

Hacia la vida digna: La situación colonial y las posibilidades de liberación desde la Filosofía Latinoamericana.

Towards the dignified life: the colonial situation and the possibilities for liberation from the Latin American philosophy.

Claudia Analía Sanchez Reche
Maestría en Estudios Latinoamericanos
Universidad Nacional del Cuyo
Mendoza, Argentina
cleosanchezmza@gmail.com
<http://orcid.org/0000-0001-5211-0488>

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.3241393>

Resumen

En el siguiente artículo, nos proponemos realizar un recorrido por las ideas más relevantes de algunos referentes de la Filosofía Latinoamericana contemporánea: Boaventura de Sousa Santos, Arturo Roig, Raúl Fonet Betancourt y Silvia Rivera Cusicanqui. En los pueblos oprimidos por la mentalidad colonial, existe una urgencia de producir y reivindicar una epistemología desde los márgenes, esto es, la apuesta por una globalización contrahegemónica que nos devuelva la dignidad arrebatada desde 1492. La posibilidad de filosofar desde nuestra situación de colonizados y colonizadas se presenta entonces como un programa político de la filosofía de la liberación y como una manifestación de la vida digna de los pueblos latinoamericanos.

Palabras Claves: Filosofía latinoamericana, epistemología del sur, contrahegemonía, vida digna.

Abstract

In the present paper, we intend to make a review of the most relevant ideas of some contemporary Latin American philosophers: Boaventura de Sousa Santos, Arturo Roig, Raúl Fonet Betancourt and Silvia Rivera Cusicanqui. There is an emergency, in the communities oppressed by the colonial mentality, to produce and claim an epistemology from the margins, we mean, to bet for a counter-hegemonic globalization, that returns us our stolen dignity since 1492. The possibility of creating a philosophy from our situation of colonized, is presented as a political program by the philosophy of liberation, and as a manifestation of the dignified life for Latin American people.

Keywords: Latin American philosophy, epistemology from the South, counter-hegemony, dignified life.

Introducción

Cuando Silvia Rivera Cusicanqui analiza, desde la Sociología de la Imagen, las ilustraciones de Waman Puma en su *Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*, advierte una escena del corregimiento, en la que el corregidor y sus allegados beben y comen en abundancia, mientras que un indio, adulto con cuerpo de niño, recoge los restos de comida en una bolsa. La iconografía de la situación colonial deja en claro lo que el lenguaje aymara o el quichwa no conocen: la opresión y la humillación de la servidumbre sólo pueden traducirse en *jisk'achaña*, que significa “empequeñecimiento”.

Esa negación de la dignidad humana a partir de las penurias coloniales implica la negación del “otro” como sujeto, como cuerpo y subjetividad. Varios filósofos contemporáneos han estudiado estas relaciones de dominación en las que la “vida digna” aparece como un programa político, histórico, concreto y necesario, más que como concepto meramente abstracto. Entre ellos contamos a Boaventura de Souza Santos, Arturo Roig y Raúl Fonet Betancourt, quienes, junto a Silvia Rivera Cusicanqui, entrarán en diálogo en este escrito.

América Latina, en tanto “alteridad” nombrada desde el Norte colonialista, ha sido por éste empequeñecida, reducida a cuerpos humillados y serviciales. Desde el Sur metafísico y metafórico, la búsqueda de posibilidades y alternativas que nos reconstruyan en nuestra dignidad se hace, entonces, urgente.

La reconstrucción de la propia subjetividad: hacia el filosofar latinoamericano

Frente al discurso filosófico hegemónico europeo, Arturo Roig (2002), ha dicho que la condición indispensable para el filosofar latinoamericano reposa en la noción del “a - priori antropológico”. Es el problema central del que parte nuestra filosofía, y que ha sido mencionado antes por José Martí y Simón Rodríguez, cuando instaban a “inventar o errar”, es decir, a la propia creación en lugar de la copia servil de las ideas europeas.

