

*Por dónde empezar, por dónde pensar.* El pensamiento travesti-trans no plantea una colección de conceptos empaquetados y listos para juntar polvo en las estanterías de la doctrina. No propone fundamentos inconvencionales ni métodos transparentes para establecer, de una vez y para siempre, la verdad de lo que somos. Propone, en cambio, la pregunta en movimiento que encabeza este escrito. *Por dónde empezar* a construir otra humanidad. *Por dónde pensar* y pensarnos como biografías históricas y colectivas, atravesadas por la brutalidad de un sistema que niega y suprime todo aquello que lo desborda. Y acompaña esa pregunta con una mirada teorizante que es, al mismo tiempo, una articulación práctica: pensamiento-acción. Un pensamiento-acción situado, que se planta en la riqueza y la devastación específicas del suelo latinoamericano; un pensamiento-acción que encara la multiplicidad móvil de la existencia desde una perspectiva interseccional, no sólo en su concepción de la identidad como un tejido de circunstancias, sino también en sus alianzas políticas; un pensamiento-acción que busca plasmarse en avances concretos –en la sanción de leyes y la gestión de políticas públicas, en la construcción de otra educación y otra cultura–, sin renunciar a su impulso de crítica, ruptura y renovación radicales; un pensamiento-acción que problematiza los lugares y los roles de las diferentes voces, representaciones y agencias epistémico-políticas; un pensamiento-acción que supone una revisión y un cuestionamiento profundo de nuestra historia latinoamericana, integrando a la mirada decolonial una perspectiva no binaria de los géneros. Una propuesta tal no puede menos que remover viejas resistencias y suscitar otras nuevas. Y sin embargo, paradójicamente, es a través de esas tensiones que el movimiento travesti-trans ha logrado interpelar a subjetividades e instituciones muy diferentes, comprometiéndolas en una nueva manera de pensar y construir política.

Hace rato que el pensamiento travesti-trans puso su mirada en las teorías decoloniales, en la filosofía de la liberación, en los feminismos, en las pedagogías populares, en el revisionismo histórico y en las teorías estéticas que se producen en estas tierras. Hace rato que los rumbos y que toma de ellos perspectivas y herramientas para potenciar su propio juego. Una filosofía que se precie de ser latinoamericana, que desee pensar desde, sobre y para nuestros pueblos, no puede perder un segundo más desconociendo este torrente de pensamiento-acción, ni dejando de lado sus críticas y sus aportes. Porque Latinoamérica – Nuestra América– también es travesti, trans y no binaria.

# Filosofía y política latinoamericana: la disputa por lo universal

**MATÍAS FARÍAS**

(UNIVERSIDAD BUENOS AIRES - UNIVERSIDAD NACIONAL DE JOSÉ C. PAZ)

Lo latinoamericano no se da como creía Zea por añadidura a la filosofía sino a través de una lucha política. Desde luego que los latinoamericanos tenemos derecho a pronunciarnos sobre lo universal o lo pretendidamente designado como tal: la revolución, el poder, el orden, la belleza, la justicia, la lucha de clases, el patriarcado. Sin embargo, si como dice la pregunta del dossier “de vez en cuando” reaparece la necesidad de legitimar una filosofía latinoamericana, es porque las relaciones de poder se han configurado de tal modo que pensar desde aquí pareciera insidiosamente requerir también una justificación sobre el derecho que tenemos para hacerlo. Quiero decir: en los países que las “teorías de la dependencia” en los años sesenta y setenta del siglo XX denominaban “centrales”, no hace falta esa legitimación. A ningún francés se le ocurre tener que explicar por qué desde Francia se puede pensar la Revolución; se han apropiado de ese “universal”, que Estados Unidos también disputa, pero desde la idea de Democracia. Y ello ocurre aunque hace mucho tiempo que ni los franceses hacen revolución alguna, ni los norteamericanos tienen algo para enseñar sobre la democracia. Más bien todo lo contrario.

No digo nada novedoso entonces: producir filosofía latinoamericana significa disputar el sentido de lo universal, al interior de una historia donde el universal ha sido apropiado por las culturas de los países centrales. Por eso preguntar por la filosofía latinoamericana es preguntar por su producción al interior de estas condiciones. En buena medida, el horizonte de nuestra filosofía se ha jugado, y se juega aún, en relación con este problema.

Hay distintas vías para indagar este asunto. Pero hay una que resulta lo suficientemente expresiva de esta situación: el de las colocaciones o las tesis de nuestras filosofías sobre el vínculo entre América y la modernidad. Si ello es así, es porque la conceptualización de la modernidad en suelo americano ha implicado a buena parte de las batallas entabladas alrededor del problema de la dominación, a la vez que ha sido este debate el que ha deslindado algunas perdurables líneas de pensabilidad para el horizonte político latinoamericano. Estas tesis abren preguntas y cierran otras, pero de ningún modo son equivalentes, pues algunas de ellas forman parte de la historia de la emancipación de la región. Otras, en cambio, siguen pensando nuestra historia como un avatar europeo.

