

A la idea de la historia continental, en un sentido filosófico, ya se había referido el filósofo peruano Antenor Orrego, cuando acuñó su concepto de “pueblo-continente”.¹¹ Rodolfo Kusch hablará de la “geocultura”, hablando también en términos continentales. Tanto Orrego, como Kusch, se anticiparon, de alguna manera, a la necesidad de proveer de una perspectiva histórico-continental al pensamiento –un pensamiento que, como mencioné líneas arriba, reúne a la filosofía con la ciencia y el arte–.



Será al otro lado del Atlántico, varias décadas después, cuando Deleuze acuñará el término “geofilosofía”, para hablar de las historias nacionales de las filosofías europeas. Deleuze hizo, de cada país de Europa, una tierra filosófica, una geo-localidad, para referirse a una determinada tradición (francesa, alemana, inglesa); lo que hizo, desde su ineludible eurocentrismo y desconocimiento de la filosofía latinoamericana, fue enfocar una tierra nacional dentro de otra tierra conti-

ental –en este caso Europa, considerada por él como la única tierra filosófica–. De la misma manera, podemos identificar tradiciones peruanas, argentinas, mexicanas de la filosofía; pero el problema es que no hemos llegado a tener, hasta ahora, complejas y convincentes perspectivas continentales-latinoamericanas de la filosofía.

Alguien podrá lanzar el dedo acusador y decir que, al proponer una perspectiva latinoamericana de la filosofía, podríamos caer en un “latinoamericano-centrismo”. A ellos habría que responder, junto con Yuk Hui, que lejos de pretender ser etnocéntricos, se trata de descreer del centro como “relato verdadero”, o como “único relato”. Se trata de trazar cambios de perspectivas en función a nuevos conceptos, nuevas historias del pensamiento. La re-vitalización de diversos modos de existencia, así como la diversidad de cosmo-técnicas y poéticas, serán efectos de la constante reinención crítica de la historia –una re-inención que se hace trabajando desde la propia tierra, pero sin dejar de lado el juego de reinterpretaciones respecto a las otras historias, respecto a las otras tierras (ya sean dominantes o dominadas, emergentes o decadentes, Europa o África, EEUU o China)–.

¹¹ Cf. Orrego, Antenor, *Pueblo-continente. Ensayos para una interpretación de América Latina, en Obras completas de Antenor Orrego*, tomo I, Lima, Pachacutec, 2011.

La Filosofía latinoamericana: historia de las ideas latinoamericanas, teoría crítica, giro discursivo, giro epistémico

PAOLA GRAMAGLIA

(CENTRO DE INVESTIGACIONES “MARÍA SELEME DE BURNICHON” FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES / CIFYH - UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA)

Lo que sucede es que la historia de las ideas estará siempre en la base de cualquier filosofía latinoamericana, mientras que la “doctrina de la dependencia” y otro tanto podríamos tal vez decir de la “filosofía de la liberación”, han sido momentos de aquella. Debiendo nosotros aclarar, por lo demás, que cuando hablamos de “filosofía latinoamericana” no ponemos el acento tanto en la

significación, como en el sentido de la adjetivación con la que hablamos de nuestra filosofía, la filosofía de nuestra América.

A. ROIG

Este trabajo está armado en función de algunas preguntas que nos hicieron los organizadores: 1) ¿Por qué, cada tanto, surge la pregunta por la existencia, o por la legitimidad, de una filosofía latinoamericana (entendida ésta problemáticamente, y en un sentido muy amplio, como nuestroamericana, incluyendo la región y las regiones, la diversidad de culturas, etc.)?

La primera pregunta que me proponen la voy a responder muy simple: tenemos en la actualidad catorce materias en las universidades públicas, desde la Universidad de Jujuy hasta la Universidad del Comahue, que cuentan en sus carreras de Filosofía –tanto de profesorado como de licenciatura– con la asignatura Filosofía latinoamericana, o en su defecto Pensamiento latinoamericano. Además, contamos con varios terciarios, sobre todo en Buenos Aires, que también cuentan con esa misma asignatura. Lo que tampoco es menor, es la masa crítica de doctorandos que están cursando y de doctores que ya investigan en estos temas desde los últimos diez años en las distintas universidades públicas del país y de América Latina. El aumento e interés por investigar en nuestras temáticas es alentador. También contamos con especializaciones, maestrías y doctorados que se establecieron en Argentina, Ecuador, Bolivia y en otras universidades de Estados Unidos que trabajan nuestras temáticas. Con lo cual la primera pregunta, desde mi perspectiva, pierde actualidad.