El “a - priori antropológico” es la afirmación de la dignidad humana. Si partimos del supuesto de la dignidad de todo ser humano, entonces entenderemos que esa valoración es lo que permite conocerse a uno mismo y constituirse como sujeto filosofante. La dignidad aparece aquí como la necesidad primera, la base de todos los otros derechos humanos, sin la cual, como dice Roig, “los demás bienes son falaces e inseguros” (2002).

El proceso de *engrandecimiento* que Europa había comenzado en 1492 se acentuó a partir de la llamada modernidad filosófica (occidental, claro), con el pensamiento cartesiano de 1637. En América Latina, el *cartesianismo* y el *cortesiano* han sido las dos caras de la misma moneda: “la posesión de la ciencia no era ajena, en absoluto, a la posesión de la naturaleza, y con ella, a los seres que el colonialismo europeo bautizó con el nombre de naturales” (A. Roig, 2011:235).

La tragedia con la que nace la modernidad latinoamericana dio lugar a las asimetrías relacionales en todos los órdenes de la vida, incluso y especialmente, en el discursivo. Al eurocentrismo y etnocentrismo, hay que agregarle el “logocentrismo”: europea ha sido la palabra que nombra, de ahí que Cusicanqui considere el lenguaje como encubrimiento, falsedad y deformación, lo que la obliga a buscar significaciones nuevas (pero anti-quísimas) en la iconografía indígena.

En este sentido y como condición indispensable de nuestra subjetividad, el *a - priori* antropológico es el punto de partida, dice Roig, para la autenticidad. Esta noción implica la valoración de nosotros como sujetos filosóficos, y parafrasea a Hegel para explicarla: “tenemos a nosotros mismos como valiosos y ser tenido como valioso el conocernos a nosotros mismos” (A, Roig, 2011:238).

De este modo, se propone la *Filosofía de Nuestra América*, que se constituye como un saber crítico, y que retoma las formas de emergencia de los sectores marginados, no centrales, comprendiendo grupos sociales, étnicos y de género. Es condición del saber crítico y de la subjetividad el *descentramiento* del sujeto y la valoración de la propia palabra, todo ello, en el presente, es decir, contemporáneamente a los hechos.

Roig habla de tres miradas que el sujeto filosofante debe tener para pensar críticamente. La primera es la *mirada ectópica*, sin añoranzas de un pasado idealizado, que permite reformular el proyecto identitario con una actitud dialéctica pero sin antinomias (como la bien conocida por los argentinos, “civilización o barbarie”). Esta mirada está relacionada con el nivel discursivo y el “carácter performativo” de la lengua, es decir, el achicamiento de la brecha entre el decir y el hacer. Discursos que encontramos en los ensayos de José Martí, José Carlos Mariátegui, José Enrique Rodó, Fernández Retamar, o Ángel Rama, cuya importancia reside en los motivos de la enunciación, más que en el enunciado mismo. Es un “corpus a través del cual podamos reencontrarnos con formas discursivas que sean a la vez actos de dignidad humana, o por lo menos, que los impliquen” (A. Roig, 2011:241).

La segunda mirada es la “utópica”, y recupera las ideas reguladoras que no necesitan desarrollos discursivos, porque son palabras-símbolo que condensan significados. Las once demandas zapatistas son un buen ejemplo de reconocimiento y dignidad de los sectores emergentes y su mirada utópica.

Por último, la “mirada neotópica” hace alusión al uso de *topoi*, o nuevos lugares discursivos que tienen un respaldo comunitario y que, sin olvidar la importancia de las dos miradas mencionadas, se encuentran en expresiones de lengua aymara, quichua, maya, inglés caribeño, etc. Esto es, como ejemplo, el concepto de *Suma Q’amaña* o *Sumak Kawsay*, aunque no debe ser vaciado de su auténtico contenido liberador, en palabras de Cusicanqui, para transformarse en eslogan político.