Una de estas colocaciones es la propiamente moderna. Tiene diferentes vertientes, y una de ellas, sobre todo en Argentina, trabaja bajo la creencia de que lo universal es transparente y que sustancialmente puede ser decodificado exitosamente en cualquier contexto y lugar. La raíz enciclopedista que tuvo nuestro sistema educativo es uno de los tantos síntomas que dan cuenta del impacto de esta concepción. Una versión agresiva de esta vertiente es la del “injerto”: la idea de que la modernidad es tan fértil que la planta de la civilización “prende de gajo” en cualquier parte y de manera multiplicada. Bajo esta perspectiva, sólo cabe así una filosofía latinoamericana entendida como filosofía práctica, como un acelerador más del proceso por el cual América debería constituirse en el último resplandor del capital, a condición de despojarnos del lastre también americano que obstaculiza su despliegue. En su versión utópica sostiene: *no temáis de la Babel del caos, de la que surgirá nítida la nacionalidad sudamericana*. Y para ello reclama remover las rémoras feudales que coartan su libre cognición, y las barreras aduaneras que impiden gozar plenamente de sus beneficios. Una versión más cauta pero no necesariamente menos agresiva es la que exige tiempo para que se complete el “ciclo” del dinero. El conflicto es pensado así con refe-

rencia a las “relaciones asimétricas de intercambio” que requieren gestión. Tiempo sistémico, no shock, para remover las rémoras “feudales” o “tradicionalistas”, y para equilibrar las expectativas “aculturadas” con la “modernización” de las estructuras. En cualquier caso, por la vía del “shock” o de la “evolución”, la historia americana es pensada como un capítulo de la mundialización del capital.

Dentro de este horizonte moderno su versión más potente en términos políticos es la romántica sarmientina. Ella ya no opera con la idea de que el universal es transparente, sino opaco. Como al rastreador, a la filosofía latinoamericana le cabe entonces la misión de seguir las huellas para que el enigma se revele. En ese ejercicio de heurística política, que lleva el nombre de “traducción”, se juega la posibilidad de una filosofía “originalmente” latinoamericana. América aparece así escindida entre dos mundos: ciudad y campaña, civilización y barbarie, modernidad y colonia, frac y tacuara. La filosofía prevista así es la que puede hacer el “Doctor montonero”, en tanto ambidiestro conocedor de los “dos mundos” que por eso mismo está llamado a reunir lo escindido. El “Doctor montonero”, sin embargo, es más “Doctor” que “montonero” a la hora de “traducir”: así abjura del día en que Artigas se autonomizó de la ciudad para hacerle la guerra. Dicho de otro modo, el romántico no traduce entre “equivalentes”, porque no duda en confinar al mundo americano, en la situación concreta del conflicto, al más allá de la frontera, de la ley y del Estado. En el célebre pasaje sobre el “cantor”, Sarmiento rescata al gaucho perseguido por la partida. Pero a condición de dejarlo del otro lado del río (para el “gaucho malo”, en cambio, no hay rescate ni justicia poética). Ello es así porque en lo romántico político hay una parte que vale como parte, pero hay otra parte, sin embargo, que vale por el todo. A esta última es a la que Sarmiento llama “civilización”. Es ella la que funda la comprensión y el sentido de la historia. De ahí el desquicio que provoca que por un momento sean las boleadoras de los gauchos lo que opere como el principio de síntesis histórica.

La colocación crítica americana respecto a la modernidad comienza justo allí donde Sarmiento cierra la escena del cantor: se trata de pensar la historia desde la perspectiva de ese sujeto popular que ha sido confinado al más allá del río o del fortín. La politicidad de esta colocación, que resuena en *Martín Fierro* pero adquiere notable autoconciencia en otro poeta, Martí, se forja a partir de un movimiento en que la redefinición de la identidad americana supone a la vez la