2) La filosofía latinoamericana, ¿trata solamente de la recepción y reproducción de ideas, corrientes y problemas, de la filosofía central/occidental, o contiene una especificidad y temáticas propias? Y en caso de esto último, o incluso en caso de que la recepción suponga una apropiación particular, ¿en qué consistiría su especificidad u originalidad?

Esta segunda interrogación es propia de los inicios de la filosofía latinoamericana de los años cincuenta del siglo XX. Pero igualmente habría que considerar que una importante tradición de las humanidades y de las ciencias sociales practicada en las academias

metropolitanas de la periferia olvida o reniega de las producciones de conocimiento regionales, o supone que sólo es posible pensar lo social reproduciendo los paradigmas eurocéntricos, como si las producciones intelectuales estuvieran desconectadas de sus contextos de producción, y en la misma operación se modelizan en formas abstractas legitimadas en cada área.

Por el contrario, la filosofía latinoamericana, que tiene sus antecedentes en la década del setenta precisamente, reflexiona en torno a estas dependencias teóricas y se propone algunos debates relevantes, sólo para mencionar uno, el que mantuvieron Leopoldo Zea y Augusto Salazar Bondy.¹ Es, desde estas derivas de preocupaciones y desde el observar el sistema universitario de nuestro continente, que se dieron las críticas a ese tratamiento filosófico reduccionista y reproductivista. A partir de allí se comenzó a imaginar y pergeñar una filosofía conectada con lo social, pensando en una filosofía crítica para la liberación. Desde esos inicios está presente la puesta en valor del “nosotros” los latinoamericanos, que ha sido motivo de trabajos e investigaciones en el campo liberacionista (sujeto-pobre), particularmente en la temprana crítica a la modernidad como totalidad, crítica que incluía al marxismo en su versión clásica. De cualquier forma, el esfuerzo que me interesa destacar es aquel que realizaron estos intelectuales latinoamericanos por establecer relaciones fértiles entre la filosofía y los procesos sociales de emancipación, entramados por los aportes también incipientes de las teorías sociales latinoamericanas con evidentes relaciones con los contextos y con las historias específicas a las que pertenecían. Claramente, estas tesis definieron y definen a la filosofía latinoamericana como una filosofía histórico-social y política, por lo que resulta central considerar las actualizaciones necesarias a partir de la historicidad de esos acontecimientos sociales e históricos del mundo latinoamericano.

El pensamiento filosófico de Rodolfo Kusch, otro de los iniciadores de esta filosofía, se basa en la búsqueda permanente del pensamiento indígena, en el cual rescata un estilo de pensar que se da en el fondo de América. Su indagación tiene como punto de partida la idea de que el problema de no hallar un pensamiento americano ra-

¹ Salazar Bondy, A., “Filosofía de la dominación y filosofía de la liberación”, en *Stromata*, N° 4 “Simposio de Filosofía Latinoamericana”, año XXIX, Octubre-diciembre 1973, pp. 5-6; Zea, L., *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI, 1969.

dica en la discontinuidad consciente del pasado que no permite proyectarnos como americanos en un presente. Propone la necesidad de desprenderse de lo “occidental” para reconocernos en el antiguo mundo precolombino y lograr así un pensamiento autónomo, para entonces encontrar un nuevo lugar. Piensa que al quehacer filosófico le corresponde un tiempo y un espacio propio que produce cada cultura; por lo tanto, concibe el origen del conocimiento como “un conocimiento arraigado a los suelos”.²



Es por estas razones que considero que la cuestión latinoamericana se nos presenta como un problema filosófico en el cual ciertos tópicos problemáticos tales como: sujeto, historia y cultura, se tratan y analizan en distintos momentos, momentos que quisiera presentar en este texto atravesados por la problemática de la modernidad y la situación de colonialidad.

Los tópicos señalados, sujeto, historia y cultura, hacen posible explicitar una aproximación fértil a la comprensión de Latinoamérica como un campo de problemas propio de la reflexión filosófica. Los problemas se despliegan en distintas perspectivas que se desarrollan en una diversidad de enfoques, relacionando los alcances metodológicos con los diferentes contenidos en que es posible reconocer al campo de la filosofía latinoamericana.