Estas miradas nos llevan, según Roig, a la “Teoría crítica de la historia”, que des-encubre la filosofía de las historias imperiales (como la de Hegel, con Europa como fin último de la historia universal). Se trata de los relatos que jugaron papeles liberadores en la historia, que han sido considerados microrrelatos por la mirada eurocéntrica, pero que encierran todo el potencial revolucionario que nos acerca al horizonte de la dignidad humana. Un ejemplo de estas negaciones históricas son las revueltas del movimiento katarista-indianista de 1979, que, según Cusicanqui, plantearon en Bolivia la necesidad de una “radical y profunda descolonización en sus estructuras políticas, económicas y, sobre todo, mentales, es decir, en

sus modos de concebir el mundo” (S. Rivera Cusicanqui, 2010:56).

La subjetividad eurocéntrica y la “contrahegemonía”

Una vez sistematizadas las condiciones del filosofar latinoamericano, es necesario caracterizar el momento presente como el proceso de las luchas que se han dado entre el Norte y el Sur global. Aquellas concepciones de mundo de las que habla Cusicanqui no pueden ser desprendidas de la condición de sujetos colonizados en la que nos vemos sumidos los latinoamericanos.

En este sentido, Boaventura de Sousa Santos en su “Epistemología del Sur”, explica el eurocentrismo de la llamada historia universal a través del concepto de “Siglo europeo-americano”.

Productor y reproductor de nuestro *empequeñecimiento*, el Siglo europeo-americano implica la idea hegeliana de que en cada era ha sido uno el pueblo universal histórico, cuya cultura e ideas se conciben como hegemónicas. La “americanización” es según Santos, el tercer acto de la supremacía cultural occidental (le anteceden las Cruzadas y la expansión europea), esto es, la “globalización hegemónica”.

En la actualidad, esa hegemonía se manifiesta de manera más cruda en las relaciones sociales, las que el autor denomina “fascismo societario”, y que se caracterizan por la expulsión de enormes sectores sociales de cualquier tipo de contrato social (como los obreros, campesinos o guetos urbanos). Un peligro conlleva la proliferación de este tipo de relaciones, “si se permite que la lógica del mercado se desparrame de la economía a todos los campos de la vida social y se convierta en el único criterio para establecer interacciones sociales y políticas, la sociedad se tornará ingobernable y éticamente repugnante” (B. de S. Santos, 2009:227). Este es el peligro de una subjetividad colonizada y mercantilizada.

Desde esta epistemología y para contrarrestar esa fuerza hegemónica, se propone construir una nueva pauta de relaciones sociales, basada en el principio de la redistribución y del reconocimiento (de la equidad y la diferencia). Esto se debe manifestar en nuevas formas de subjetividad y

sociabilidad, dando como resultado las globalizaciones contrahegemónicas que pueden devolvernos la dignidad.

Aquellas manifestaciones a contracorriente, las historias negadas por la Historia imperial, han emergido en los márgenes del siglo europeo-americano, y conformaron lo que Sousa Santos llama “Siglo americano de Nuestra América”.

Toda globalización fue antes localización, y la localización es la globalización de los derrotados. Este proceso que nace del capitalismo, implica la exclusión de millones, aunque se encuentra con resistencias organizadas en torno a derechos humanos, biodiversidad, derechos laborales, cuestiones de género, etc. y se resume, en palabras del autor, en un “activismo más allá de las fronteras”. Es tan amplio el abanico de movimientos contrahegemónicos que Santos habla de la “Teoría de la Traducción”, la que permite encontrar terrenos comunes entre indigenismo y feminismo, por ejemplo, y hace que las luchas se vuelvan inteligibles mutuamente, prerequisite de la equidad y la diferencia.

