

# UCUENCA

Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias de la Educación

Carrera de Filosofía, Sociología y Economía

## **Análisis sobre la crítica a la modernidad, desde la concepción de Transmodernidad y Analéctica de Enrique Dussel.**

Trabajo de titulación previo a la obtención del título de Licenciado en Ciencias de la Educación en Filosofía, Sociología y Economía.

### **Autores:**

Avilés Caamaño Jonnathan Patricio

**CI:** 0106725567

**Correo electrónico:** [jonnathanaviles79@gmail.com](mailto:jonnathanaviles79@gmail.com)

Medina Mogrovejo Diego Armando

**CI:** 0107144024

**Correo electrónico:** [segundom369@gmail.com](mailto:segundom369@gmail.com)

### **Director:**

PhD. César Augusto Solano Ortiz

**CI:** 0102814639

**Cuenca-Ecuador**

**07-noviembre-2022**

## Resumen

La presente investigación parte del objetivo de analizar la crítica de lo que se podría denominar modernidad latinoamericana desde las categorías de transmodernidad y analéctica para determinar qué aspectos de la modernidad europea en América Latina continúan vigentes y cuáles se han transformado. Para ello, se toma como centro el trabajo de Enrique Dussel en cuanto a los conceptos previamente mencionados, contrastándolos con la realidad histórica latinoamericana y su actualidad en términos políticos, sociales, culturales y educativos, partiendo particularmente del contexto ecuatoriano, pero contrastándolo con el venezolano, boliviano, argentino y mexicano, de acuerdo al caso particular de estudio. En este sentido, primero se aborda a la modernidad como problema, luego, los principios de la filosofía de la liberación, los conceptos e implicaciones de la Transmodernidad y la Analéctica de Enrique Dussel, para, finalmente, identificar qué aspectos de la modernidad europea se han transformado y cuáles se mantienen aún vigentes en Latinoamérica.

**Palabras clave:** Analéctica. Enrique Dussel. Eurocentrismo. Filosofía de la Liberación. Modernidad. Transmodernidad.

## Abstract

This research is based on the objective of analyzing the criticism of what could be called Latin American modernity from the categories of transmodernity and analéctics to determine which aspects of European modernity in Latin America are still valid and which have been transformed. For this, the work of Enrique Dussel is taken as a center in terms of the previously mentioned concepts, contrasting them with the Latin American historical reality and its actuality in political, social, cultural and educational terms, starting particularly from the Ecuadorian context, but contrasting it with the Venezuelan, Bolivian, Argentine and Mexican, according to the particular case of study. In this sense, modernity is first addressed as a problem, then the principles of liberation philosophy, the concepts and implications of Transmodernity and Enrique Dussel's Analectic, to finally identify which aspects of European modernity are have transformed and which are still in force in Latin America.

**Keywords:** Analéctics. Enrique Dussel. Eurocentrism. Philosophy of Liberation. Modernity. Transmodernity.

## Índice de contenidos

<b>Resumen</b>	<b>2</b>
<b>Abstract</b>	<b>3</b>
<b>Cláusula de licencia y autorización para publicación en el Repositorio Institucional</b>	
<b>Institucional</b>	<b>6</b>
<b>Cláusula de Propiedad Intelectual</b>	<b>8</b>
<b>Dedicatoria</b>	<b>10</b>
<b>Agradecimientos</b>	<b>11</b>
<b>Introducción</b>	<b>12</b>
<b>CAPÍTULO I</b>	<b>18</b>
<b>La modernidad como problema en Latinoamérica</b>	<b>18</b>
<b>1.1 Concepción de modernidad</b>	<b>18</b>
<b>1.2 Modernidad Latinoamericana</b>	<b>28</b>
<b>1.3 Pensamiento crítico latinoamericano</b>	<b>30</b>
<b>1.4 Pensadores latinoamericanos</b>	<b>31</b>
<b>1.4.1 Aníbal Quijano</b>	<b>31</b>
<b>1.4.2 Bolívar Echeverría</b>	<b>35</b>
<b>1.4.3 Enrique Dussel</b>	<b>41</b>
<b>CAPÍTULO II</b>	<b>45</b>
<b>Filosofía de la liberación, Transmodernidad y Analéctica de Enrique Dussel</b>	
<b>Dussel</b>	<b>45</b>

# UCUENCA

<b>2.1. Filosofía de la liberación</b>	<b>45</b>
<b>2.2. El mito de la Modernidad</b>	<b>56</b>
<b>2.3 Transmodernidad</b>	<b>58</b>
<b>2.4 La Analéctica</b>	<b>61</b>
<b>CAPÍTULO III</b>	<b>67</b>
<b>Colonialidad y modernidad en América Latina</b>	<b>67</b>
<b>3.1. Aspectos políticos coloniales-modernos en América Latina</b>	<b>67</b>
<b>3.1.1 Movimientos sociales</b>	<b>76</b>
<b>3.1.2 Modernidad y Constituciones políticas</b>	<b>79</b>
<b>3.2 Educación</b>	<b>84</b>
<b>3.3 Cultura, pensamiento, arte</b>	<b>89</b>
<b>Conclusiones</b>	<b>96</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA</b>	<b>101</b>

## Cláusula de licencia y autorización para publicación en el Repositorio Institucional

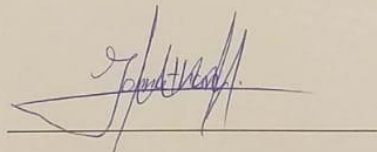
### Cláusula de licencia y autorización para publicación en el Repositorio Institucional

---

Jonnathan Patricio Avilés Caamaño en calidad de autor y titular de los derechos morales y patrimoniales del trabajo de titulación: Análisis sobre la crítica a la modernidad, desde la concepción de Transmodernidad y Analéctica de Enrique Dussel, de conformidad con el Art. 114 del CÓDIGO ORGÁNICO DE LA ECONOMÍA SOCIAL DE LOS CONOCIMIENTOS, CREATIVIDAD E INNOVACIÓN reconozco a favor de la Universidad de Cuenca una licencia gratuita, intransferible y no exclusiva para el uso no comercial de la obra, con fines estrictamente académicos.

Asimismo, autorizo a la Universidad de Cuenca para que realice la publicación de este trabajo de titulación en el repositorio institucional, de conformidad a lo dispuesto en el Art. 144 de la Ley Orgánica de Educación Superior.

Cuenca, 07 de noviembre de 2022



Jonnathan Patricio Avilés Caamaño

C.I: 0106725567

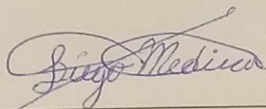
## Cláusula de licencia y autorización para publicación en el Repositorio Institucional

---

Diego Armando Medina Mogrovejo en calidad de autor y titular de los derechos morales y patrimoniales del trabajo de titulación: Análisis sobre la crítica a la modernidad, desde la concepción de Transmodernidad y Analéctica de Enrique Dussel, de conformidad con el Art. 114 del CÓDIGO ORGÁNICO DE LA ECONOMÍA SOCIAL DE LOS CONOCIMIENTOS, CREATIVIDAD E INNOVACIÓN reconozco a favor de la Universidad de Cuenca una licencia gratuita, intransferible y no exclusiva para el uso no comercial de la obra, con fines estrictamente académicos.

Asimismo, autorizo a la Universidad de Cuenca para que realice la publicación de este trabajo de titulación en el repositorio institucional, de conformidad a lo dispuesto en el Art. 144 de la Ley Orgánica de Educación Superior.

Cuenca, 07 de noviembre de 2022



---

Diego Armando Medina Mogrovejo

C.I: 0107144024

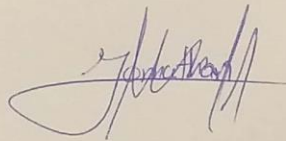
## Cláusula de Propiedad Intelectual

### Cláusula de Propiedad Intelectual

---

Jonnathan Patricio Avilés Caamaño, autor del trabajo de titulación: Análisis sobre la crítica a la modernidad, desde la concepción de Transmodernidad y Analéctica de Enrique Dussel, certifico que todas las ideas, opiniones y contenidos expuestos en la presente investigación son de exclusiva responsabilidad de su autor.

Cuenca, 07 de noviembre de 2022



---

Jonnathan Patricio Avilés Caamaño

C.I: 0106725567

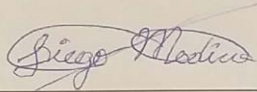


## Cláusula de Propiedad Intelectual

---

Diego Armando Medina Mogrovejo, autor del trabajo de titulación: Análisis sobre la crítica a la modernidad, desde la concepción de Transmodernidad y Analéctica de Enrique Dussel, certifico que todas las ideas, opiniones y contenidos expuestos en la presente investigación son de exclusiva responsabilidad de su autor.

Cuenca, 07 de noviembre de 2022



---

Diego Armando Medina Mogrovejo

C.I: 0107144024

## Dedicatoria

*El presente trabajo está dedicado al pueblo latinoamericano, que día a día lucha por conseguir la liberación y superación de la presión impositiva de una modernidad que se alejó de su objetivo principal, para conseguir reivindicar una realidad existente, la construcción de nuestra identidad, una descolonización en base a la idea de razón y progreso junto a una integración regional.*

*A mis padres, Alexandra Caamaño y Patricio Avilés, a mi hermano Víctor Avilés, a mi hermana Hortencia Aguirre, mi sobrino Randy Vanegas, a mi hijo Liam Avilés, y a mi novia Erika Thalía Arias por estar conmigo en este trayecto.*

*A todas las personas que me acompañaron durante el proceso. A mi compañero de tesis y amigo durante toda la carrera.*

*Jonnathan Avilés*

*Para el pueblo latinoamericano que lucha por mostrar una realidad oculta bajo la opresión, a partir del abordaje del contexto particular y la idiosincrasia, para conseguir la libertad e integración como una realidad latinoamericana.*

*A mi familia y a las personas que estuvieron conmigo durante este largo proceso y a mi amigo de carrera y gran compañero de tesis.*

*Diego Medina*

## Agradecimientos

*Nuestro agradecimiento está dirigido a la Mgt. Mireya Palacios quien nos ayudó en la delimitación de la investigación, a la Dra. Lorena Escudero quien fue la tutora inicial y nos dio grandes aportaciones para el desarrollo de nuestra investigación. Finalmente, un merecido agradecimiento al PhD. César Solano Ortiz, quien fue el tutor que nos guio en el desarrollo y finalización de nuestro trabajo de investigación además de ser un gran docente. Así también un agradecimiento a los docentes de la carrera de Filosofía, Sociología y Economía que nos brindaron las herramientas necesarias para un aprendizaje de calidad, y nos ayudaron en nuestra formación tanto profesional como personal. Y un agradecimiento a la docente Clementina Gonzáles Espinoza que nos brindó su apoyo durante toda la carrera y siguió haciéndolo aun cuando se jubiló de la universidad de cuenca, siendo una docente de carácter y muy comprometida.*

*Jonnathan y Diego*

## Introducción

La modernidad se ha consolidado como un proceso global, que ha generado grandes transformaciones en los ámbitos sociales, políticos, económicos y culturales, bajo los ideales de progreso y razón, cuestión que se estructuró en el entramado práctico de la ciencia, la academia y la propia humanidad, a favor de un sentido cíclico, de los beneficios demarcados de un pensamiento capitalista de corte neoliberal.

Autores como Dussel (2006), consideran a la modernidad como una forma de ver y entender la realidad, que trae consigo la disidencia con la Edad Media, bajo la idea de desarrollo y progreso en compañía del capitalismo. De esta forma, la modernidad se ha consolidado como un proceso global, que ha generado grandes transformaciones. Sin embargo, la modernidad para el autor se presenta como sinónimo de capitalismo y colonialismo. Esto, porque su génesis deviene de un modo de pensamiento hegemónico euro centrista, que además lleva en su seno la praxis del capitalismo en los diferentes escenarios de la sociedad.

Desde la perspectiva latinoamericana, la modernidad es considerada por Chaparro et al (2018), como una transformación incompleta, colmada de irónicas contradicciones, ya que no se puede ejecutar plenamente los objetivos de la modernidad y se la observa como una imitación europea. Sin embargo, aún se la puede concebir como un proyecto viable, pero para ello es necesario redireccionar la modernidad desde una perspectiva latinoamericana.