3) ¿Cuáles serían aquellas obras, autores, problemas, o corrientes, que según tu opinión no podrían faltar en una suerte de *corpus* de la filosofía latinoamericana, que por cierto sería un recorte (y, por ende, no exhaustivo), pero que al menos proponga una muestra representativa y variada?

En cuanto a la tercera pregunta, me interesa pensar en las condiciones de posibilidad que implica el reflexionar en torno al conocimiento crítico desde América Latina. En primer lugar, apuntando al nudo central de la reflexión filosófica latinoamericana: la constitución de un sujeto. La pregunta por la construcción de la identidad/alteridad contribuye –al decir de Roig– en la constitución de subjetividades sociales, al mismo tiempo que resulta imprescindible para reflexionar sobre el

² Gramaglia, P., *La encrucijada de la ética y la política en Enrique Dussel. Una mirada crítica a la relación del filósofo y sus pobres*, La Paz-Córdoba, Autodeterminación, 2015, p. 44.

alcance y el sentido de éstas como prácticas discursivas o simbólicas. ¿Cómo se articula la voluntad política de la escritura de la historia en la determinación de un sujeto que “se pone a sí mismo como valioso”? Se trata del problema del “otro” como alteridad exterior, tal como lo propone Enrique Dussel. Los diferentes autores instalan una agenda de cuestiones propias de una filosofía contemporánea. Si nos guiamos por los aportes metodológicos propuestos por Arturo Roig, quien ha sido uno de los iniciadores de dicha Filosofía en los años setenta del siglo XX, y nos centramos en las posibilidades filosóficas y metodológicas que dicho autor habilita –en particular, nos interesa la categoría del “a priori antropológico”–, así como en escudriñar las potencialidades heurísticas que, a partir del llamado giro discursivo, este autor viabiliza con el tratamiento de una Historia de las Ideas latinoamericanas como “ampliación metodológica”, entonces resulta que la filosofía latinoamericana no trata solamente sobre aquellos textos o elaboraciones sistemáticas producidas en la academia, sino que también posibilita ingresar los “filosofemas” –al decir de Hegel– que los sujetos latinoamericanos producen en la cotidianidad de la vida social: discursos políticos, ensayos, historias orales, etc.

Esto es posible porque otro de los asertos de ese legado iniciado en los debates epistémico-políticos de la llamada “filosofía de la liberación” ha sido el de las indagaciones acerca de la agencia del sujeto. Como diría Roig, la filosofía latinoamericana se ocupa de los modos de objetivación de un sujeto (plural), a través de los cuales se auto-reconoce y se autoafirma como tal. Estos modos de objetivación son por ciertos históricos, y no siempre se logra a través de ellos una afirmación de subjetividad plena.

A pesar de que los planteos nos resulten anacrónicos por considerarlos aún hegelianos, sobre todo por su insistencia en afirmarse en la idea de que toda *filosofía necesita de un pueblo, y el pueblo se define por los pobres* –diría Castro-Gómez–,³ empero, no hay que perder de vista lo certero que han sido estos aportes al poner en foco “lo latinoamericano” como un sujeto político que se definía por su relación conflictiva con la cultura latinoamericana, y que no es reductivo a un modo de producción. Se trata de una cuestión largamente debatida por aquellos años. La categoría “mundo de la vida” (*Lebenswelt*), tratada por Husserl, era parte del *corpus* teórico de pensamiento de los

³ Castro-Gómez, S., *Crítica de la razón latinoamericana*, Barcelona, Puvill, 1996.

autores liberacionistas. Son reflexiones muy anteriores al concepto –popularmente leído y difundido en el mundo académico– propuesto por Habermas como la definición de “La colonización del mundo de la vida” en *Teoría de la acción comunicativa*.⁴ Es decir, se trata de un sujeto latinoamericano en su conflictividad social, definido por su capacidad de *empeíría*, por lo que siempre se nos escapará de una definición dada. Entonces, los autores liberacionistas concluyeron que, en ese momento particular de América Latina, lo que definía a ese sujeto latinoamericano era su situación de opresión en el sistema capitalista periférico colonial.