El “siglo americano de Nuestra América”, al ser la antípoda de la América-europea, tiene su basamento en el mestizaje violento entre indígenas, africanos y europeos. En las raíces de esta mezcla compleja se debe buscar el asiento de un conocimiento y un gobierno que no nos sean ajenos, es decir, que no sean eurocéntricos. Nuestra América como pequeña humanidad surge de esa complejidad, de ese “universalismo ubicado”.

Ubicado también debe ser, en palabras de Santos, el conocimiento, porque “las ideas deben estar enraizadas en las aspiraciones de los pueblos oprimidos”. Martí había dicho que la universidad europea debía rendirse a la universidad americana, y en este sentido Cusicanqui elabora la idea de “Economía política del conocimiento”. Esta noción se contrapone a la de “Geopolítica del saber” porque sí pretende materializarse sin gestos recolonizadores de los imaginarios y las mentes de los intelectuales del Sur, y especialmente, desentrañar las relaciones (e intenciones) económicas y políticas detrás de los discursos. En esa dinámica, como los metales y los alimentos, el conocimiento sale del Sur como materia prima, y vuelve del Norte reelaborado y envuelto de “prestigio”. Vemos que la impronta in-

ternacionalista y antiimperialista martiana resuena en Cusicanqui cuando propone establecer diálogos de Sur a Sur.

“Nuestra América” fue, para Martí, más que un ensayo, un proyecto político. Y es necesario entender la subjetividad y sociabilidad que propone dentro del pensamiento utopista ya mencionado por Roig. Implica mirar lo existente y contrastarlo con lo posible y mejor, es la exploración imaginativa de nuevos modos de vida y de relaciones, en fin, de alternativas contrahegemónicas.

Esta subjetividad ha sido llamada por Santos el *ethos barroco*, porque como forma excéntrica de la modernidad, ha sido éste el primer movimiento latinoamericano y mediterráneo, o sea, proveniente de lugares y momentos históricos donde el centro de poder era débil:

“La relativa ausencia de un poder central confiere al barroco un carácter abierto e inacabado que permite la autonomía y la creatividad de los márgenes y las periferias. Debido a su excentricidad y su exageración, el centro se reproduce a sí mismo como si fuera un margen. Es una imaginación centrífuga que se torna más fuerte conforme transitamos de las periferias internas del poder europeo a sus periferias externas en América Latina” (B. de S. Santos, 2009:242).

Se trata de una subjetividad de la transición, de suspensión de cánones, de mezcla y collage, de vacío recubierto de detalles, y por todo esto, de enorme potencial subversivo. No podemos obviar que el movimiento barroco fue esencialmente pictórico, y en tanto imagen contrapuesta a la cultura letrada europea hegemónica, entra en consonancia con la iconografía indígena recuperada por Rivera Cusicanqui. En la situación colonial, mientras que la racionalidad mercantilista de los centros de poder se manifiesta a través del discurso, y en ese proceso, lo monopoliza y capitaliza, el dibujo muestra lo inefable, el “mundo al revés”, el desorden de la periferia.

El *sfumato* y el *mestizaje* caracterizan esta subjetividad. La dilución de los contornos es entendida por Sousa Santos como la posibilidad de inteligibilidad entre diferentes, es decir, de “diálogos transculturales”. Este proceso, el *sfumato*, consiste en la desintegración de las formas, y su contraparte es el *mestizaje*, que es ya la recomposición de los fragmentos, pero a partir de una nueva lógica. La fiesta barroca, el carnaval, la risa, la inversión de roles, la desproporción, todo en América Latina es

maravilloso, y por eso, potencialmente subversivo. Es la mezcla que supo materializarse en los 60' en la literatura del realismo mágico y que, no casualmente, Enrique Dussel ha considerado como un momento fundante de la "Filosofía de la Liberación" (1975)¹.

