciones escolares, universitarias, científicas, tecnológicas, los medios de comunicación. Es la cuestión ideológica y cultural (Dussel, *Filosofía de la liberación* 109).

Para la *filosofía de la liberación* dusseliana, que se desenvuelve aquí en términos psicoanalíticos, el hijo es a la vez miembro de la familia y de la comunidad —del “pueblo”, que a su vez es hijo del “Estado” gobernante y de la “Nación” donde *nació*⁴⁶ (Dussel, *Filosofía de la liberación* 110)—. De tal modo que la pedagógica es asunto tanto de los padres como de los profesores e intelectuales; pero principalmente, del “pueblo” (Dussel, *Filosofía de la liberación* 111). Hay una relación y un diálogo entre la familia erótica y la comunidad política, es decir, entre la erótica y la política. Esto es lo que le permite a Dussel dar el salto a la crítica de la cultura. Hay una relación de interdependencia entre la política y la cultura. La una “produce” a la otra, pero la cultura, dependiendo de si se entiende como “cultura ilustrada” o como “cultura popular” (Dussel, *Filosofía de la liberación* 117), sirve a la dominación o trabaja *para* la liberación:

El proyecto de dominación pedagógica aniquila la cultura de las naciones y clases oprimidas. El proyecto en cambio de liberación pedagógica, que se opone a la posición “bancaria” del educando[,] como diría Paulo Freire, afirma lo que el pueblo tiene de exterioridad, de valores propios. El proyecto pedagógico de liberación no lo formulan los maestros; está ya en la conciencia del pueblo; es el *a priori* metafísico del proceso y al que se tiende desde una larga lucha popular, el proyecto mismo de “la excelente cultura antigua popular”[,] diría Mao (Dussel, *Filosofía de la liberación* 117).

45 Dice Cerutti Guldberg: “Obsesionado por el esfuerzo conceptual, riguroso, sistematizador y abierto siempre a su propia historicidad. Sabedor de que el camino sigue y que no se terminan ni el pensar ni la historia. Esperanzado en que lo bueno y lo mejor siempre están por venir. Nostálgico del futuro” (*Filosofar desde nuestra América* 176).

46 Donde “na–ció” [del latín *natio* y *nascere*], vínculo entre la tierra y el nacimiento.

La pedagógica dusseliana, pues, tiene por objetivo la liberación de la cultura popular. Se trata entonces de una contra-pedagógica, que se opone, como la “pedagogía del oprimido”, a la “pedagogía de la dominación”.

En el último momento de este apartado, seguiremos de cerca a Paulo Freire, profesor brasileño comprometido con la crítica a la “pedagogía de la dominación”, y que desarrolla, en su magna obra *Pedagogía del oprimido* (1970), el concepto de *pedagogía bancaria*, al que le opone una teoría de la liberación:

Todo nuestro esfuerzo en este ensayo fue hablar de una obviedad: tal como el opresor para oprimir requiere de una teoría de la acción opresora, los oprimidos, para liberarse, requieren igualmente de una teoría de su acción (170).

Más adelante, y tras algunos años de lucha, praxis revolucionaria, docencia y *discencia*, Freire desarrollará lo que denomina, más acabadamente, “pedagogía de la autonomía”. Dicha pedagogía pasaría por un momento de creatividad autónoma mucho más vital, de aprendizaje independiente (pero también comunitario, junto a los *educandos*), de ensayo vivencial y error, para hacer desembocar la tarea pedagógica en un trabajo de aprendizaje basado en *el amor y la afectividad*. Estas nociones se encuentran resumidas en su categoría de “querer bien” a los *educandos*:

Qué decir, pero sobre todo qué esperar de mí, si, como profesor, no me ocupo por ese otro saber, el de que es necesario estar abierto al gusto de querer bien, a veces, al desafío de querer bien a los educandos y a la propia práctica educativa de la cual participo. [...] La afectividad no está excluida de la cognoscibilidad. [...] Mi apertura al querer bien significa mi disponibilidad a la alegría de vivir. Justa alegría de vivir, que, asumida en plenitud no permite que me transforme en un ser “almibarado” ni tampoco en un ser áspero y amargo (Freire, *Pedagogía de la autonomía* 63-64).