Un segundo momento relevante para el campo de problemas filosóficos latinoamericanos se produce a partir de la politización creciente de las sociedades que muchos intelectuales acompañaron y acompañan en los procesos políticos y sociales del continente, en su mayoría, comprometidos con las experiencias de los heterogéneos movimientos sociales y gobiernos populares de la región. En particular esto se hace más imperioso con el avance de la globalización.

Si bien es cierto que las elaboraciones setentistas no pueden ser consideradas como teorías *stricto sensu*, ya que se trataban en su mayoría de investigaciones iniciales, sin embargo, vistas desde el presente, resultan relevantes para establecer genealogías con este otro momento que se denomina proyecto Modernidad/Colonialidad.

Estos lineamientos nos permitirían caracterizar ese período setentista como uno de los momentos significativos en la producción de conocimiento social, en vistas a un conocimiento autónomo latinoamericano. Aunque no se tratara de un conocimiento sistemático, puede comprenderse como un sistema de nodos esparcidos en una amplia red en diferentes disciplinas de las ciencias sociales y las humanidades en distintos países de América Latina, y con una agenda de problemáticas comunes: dependencia / dominación / marginalidad / pobres / oprimidos / transformación.

Estos pensadores introducen las elaboraciones de las ciencias sociales críticas en conversación con sus producciones filosóficas, generando conocimiento desde las naciones colonizadas y atendiendo a esta particular situación histórico-política también en la explicación de la producción de conocimiento social. Es decir, se preocu-

⁴ Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1981, Tomo II, p. 469.

pan por las dificultades que implica pensar una práctica intelectual en contextos históricos específicos como la periferia colonial de los países del tercer mundo. Esa pregunta acerca del proceso de producción de conocimiento ha sido posible, entre otras cuestiones, porque también los filósofos han participado del intercambio generoso de ideas y conceptos que les proporcionaron en su momento las ciencias sociales latinoamericanas, en debates de distintos lugares y desde una pluralidad de perspectivas. Puede por ello considerarse que uno de esos ejes teóricos más fértiles es el producido por el campo de la teoría de la dependencia.⁵

Particularmente los análisis de la relación de dependencia entre el centro y la periferia les resultaron fértiles en la consideración de la relación económica del capitalismo en su fase de expansión imperialista, lo que permitía explicar las relaciones complejas entre distintos campos de lo social. En esta dirección señalan en su agenda de trabajo cómo la experiencia social de dominación adquiere significación, en tensión con este espíritu de época que, como una red, permea las condiciones de pensamiento.⁶ Muchos de estos intelectuales incomodaron e interpelaron al mundo académico de la periferia y desde la periferia, como dijimos, pues la mayoría de los integrantes eran docentes universitarios del interior de la Argentina –sin mucho éxito en aquel momento–, haciendo un enorme esfuerzo por debatir con la generación de sus profesores y por encontrarle un sentido emancipador al conocimiento filosófico latinoamericano.

En los años noventa y en los comienzos de lo que se dio en llamar la “globalización”, se abre otro debate riquísimo entre diferentes intelectuales de Venezuela, Bolivia, Ecuador, Argentina, Colombia, que proponen un giro epistémico/político central: la cuestión indígena a partir de la emergencia del pronunciamiento zapatista con el discurso de Lacandona. Dicha tarea requiere afrontar con análisis crítico las condiciones de colonización que sostienen la hegemonía de un paradigma de conocimiento moderno dominante a través de la fragmentación de la comunidad epistémica, la mercantilización, el cercamiento, la desmasificación y la privatización educativa.

⁵ Beigel, F., “Vida, muerte y resurrección de las «teorías de la dependencia»”, en *Crítica y teoría del pensamiento social latinoamericano*, Buenos Aires, CLACSO, 2006, pp. 287-326; Gramaglia, P., *op. cit.*; Svampa, M., *Debates latinoamericanos. indianismo, desarrollo, dependencia, populismo*, Buenos Aires, EDHASA, 2016.

⁶ Gramaglia, P., *op. cit.*, p. 13.