El *mestizaje* es un concepto central para Cusicanqui, quien lo entiende como la identidad *ch'ixi* o "manchada". Hace alusión a la necesidad de redefinir la idea de lo indio, y correrlo del lugar del estaticismo al que lo ha condenado el discurso oficial (llamándolos "pueblos originarios" por ejemplo, se encierra en un tiempo detenido, el origen, a la cultura indígena). Se basa en la noción de "sociedad abigarrada" del filósofo boliviano René Zavaleta, que refiere a la yuxtaposición de culturas y modos de producción que se expresan en las relaciones asimétricas de poder.

Ahí está nuestro a-priori antropológico, en la valoración y el reconocimiento de las diferencias que nos constituyen, que no se complementan armónicamente, ni se fusionan ni pretenden superarse en una totalidad absoluta. Son los fragmentos que serán reacomodados a medida que "engrandecemos".

El "diálogo transcultural" y la necesidad de una "filosofía intercultural"

En su crítica al eurocentrismo, Enrique Dussel repara en que Hegel excluye de la "historia universal" a los pueblos de América (Latina) y África, y la modernidad parece ser para él un fenómeno exclusivamente europeo. Este colonialismo filosófico pervive hasta nuestros días y nos obliga a las "alteridades" a mancomunar nuestras luchas y encontrar en ellas, como hemos dicho, espacios comunes.

Es a partir de este pensamiento que se hace necesario el diálogo genuino como dinámica comunitaria de aprendizaje e intercambio simétrico, y nunca como negación del "otro". En este sentido, Raúl Fornet Betancourt (2001), propone la llamada *Filosofía Intercultural*, como una nueva pers-

¹ Enrique Dussel es uno de los pioneros de la *Filosofía de la Liberación*, sistematizada en su libro homónimo de 1996, y que, frente a la filosofía eurocéntrica y colonialista, marcó un hito en la historia de la filosofía latinoamericana.

pectiva del quehacer filosófico y como una verdadera necesidad al servicio de la dignificación. Se trata de una transformación radical, que supere la “filosofía de la liberación latinoamericana” porque ésta, según el autor, no alcanza a superar el horizonte de la propia cultura.

Algunos puntos distinguirían esta nueva actitud filosófica. En primer lugar, debe construirse sobre lo inédito, es decir, sobre las potencialidades filosóficas que converjan en algún punto, que no haya sido colonizado por ningún saber cultural. Que, además, sea un proceso polifónico en donde todas las voces del mundo se contrasten y armonicen a la vez. Que implique una actitud hermenéutica que renuncie a fomentar y absolutizar lo propio, dando lugar, en cambio, al diálogo y al contraste, y que, por ello, el paradigma interpretativo respete y valore la voz y la interpretación del otro, como forma de interpelación común. Que “descentre” la reflexión filosófica, es decir, que rechace todo “centrismo”, no sólo el eurocentrismo, sino cualquier forma cultural que subordine a otras. Que promueva el espacio interdiscursivo tanto para la construcción de la identidad filosófica como de la identidad cultural de una comunidad, y que sea ésta dinámica y transcultural. Y, por último, que rehaga la idea de universalidad, en la que todos los universos se solidaricen mutuamente, que promueva al fin “un mundo en el que sepan muchos mundos”.

El logocentrismo antes mencionado se enfrenta aquí con la polifonía característica de la mezcla latinoamericana. Se trata, en palabras textuales de Fernet Betancourt, de:

“voces históricas, expresiones contingentes que se articulan como tales desde el trasfondo irreductible de distintos mundos de vida. Están así cargadas de contexto y de cultura. Más aún: son, acaso fundamentalmente, momentos centrales de condensación de una tradición particular de comprensión del mundo y de la historia en una cultura determinada. Por ello son también esas voces de la razón manifestación de autonomía o autoctonía intelectual” (2001:4).