América Latina se constituye como lo otro, lo diferente, debido a que no se asemejaba al modelo de hombre y cultura europea. Según Ramaglia (2019), esto provoca el desconocimiento de sus características sociales, políticas y

culturales, etc., tratándose de un proceso de asimilación a la cultura europea, como un caso desigual. Hasta la actualidad, las desigualdades aún se mantienen en Latinoamérica, al igual que el yugo de la colonización de los sistemas, considerado como un pilar del neoliberalismo heredado de la modernidad, así como la capacidad de hegemonía total. Dichos planteamientos, generan una crítica reflexiva de lo que ha sucedido a lo largo de la historia, repensando la modernidad como una forma de liberación y ruptura de la hegemonía mundial de la actualidad.

Ante lo expuesto, se deduce que existe la necesidad de una postmodernidad impregnada de lo autóctono. Siendo necesaria la deconstrucción de los senderos del capitalismo neoliberal, colocando al ser humano como centro del progreso. Son diversos los autores que han abordado la crisis de la modernidad en Latinoamérica, desde el marco del pensamiento crítico, siendo uno de sus más importantes representantes el pensador Enrique Dussel, cuyas reflexiones han tenido un alcance mundial. Sus propuestas principales, están basadas en la transmodernidad, el eurocentrismo y la descolonización.

Dussel realiza una elaborada crítica al eurocentrismo, a partir de un enfoque histórico, geopolítico e interpretativo sobre la significación de las alternativas presentes desde la modernidad occidental, estableciendo cercanía desde la filosofía de la liberación. Resulta importante evaluar los planteamientos del filósofo, tomando en cuenta la actualidad que impregna su pensamiento crítico acerca de las contradicciones del capitalismo.

De igual manera, Dussel propone como su método de reflexión filosófica a la analéctica. Desde la crítica de la modernidad latinoamericana, pretende

observar al otro, a la víctima, como punto de partida no solo como opción ética, sino como desde el ángulo que puede abarcar la cosmovisión total de lo que rige la sociedad, pero también observando lo negado por la misma.

La importancia del presente estudio radica en el análisis crítico de una modernidad que ha sido excluyente y ha minimizado a América Latina, en un progreso, del cual es parte, pero atados al yugo, que la direcciona hacia un mismo camino. Siendo necesario para ello, la concepción que realiza como crítica de la modernidad Latinoamericana Enrique Dussel.

Esta búsqueda permitirá tener una visión más amplia sobre la modernidad en Latinoamérica, y buscar los fundamentos teóricos que permitirán realizar un análisis más amplio desde la concepción crítica de Dussel, quien permite entender la crisis de la modernidad y reconoce la influencia del capitalismo, pero plantea una alterativa que será evaluada en el presente estudio.

Este análisis, enfocado en el pensamiento crítico latinoamericano permite realizar un abordaje de nuestra realidad social, dando a conocer una alternativa al planteamiento de un pensamiento único que no permite el análisis de la realidad de la región. Teniendo en cuenta, que busca la superación conceptual centrándose en la explicación propia de la realidad Latinoamericana desde los hechos y generar conceptos y teorías propias.

Este trabajo representa un aporte a los cambios que requiere la modernidad en América Latina, dando a conocer la modernidad en este contexto necesita presentarse como un escenario de modernidades múltiples, que permita el sello latinoamericano en su desarrollo, características,

creencias, logros, aspiraciones y fallas, que en base a algunos supuestos teóricos y sociológicos pueda emerger con una dimensión propia que genere el puente para la emancipación de sus sociedades y territorios.

Metodológicamente, se ha utilizado el enfoque cualitativo, ya que, este tipo de estudios se caracteriza por la recolección de información subjetiva y más profunda en referencia a la percepción de los sujetos en estudio, cuyo objetivo consiste en explorar y describir el objeto desde su perspectiva, permitiendo desarrollar propuestas teóricas (Schettini & Cortazzo, 2015). Además, está enmarcado en una investigación descriptiva porque considera el fenómeno en su totalidad y lo desglosa en sus componentes para comprenderlo y presentar los datos obtenidos acerca del mismo. También, utiliza la estructuración de conceptos que son sometidos a el análisis de diferentes autores, finalmente el estudio descriptivo define las variables con exactitud que son medidas en el espacio donde se ubica el problema en estudio (Hernández, Fernández, & Baptista, 2014).

En el mismo sentido, el estudio también es explicativo porque determina las causas que ocasionan el problema con el fin de entenderlo y desglosarlo para aportar soluciones. Finalmente, se entiende que los estudios cualitativos usan la recolección y análisis de los datos para afinar las preguntas de investigación o revelar nuevas interrogantes en el proceso de interpretación (Hernández, Fernández, & Baptista, 2014).

En cuanto al instrumento para la recolección de la información, se utilizará la ficha de registro, este es un instrumento que permite registrar e identificar la información obtenida como datos o evidencia, a partir de la revisión documental (Espinoza, 2019). Asimismo, la técnica para la selección

de la información, corresponde a la revisión de documentos: esta es una técnica propia de la investigación cualitativa que consiste en recolectar y seleccionar información a través de la lectura e investigación de evidencia científica que, ubicada en revistas, libros, bibliografías, entre otros (Barbosa, Barbosa, & Rodríguez, 2017).

Finalmente, para el procesamiento de la información se aplicará un método analítico sintético, este método consiste en descomponer el todo en sus partes, con el objetivo de indagar en la naturaleza del fenómeno. En cuanto al método sintético, es un proceso de razonamiento que permite reconstruir el fenómeno, a partir del proceso realizado en el método analítico (Rodríguez & Pérez). Esto permitirá abordar la bibliografía a utilizar en esta investigación, para luego reflejar en el trabajo final.

A la luz de los planteamientos realizados surge la siguiente interrogante ¿De qué manera la transmodernidad y la analéctica propuesta por Enrique Dussel resulta una alternativa a la modernidad capitalista en Latinoamérica? Por ello, se plantea el siguiente objetivo para la investigación: Analizar la crítica de la modernidad latinoamericana desde las categorías de transmodernidad y analéctica para determinar qué aspectos de la modernidad europea en América Latina continúan vigentes y cuáles se han transformado. Para esto, se tendrán como objetivos específicos: (1) describir la modernidad como problema en Latinoamérica, (2) definir los conceptos de Filosofía de la liberación, Transmodernidad y Analéctica de Enrique Dussel y, (3) identificar qué aspectos de la modernidad europea se han transformado y cuáles se mantienen aún vigentes.



Para ello, se presentan 3 capítulos analíticos, el primero, sobre la modernidad como problema en Latinoamérica, en el cual se incluye el concepto de modernidad, lo que implica la modernidad latinoamericana, el surgimiento del pensamiento crítico latinoamericano, así como una breve explicación sobre distintos pensadores latinoamericanos como Aníbal Quijano, Bolívar Echeverría y Enrique Dussel. En el segundo capítulo, se abordan los conceptos de filosofía de la liberación, lo que constituye el mito de la modernidad, la superación de la misma mediante la transmodernidad planteada por Dussel y, para concluir el capítulo, la analéctica o método analéctico del mismo autor. En el tercer y último capítulo, se toma en cuenta la colonialidad y modernidad en América Latina, por lo cual se abordan cuáles aspectos coloniales y modernos continúan presentes en ella en el campo político, en los movimientos sociales y las constituciones políticas de distintos países, así, luego se abordarán los aspectos que permanecen en la educación, la cultura, el pensamiento y el arte latinoamericano.

## CAPÍTULO I

### La modernidad como problema en Latinoamérica

#### 1.1 Concepción de modernidad

Lo que se tratará en el siguiente capítulo está dirigido al análisis y reflexión acerca del contenido teórico de la idea de modernidad. La modernidad como transformación social, política, económica y cultural, que produce cambios bajo la idea de progreso y razón, junto a un proyecto civilizatorio, que busca la sustitución de las formas tradicionales, con una pretensión universal.

La modernidad es una etapa histórica que mantiene en si un contenido teórico amplio, que proyecta un nuevo modo de vida. Para Cortés (2014) la modernidad se conforma como una categoría de tipo complejo, la cual, a su vez, es una forma de organización social y un sistema de representación de valores, pensamiento y nociones comparativas sobre lo nuevo y contemporáneo. Esto indica que la modernidad trae consigo una transformación social que afecta las estructuras sociales existentes, buscando una organización social racional, desarrollista.

La modernidad indica la proyección de lo nuevo, marcado por el desarrollo y la transformación hacia el progreso. Descrita, como la cultura más avanzada del capitalismo, ya que asume a la historia como un proceso continuo que busca construir un mundo diferente al del pasado, junto al esfuerzo de la expansión económica y la tecnologización masiva, en base a una serie de facultades subjetivas como la libertad, la autonomía y el

conocimiento (Chaparro<sup>1</sup>, 2018). Así, se da la superación de las sociedades antiguas con el fin de crear una sociedad autónoma, libre, industrial y progresista.

Estas características propias de la modernidad están relacionadas con hitos del proceso histórico como la Reforma Protestante de Martín Lutero, que realiza una reinterpretación de la religión desde lo personal. En este caso, el protestantismo ejerce un proceso de dominación sobre el sujeto para que se acoja a sus concepciones, pero el mismo más allá de ser la solución a los problemas, fue el verdadero problema para la libertad personal y el valor de subjetividad (Daros<sup>2</sup>, 2015).

Esto indica un cambio profundo en las costumbres religiosas, en base a la libertad personal con la capacidad de autodirigirse hacia nuevos caminos, deslindándose del camino religioso opresor. Daros (2015) explica que otro hecho histórico importante es la revolución francesa, la cual marca el fin del absolutismo, así como la abolición de los privilegios del clero y la nobleza, partiendo de la libertad, igualdad y fraternidad. Marcando así una nueva época de la historia, acabando con la opresión monárquica, el fin de la desigualdad social junto a la declaración de los derechos individuales.

La ilustración es otro de los hitos históricos que marcan las características de la modernidad, ya que muestra la liberación del hombre ante su incapacidad, es decir, de aquella imposibilidad del uso de su inteligencia sin

---

<sup>1</sup> Adolfo Chaparro Amaya, director de la Maestría en Filosofía y Profesor Titular en la Escuela de Ciencias Humanas de la Universidad del Rosario. PhD. en Filosofía por la Universidad de París 8. Ha sido investigador visitante en el I Lateinamerika Institute, Universidad Libre, Berlín en 2009. Actualmente es investigador del Grupo de trabajo en Filosofía del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales CLACSO.

<sup>2</sup> William Daros es doctor en Filosofía e investigador principal del CONICET.

la guía de otro. Este hecho es teorizado por Kant, quien plantea a la razón como parte de la pretensión de validez a todo lo que deba ser justificado, siendo allí donde el sujeto cognoscente vuelve sobre sí para comprenderse (Daros, 2015). Esto indica la superación del desconocimiento en base al uso de la razón, para así superar la ignorancia y la tiranía, con el fin de construir un nuevo mundo.

La revolución industrial es el otro hito histórico que propició una transformación económica, social, cultural y tecnológica que provocó un gran impacto en la estructura social. Dado que no es un hecho específico, sino el compendio de muchos interrelacionados, los cuales culminan en la sociedad agraria para iniciar la producción en fábricas (Daros, 2015). Así, la revolución industrial generó grandes cambios de una sociedad agrícola a una sociedad industrializada, específicamente cambios tecnológicos referidos al desarrollo del transporte y uso de nuevos materiales; en lo social el crecimiento imparable de las ciudades, y en lo cultural al aumento de conocimiento.

Estos hitos históricos muestran la clara demolición de las sociedades antiguas para crear una sociedad totalmente nueva, en la cual se pasa de la producción agrícola a la industrial. Esto revoluciona tanto la vida como los deseos, siendo esa vida moderna la que generó un impacto en las instituciones del pasado y provocó un cambio estructural civilizatorio (Daros, 2015). Así, se da muestra de un proceso continuo de la historia, con grandes cambios y transformaciones.