Freire relaciona la tarea pedagógica con la afectividad y con la alegría de vivir; oponiéndose a una tradición docente que pensaba que el mejor modo de desempeñar el trabajo docente era la distancia solemne. Aquí nos interesa rescatar, sobre todo, la conexión entre un *Éros* [$\rho\omega\varsigma$] particular y un *Éthos* [$\theta\omicron\varsigma$] que se ve potenciado (o revitalizado) por la experiencia del amor. La afectividad —o “alegría” (Freire, *Pedagogía de la autonomía* 64)— colorea la tarea docente. Tal *Éros* es amor, pero amor de creación. Amor docente, de producción artística y de trabajo vivo. Pero en esta dupla simbólica, entre el proyecto de liberación del “indio” sometido por el poder colonial y el proyecto de liberación de la “mujer” sometida por el poder colonial y las estructuras culturales eurocéntricas-patriarcales que

le roban su potencial creador, encontramos finalmente al hijo. Es decir, al joven revolucionario —a quien Freire llama “*educando*”—, pero sometido todavía por una pedagogía de la dominación y de la crueldad.

Tal es el tercer momento de unas *filosofías para la liberación*, que han pasado primero por una política, después por una erótica y finalmente por una contra-pedagógica⁴⁷. La espiral de este pensamiento primario culmina de tal suerte que hemos conseguido articular una triada de conceptos alrededor de las categorías de corporalidad y comunidad.

Quedan por consignar solamente las conclusiones finales a este trabajo. Que, como veremos, abren una serie de sendas y posibilidades, especialmente poéticas, mucho más de lo que las cierran.

7. A manera de coda epilodal: la fiesta dancística como resistencia corporal y principio de liberación comunitaria. La praxis revolucionaria de Nezahualcōyotl de Texcoco

Los antiguos poetas precolombinos hablaban ya de la importancia del canto y el baile en la lucha contra los poderes dominantes). Leopoldo Zea, en *La filosofía americana como filosofía sin más* (1980), subraya este carácter marcadamente dialogal de los pueblos precolombinos. El ser humano, dice el filósofo, “mediante el Verbo, deja de ser un ente entre entes, para transformarse en habitante” (12). Dicho “Verbo”, en el caso de los habitantes del valle de México, no era un *Lógos* [λόγος] bañado por la razón divina, sino el “canto” poético de la comunidad (13).

Cerutti Guldberg también hace hincapié en el temperamento crítico de algunos de los poetas nahuas (*Filosofar desde nuestra América* 45). Entiende, con Miguel León-Portilla, que la larga historia de la filosofía en nuestra región data de un tiempo —o “tiempos”, pues la multiplicidad de los determinantes políticos, sociales, de resistencia indígena, etc., hace muchas veces perder “el sur” de un supuesto “origen” del “filosofar” nuestroamericano (*Filosofar desde nuestra América* 46)— que no se podría precisar tan fácilmente.

De los innumerables ejemplos que podríamos aducir, referiremos únicamente uno, por lo sugestivo de su literalidad y lo “añejo” de su enunciación (Dussel, *Filosofar desde nuestra América* 45). Valdrá la pena leerlo también en su lengua original, el náhuatl, pues si en la genealogía de las *filosofías para la liberación* tuviéramos que identificar un cierto “ori-

.....
47 La pedagógica se distingue de la pedagogía en que esta no es una disciplina bancaria de depósito del conocimiento sobre los alumnos, que *necesitan la luz del conocimiento*, sino que desarticula y desactiva las dinámicas de jerarquización de la educación para liberarla de su propia dominación y dotarla de un potencial creador similar al de la erótica, pero políticamente dirigido hacia la liberación del “pueblo”. Es en la pedagógica donde convergen simbólicamente todos los esfuerzos de liberación de la política y la erótica, según Dussel (cf. *Filosofía de la liberación*).

gen” —u “orígenes”, con las problemáticas historiográficas que ello conllevaría— de donde “naciera” [*nascēre*] el propio pensamiento de la liberación de Nuestra América [Nación {*natio*}], tendríamos que acudir a la *exterioridad* más históricamente negada y rechazada. Al No-Ser “bárbaro” del mundo antiguo y la modernidad. Al mundo azteca, maya, inca, bantú africano⁴⁸, de la India, entre otros.