Aquí, la filosofía no habla *sobre*, sino *desde* y *con*. Ese es el verdadero diálogo intercultural, que tiene implícito el proceso de inculturación de la filosofía. El modo de comprensión del Sur ya no sería una forma extraña de comprender el mundo, sino tan legítima como la del Norte. La periferia, ese “otro” aparece en la historia del pensamiento no para ser pensado desde la propia cultura, sino para comprenderse con él, reconocer en él

la originalidad y la dignidad: “El otro, aún en su historia de opresión, es siempre una perspectiva original de discurso que sacude mis seguridades y certezas” (Fornet Betancourt, 2001:6).

Y aquí un punto central de la *filosofía intercultural*: la noción de que uno es jamás constituido en su ser y su subjetividad desde la posición del otro. El uno y el otro entran en diálogo, y es en la escucha de las interpretaciones de mundo de cada uno, del discurso de las otras formas de pensar, que comienza el proceso de transformación recíproca.

Ahora bien, ¿qué hace a América Latina un territorio propicio para el estudio de la filosofía intercultural? Como ya adelantamos, su identidad *ch'ixi*, manchada, su enorme diversidad cultural que ha sufrido los intentos políticos, traducidos en violencia simbólica, de uniformidad. De esa experiencia histórica concreta es de donde debe partir este saber filosófico. La hermenéutica no puede, entonces, obviar este contexto de luchas que se han dado lugar desde la racionalidad colonial en nuestro continente. Sabernos colonizados, empequeñecidos, es el punto de partida.

La historia colonial, que es la historia de la expansión del capitalismo, muestra la subyugación de los pueblos amerindios a la racionalidad europea, la negación violenta del otro, su constitución como cuerpo servil y como subjetividad pagana y despreciable. La “hermenéutica del invasor” surge de esta base histórica colonial, pero también, según el autor, la de las víctimas, cuando éstas rechazan todo lo autóctono y se apropian, en un gesto de impostación, de la cultura europea. La dominación ha sido interiorizada, colonizadas han sido también, las subjetividades.

Entonces, el discurso y la voz del otro cobran aquí especial relevancia: “La crítica del colonialismo es desarrollo de una hermenéutica de la liberación histórica por la que el *indio mudo* redescubre su palabra, y el *negro desconocido* dispone de las condiciones práctico-materiales para comunicar su alteridad” (Fornet Betancourt, 2001:8). No es posible alcanzar la liberación sin antes permitir y escuchar la voz de las periferias, y ese discurso liberador y propio es el que nos devuelve la dignidad humana, porque desde esta perspectiva, ya no somos objetos de conocimiento, sino sujetos del quehacer histórico.

A esto se refiere Santos cuando afirma: “Nuestra América debe *de-territorializarse* y convertirse en la metáfora de la lucha que emprenden las víctimas de la globalización hegemónica por todas partes, sea el Norte, el Sur, Oriente u Occidente” (2009:255). La filosofía de *Nuestra América*, que es la filosofía intercultural, se erige como un símbolo de lucha por la descolonización, por la recuperación de la dignidad y contra la hegemonía del Norte.

La dignidad humana como programa político

La “traducción” de experiencias y discursos es lo que permitirá, para Santos, la creación de *nuevos manifiestos multiculturales* nacidos de los procesos de globalización contrahegemónica. Entonces, ¿qué aspectos deberían cubrir esos proyectos?

En cuanto al aspecto político, las democracias representativas se han demostrado insuficientes, es por ello que necesitamos reorganizar una democracia que sea genuinamente alternativa al modo de producción y de relaciones capitalistas. Las formas assemblearias locales y regionales de gobierno, como la de los Zapatistas en México o en las comunas campesinas en muchos sitios de Latinoamérica y Europa, son ejemplos de que otra democracia, una verdadera, es posible.

En cuanto al aspecto económico, es necesario también desarrollar alternativas radicales que den por tierra los modos de producción basados en la explotación de millones por unos pocos, y que en esas dinámicas de producción y circulación, el precio de los servicios y de los productos no sea el fijado por el mercado. Fábricas recuperadas y redes de *comercio justo* son algunas de estas manifestaciones.