La modernidad se la entiende como un proceso de cambios, que conlleva una revolución cultural y un cambio de civilización. Como Rivero (2007) plantea, ella fue el proceso de cambio que comenzó como tal en

Occidente con la edad moderna., donde se da un cambio dentro de la civilización en distintos niveles: de basarse en la teocracia, se pasó a la democracia y el nacionalismo, en economía se dio paso de lo agrario a lo industrial. En líneas generales se pasó a ser una sociedad de carácter individualista, secular y pluralista.

Cambió así la concepción del mundo para el ser humano, bajo el impulso del desarrollo tecnológico, buscando la comprensión de la realidad y la causa de todos los fenómenos por medio de la ciencia; creando una sociedad que vela por intereses propios y en la que las clases están bien definidas; una sociedad donde se da un abandono de lo religioso y la imposición de la razón.

Este desarrollo de la modernidad y su transformación gradual viene bajo la idea de razón y progreso, donde la razón es considerada como la facultad de cuestionar, reflexionar con el fin de formar juicios de la realidad. Según Magallón (2006), en ella se afirma la relación hombre-naturaleza, afianzando la constitución de la ciencia y la política, donde a partir de la razón, se demuelen los poderes e instituciones, siendo allí donde comienza el dominio de la burguesía como clase social.

La razón en la modernidad conllevó un cambio social-estructural. Implicó el acceso a una autonomía libre del control autoritario, pero, esta razón moderna, y a su vez eurocéntrica, fue utilizada con el fin de dominio y la imposición hegemónica de una cultura superior.

Por su parte el progreso busca promover un avance, una acción hacia la mejora de las condiciones de vida social, ligado estrechamente a la modernidad que genera cambios profundos en la sociedad. Una sociedad

moderna es superior ya que se encuentra en una trayectoria histórica progresiva. Esa idea de progreso, situada en el inicio de la modernidad, junto a la idea de libertad y autonomía, ocultaron la dominación y ubicaron a las sociedades no modernas en algo diferente (Wagner, 2017). Así, la idea de modernidad oculta la violación generada hacia lo no moderno.

La modernidad y el progreso se encuentran en íntima relación con el cambio de expectativa que busca mejorar las condiciones sociales. El progreso en si es una ruptura radical que genera un cambio con el fin de mejorar las condiciones sociales; el avance de las condiciones humanas con una perspectiva prolongada, una transformación positiva presente en el avance histórico, con un cariz radical (Wagner, 2017). El progreso es así representado como algo más duradero, diferenciado de algo habitual, que mejora las condiciones sociales, como algo evidente y radical a lo largo del proceso histórico.

La razón permite la comprensión de la realidad y a su vez de los medios para resolver las dificultades. Es la razón la que crea las condiciones para el progreso histórico. Kant piensa que la humanidad se encontraba entonces ante la “salida de una minoría de edad causada por [ella] misma” (Wagner, 2017, p.30). No existía el uso de la capacidad de razonar, no había libertad, se vivía en dominación, a partir de la Ilustración se crea la condición de libertad y de poder razonar, haciendo del progreso algo que se impondría y no se detendría, dirigiéndose hacia la nueva era de la modernidad. Esa salida de la inmadurez que permite el uso de la razón es lo que impulsa el desarrollo del progreso, situado en el inicio de la modernidad que busca una transformación social.

Es así que la modernidad es entendida como un proceso global que genera grandes transformaciones en lo social, político, económico. Dicho proceso global es la creciente interdependencia entre los países del mundo por medio de la transformación social.

En la modernidad, la transformación social es la alteración de la estructura social, en sus valores, normas y relaciones. Ello, a partir de la idea de supresión de los privilegios de las clases, para apartarlas del poder y la hegemonía económica y, conformar así una nueva estructura social (Calvano, 2017). Así la modernidad con la transformación social busca desplazar del poder a los antiguos estamentos, obteniendo el alcance social necesario para la consolidación de un nuevo estrato social dominante.

La transformación política de la modernidad es la afectación de la estructura política antecedente, consiguiendo un cambio para el bien común, señalando al individuo como protagonista. En este sentido, se estructura al Estado de Derecho como base de la constitucionalidad y la sociedad política que se basa ya no en la teocracia, sino en la soberanía popular y el ius naturalismo, siendo ahora el ciudadano el nuevo personaje histórico (Calvano, 2017).

Así comienza el protagonismo del individuo, quien decide los cambios políticos para su bienestar. Junto con esto se reconocerán los derechos naturales, es decir, aquellos que son propios e intrínsecos de la naturaleza humana.

La transformación económica en la modernidad hace referencia al cambio estructural del sistema económico especialmente en la producción y

distribución. En lo económico, se promulgó al capitalismo como elemento moderno relacionado con la superación, lo que en la realidad produjo el empoderamiento económico de las naciones más ricas, con un mayor bienestar que les permitió a su vez el dominio de las naciones que no logran superar el rezago feudalista. De esta forma, las naciones más prósperas, propulsarían un mayor bienestar y posibilidades económico-sociales (Calvano, 2017).

El capitalismo relacionado con la modernidad promulga la superación económica, lo que en la realidad produjo el empoderamiento económico de las naciones más ricas, con un mayor bienestar que les permitió a su vez el dominio de las naciones que no logran superar el rezago feudalista.

Se establece así que la modernidad trae un proyecto de carácter emancipador, expansivo, renovador y democratizador. Canclini es quien de manera profunda trata el sentido de la modernidad en estos cuatro aspectos, sobre los cuales es pertinente hacer algunas puntualizaciones (Daros, 2015).

En primer lugar, como un proyecto emancipador, la modernidad permite el acceso a un estado de autonomía, el cual envuelva la secularidad cultural, la autoproducción de la expresión simbólica y el desenvolvimiento en el mercado autónomo (Daros, 2015). Es decir, que con la modernidad se da el rompimiento de las cadenas opresoras hacia la libertad autónoma y la racionalización social.

Luego, como proyecto expansivo, es la ejecución de actividades que permiten la solución de los problemas mediante el conocimiento. Es decir, trata de poseer la naturaleza, así como la producción y consumo de los bienes y servicios (Daros, 2015). La idea de expandir el conocimiento para el dominio de



la naturaleza, tiene como fin expandir el crecimiento económico, el cual se centrará en el lucro como motor del capitalismo.

Como proyecto renovador se considera la imposición de una reconstrucción social y la transformación de las relaciones sociales. Es decir, el mejoramiento social que se encuentra en la interacción con la naturaleza que permite liberarse de una prescripción religiosa, y, la definición de un nuevo modo de vida. Esto, a partir de la eliminación de la nobleza y sus privilegios, donde se permita mejorar e innovar en los distintos ámbitos de la sociedad (Daros, 2015).

Finalmente, como proyecto democratizador, se plantea una transición política a un Estado que permita la soberanía del pueblo y su derecho, partiendo de su desarrollo moral, racional, a partir de lo educativo, artístico y del conocimiento especializado (Daros, 2015). Ello consentirá la participación, tanto individual como colectiva, para promover la evolución racional y moral.

Así la modernidad como periodo histórico, con grandes alcances culturales, se encuentra entrelazada a Europa por su hegemonía, junto a un proyecto civilizatorio de alcance mundial. Un proyecto de civilización que se impone con un ideal de desarrollo. La misma, es parte de un proyecto de la ilustración que busca el progreso y orden a partir del raciocinio y de la construcción de una visión eurocéntrica imperial y colonialista basada en el Estado-nación, la expansión del mercado, la tecnología y la ciencia (Cortés, 2014).

Por lo tanto, la idea de racionalizar las sociedades estancadas en su desarrollo significó la imposición de un modelo eurocéntrico en su construcción

social. Esta transformación moderna, desde lo europeo, llegó a las regiones periféricas y produjo una dinámica que afectó de manera desigual a las diferentes formaciones culturales, lingüísticas, económicas, estéticas, políticas y religiosas, combinándolas y diferenciándolas según el caso (Daza, 2010).

Esto implicó la sustitución de las formas tradicionales, es decir, la eliminación de las culturas propias y la imposición de una innovación en lo social, político económico y cultural, que trajo profundas consecuencias para los países denominados periféricos. A su vez Europa se estableció como centro, como el punto principal de la extensión de la modernidad.

Esta modernidad eurocéntrica es un proceso con pretensiones universales, que impone una visión unívoca de mundo al resto de culturas, suponiendo en si una visión emancipadora del poder arbitrario e irracional en cuanto a lo social, político y religioso (Castro<sup>3</sup>, 2018). Esto indicaba que dicha modernidad tenía un objetivo positivo, pero en realidad fue la negación de otras formas de conocimiento, Europa con el poder para dirigir al resto de culturas, y la presentación del eurocentrismo como superior ante ellas. Tales características que anunciaba, fueron el lado negativo de la modernidad.

En Latinoamérica aquella nueva forma de entender las cosas, que la modernidad europea propiciaba, se alejaba del ideal inicial, ya que no se reformó o valorizó el conocimiento de los pueblos americanos, sino que la conciencia moderna europea arrasó con los derechos de las sociedades precolombinas, negando así el principio que dio fundamento a la modernidad:

---

<sup>3</sup> PhD. en Estudios Latinoamericanos, Universidad de Tokio (2006). Lic. y Magíster en Filosofía, Pontificia Universidad Católica del Perú. Prof. Principal, Departamento de Ciencias Sociales, PUCP. Ex director del Centro de Investigaciones Sociológicas, Económicas, Políticas y Antropológicas y del Comité de Investigación para seres humanos y animales, PUCP.

la racionalidad (Castro,2018). El plan desarrollista alcanzado por Europa, extendido hacia las periferias, parecía eliminar sus estándares ideológicos, haciendo de esta una propuesta hegemónica, con la cual se encadena a las sociedades a la aspiración de esas altas características civilizatorias.

Ante ello existen muchas tesis que son defensoras de la modernidad eurocéntrica, como es el caso de Hegel, quien realiza una división clara de la modernidad con las normativas del pasado, para dejar sentado, según su corpus teórico, que la modernidad es superior a las sociedades antiguas. Hegel (1980) caracteriza a la modernidad con la subjetividad, que es la relación del sujeto consigo mismo, que lo lleva hacia la libertad junto a la reflexión. Esta idea de subjetividad trata de la emancipación del ser humano junto a las transformaciones sociales, en la búsqueda del espíritu absoluto, considerando a Europa como tal, resaltando la superioridad de la sociedad europea.

Se inviste así a Europa de una superioridad hegemónica frente a las demás culturas de la humanidad, negando la propia espiritualidad de las culturas latinoamericanas. Hegel (1980) dice al respecto que el mundo se divide generalmente en dos partes, en el viejo y nuevo mundo, puesto que el último (América) no fue conocido hasta hace poco para los europeos y, por otro lado, tiene características nuevas en cuanto a lo físico, político y lo cultural en comparación a Europa, por lo cual esta novedad es vista como inferior, “remarcando en sí la superioridad europea ante Latinoamérica que se reconoce como nuevo mundo en su totalidad por el hecho de desconocer sus características y por ello inferior” (p. 171).

Según esto, los pueblos superiores tienen el derecho de hacer perecer a las culturas débiles, aún si éstas mantienen una rebeldía. El resultado será la

dominación del más fuerte, ante el desconocimiento de aquellas características propias de la cultura latinoamericana.

La modernidad eurocéntrica junto al colonialismo y al capitalismo son aspectos que conforman una misma realidad, siendo la colonialidad la otra cara oculta de la modernidad, ya que consigo lleva un proceso de expansión teniendo como centro a Europa. Es por ello que desde los inicios de la modernidad ya se encontraba en si involucrada la expansión hacia las periferias, y Latinoamérica fue parte de la constitución de ese nuevo orden mundial (Marín y Morales, 2010). América Latina debe considerarse inmersa dentro de la modernidad, donde su desenvolvimiento es un proceso único y universal, como un proyecto fatal e incuestionable al que se encuentra sometido.

Este proceso ha generado una homogenización del pensamiento considerando a Europa como centro y modelo de modernidad. Con una marcha indetenible y totalizadora que ubica a Latinoamérica en una situación de desigualdad, en dónde lo distinto y diferente es concebido como una desventaja debido a que no se presenta como una idea de aceptación y rechazo, sino como imposición (Méndez y Moran, 2014). La modernidad como modelo de vida hace de Latinoamérica parte de ella, integrándola como la cara, explotada, dominada y encubierta de la modernidad eurocéntrica opresora.