Me refiero al llamado Proyecto Modernidad/ Colonialidad, que señala entre otras referencias la perspectiva del sistema mundo de Wallerstein, la colonialidad del poder de Quijano y la tesis foucaultiana que vincula las relaciones entre saber y poder. A partir de estos nuevos elementos teóricos, estos intelectuales interpelan a las ciencias sociales y a las humanidades producidas en América Latina en su jerarquización, circulación y legitimación de los saberes. Es por ello que considero un aporte cualitativo el que plantea este nuevo giro epistémico-político que comienza en los años noventa con *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales* (2000). El proyecto Modernidad/Colonialidad propone que la globalización debe ser entendida desde una perspectiva geo-histórica y crítica latinoamericana, promoviendo de esta manera una actualización epistémica a los legados setentistas.

Filosofía
latinoamericana (o
nuestroamericana)



Es decir, esta red de investigadores puede ser explicada como parte de esa genealogía que reactualiza la agenda de las preocupaciones de los investigadores de las ciencias sociales y de las humanidades que iniciaron reflexiones críticas ya en la década de los setenta. Una actualización que posee clara relación con la crisis social y económica, producida por los efectos de la globalización y su impacto en los países periféricos, y que acompaña las luchas sociales que emergieron en distintos puntos del continente. Se trata de la emergencia de los denominados movimientos sociales, los cuales intervienen como una particular forma de lo político que sobrepasa los modos modernos y liberales en los que se asentaba la forma de gobierno democrático hasta los años 90 del siglo XX.

En este contexto, Enrique Dussel⁷ e Immanuel Wallerstein:⁸ i) son críticos respecto del capitalismo, el mercado neoliberal y la democracia formal y ii) al igual que Aníbal Quijano, plantean que la modernidad surgió en el siglo XVI, con el capitalismo y la emergencia del circuito comercial atlántico.

En este contexto, Enrique Dussel⁷ e Immanuel Wallerstein:⁸ i) son críticos respecto del capitalismo, el mercado neoliberal y la democracia formal y ii) al igual que Aníbal Quijano, plantean que la modernidad surgió en el siglo XVI, con el capitalismo y la emergencia del circuito comercial atlántico.

⁷ Dussel, E., "Sistema-Mundo y «Transmodernidad»", en S. Dube, I. Dube y W. Mignolo (coordinadores), *Modernidades coloniales: otros pasados, historias presentes*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, 2004.

⁸ Wallerstein, I. (Coord.), *Abrir las Ciencias Sociales. Informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las Ciencias Sociales*, México, Siglo XXI, 1996-2006.

Dussel plantea dos formas de entender el concepto eurocéntrico de modernidad, que surge a partir de fenómenos intraeuropeos como la Reforma, la Ilustración y la Revolución Francesa, aunque también se suelen reivindicar otros sucesos: el Renacimiento italiano y el parlamento inglés. La segunda acepción (alternativa) sugiere una concepción en la que el centro del sistema mundo se sitúa en España y en Portugal como potencias coloniales (e imperiales) a partir de la conquista de Amerindia. En esta interpretación, la "Europa moderna" constituye, de modo original en la historia, a todas las demás culturas como su periferia.

Por todo ello, en este trabajo me interesa señalar la relevancia de algunos de los aportes desarrollados por Immanuel Wallerstein y Aníbal Quijano, aportes que nos proporcionan un punto de vista más complejo de las múltiples aristas de las relaciones entre Latinoamérica y las estructuras de poder contemporáneas. En el texto *Abrir las Ciencias Sociales. Informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las Ciencias Sociales* (2006), coordinado por Wallerstein, un grupo de investigadores de diferentes disciplinas desarrollan clara y profundamente las relaciones entre las ciencias sociales y la producción del conocimiento para una forma social hegemónica asociada a la producción capitalista como única forma posible.

En el proceso de constitución histórica de América, todas las formas de control y de explotación del trabajo, y de control de la producción-apropiación-distribución de productos, fueron articuladas alrededor de la relación capital/salario (en adelante capital) y del mercado mundial. Quedaron incluidas la esclavitud, la servidumbre, la pequeña producción mercantil, la reciprocidad y el salario.⁹

Uno de los ejes fundamentales de ese patrón de poder ha sido la clasificación social de la población mundial sobre la *idea de raza*. En palabras de Quijano: se trata de 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*.

⁹ Quijano, A., "Colonialidad del Poder y Clasificación Social", en *Journal of World-Systems Research*, Vol. XI, N° 2, 2000, pp. 342-386. Disponible en: <http://jwsr.pitt.edu/ojs/index.php/jwsr/article/view/228/240>.