En cuanto a las luchas por la justicia y la ciudadanía, estas se traducen en la necesidad del reconocimiento del multiculturalismo y la autodeterminación. No debe confundirse con las falacias discursivas que promueven un falso multiculturalismo, pero a la vez reproducen las diferencias entre ciudadanos de primera, de segunda y de tercera categoría. Los diálogos transculturales deben fundarse sobre sociedades multiculturales simétricas e igualmente dignas.

En cuanto al conocimiento y los “bienes comunes”, es necesario retomar las palabras de Rivera Cusicanqui, quien había incorporado la noción de *Economía política del saber*, para demostrar que las relaciones de poder entre el Norte y el Sur también se materializan en las Universidades, en la ciencia y especialmente, en la manipulación de la naturaleza por parte del saber científico y tecnológico. Aquí un tema central, el de la biodiversidad, preocupa a Sousa Santos. El llamado tercer mundo se ha caracterizado por su abundancia maravillosa de biodiversidad, desde que arribaron a estas tierras los colonizadores hasta nuestros días. El saber científico europeo-norte americano, sustentado por el desarrollo económico, militar y tecnológico del Norte, compite hoy con el saber ancestral, se enfrenta a él y pretende saquearlo de todos sus bienes.

Es por eso por lo que algunos cambios constitucionales se han venido produciendo desde el año 2009 en Ecuador y Bolivia, y un poco antes en Venezuela, cambios que reconocen los *Derechos de la Pacha Mama*, como una forma de garantizar la protección y supervivencia de la nuestra y las demás especies del globo. De este modo vemos que es necesario que los saberes rivales no se anulen y se tome como válido el conocimiento despreciado por el saber hegemónico occidental. Y tanto Santos como Cusicanqui nos instan a solidarizar nuestros saberes ancestrales con los asiáticos y los africanos, también periféricos, frente al saber dominante.

Conclusión

Además del *indio servil*, otras dos figuras iconográficas andinas llaman la atención de la filósofa boliviana: el *indio poeta y astrólogo* y la *tejedora*. El primero se acerca a la magia y a la sabiduría porque es aquel que sabe cultivar los alimentos a pesar de las contingencias de la historia, y es también la voz colectiva que viene de antaño. La tejedora en cambio es la materialización de aquellos diálogos transculturales, de las redes que enlazan culturas y saberes diferentes y que edifican asimismo las relaciones humanas acercándolas a la dignidad.

La modernidad latinoamericana comenzó con nuestra esclavitud, es decir, con nuestro empequeñecimiento. Desde el pensamiento filosófico contemporáneo se plantea la urgencia de establecer diálogos que demues-

tren, en nuestra polifonía, nuestro potencial subversivo. Es nuestra constitución como sujetos filosofantes mestizos, manchados, lo que permite que valoremos y reconozcamos nuestra identidad como un proceso colectivo, propio y legítimo. Que nuestro propio discurso sea el que nos nombre y la nuestra, una subjetividad original y solidaria. Son esos los pasos que nos aproximan a nuestro horizonte de emancipación, que nos liberan de las amarras coloniales y que nos acercan, inminentemente y sin retroceder, a la vida digna.

Referencias bibliográficas

DUSSEL, Enrique (1996), *Filosofía de la liberación*. Bogotá. Nueva América.

FORNET BETANCOURT, Raúl (2001). *Transformación intercultural de la filosofía*. Bilbao, Desclée de Brouwer.

ROIG, Arturo (2011). *Rostro y filosofía de Nuestra América*. Buenos Aires. Una Ventana.

------(2002). *Ética del poder y moralidad de la protesta*, Mendoza, Editorial de la Universidad Nacional de Cuyo.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia, (2010) *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Buenos Aires, Tinta Limón.

SANTOS, Boaventura de Sousa, (2009) *Una epistemología del Sur: la reinvencción del conocimiento y la emancipación social*, México, Siglo XXI / CLACSO.