## **1.2 Modernidad Latinoamericana**

Como una reinterpretación de la modernidad se encuentra la modernidad latinoamericana, como hecho existente, que presenta en si una

trayectoria propia, como un proyecto válido y viable, con el fin de rechazar la opresión.

La modernidad en América Latina no es un hecho inexistente, ni tampoco algo igual a la europea, ya que esta modernidad presenta una trayectoria propia con características específicas, que se encuentra estrechamente relacionada con la construcción de nuestra identidad. Marín y Morales (2010) comentan que América Latina no ha sido capaz de concretar los objetivos planteados por la modernidad, por lo que aún tratan de desarrollarlos dentro de sus parámetros. Desde esta perspectiva se puede dar cuenta de que en América Latina no se cumple con los objetivos de la modernidad, debido a varios factores como las diferencias culturales y sociales de esta región, que hacen ver a la modernidad como un fragmento europeo inconcluso, el cual requiere de una orientación y adaptación.

Por esto, se pensó en Latinoamérica que la modernidad todavía es una aspiración válida y viable, sin embargo, la misma debe tener una dimensión propia y característica. Marín y Morales (2010) al respecto, dicen que América Latina se considera dentro de una de las modernidades múltiples con logros y carencias, necesitando desarrollar y moldear sus fundamentos para llevarlos a término.

Se diría que siempre se ha encontrado en América Latina una modernidad que busca la salida de la opresión, y que tiene características propias. La modernidad como tal es la propuesta de un cambio radical, que se extendió hasta América Latina para impulsar el desarrollo. Larraín (1997) afirma que la modernidad latinoamericana se ha visto con esperanza a partir del debate de si realmente existe, lo hizo o no lo ha concretado aún. Sin

embargo, se trata de comprender la forma exacta en la cual Latinoamérica está dentro de un proceso moderno.

Las promesas incumplidas de la modernidad se ven claramente en América Latina, ya que se considera periferia por el hecho de haber sido sometida a la adquisición de dicho ideal como la copia de lo que es Europa. Frente a esto surge la necesidad de reinterpretar la realidad latinoamericana en base a un pensamiento crítico propio.

### **1.3 Pensamiento crítico latinoamericano**

El pensamiento crítico latinoamericano permite reinterpretar nuestra realidad social, buscando una alternativa a un pensamiento planteado como único, proponiendo la superación conceptual en base a la explicación de la realidad latinoamericana desde sus hechos.

Latinoamérica como parte de la modernidad tienen una voz oculta que debe ser alzada y mostrada ante dicha realidad, una crítica propia para dar muestra de una modernidad independiente y rechazar la imposición de una modernidad eurocéntrica, presentada como la salvadora de aquellos grupos barbaros que se encontraban en su estado natural, sin superación o desarrollo (Lander, 2000). Un pensamiento crítico latinoamericano, para el abordaje de nuestra realidad social, enraizado en nuestras tradiciones intelectuales, una alternativa al planteamiento de un pensamiento único que no permite el análisis de la realidad de la región.

El pensamiento crítico latinoamericano busca la superación conceptual, centrándose en la explicación propia de la realidad latinoamericana desde los hechos para generar conceptos y teorías propias. La crítica latinoamericana

busca expresar una realidad oculta con una voz propia. Lander (2001) afirma que el pensamiento crítico latinoamericano es parte de un método que permite abordar el contexto particular y la idiosincrasia. El mismo, constituye una alternativa al pensamiento eurocéntrico que domina la sociedad. Es decir que se parte de las características propias de las culturas de América Latina, para dar muestra de un pensamiento que puede anteponerse a uno impuesto como único, y así sacar a la luz una realidad oculta con el uso del poder.

El pensamiento crítico latinoamericano permite reivindicar una realidad existente como parte del proceso de la modernidad, partiendo del abordaje de nuestra realidad, desde las particularidades de la región, constituyéndose en una alternativa ante un pensamiento hegemónico. Es así que teniendo en cuenta el pensamiento crítico analizaremos la modernidad latinoamericana tomando las propuestas de Aníbal Quijano, Bolívar Echeverría, pero especialmente nos centraremos en la propuesta de Enrique Dussel.

## **1.4 Pensadores latinoamericanos**

### **1.4.1 Aníbal Quijano**

Este autor peruano realiza un análisis del concepto de modernidad. Así mismo muestra como el eurocentrismo utiliza el concepto de raza y su jerarquización para legitimar las relaciones de dominación, permitiendo a Europa ocupar una posición privilegiada con respecto al resto del mundo. Además, analiza como el eurocentrismo repercute en el desarrollo del pensamiento.

La modernidad se produce inicialmente en Europa y desde el siglo XVIII se extiende a través del mundo. Para Aníbal Quijano (1988), "la modernización

Latinoamericana se ejerce como una forma de presión, por el interés de agentes externos relacionados directamente con el capitalismo, tanto en su modo de producción, consumo, cultura y sus sistemas de organización política y social” (p. 11). Es por ello que América Latina se encontraba forzada a una serie de cambios y adaptaciones de la región, los cuales alteraban sus costumbres y formas de vida. La modernidad latinoamericana que se la sitúa de esta manera en una condición de desventaja como tardía o pasiva.

Con el descubrimiento de América se produce una serie de cambios tanto internos como externos. Según Quijano (1988), “el descubrimiento de América produjo una gran revolución tanto en el imaginario europeo como en el de los países europeizados en la dominación” (p.12). Si bien la modernidad en América inicia con su descubrimiento y conquista, es distinta para cada región, ya que mientras en Europa la modernidad es considerada una práctica social y es parte de la vida cotidiana, en América se da como una forma de conciencia intelectual o medio legitimador de las injusticias.

La supremacía europea como conquistadora da lugar a la idea de raza, en la cual el conquistado se encuentra en una situación inferior o de desventaja, generando en las relaciones sociales un tipo de jerarquización, es por eso que la idea de raza legitimaba la dominación impuesta (Quijano, 2014). Con la conquista y el expansionismo colonial europeo sobre el resto del mundo se da lugar al eurocentrismo como forma legitimadora de la superioridad de la dominante sobre el dominado, para justificar la explotación del trabajo, la esclavitud, la servidumbre, el saqueo. Todo esto en función del desarrollo capitalista, el cual está directamente relacionado con la modernidad implantada por el eurocentrismo.



La ventaja que obtuvo Europa con el descubrimiento y la conquista de América la situó en una posición privilegiada con respecto al resto de países. El saqueo de los metales preciosos existentes le permitió ampliar su mercado y generar una mayor acumulación de capital. Así mismo indica Quijano (2014), que la explotación laboral no salarial de los negros, indios y mestizos, le permitió imponer su poder sobre las otras regiones y poblaciones para incorporarlas al sistema mundo.

La clasificación racial fue el medio a través del cual los europeos justificaban el trabajo no asalariado; de esta forma legitimaban y justificaban la explotación y la esclavitud de los colonizados, pues sólo los blancos tenían derecho al trabajo pagado.

Esta colonialidad del poder, según Quijano (2014), parte del capitalismo en tanto se configura la geografía social del capital, donde todo gira en torno al trabajo y a sus formas de control sobre el mismo, los recursos y productos. Es por eso que en Latinoamérica la racionalidad es distinta al resto del mundo ya que busca la liberación. Tal como señala Quijano (1988), “La modernidad se constituye, como una promesa de existencia social racional, en tanto que promesa de libertad, de equidad, de solidaridad, de mejoramiento continuo de las condiciones materiales de esa existencia social, no de cualquier otra” (p. 16). Es comprensible que la racionalidad latinoamericana sea distinta debido a la grave situación de desventaja en la cual se encuentra la región.

Entonces el proceso de modernidad abarca los distintos cambios a nivel mundial que se dan en las dimensiones tanto sociales, como materiales. Este proceso se inicia con la constitución de un nuevo sistema mundo, es por ello que Quijano (2014) afirma que todos los cambios comenzaron a partir del

descubrimiento y colonización de América, estableciendo un nuevo formato sobre el poder. Es decir que, a partir de ellos, Europa alcanza un nivel de supremacía con respecto al resto del mundo convirtiéndose en centro hegemónico. Es por eso que tanto el eurocentrismo y la colonialidad del poder se encuentran íntimamente relacionados para la elaboración de la modernidad, la cual fue implantada en todas las colonias europeas de manera distinta. Es por eso que la modernidad fue colonial en su punto de partida.

Por otra parte, el proceso de la modernidad también se encuentra directamente relacionado con la producción del conocimiento, debido a que el poder colonial tuvo repercusiones tanto en las identidades individuales y regionales, al obligar a los pueblos colonizados a adoptar una nueva identidad racial y colonial que los despojó de su historia, su cultura y sus conocimientos.

Con la nueva jerarquización racial por parte de los conquistadores, todos pertenecían a razas inferiores las cuales sólo podían tener conocimientos primitivos y poco útiles.

Con la colonialidad se implanta una nueva perspectiva del conocimiento donde todo lo originario o pasado era inferior; sin embargo, esta nueva identidad histórica en donde Europa es superior, solo fue posible gracias a la explotación del trabajo no asalariado y los productos de origen americano (Quijano, 2014, p. 784-785).

Desde la experiencia histórica de Latinoamérica, el conocimiento producido por el eurocentrismo se lo puede comparar con un espejo un tanto distorsionado, porque posee varios rasgos europeos, pero al mismo tiempo otros distintos. Quijano (2014) afirma que: “Es por eso que al mirarnos desde el

Eurocentrismo somos un reflejo parcial, pues estamos condenados a vivir lo que no somos y a no contemplar nuestros propios problemas, pues la sombra eurocéntrica repercute en nuestras vidas” (p.807). La implantación de las formas de pensamiento europeas ha distorsionado nuestra propia realidad y nos ha enajenado parcialmente a otra forma de vivir y concebir el mundo.

Aníbal Quijano plantea entonces que la modernidad europea se ha extendido a todo el mundo y nos ha obligado a abandonar muchos de nuestros rasgos propios para asemejarnos a lo europeo. Así mismo mediante la jerarquización y designación de las razas lograron justificar lo injustificable, dominando y esclavizando para obtener una mejor posición con respecto al resto del mundo. Desde Latinoamérica se busca la liberación de la opresión y de esa condición de desventaja en la cual nos ubicó la modernidad europea y su colonialidad del poder y del saber.

#### **1.4.2 Bolívar Echeverría**

Bolívar Echeverría, filósofo latinoamericano, considera que Latinoamérica no está fuera del proceso de la modernidad, señalando dos perspectivas para comprender dicho proceso. Analiza también la relación directa entre la modernidad y Europa; el desarrollo del capitalismo como una ruptura civilizatoria; y, el surgimiento de cuatro ethos históricos que corresponden a este sistema.

La modernidad no es algo externo a Latinoamérica, ya que nos encontramos inmersos en ella, siendo modernos o aun en esa transformación hacia la modernidad, ya que su predominio es algo irreversible. Echeverría (1998) dice que, es Europa, el centro de la civilización, del cual se despliega un

desarrollo dentro de la modernidad como único, universal, perseverante y totalizante.

Echeverría (1988) plantea que la modernidad se encuentra ante dos perspectivas diferentes de comprensión: una como forma ideal de totalización y la otra como un proceso histórico. En esta primera perspectiva estaríamos entonces frente a una modernidad que se encuentra idealizada en la totalización de la sociedad, pero dicha idea sólo se encuentra enmarcada en tal concepción, es decir, no está definida y se puede considerar que tiene varias formas.

Pero, desde la segunda perspectiva se habla de una modernidad como proceso histórico, en donde la misma deja de ser ideal, presentándose como un proyecto en desarrollo que coexiste con otros conflictos que buscan el predominio social. Cuando la modernidad es tomada desde esta perspectiva, se ve claramente la imposición por el predominio de una fuerza, que busca extender su esencia como una realidad social.