del sentido de lo universal. La filosofía latinoamericana no busca así escudriñar el universal o rastrear las huellas “auténticas” que allanan su camino, sino abrir un litigio desde el cual pueda decirse: “A Homero leemos: pues ¿fue más pintoresca, más ingenua, más heroica la formación de los pueblos griegos que la de nuestros pueblos americanos?”.<sup>1</sup> América, así, se desdobra en un mismo movimiento crítico: por un lado, es el espacio en el que se constata la crisis de la racionalidad moderna en los términos concebidos por los países centrales, el lugar donde se verifican sus promesas incumplidas, sus crueldades, sus extractivismos. Pero, por otro lado, es el espacio utópico donde otra modernidad, ésta neta o hegemoníamente americana, aparece en condiciones de definir al universal de un modo novedoso y justo. ¿Bajo esta tesitura la filosofía latinoamericana es la que viene a esbozar una “modernidad alternativa”? Quizás hacia ese rumbo se orienta la democracia americana de Martí, el socialismo inca de Mariátegui, las libertades que faltan en el caso de los reformistas universitarios, y los movimientos nacionales y populares del siglo XX. Y en el límite de la modernidad, ya en los años sesenta, surgirá el litigio más rabioso planteado desde esta colocación: las teorías dependencistas, gracias a las cuales es posible sostener que de ningún modo Europa “descubrió América” sino que es América la que produjo a Europa, cuyo desarrollo hubiera resultado imposible sin el subdesarrollo (Frank) o, en una versión más radical, sin la superexplotación de la fuerza de trabajo americana (Marini). Junto con la idea de que sólo en América era posible reescribir *El capital* e incluso la historia del socialismo, se tornaba fuerza social otra premisa sumamente potente: que la liberación sólo podía ser obra de los oprimidos, desde el guevarismo legitimado por los dependencismos a la pedagogía freireana, que maduran a su vez en el Chile de la vía pacífica al socialismo. *Los condenados de la tierra*, y no la *Fenomenología del espíritu*, sostiene en esos años una filosofía latinoamericana revolucionaria dispuesta a reformular la dialéctica del amo y el esclavo.

La crisis del horizonte revolucionario, contracara del éxito de esa contrarrevolución del capital llamada “neoliberalismo” (que encuentra también en Chile 1973 su primer gran punto de condensación) reconfiguró el terreno de estas disputas. En este sentido, las

<sup>1</sup> Martí, José, “Agrupamiento de los pueblos de América. Escuela en Buenos Aires. Buenos Aires, París, Nueva York” (1883), en *Nuestra América*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1977, p. 392.

resistencias se han reagrupado en filosofías que, más que esbozar una “modernidad alternativa”, pretenden trascenderla, sea en la línea del cuestionamiento de la totalidad en aras de disponerse a la escucha de la interpelación del Otro (y ese es el camino de la “filosofía de la liberación” dusseliana), sea para denunciar que el horizonte moderno está comprometido con una forma de dominación aún más insidiosa y profunda que la del colonialismo: la “colonialidad del poder”. Sin descartar del todo a la lucha de clases, son la raza y el saber, en Quijano, y el género y el patriarcado, en Lugones y Segato, los puntos de condensación de una crítica que encuentra en el “buen vivir” una línea de sentido ética, política e incluso utópica, desde la cual disputar el sentido de lo universal al *lógos* dominante. Hay aquí empero una discusión abierta que gira en torno a la interpretación política de este reagrupamiento: ¿las luchas de los años sesenta condensadas en el nombre del “socialismo”, o las experiencias populistas más recientes, constituyen “puentes” al Ayllu universal (es la posición de García Linera), o más bien el nuevo comunitarismo latinoamericano debe construirse más allá también de esas experiencias, en virtud de sus límites para cuestionar a fondo la “colonialidad del poder” (como sugieren varios de los aportes que orbitan alrededor de las tesis de Quijano)?

Si estas nuevas colocaciones revitalizan la esperanza cifrada en América como un espacio de “fagocitación” de la historia del ser concebida en los países centrales, la modernidad identificada como proceso del capital se nutre en cambio de una operación que en el diccionario marxista era catalogada como “subsunción” y que a los fines de este escrito podríamos llamar en cambio “absorción”. Lo singular de este giro, declinado en clave neoliberal, es que esa “absorción” no sólo incluye, como hace siglos, tierras, bienes y trabajo, sino que también incorpora una respuesta para los malestares generados en torno a la modernidad. En efecto, el neoliberalismo, que es heredero de las dictaduras del Cono Sur de los años setenta, por un lado cuestiona la validez de una “alternativa histórica” a la modernidad efectivamente existente en los países centrales, pero por otro lado busca representar cierto cansancio y agotamiento social (para nada socialmente restringidos) respecto de algunas instituciones tradicionales de la modernidad, especialmente el Estado, y a partir de allí, el hospital, la escuela, el trabajo, el mundo de la política. De este modo, intenta conciliar la historia con lo dado (como en la

declamación del matrimonio indisoluble entre democracia formal y mercado según las célebres tesis de Fukuyama), a la vez que promueve esquemas de individuación y autorrealización al margen de aquellas que, en clave foucaultiana, se denominaron “instituciones de encierro” –a las que, sin embargo, no deja de acudir exponencialmente para el disciplinamiento social–. En esta superación no dialéctica de la modernidad, en la que el Estado convoca a sus sepulcros para renunciar a organizar la comunidad, y que promete al individuo la devolución de todos sus poderes “emprendedores” que en otro tiempo le reclamaba alienar, el neoliberalismo ofrece un cierre extremo –pero no extemporáneo– al proceso de inmanentiación de lo real, que se condensa en la deificación del “significante vacío” por excelencia, el dinero.

## artículos

Los textos publicados en esta sección están sometidos a doble referato ciego