Tal como lo conocemos históricamente, a escala societal *el poder es un espacio y una malla de relaciones sociales de explotación / dominación / conflicto* articuladas, básicamente, en función y en torno de la disputa por el control de los siguientes ámbitos de existencia social: (1) el trabajo y sus productos; (2) en dependencia del anterior, la “naturaleza” y sus recursos de producción; (3) el sexo, sus productos y la reproducción de la especie; (4) la subjetividad y sus productos, materiales e intersubjetivos, incluido el conocimiento; (5) la autoridad y sus instrumentos, de coerción en particular, para asegurar la reproducción de ese patrón de relaciones sociales y regular sus cambios.

Para Aníbal Quijano no se conoce patrón alguno de poder en el cual sus componentes se relacionen de ese modo y, en especial, lo hagan durante largo tiempo, como sucede en la constitución y el desenvolvimiento histórico de América y del Capitalismo Mundial, Colonial y Moderno.

Se trata siempre de una articulación estructural entre elementos históricamente heterogéneos que (1) provienen de historias específicas, (2) espacios-tiempos distintos y (3) distantes entre sí, (4) que de ese modo tienen formas y caracteres no sólo diferentes en cada momento, (5) sino también discontinuos, incoherentes y aun conflictivos entre sí, (6) en el largo tiempo.

Me interesa también ubicar en este mapa de actualizaciones las perspectivas de Edward Said en *Orientalismo* (1990), texto en el que también es posible comprender las íntimas relaciones entre conocimiento y poder, así como a los integrantes del Grupo de Estudios Subalternos de la India. Se trata de intelectuales de otras periferias o de las periferias subalternizadas en las metrópolis, quienes reflexionan en torno a las implicancias de un tiempo/espacio poscolonial. Si bien es cierto que la historia de las ideas latinoamericanas representa el giro discursivo anclado en la historicidad para distanciarse de toda fundamentación metafísica, considero que las propuestas establecidas desde estas perspectivas, también discursivas, nos proveen herramientas para comprender la necesidad de “provincializar Europa”. El giro poscolonial ha sido de un gran impacto en la región. Los acercamientos teóricos –desde intelectuales bolivianos hasta los poscoloniales del sudeste asiático– son prometedores, al trabajar entre sures e indagar teórica y metodológicamente la cuestión poscolonial. Recordemos que la primera traducción al castellano de los *Debates Post Coloniales. Una introducción a los Estudios de Subalter-*

nidad (1997) se hizo en Bolivia, en una compilación a cargo de la propia Silvia Rivera junto a Rossana Barragán.¹⁰ Esto es para marcar las relaciones que se establecieron con el Grupo de Estudios Subalternos del Sudeste Asiático. En esta cartografía considero central incluir a algunas autoras de las perspectivas poscoloniales, en especial a la socióloga *ch'ixi* Silvia Rivera Cusicanqui. Ella es una de las que ha potenciado el valor de las memorias presentes de los pueblos aymaras y quechuas al repensar la heterogeneidad, al igual que Quijano cuando observa el Perú, en especial las configuraciones abigarradas que describen el “nudo arguediano”. Un entrelazamiento de las múltiples historias y los proyectos que tendrán que combinarse y articularse en la producción de un nuevo tiempo,¹¹ en particular la definición de sociedades abigarradas desde la propuesta setentista de Zavaleta Mercado (1983) en Bolivia. Característica que mutó de un valor negativo a un valor positivo, en un desplazamiento epistémico político central para comprender las alteridades históricas de nuestra colonialidad del poder. Lejos de resolver el problema, dichas perspectivas nos interpelan a saberes-conocimientos en conflicto que narran complejidades temporales y espaciales de la coetaneidad experimentadas desde las subjetividades del mundo *ch'ixi*.

Estas perspectivas también proponen un cambio en las relaciones sujeto/objeto propias del conocimiento en la modernidad, ya que conciben las relaciones sujeto/sujeto junto con las emergencias de los pueblos indígenas de Abya Yala, desde el interior de estas perspectivas, y se preguntan en qué medida estas identidades/alteridades contribuyen en la constitución de subjetividades sociales y políticas emancipatorias. Pero ya no son los filósofos los que les dan voz, sino que son sus propios actores quienes las reflexionan y las elaboran.