Es así que la modernidad se encuentra relacionada con la revolución industrial y el avance tecnológico que generan grandes transformaciones del ser humano, con extensión global, mostrándose como la base del desarrollo, lo que impulsa la supervivencia propia incluso llegando a la explotación de lo otro. Así, la esencia de la modernidad se constituye como crucial para la civilización occidental europea, como un reto que solo ella puede afrontar, ya que estuvo en condiciones de reconocerlo como tal (Echeverría, 1998). De esta manera se plantea el ideal de un proceso histórico diferente al tradicional, que beneficia tanto a sí misma como a la civilización en conjunto, con el fin de superar la escasez por la abundancia.

Bajo esta esencia de modernidad es que Europa busca un desarrollo y transformación que debe alcanzar a las sociedades no desarrolladas. La modernidad europea junto al capitalismo permite que el desarrollo social sea una superación de una cultura tradicional, para la consolidación de una organización social diferente. Junto con la modernidad eurocéntrica surge un ideal que busca una existencia de abundancia, siendo el capitalismo la herramienta para su realización. Una herramienta que provocará un cambio en la fuerza productiva como parte de un ideal de abundancia que, al escogerse, se desvirtúa gradualmente.

En tal modernidad, el capitalismo es el que marca el camino que debe seguir, haciendo que las características propias de la modernidad vayan disminuyendo. El mismo, redirecciona el rumbo a seguir y se desarrolla a costa de la explotación y opresión de los países colonizados, estableciendo una sociedad de opresión y esclavitud. Una sociedad que es además consumista, en la que su producción atenta contra la naturaleza y la vida humana (Echeverría, 1988).

Existe una relación de dependencia entre el proceso de modernidad y el desarrollo del capitalismo, cuyo avance creó una nueva realidad en la cual se evidencia una desigualdad creciente, la misma que no solo se refleja en el ámbito social, económico y geográfico, sino también en el bienestar del individuo. Ante la modernidad europea, se debe tener en cuenta que existe un desarrollo del mundo en base a una estructura en la que predomina el poder del capitalismo (Echeverría, 1988). En este sentido, se configura la realidad capitalista como un elemento inevitable en el desarrollo histórico, que debe convertirse de forma armónica para la vida cotidiana a partir del ethos.

El capitalismo forma parte de la realidad social en la que estamos inmersos, y que el ethos representa como algo inevitable donde se debe vivir. Echeverría nos habla de cuatro ethos históricos que surgen en torno al capitalismo: el ethos barroco, el romántico, el clásico y el realista.

El **ethos realista** considera que no existen contradicciones que se antepongan frente al desarrollo del capitalismo. Esta idea, parte de que el capitalismo se conforma como la única vía posible para la concreción de metas de producción y consumo, viendo la acumulación de capital de forma deseable (Echeverría, 1998). Queda señalado claramente que en el ethos realista no existe una modernidad que no sea la netamente capitalista, y que las oposiciones que surgen ante ella no existen, negando de esta manera la posibilidad de un mundo diferente.

Por su parte el **ethos clásico** es la clara expresión de una integración funesta en la modernidad capitalista. Según él, no hay contradicción entre el deber de militancia a favor del mismo o en contra, siendo el capitalismo un hecho inmodificable que surgió en la sociedad (Echeverría, 1998). El ethos clásico nos lleva a la interpretación clara de una vida de resignación, en la cual, aun considerando que el capitalismo es hegemónico, que no es aceptable, se accede a vivir en tal sistema, sin luchar en su contra.

El **ethos romántico** es la muestra de cómo el individuo puede cambiar la realidad de la modernidad capitalista para su propio beneficio, partiendo de la idea en que la misma debe vivirse sin contrariedades, dándole valor de uso para la vida (Echeverría, 1998). Aquí se da claramente el enaltecimiento al consumismo, dándose la aceptación del ideal de crecimiento del capitalista, el individuo que en base al emprendimiento genera un cambio de su realidad

dentro del propio sistema. Estos *ethos* son diversas respuestas que presentan la manera en la que se debe vivir frente a una imposición sistemática con el fin de salvarse dentro del propio sistema. Así estos *ethos* benefician directamente al capitalismo.

Finalmente, el ***ethos barroco***, consiste en hacer del capitalismo una forma de modernidad con infinitas posibilidades, creado una estrategia que permita vivir bajo tal sistema que básicamente no es aceptable para subsistir (Echeverría, 1998). Este *ethos* se constituye así en una manera de hallarse en el capitalismo, pero no con la negación total, sino como parte de ella, como algo inevitable, convirtiendo en bueno el lado malo.

Ante la modernidad capitalista, Bolívar Echeverría intenta dar a conocer una modernidad alternativa, desde el *ethos barroco*, donde se presente la crisis contemporánea de la civilización que obedece al deseo y la necesidad, pensando en el post-capitalismo como utopía alcanzable (Echeverría, 1998). Permitiendo tener una forma alterna de resistencia hacia la modernidad, vivir en ella, en base a la reivindicación de la propia cultura.

El *ethos barroco* se da como consecuencia de invisibilizar las culturas latinoamericanas, que fueron devoradas por el poder hegemónico europeo. En este sentido, los indígenas se encontraron en una realidad enmarcada de la cual no pudieron escapar, que es en la cual nos encontramos actualmente, donde estamos en continuo proceso de descubrimiento, lo cual se traduce en el mestizaje (Echeverría, 1998).

Es decir que se encuentran, enmarcados dentro de una representación de la sociedad europea, que oculta los rasgos característicos culturales

latinoamericanos, del cual no se puede escapar y está presente en la mezcla cultural que da origen a las nuevas razas surgidas por el mestizaje, presente y con una gran influencia en Latinoamérica.

El ethos barroco debe entenderse entonces como una forma alterna de resistencia ante la opresión de la modernidad capitalista, una alternativa que permite resaltar las características propias, un modo de vida que critica al sistema desde adentro, que genera un orden social en sentido individualista.

El ethos barroco señala el camino a seguir en el marco del capitalismo como una forma de vivir en la modernidad. Como Ramaglia (2019) explica, tal ethos es una modernidad alternativa de neutralidad y neutralización de la contradicción capitalista, donde existe un comportamiento negativo y disfuncional. Éste toma importancia, ya que es una nueva manera de ver y vivir la modernidad, surgiendo como una forma de combatir la reinención del mundo, donde Europa mostraba a una Latinoamérica imitadora y asimiladora de un proceso del cual no se puede salir.

El ethos barroco como modernidad alternativa impulsa a soportar las condiciones de la modernidad capitalista, pero a su vez hacer de esa experiencia, una realidad diferente en la que se puede vivir, una resistencia en la cual se busca resaltar la cultura propia. Se da forma así a la idea de alzar la voz, de querer que las características específicas de los países de Latinoamérica salga a la luz y sean consideradas como parte de una modernidad alterna, con un ideal de progreso en base a las culturas propias, deslindándose de la imposición de una globalización que nos cubre bajo engaños, dominación, explotación y la ideología de una sociedad de consumo.

El ethos barroco es contraponerse a la modernidad europea que presenta



limitaciones ante un ideal de cultura diferente, criticar y sobrevivir en una modernidad capitalista.

### **1.4.3 Enrique Dussel**

En el presente apartado se aborda el análisis de la Modernidad desde la perspectiva latinoamericana planteado por Enrique Dussel, el mismo que define la modernidad desde una forma conceptual y desde una visión contraria y mítica, haciendo énfasis en la violentada “alteridad del otro”. A partir de la crítica a la modernidad, Dussel desarrollará su propuesta de un proyecto alternativo al que denomina “Trans-modernidad”.

La modernidad latinoamericana es vista desde distintas perspectivas. Para Enrique Dussel existen dos conceptos de modernidad. El primero es de tipo eurocéntrico, donde la misma se considera como una salida de la inmadurez, buscando la racionalidad como proceso crítico que enaltezca el desarrollo humano (Dussel, 2000). En este primer concepto de modernidad, se parte desde la perspectiva europea, para explicarla como un proceso interno de cambios que permiten un nuevo tipo de desarrollo a través del uso de la razón.

Por otra parte, en su segundo concepto de modernidad, Dussel lo contempla desde una visión más amplia y plantea que es un sentido mundial que determina la forma de ser del mundo moderno, conformándose como centro de la historia mundial, entendiéndose que la última no existió hasta la conquista en 1492 (Dussel, 2000).

Es importante subrayar que a partir 1492, Europa pasa a ocupar una posición privilegiada con respecto al resto del mundo, y por ello busca

expandirse e implantar en los demás continentes su modelo de economía, organización y pensamiento.

Dentro del proceso de modernidad, Dussel (2000) identifica dos etapas: en la primera, se da el proceso de mercantilismo mundial con España “como primera nación moderna”, la misma que establece su superioridad gracias a la acumulación de una gran riqueza monetaria. Por otra parte, en la segunda etapa de modernidad, se produce el desarrollo de la revolución industrial y de la industrialización, en donde Inglaterra ocupará el lugar de España como potencia hegemónica.

Desde la perspectiva de Dussel, la modernidad tiene una serie de contradicciones en sus contenidos, pues conceptualmente se presenta como algo positivo, pero en su proceso de aplicación se pierde la orientación y es totalmente adversa a los hechos realizados. Durante el proceso de modernización, la civilización moderna al considerarse superior obliga a desarrollarse a los más primitivos, como estos muestran oposición, cualquier acto de violencia se justificaba, pues la modernidad afirma que las víctimas tienen la culpa. Así mismo se plantea como necesarios los sacrificios que tienen que hacer los pueblos atrasados o razas inferiores para alcanzar la modernización (Dussel, 1994, p. 208-209).

Al justificar como necesarios los castigos y sacrificios para alcanzar la modernidad, se puede determinar que, si bien la modernidad se originó en Europa, su nacimiento como tal se dio cuando pudo enfrentarse con “el otro”, y pudo controlarlo, vencerlo y violentarlo, negándolo, conquistándolo y encubriendo lo no-europeo.

En base a la perspectiva negativa de la modernidad, la cual muestra la cara oculta del concepto de modernidad, Dussel (1994) plantea la “Transmodernidad” como oposición a la violencia ocasionada por el proceso de modernización y señala que para que esta se dé, la otra parte, la oprimida, la víctima, debe identificarse como inocente del proceso moderno, que ejerció sobre ella la conquista y la colonialidad a través de la violencia.

Al situar al primitivo no moderno como víctima inocente, la modernidad se convierte en la única responsable de toda la crueldad y violencia que tuvo lugar en el proceso de modernización. Latinoamérica fue vulnerada con la colonización europea y fue violentada con el encubrimiento y la imposición de la modernidad.

Al situar a la verdadera víctima, se muestra que la modernidad buscaba unificar el mundo sin importar las características propias de cada individuo, continente o región. Para ello Enrique Dussel (1994) plantea el concepto de Alteridad y señala que, al haber negado la inocencia de la modernidad y el reconocimiento de la alteridad del otro, permite descubrir la otra cara oculta en la modernidad, al indígena, al negro y a la cultura alienada. La importancia de la alteridad radica en la valoración de las distintas formas de ver, pensar y vivir propias de cada uno, lo cual fue violentado por la modernidad unificadora y encubridora que castigaba lo distinto y diferente.

Enrique Dussel plantea la necesidad del reconocimiento de la diversidad, no sólo de Latinoamérica sino de todo el mundo, la cual fue vulnerada con la modernidad y la colonización. Es por ello que hace énfasis en el reconocimiento del otro a través de su filosofía de la liberación. Rechazando todo tipo de violencia busca el respeto de la alteridad y propone “la Trans-

modernidad” como una alternativa basada en el reconocimiento del otro como distinto y diferente.

## CAPÍTULO II

### Filosofía de la liberación, Transmodernidad y Analéctica de Enrique

#### Dussel

#### 2.1. Filosofía de la liberación

La filosofía de la liberación es un movimiento intelectual que plantea como objetivo un pensamiento desde el pueblo y para su liberación. Critica a la filosofía clásica establecida como eurocéntrica. Con el fin de eliminar el yugo opresor, se propone repensar la filosofía para permitir el surgimiento de un pensamiento alternativo, desde la perspectiva del otro, el oprimido, el pobre, el “no ser”, es decir, desde la periferia oprimida.