Nezahualcōyotl de Tezcoco (1402–1472), “poeta, arquitecto y sabio en las cosas divinas”, tal como lo llama Miguel León–Portilla en *Trece poetas del mundo azteca* (39)⁴⁹, fue un *tlatimini* del Anáhuac, antigua ciudad de la civilización azteca, que cantó poemas sobre los antiguos enigmas humanos. *Tlatimini*, en náhuatl, “el que sabe algo” (León–Portilla 39), era un sabio que, como algunos de los filósofos presocráticos, hacía de la poesía su forma habitual de expresión. “Flor y canto” (León–Portilla 40). Y como los primeros filósofos de Grecia o los sabios del Indostán, “los pensadores poetas del Anáhuac, engarzando palabras verdaderas, forjando frases con ritmo, comunicaron también su mensaje” (León–Portilla 39). En el poema “¡Amigos, poneos de pie!” encontramos precisamente el sentido de la *contra-pedagógica para la liberación*, que finalmente se transformará en *filosofías para la liberación*, cerrando así la espiral de este trabajo. A saber, el diálogo de la comunidad en una armonía de “cantos”:

¡Amigos míos, poneos de pie!
Desamparados están los príncipes,
yo soy Nezahualcōyotl,
soy el cantor,
soy el papagayo de gran cabeza.
Toma ya tus flores y tu abanico.
¡Con ellos parte a bailar!
Tú eres mi hijo,
tú eres Yoyontzin.
Toma ya tu cacao,
la flor del cacao,
¡que sea ya bebida!
¡Hágase el baile,
comience el dialogar de los cantos!

.....
48 En el caso de África, la noción de cuerpo y el concepto de “energía vital”, de origen bantú, junto a un corpus cosmogónico particularísimo de cada tribu, va a fundar su propia filosofía decolonial y crítica del eurocentrismo: “Contrariamente al «Yo» de Descartes, que se construye con base en su dimensión racional, «Yo pienso, luego existo», el negroafricano pone énfasis en su inserción en la red existencial, en el tejido de correspondencias con la naturaleza, lo divino y los demás seres mediante la energía vital. En este sentido, anticipadamente, podemos decir que el concepto de cuerpo remite aquí a la totalidad del cosmos. El cuerpo se percibe como un universo pequeño” (Kasanda Lumembu 594).

49 Seguimos aquí a Miguel León–Portilla, en sus dos obras sobre el pensamiento precolombino mesoamericano, *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares* (1961) y *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes* (1956); así como la antología poética *Trece poetas del mundo azteca* (1978), de donde hemos extraído los fragmentos poéticos de Nezahualcōyotl.

No es aquí nuestra casa,
no viviremos aquí,
tú de igual modo tendrás que marcharte
(Nezahualcóyotl citado en León-Portilla, *Trece poetas* 63).

El diálogo contra-pedagógico es un diálogo en comunidad, densamente atravesado por una *corporalidad viviente comunitaria* que canta, baila, se alimenta y bebe. Pero que sobre todo hace que “comience el dialogar de los cantos”. Es *una festividad comunitaria*.

De tal manera culminamos el primer movimiento de la corporalidad y la comunidad, transformadas ahora en la praxis revolucionaria de unas *filosofías para la liberación* que gritan fuertemente, como en una consigna de protesta: “¡Amigos míos, poneos de pie!”.

Referencias

- Alimonda, Héctor, Toro Pérez, Catalina y Martín, Facundo. *Ecología política latinoamericana: pensamiento crítico, diferencia latinoamericana y rearticulación epistémica*. CLACSO, 2017.
- Arpini, Adriana. “Filosofía y política en el surgimiento de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación”. *Solar*, No. 6, 2010, pp. 125-149.
- Cerruti Guldberg, Horacio. *Filosofía de la liberación latinoamericana*. Fondo de Cultura Económica, 1983.
- Cerruti Guldberg, Horacio. *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*. Porrúa, 2000.
- Cerruti Guldberg, Horacio. “Filosofías para la liberación: ¿relevos generacionales..., nuevos aportes”. *Revista Intersticios de la política y la cultura*, 2011, pp. 1-19.
- Colombi, Beatriz. “La “Respuesta a Sor Filotea” de Sor Juana Inés de la Cruz, la comunidad femenina y el archivo patriarcal”. *RECIAL*, vol. XVIII, No. 22, 2022, pp. 116-134.
- De la Cruz, Sor Juana. *Obras completas*. (Vol. del 1 al 4). Fondo de Cultura Económica, 2017.
- De las Casas, Bartolomé. *Brevísima Relación de la destrucción de las Indias*. Er. Revista de Filosofía, 1991.
- Díaz Espinoza, Raúl Esteban. “La invisibilización de la Revolución de Haití y sus posibles resistencias decoloniales desde la negritud”. *Relaciones Internacionales*, No. 25, 2014, pp. 11-33.
- Dussel, Enrique. “Fray Bartolomé de las Casas. Profeta crítico del imperialismo europeo”. *Contacto*, No. 5, 1974, pp. 27-33.
- Dussel, Enrique. “Cultura imperial, cultura ilustrada y liberación de la cultura popular”. *La pedagógica latinoamericana*. Nueva América, 1980.
- Dussel, Enrique. *La pedagógica latinoamericana*. Nueva América, 1980.
- Dussel, Enrique. “Las motivaciones reales de la Conquista”. *CONCLILIUM. Revista internacional de Teología*, No. 232, 1990, pp. 403-415.
- Dussel, Enrique. *Liberación de la mujer y erótica latinoamericana*. Nueva América, 1990.
- Dussel, Enrique. *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación: con respuestas de Karl-Otto Apel y Paul Ri-*