En esta dirección deberíamos mencionar al denominado Giro Decolonial. Quizás el texto que muestra esta nueva conversación sea *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del*

¹⁰ AAVV, *Debates Post Coloniales: Una introducción a los Estudios de Subalternidad*, Compilación de Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán, traducciones de Raquel Gutiérrez, Alison Spedding, Ana Rebeca Prada y Silvia Rivera Cusicanqui, La Paz, THOA, 1997.

¹¹ Rivera Cusicanqui, S., *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina*, Buenos Aires, Tinta limón, 2015.

capitalismo global (2007).¹² Allí se presentan distintas posiciones acerca de esta evolución epistémica para pensar con herramientas teórico-metodológicas diversas. Este giro implicó un nuevo giro lingüístico (semiosis social), un reconocimiento a los estudios culturales (desencionalizar, contextualismo radical), pero sobre todo propone desplazar el eje de la significación hacia la hechura verbal (historia y literatura)

y sugiere una relación más creativa con los archivos de la historia y relatos sacralizados, recuperando la cuestión del color, desde la negritud con Fanon,¹³ y la valorización de la independencia de Haití. Es decir, el quehacer intelectual se vuelca hacia un rastreo más inmanente entre la hechura verbal y la articulación histórica, posibilitando y dando apertura a nuevas investigaciones que nos permitan desoccidentalizar y descolonizar el conocimiento pluriversal de América Latina. Y no quiero olvidarme de las producciones de los feminismos de color, los trabajos de Anzaldúa y de la María Lugones –conectada con Quijano con su propuesta de la colonialidad del género–.

Filosofía
latinoamericana (o
nuestroamericana)



Considero que el interés central se encuentra en las tensiones existentes entre la inscripción epistemológica del sujeto, en una determinada estructura disciplinaria, y su inscripción hermenéutica en un contexto social en el cual su etnia, su sexo o su clase social, entran en conflicto con las normas y las convenciones del juego disciplinario, siguiendo a Mignolo.¹⁴

Hasta aquí algunas de las puntas que se pueden vislumbrar sobre las evoluciones de la filosofía latinoamericana a una episteme otra. Los objetivos y las preocupaciones siguen siendo las mismas: la independencia epistémica para la construcción de conocimientos y saberes otros de un nosotrxs los latinoamericanxs para la transformación de un mundo más justo.

¹² Castro Gómez, S. – Grosfoguel, R. (editores), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2007.

¹³ De Oto, A., “La analogía colonial”, en *Tabula Rasa*, N° 29, 2018, pp. 11-18; Maldonado-Torres, N., “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”, en Castro-Gómez, S. – Grosfoguel, R. (editores), *El giro decolonial*, op. cit., pp.127-167.

¹⁴ Mignolo, W., “La opción de-colonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso”, en *Tabula Rasa*, N° 8, 2008, pp. 243-281.

Filosofía latinoamericana. O sobre la impugnación como riesgo y posibilidad

ALBERTO STANISCA

(INSTITUTO DEL PROFESORADO ESPÍRITU SANTO - UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN MARTÍN - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES)

I

Pareciera ser que la tarea de pensar en torno a la filosofía latinoamericana no puede siquiera iniciarse si no justifica antes su propia validez. La tarea, aparentemente, nace ya impugnada.¹ Incluso el tema mismo de lo pensado presenta sus reparos. Algunos años atrás, José Santos Herceg se preguntaba en un artículo: ¿qué se dice cuando se dice “filosofía latinoamericana”? Su conclusión fue que a lo largo de la historia la expresión había adquirido por lo menos cuatro significados, según se considerara: el fin perseguido, el contenido estudiado, el lugar donde se producía la obra o el sujeto que filosofaba. No me interesa discutir acá cuál es el verdadero sentido de dicha expresión –si es que realmente existe semejante discusión–, sino mostrar que el objeto sobre el cual recae el planteo es en sí un tanto volátil, incómodo y, tal vez, imposible de abordar.

Pero esto no es todo. La misma expresión, por sí, tiene sus detractores, pues: ¿hasta qué punto la fórmula “filosofía latinoamericana” remite con justicia al *hecho* filosófico latinoamericano?

¹ Emplearé el término “impugnación” (y afines), no en sentido técnico jurídico, sino en su uso laxo como sinónimo de “objección”, “rechazo”, “negación”, etcétera.