La filosofía de la liberación surge en una determinada etapa histórica. Según Dussel (2013), ella constituye un movimiento filosófico que surge de los problemas históricos mundiales de los cuales incluso sus implicados ni tienen una autoconciencia clara. En ese sentido, es necesario tener en cuenta la relación con el mundo, para que nos permita el reconocimiento de nuestras características, pensamientos y acciones, posibilitando diferenciarnos de lo europeo.

La filosofía de la liberación permite la disidencia con lo europeo, ante la necesidad de mostrar la realidad latinoamericana, para eliminar las cadenas opresoras que controlan el desarrollo social. Es el surgimiento del pensamiento crítico desde la periferia previamente colonizada por Europa, donde incluso la ciencia y la filosofía tuvieron un enfoque eurocéntrico (Dussel, 2013). Esto indica la opresión colonial por parte de Europa, donde la periferia se

desarrollaba bajo la sombra, como copia social e intelectual, siendo por ello necesario develarla realidad del mundo latinoamericano.

Entonces la filosofía de la liberación surge a partir de la injusticia opresora hacia las periferias, víctimas de explotación y de la globalización que impone una razón totalizadora, como parte de la dependencia que permite la acumulación y desarrollo en el centro. Scannone (2009) plantea que la filosofía de la liberación estuvo influenciada por la teoría de la dependencia, la cual consideraba que nuestro subdesarrollo se da como consecuencia del superdesarrollo de los países centrales, existiendo en Latinoamérica un capitalismo periférico y dependiente. Es así que la libertad se plantea como alternativa que permite superar dicha dependencia.

De lo anterior se desprende que la liberación se opone a la dependencia y opresión, sin embargo, cuando es vista desde la teología y la filosofía se la considera como la liberación humana integral no solo en lo sociológico o económico. Así, la liberación se encuentra enmarcada en una libertad que va más allá de una estructura social, una libertad de todo ser humano.

Desde la visión teológica se habla de una teología de la liberación, que busca una reflexión a partir de la praxis. En ella, se plantea la necesidad de contextualizar el anuncio de la salvación, tomando las experiencias de los más pobres, indígenas y desfavorecidos en líneas generales, yendo más allá de lo eucarístico, es decir, a la acción eclesial (Madorrán, 2012).

Esto indica que la reflexión surge a partir de las prácticas pastorales, inmersas en la realidad de los pobres para quienes anunciaban la salvación. Es así que la teología de la liberación buscaba la transformación de la pobreza

injusta e inhumana, basado en la praxis y por medio de la fe, que promulga la liberación de todo ser humano. Por lo cual, forma parte de un proceso reflexivo que nace también del compromiso político, donde la labor profética se profundizó a través de una praxis teológica revolucionaria, crítica y eficaz (Madorrán, 2012).

Bajo la influencia de la teoría de la dependencia y de la teología de la liberación, durante la década de los 70 surge la filosofía de la liberación en Argentina, además como respuesta a la pregunta de Augusto Salazar Bondy sobre la existencia o no de una filosofía latinoamericana. Acompañan este proceso, algunos acontecimientos como: 1) la reunión de un grupo de jóvenes que compartían una filosofía crítica, latinoamericana y anti eurocéntrica, con Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone; 2) el segundo Congreso Nacional de Filosofía, en donde se reunieron pensadores interesados en la filosofía latinoamericana, poniéndose así en contacto con la naciente filosofía de la liberación; y, 3) las Segundas Jornadas Académicas de las Facultades jesuitas de Filosofía y Teología de San Miguel, donde se discutió la liberación latinoamericana entre las ciencias sociales, la filosofía y la teología (Scannone, 2009). Así, se da la conformación del grupo de la filosofía de la liberación.

Este grupo de la filosofía de la liberación produce en común una primera obra.

El cual estaba conformado por Enrique Dussel, Rodolfo Kusch, Arturo Andrés Roig, Juan Carlos Scannone, Aníbal Fornari, Osvaldo Ardiles, Julio De Zan, Horacio Cerutti, entre otros. Allí se afirmó, a modo de Manifiesto, que ese filosofar no parte del ego (yo pienso, yo trabajo, yo conquisto...), sino desde los pobres y oprimidos, y la praxis de liberación,

tomando en serio los condicionamientos epistemológicos y políticos del pensar mismo (Scannone, 2009, p. 61).

Esto indica la direccionalidad del pensamiento filosófico latinoamericano que busca partir del oprimido, en el cual la libertad sea una práctica, una acción y no la mera especulación de un ideal de libertad, permitiendo así una reinterpretación filosófica, desde Latinoamérica, que critica la imposición hegemónica europea. En sí, la filosofía de la liberación implica la descolonización epistemológica de la misma filosofía y la universalidad del pensamiento moderno. (Dussel, 2013). Esto indica que se busca una ruptura con el origen mismo de la filosofía dominante y de un pensar universal, permitiendo establecer una filosofía latinoamericana que crítica la imposición que trae la modernidad europea de un pensamiento único.

Es así que, partiendo de un pensamiento latinoamericano, el filósofo debe interpretar el espíritu pensador del pueblo tanto en sus formas explícitas como implícitas exponiéndolas críticamente (Ardiles, 1973). En ese sentido, se entiende que existe una filosofía del pueblo, pero que debe ser entendida, viendo más allá de la apreciación de la realidad, permitiendo descubrir lo que hay dentro, ya que desde el oprimido se manifiesta una novedad en la historia, que es parte del deber del filósofo pensarla, interpretarla y difundirla. Es a partir del pueblo mismo que surge su historia y lo que permite la interpretación de una filosofía latinoamericana.

La filosofía de la liberación busca impulsar en sí la emancipación partiendo de la experiencia propia de la población que resiste ante la opresión, en una realidad social vivida con desigualdades. Considerada como la filosofía de los oprimidos que fueron condenados en la historia, que apunta



directamente a la superación de una razón hegemónica, desde las víctimas (Dussel, 1996). Así, la filosofía de la liberación busca la praxis de la liberación del oprimido, desde su realidad social.

La libertad se vuelve el eje central, ya que la filosofía de la liberación, está pensada para impulsar la liberación desde la experiencia y saberes de la población, que resisten a los abusos y buscan el ejercicio de participación social (Madorrán, 2012). A partir del pensamiento propio, de un pueblo que quiere trascender su realidad social.

Esta nueva filosofía latinoamericana está centrada en la búsqueda de la liberación de nuestros pueblos. Dussel (como se citó en Cerutti, 2006), plantea que la filosofía de la liberación está en contra de la voluntad de poder y sus variantes. Hay que representar la filosofía desde el otro, el oprimido, el no ser, el bárbaro, permitiendo el surgimiento de un pensamiento externo, que está más allá del poder europeo.

Esa expansión europea de dominio colonial hacia los pueblos latinoamericanos, identificados como países periféricos dominados por el sistema-mundo hegemónico, es el punto de ruptura teórica epistemológica radical, para establecer así una filosofía latinoamericana, descubriendo otro discurso no limitándose a las ideas del discurso filosófico del centro (Dussel, 1996). Esto indica que se crea un discurso propio de las periferias, enraizado en la realidad social de los pueblos, que permite pensar desde la opresión misma la idea de liberación, con un método particular que lleve a conclusiones inherentes a las características específicas de esos pueblos.

El discurso filosófico establecido desde las periferias dará prioridad a la praxis de la liberación del oprimido, teniendo al otro, al oprimido, como fuente y lugar de procedencia del discurso, el cual debe ser crítico, práctico y ético, que surge de la práctica de dominación (Dussel, 1983.). Esto indica que el oprimido es el origen propio de las palabras, en donde no se piensa en una definición sino en la realidad.

De ahí que el discurso crítico-liberador debe entenderse como la toma de conciencia de la realidad latinoamericana, el rechazo a la ideología hegemónica, y como reconocimiento del ser, transformándose así en un arma, que permite organizar su racionalidad, pasando a ser una defensa en la lucha ideológica en contra del discurso dominante y de sus apartados hegemónicos (Dussel, 1983). Así, el discurso en contra hegemónico, permite producir material que contrarreste la opresión dominante.

Entendiendo que la producción filosófica como discurso en contra de la hegemonía europea, surge a partir de la lucha ante la opresión. En ese sentido, el proceso revolucionario que busca la liberación permite el surgimiento de una filosofía de la liberación como producto teórico, estratégico y práctico.

Filosofar a partir de Latinoamérica desde la historia, es pensar en la realidad sociocultural que permitirá su transformación. Entonces se debe tener en cuenta que se trata de una filosofía para la liberación y no de la liberación, es decir, de la reflexión que ayuda a este proceso de liberación para conseguir esa meta final. De esta manera la aportación en base a la reflexión filosófica permite responder a las demandas sociales, posibilitando una coyuntura de resistencia social, que surge a partir de pensar en la realidad propia (Cerutti, 2006). Así, esa finalidad surge a partir de las demandas de la población

oprimida, utilizando como arma a la filosofía como parte de la lucha para la liberación.

La filosofía de la liberación aborda la pertenencia, las características, la identidad y autenticidad de los pueblos, ya que a partir de ahí su direccionalidad está marcada en la superación de la dependencia social, económica y cultural latinoamericana. El entendimiento de que la situación en América Latina es el punto de partida de la filosofía, la coloca como instrumento teórico fundamental para pensar la realidad y una utopía liberadora (Madorrán, 2012). Así, dicha utopía liberadora hace referencia a la ayuda reflexiva que se brinda para conseguir la liberación, ya que el sistema que reemplazaría al actual sería una sociedad justa, sin conflictos y libre.

La filosofía de la liberación representa la expresión crítica de la conciencia latinoamericana. Es el pensar mismo de la praxis de liberación, como intelectual orgánica del pueblo, transformando la filosofía en la crítica de toda crítica, en una crítica radical, relacionando la filosofía con la muerte, la muerte de la cotidianidad, ya que su surgimiento se encuentra dentro del sistema como su rehén, como testimonio de un nuevo orden a partir de la realidad del oprimido (Dussel, 1996). Es el propio sistema opresor el que permite su nacimiento, basado en la experiencia social, como crítica reivindicadora de un nuevo orden.

La filosofía de la liberación busca reinterpretar la realidad social a partir de una nueva forma de pensar nacida en Latinoamérica, que no es ego, el yo conquisto, si no un pensamiento que busca alejarse de la voluntad europea. Este pensar que no parte del ego permite representar la realidad oculta en la obscuridad que está más allá de la hegemonía opresora. Según Dussel (2013),

la misma busca pensar desde el otro y más allá de los sistemas machistas, imperantes y opresores. En ese sentido, se busca trascender el sistema dominante en base a la realidad social, política y económica latinoamericana.

La filosofía de la liberación es esa herramienta interrelacionada a la praxis de la liberación, que se encuentra comprometida con los problemas de una Latinoamérica oprimida. Según Dussel (2013), en América Latina, la filosofía debe trazarse la destrucción de la invisibilización, para así construir y esclarecer la realidad de los pueblos marginales y oprimidos.

Esto, indica la construcción de un pensamiento que es completamente diferente a una filosofía reconocida como única, ya que la vía para la existencia de una filosofía latinoamericana surgirá con el proceso de liberación de los pueblos, siendo así una nueva filosofía, que posibilita el desarrollo de un pensamiento latinoamericano propio que a su vez coadyuve a el proceso de liberación para alcanzar un sistema diferente del actual.

La filosofía de la liberación es el pensar ontológico desde el ser y la verdadera realidad del oprimido. En la realidad de una cultura latinoamericana ante el dominio de las culturas centrales, que se imponen por los medios de comunicación de la actual sociedad consumista capitalista moderna, se hace necesaria la existencia de una cultura popular revolucionaria (Dussel, 1994). Así se plantea una filosofía metafísica que trata el ser latinoamericano, a partir de sus principios y características, que ante una sociedad moderna permita hacer frente mostrando una estructura latinoamericana.

Se entiende que la sociedad moderna es la génesis de la filosofía latinoamericana o filosofía de la liberación. La modernidad europea es la suma

de todos los males, que ha hecho del poder su centro, ya que dicho proyecto imperial de Europa sobre el resto del mundo rige en base al uso del poder (Cerutti, 2006). Este uso del poder, es lo que permite que una filosofía latinoamericana contextualice la modernidad europea para hacer de su propia realidad el contenido a desarrollar.