- coeur. Universidad de Guadalajara, 1993.
- Dussel, Enrique. *Las metáforas teológicas de Marx*. Verbo Divino, 1993.
- Dussel, Enrique. *1492: el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*. UMSA/Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación/ Plural Editores, 1994.
- Dussel, Enrique. *Filosofía de la liberación*. Nueva América, 1996.
- Dussel, Enrique. *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*. Trotta, 1998.
- Dussel, Enrique. “El programa científico de investigación de Karl Marx (ciencia social funcional y crítica)”. *Los retos de la globalización, homenaje a Theotonio Dos Santo*. Editado por Francisco López Segre-rra. UNESCO, 1998.
- Dussel, Enrique. *Política de la Liberación. Historia mundial y crítica*. Trotta, 2007.
- Dussel, Enrique. *Enrique Dussel – Actualidad de la filosofía de la liberación*. YouTube, cargado por cultural-coop, 14 de agosto de 2015, <https://youtu.be/sFKQzh-m2hA?si=sXmqAVI4xLfgFLAc>.
- Freire, Paulo. *Pedagogía de la autonomía*. Paz y Tierra, 2004.
- Freire, Paulo. *Pedagogía del oprimido*. Siglo XXI Editores, 2005.
- Gaos, José. “Confesiones de transterrado”. *Revista de la UNAM*, Vol. 49, No. 521, 1994, pp. 3-9.
- Gómez Campos, Rubí de María. *El feminismo es un humanismo*. Anthropos, 2013.
- Hinkelammert, Franz. “El juego de las locuras: Ifigenia, San Pablo y el pensamiento crítico”. *Departamento Ecuménico de Investigaciones*, 2008, pp. 1-16.
- Kasanda Lumembu, Albert. (septiembre–diciembre de 2003). “Elocuencia y magia del cuerpo. Un enfoque negroafricano”. *Estudios de Asia y África*, Vol. XXXVIII, No.3, 2003, pp. 589–616.
- Katz, Laura. “Psicoanálisis en la India. Puentes entre dos universos culturales”. *El Psicoanalítico*, 2010. <https://www.elp psicoanalitico.com.ar/num32/autores-katz-psicoanalisis-en-la-india.php>
- Lacan, Jacques. *El Yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*. Paidós, 1983.
- Lagarde, Marcela. *Género y feminismo. Desarrollo humano y democracia*. Horas y Horas, 1996.
- Lagarde, Marcela. *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*. UNAM, 2005.
- León-Portilla, Miguel. *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*. Instituto Indigenista Interamericano, 1956.
- León-Portilla, Miguel. *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*. Fondo de Cultura Económica, 1961.
- León-Portilla, Miguel. *Trece poetas del mundo azteca*. UNAM, 1978.
- Lugones, María. “Colonialidad y género”. *Tabula Rasa*, No. 9, 2008, pp. 73-101.
- Martí, José. “Nuestrá América”. *La Revista Ilustrada de Nueva York*, 1891, pp. 133-139.
- Mignolo, Walter. *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Ediciones del Signo, 2001.
- Paz, Octavio. *Sor Juana Inés o las trampas de la fe*. Fondo de Cultura Económica, 1982.
- Quijano, Aníbal. “Otro horizonte de sentido histórico”. *América Latina en Movimiento*, Vol. 33, No. 441, 2009.
- Quijano, Aníbal. *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. CLACSO, 2014.

Saal, Frida. *Palabra de analista*. Siglo XXI Editores, 1998.

Segato, Rita. *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez*. Tinta Limón, 2013.

Segato, Rita. *Contra-pedagogías de la crueldad*. Prometeo Libros, 2018.

Zea, Leopoldo. *La filosofía americana como filosofía sin más*. Siglo XXI Editores, 1989.