La filosofía europea aborda diferentes temas, en los cuales la filosofía latinoamericana no puede evitar una confrontación con los postulados hegemónicos eurocéntricos que son impuestos por los centros de poder. En este sentido, no se configura a la filosofía de la liberación como pre, anti o post moderna, ya que, primero debe tomarse en cuenta que la modernidad en nuestro contexto está inacabada, pero ha sufrido las diversas crisis capitalistas (Dussel, 1994, p.163).

Esto indica que, siendo la periferia oprimida la otra cara de la modernidad capitalista, no puede completar los objetivos del proyecto civilizatorio, hegemónico, eurocéntrico, que genera crisis y retraso para los pueblos. Por el contrario, lo que se construya será algo totalmente nuevo, partiendo del propio ser de los oprimidos, y como una negación de las injusticias del sistema actual.

Desde la crítica a la modernidad europea, se plantea la liberación social, política, económica y cultural, estableciendo a la filosofía de la liberación como un discurso en contra, ya que, a partir de la perspectiva y discurso hegemónico Latinoamérica era considerada como útiles manipulables e irracionales. Se cuestionaba incluso si los indios eran seres humanos, pero de hecho fueron tildados de salvajes, subdesarrollados, por no pertenecer a la cultura europea.

Es así que como un contra discurso se encuentra la filosofía de la liberación, ya

que, al ser la otra cara de la modernidad, tiene como proyecto la transmodernidad que permite criticar y superar dicha “irracionalidad”.

La filosofía de la liberación ante la modernidad europea, es fiel a la lucha del pueblo que le permita llegar a convertirse en una nación latinoamericana libre. Scannone (1973) afirmó que su propuesta teórica es una articulación reflexiva y crítica de la sabiduría popular en la que el pueblo es el sujeto. Así, el pueblo latinoamericano genera una crítica de la modernidad europea, como una lucha revolucionaria, para construir una alternativa al pensamiento moderno europeo.

Se constituye así una filosofía a partir de la sabiduría popular “como praxis de liberación en que está embarcado el pueblo latinoamericano” (Scannone, 1973, p. 267). En este sentido implica una acción, que se aleja de la especulación o la sola contemplación, con el fin de llegar a la libertad, en donde lo universal, europeo, se relacione con lo particular: el pueblo latinoamericano.

La filosofía latinoamericana surge de la modernidad europea, en busca construir una nueva realidad social, es decir, la filosofía de los pueblos, de la liberación, como una humanidad analógica, en donde cada cultura, cada pueblo, puede expresar lo propio dentro de la universalidad, como particulares (Cerutti, 2006). Así, la filosofía latinoamericana intenta superar la modernidad europea.

La filosofía de la liberación, al ser un movimiento social que surge desde el oprimido, es considerada como una filosofía de los oprimidos y para los oprimidos, la cual se puede pensar más allá de una realidad social del tercer

mundo y considerarla como un discurso a ejercer en todo lugar y situación donde exista opresión del hombre por el hombre (Dussel, 1983). Así, las circunstancias, pueden ser diferente pero el discurso tendrá una misma finalidad la liberación.

La filosofía de la liberación está comprometida con la ruptura de la opresión que pesa sobre los pueblos. En Latinoamérica es un movimiento con un pensamiento crítico, con una función práctica, que busca la liberación de nuestras clases oprimidas, ya que no se define por la teoría, sino por la práctica libertaria, es decir, desde la praxis libertaria (Dussel,1983). Además, dicha praxis libertaria no puede ser sino “practica colectiva” que conlleva a una transformación social.

En resumen, la filosofía de la liberación latinoamericana se basa en la realidad misma, del oprimido, la realidad de la praxis del pueblo, en donde inmerso en la acción orienta sus esfuerzos hacia la transformación social. Esta filosofía de la liberación critica fuertemente a una filosofía eurocéntrica dominante, estableciéndose como un contra discurso que intenta superar la modernidad eurocéntrica hegemónica y opresora, con el fin de que sirva como ayuda al proceso de liberación, que parte de la interpretación del oprimido. Esta filosofía permite pensar a partir de la realidad propia como la otra cara de la modernidad, es el pensar mismo de la realidad en concreto. Como dice Dussel, es una filosofía que al ser latinoamericana cambia su temática y la forma de hacer filosofía, pero su objetivo es el mismo: la crítica a partir del otro, del no ser, y la praxis libertaria.

## 2.2. El mito de la Modernidad

Al referirse al mito de la modernidad se toma en cuenta dos perspectivas distintas; pues por una parte se hace referencia a la modernidad como al escape de la inmadurez para entrar en un proceso de uso de la razón como elemento crítico que permita el desarrollo humano (Dussel, 2000). En esta primera perspectiva se contempla de forma positiva a la modernidad como un período de cambio que conlleva al progreso de todos mediante el uso de la razón.

Sin embargo, el proceso de transición o cambio está repleto de violencia y no cumple con su concepto como tal, puesto que el dominado, no percibe más que gran cantidad de sacrificios y maltratos. De esta forma Dussel (1994), plantea que la dominación que se ejerce sobre el otro no es más que una forma de modernizar al bárbaro, por lo que se le victimiza y a la vez se le culpabiliza por ser víctima, siendo el individuo moderno un perpetrador inocente de tal acto. Es decir, el mito de la modernidad justifica cualquier acto de violencia, que practica el dominador europeo en nombre del progreso, convirtiendo a la víctima en culpable de su destino, por su falta de conocimiento y su distinta forma de ver, actuar y percibir el mundo y la sociedad.

Entonces, desde la perspectiva de los oprimidos, no cabe más que hablar de “mito de la modernidad”, porque si bien su proyección planteaba un tipo de mejoramiento en el estilo de vida de todos, terminó siendo lo contrario, debido a que la víctima se convirtió en culpable y al victimario en inocente (Dussel, 1994). Por esta razón se le atribuye la parte mítica, ya que cambia la valoración del accionar del dominante sobre el dominado o desaventajado, justificando su régimen de violencia y crueldad. Además, termina invirtiendo el



objetivo principal de la modernidad, el mismo que era el de alcanzar el progreso mediante el uso de la razón.

Con la modernidad se fijaron estatus sociales en donde los más favorecidos eran los europeos que colonizaban bajo un régimen de violencia al resto del mundo, considerado inferior por sus diferencias sociales, organizacionales y culturales. Es por ello que Dussel (1994), plantea que la modernidad trata la emancipación del estado previo de inmadurez a través de la razón, pero el mito, por su parte, victimiza e invisibiliza a las víctimas argumentando que es un sacrificio válido para poder llevar a cabo la modernización. Así, el carácter de la modernidad se vuelve mítico cuando deja de lado todo tipo de racionalidad, para convertirse en crueldad castigadora de los otros, los diferentes, los de la periferia, abandonando su principal postulado y justificando lo que ya era injustificable.

Por tanto, el aspecto secundario, violento e irracional de “el mito de la Modernidad” se puede describir como: un proceso en donde la posición ideología eurocéntrica se sitúa como superior al resto, y por ello debe hacer desarrollar a los más primitivos, sin importar si para ello se utiliza la violencia.

Estas acciones civilizatorias producen víctimas, en donde el héroe civilizador somete al indio, al esclavo, a la mujer y a la misma naturaleza; sin embargo; el bárbaro opositor es el culpable, pues los sacrificios a los que son sometidos los pueblos primitivos o atrasado son necesarios para alcanzar la modernidad (Dussel, 2000).

La modernidad es entonces un proyecto mal realizado, debido a la forma del accionar europeo con respecto al resto del mundo. Este régimen de violencia contra lo distinto y de acción unificadora, llevó a las regiones que

tenían culturas y formas de organización distinta a ser víctimas de una serie de sacrificios innecesarios y crueles, los cuales eran encubiertos y justificados como único camino para la transformación, situando al desvalido y humillado como culpable de la violencia, haciéndole llamar bárbaro y sentando así fijamente la parte mítica de la modernidad.

## **2.3 Transmodernidad**

Para proponer un proyecto de liberación de la caótica modernidad se plantea la “Transmodernidad”. Para Dussel (2004), es necesario que se parta desde lo propio, culturalmente hablando, recordando al pasado y logrando una identidad previa a la modernidad. Por ello es de gran importancia el reconocerse como distintos y diversos los unos de los otros, cada uno con formas culturales y sociales de vida propias, que deben ser respetadas y valoradas por los demás.

Para la filosofía de la liberación es necesario reconocer la diversidad de pensamiento y cultura que existe en busca de negar el mito de la modernidad y conformar la emancipación de la ilustración y la modernidad, llegando a la transmodernidad como alternativa que parte del diálogo y la razón del otro (Dussel, 1994). Es así que por medio de la Trans-modernidad se busca una opción distinta a lo implantado por la modernidad, donde se unifica de manera violenta a todos, sin valorizar las diferencias culturales características de cada región. En esta modernidad alternativa se pretende incluir la alteridad como respeto y valorización de lo diferente.

Este concepto es parte de un proyecto de liberación y es una forma de superar la Modernidad Europea, la misma que desconocía la Alteridad del otro,

y justificaba su régimen de violencia situando a la víctima como culpable y victimizando al opresor. Es por ello que Dussel (1994) señala que se debe superar la modernidad, no en forma de postmodernidad que confronta a la razón desde la irracionalidad, sino desde la transmodernidad que se enfrenta a la violencia moderna, afirmando la razón del otro, siendo necesaria la negación del mito de la modernidad

Es decir que se debe dejar de encubrir a la modernidad como inocente y mostrar a las verdaderas víctimas de tan violento proceso, que exterminó gran parte de la razón del otro para implantar una razón unificada. Con la transmodernidad se busca recuperar el respeto de la alteridad del otro y la revalorización de cada individuo como único y diferente.

Este nuevo proyecto busca romper con el universalismo implantado por la modernidad que unifica el pensamiento, la cultura, las formas de organización en torno a un eurocentrismo totalizante. Así lo indica Dussel (1994), cuando plantea que la transmodernidad es la aspiración a la libertad mundial y no como un proyecto unívoco, donde la coexistencia de la alteridad y de la modernidad se realizara por igual.

Este nuevo proyecto busca terminar con las muestras de violencia que aún siguen vigentes como producto de la modernidad; para ello no se buscará imponer como obligación sino como una forma de concientización y valoración de las características propias de cada región, individuo, o lugar, indistintamente de su raza o estatus social. Es por eso que se denomina “Trans-modernidad”, porque busca realizar una serie acciones totalmente distintas a las que se llevó a cabo en la modernidad, incluyendo su manera de difusión y trasmisión. Por ello, la transmodernidad como proyecto es parte de la co-realización de

algunos objetivos que la modernidad no pudo lograr, a través de la solidaridad (llamada analéctica, la cual se verá más adelante) entre las distintas razas y elementos dialécticos (Dussel, 1994).

Este proyecto de Trans-modernidad no solo toma en cuenta acierta parte de la sociedad, si no que busca llegar a todo el mundo sin importar las características individuales de los demás, utilizando un tipo de solidaridad común que no sólo hace referencia a la valoración del ser humano sino también de la naturaleza y la cultura.

Para la realización de este proyecto Dussel (2004), plantea una estrategia en la cual se definen una serie de pasos a seguir: Primero busca una autovalorización de la cultura que ha sido despreciada por la modernidad eurocentrista universalizadora. Segundo, se debe tomar en cuenta los valores tradicionales rechazados por la modernidad. En tercer lugar, aquellos que realizan la crítica deben ser quienes han vivido en la biculturalidad de las fronteras. Finalmente se hace referencia al tiempo que conlleva este proceso de desarrollo de la tradición cultural. Esta estrategia busca desarrollar el proyecto de liberación y descolonización que sobrepasa a la simple modernidad de una forma distinta o alternativa.

Entonces mediante la “Trans-modernidad” Enrique Dussel busca plantear una alternativa que permita superar la modernidad, la misma que por medio de su carácter mítico justificaba la serie de rechazos, maltratos y abusos sufridos por los mal llamados barbaros, que no eran más que las victimas desvalidas y diferentes a lo eurocéntrico. La denominada “periferia” buscará reivindicar y revalorizar sus propias culturas.

## 2.4 La Analéctica

La cultura latinoamericana ha sido considerada como atrasada, bárbara, por parte de la hegemonía Europa. Se ha designado a los países de la Región como subdesarrollados, periféricos, copia ideológica de la cultura eurocéntrica.

Frente a esa mirada eurocéntrica-opresora, la filosofía de la liberación creó la analéctica que es un método que parte de un pensamiento histórico presente en la explotación y exclusión latinoamericana. La analéctica se conforma como una dialéctica positiva, que se centra en lo negado y no lo supera, sino que lo contiene para pensar desde él, en la totalidad (González, 2014). En ese sentido, parte de los hechos para demostrar la realidad social del otro, desde aquello que es incomprensible, con el fin de su reconocimiento.

Hablar del otro, es el reconocimiento de Latinoamérica alejado de la totalidad europea, de aquel pueblo oprimido por la hegemonía dominante. Es así que el método analéctico, trae consigo la afirmación de una exterioridad que está más allá del sistema opresor, en el otro, el oprimido (Bauer, 2008). Así, la exterioridad permite considerar aquella realidad que no se encuentra dentro del sistema opresor.

La superación del ser del sistema opresor, permitirá acceder a la exterioridad del otro, viéndolo como lo distinto, lo nuevo y como base del proyecto de liberación (Bauer, 2008). En ese sentido, el otro es el punto de partida, como parte de la totalidad.

La analéctica va más allá de la opresión de una dialéctica totalizante. La dialéctica es un método demostrativo por ser el origen mismo, un movimiento introductorio a lo que las cosas son, es el inicio mismo; distintas son las

dialécticas ya que son formuladas en distintas épocas, pero todas parten de un hecho (un factum) de un límite ex quo o punto de partida (Dussel, 1974). En contraposición, el punto de partida de la analéctica es el otro, que permite entender la miseria latinoamericana existente.

Es ahí donde la exterioridad se ubica más allá de la totalidad, siendo esta real por la existencia de la libertad humana, la cual permite aportar a la historia, como parte de una cultura. “Analéctico quiere indicar el hecho real humano por el que todo ser humano, todo grupo o pueblo, se sitúa siempre “más allá” (ano-) del horizonte de la totalidad” (Dussel, 2013, p.185). En ese sentido, más allá de la totalización se encuentra el ser latinoamericano, oprimido, excluido.

La comprensión de la dialéctica parte de la cotidianidad, una comprensión existencial o apariencia histórica que es totalizadora. En el caso latinoamericano, se comprende la totalidad desde que se entiende la prehistoria indoamericana, la protohistoria de la cristiandad colonial, las naciones divididas y no integradas (Dussel, 1974). En ese sentido, la analéctica no parte de la identidad totalizadora, sino de ir más allá y encontrarse con el otro, la separación, como algo originalmente distinto, viendo también las vías de desarrollo a futuro.

La analéctica es el punto de apoyo de nuevos despliegues, resaltando en sí la realidad del otro. La exterioridad es la categoría central, enmarcando su discurso metódico en la exterioridad del otro. Su principio no es la identidad sino la separación, la distinción (Dussel, 2013). Así, se busca la separación a partir del pensamiento del otro, del expulsado.

La dialéctica parte de considerar la realidad como una totalidad afirmando una negación de la existencia del otro, de aquel que esta por fuera del sistema. Por ello, la analéctica trata de ver al otro como ente libre que está más allá del sistema y su totalidad, es decir, el mismo parte de la revelación del otro, confiando en su palabra y labor (Dussel, 1974). Esto indica la separación de la totalización, a partir de entender al otro como libre, desde su palabra, como parte y creador de la historia. La dialéctica es la dominación de una totalización en contra del otro.

La analéctica no busca la eliminación de la totalización, sino rescatar una totalización a partir del otro. Es decir que se busca a partir de una totalización establecida, ir hacia una totalización futuro, interpretándola como una utopía que puede realizarse. En este sentido, se considera al otro como ente real, existente e histórico, que considera vivir y no ser destruido, por lo que es lógico que, para entender esta nueva totalidad, a la totalidad antigua, de carácter opresor, le sea imposible de entender cómo se conforma la más reciente (Bauer, 2008).

La totalidad dada no permite establecer una nueva totalidad, ya que el otro es ajeno a tal realidad, aquello que no se encontraba en el desarrollo histórico del sistema. La totalidad futura busca ser aquello nuevo sin eliminar lo que sea rescatable del pasado. En ese mismo sentido la historia no parte de la misma interpretación a partir de lo único, sino que puede interpretarse de diversas maneras, dado que la analéctica no considera al sistema histórico como unívoca ni equívoca, porque ya se ha superado cualquier indicio de totalitarismo (Bauer, 2008). Hay entonces una clara superación y distinción de la totalización.

Se establece de esta manera el cuestionamiento de la totalización a partir de la interpelación del otro, acompañado de la praxis. En este sentido, en la analéctica la teoría no es suficiente, porque se necesita aceptar al oprimido en la práctica, con su crítica e interpelación, por lo cual debe existir la ética que haya permitido acceder a la exterioridad efectivamente (Dussel, 2013).

Esto indica la aceptación de las costumbres y normas de los oprimidos que alzan su voz en contra del sistema, a partir de la acción la práctica, separada de la especulación, permitiendo ejercer una conciencia crítica.

La analéctica no toma en cuenta sólo el rostro sensible del otro, sino busca ponerse al servicio del otro, a partir de sus necesidades. El rostro del indio dominado, del mestizo oprimido, del pueblo latinoamericano es el tema de la filosofía latinoamericana (Dussel, 1974). El punto de la analéctica es pensar en los oprimidos a partir de ellos mismos.

Al tener en cuenta la idea de la analéctica se busca la superación de una dialéctica negativa, la cual es un método que surge de la negación de lo negado en el marco de la totalidad, por lo cual se autolimita a sí misma y a su posibilidad de crítica (Dussel, 2013). El método analéctico, por tanto, es la futura totalidad a partir del otro, y dicha totalidad es una verdadera dialéctica que parte del otro y no de un pensamiento solitario. Por ello, la verdadera dialéctica es la analéctica con un sentido ético del oprimido y la criticidad de la dialéctica, llegando así a un momento analéctico de la dialéctica.

El método analéctico da prioridad a la liberación del otro, como nuevo, como distinto y no solamente diferencia en la identidad de la totalidad. Es así que el momento analéctico de la dialéctica se constituye en la afirmación de la



prioridad del otro como origen creador (Dussel, 1983). Es decir, fundamentando la libertad del otro que se encuentra más allá de la realidad totalizadora, el otro como creador e intérprete del sistema.

El momento analéctico del método dialéctico denominado ana-dialéctico toma como partida la categoría de exterioridad. Categoría ética por excelencia y crítica por antonomasia, considerando que ninguna totalidad puede establecerse como única, ya que es posible criticar la totalidad desde la exterioridad real del otro, la totalidad puede ser transformada, pasando a ser parte de un sistema utópico, en donde dicha totalidad última puede pasar a ser una totalidad entre las posibles (Dussel, 1983). Así, la dialéctica permite una crítica analéctica a la totalidad desde la exterioridad del otro.

La idea de exterioridad es la categoría principal del desarrollo del método analéctico, permitiendo mostrar la superación y crítica a la totalidad. Allí, se afirma la exterioridad no como negación del sistema, sino desde la superación de la totalidad actual que se encuentra en potencia, por lo que trasciende y afirma la realización de lo imposible, creando nuevas e innovadoras realidades (Dussel, 2013). La analéctica permite pensar en la superación de la totalidad a partir de la exterioridad, realizar lo posible, ante una totalidad dada, partiendo de una libertad del otro, de una realidad que se encuentra oculta.

El método analéctico es intrínsecamente ético y no meramente teórico. La aceptación del otro como el otro es una elección y un compromiso moral, que parte de negarse como totalidad y afirmarse como exterioridad, escuchar más allá, la voz que surge de la exterioridad de la dominación, con un

compromiso de liberación (Dussel, 1974). Así, la liberación del otro busca la transformación de la represión del sistema totalizante excluyente.

En definitiva el método analéctico muestra la oposición clara de la totalidad contra la exterioridad, el surgimiento de una nueva racionalidad ante una racionalidad dada, es una crítica a la modernidad eurocéntrica, crítica de la totalidad hegemónica, que surge dentro del sistema moderno, como nuevo, pero alejado de la realidad impositora de Europa, mostrando que la idea de modernidad eurocéntrica, oculta bajo la idea de desarrollo humano y civilizatorio, no corresponde al desarrollo de la periferia.

El pensar analéctico, como pensamiento del otro, es parte de la filosofía de la liberación, centrados en una praxis liberadora, que permita superar la modernidad eurocéntrica, sumada a la constatación de la exterioridad, del otro, son lo que construye el camino a la liberación con revoluciones y movimientos, estableciéndose un claro encadenamiento entre la exterioridad y la libertad, ya que su práctica parte de la realidad social del otro, de los países latinoamericanos.

El método analéctico permite partir de la realidad externa de una totalización de la modernidad europea, centrarse en la realidad del otro que busca la liberación y una crítica ante la injusticia totalizadora de la modernidad, una crítica que permanece con el fin de llegar a la liberación.

## CAPÍTULO III

### Colonialidad y modernidad en América Latina

El siguiente capítulo está enmarcado en señalar qué aspectos de la modernidad eurocéntrica mantienen aún vigencia en los países latinoamericanos y cuáles han sufrido transformaciones o han desaparecido, en contraste con la transmodernidad y la analéctica dusseliana. Para ello, se abordarán los aspectos políticos a través de las constituciones de Ecuador, Argentina y México, así como del surgimiento de los movimientos sociales; los educativos, mediante el estudio de las leyes educativas de Bolivia, Venezuela y Ecuador y; los culturales por medio del arte en cuanto a pintura y cine se refiere, tomando como ejemplo la representación de Oswaldo Guayasamín en dos de sus obras y, finalmente, a la película *La última cena* de Tomás Gutiérrez Alea (1976) como expresión audiovisual.

#### 3.1. Aspectos políticos coloniales-modernos en América Latina

En este apartado, se tomarán en cuenta los aspectos políticos generales, obteniendo luego análisis sobre los movimientos sociales latinoamericanos y las distintas constituciones políticas de algunos países. Para ello, se partirá primero del planteamiento de Dussel sobre el campo político, que es aquel que está sujeto a la interacción de fuerzas de voluntad y poder, donde ambos tipos de fuerza crean formas específicas de vida, cultura y política en sí. De este modo, el campo político no se conforma por la suma de individuos que tienen cuotas de voluntad y poder, sino por la intersubjetividad e interacción que hacen que se relacionen a través de las estructuras o instituciones que permanecen en los Estados. Así, cada político y cada sujeto

se considera un agente definitorio de la relación e interacción con los demás sujetos. Esto indica que el sujeto con voluntad y poder conformar un grupo que comparte un mismo interés a partir de su interrelación.

El sujeto se encuentra interrelacionado con varios campos, como el familiar, el económico, intelectual y el artístico, por lo cual, el individuo sabe cómo actuar en cada campo y qué tiene permitido hacer. Siendo así, el campo está estructurado y definido por sus prácticas admitidas y la normativa que lo conforma. El campo político se encuentra integrado por varios sistemas. Puede institucionalizarse por un sistema liberal o socialista, teniendo en cuenta que los sistemas se pueden cruzar, como al sistema capitalista se puede cruzar con el sistema liberal o un sistema poscolonial (Dussel, 2010). Así, el campo político se encuentra ante una interrelación de sistemas.

Cuando los sistemas políticos creen que el poder político es legítimo y no voluntad de vida de la comunidad, es cuando el poder político como totalidad se corrompe, haciendo que su función se desvíe de su origen y fin. En este sentido, Dussel (2010) establece que la corrupción que tiene origen en el campo político se denomina “fetichismo del poder”, el cual consiste en que el individuo como actor político, ya sea a nivel ciudadano o representativo, crea que el poder se afirma y delimita a su figura subjetiva o, en su defecto, a la institución en la que cumple determinadas funciones. De allí es, según Dussel, de donde parte el término “funcionario”. Entonces, tal funcionario detenta en sí la sede o la fuente de lo que cree que es el poder político, ya sea policía, juez, diputado o presidente. Esto indica que el ejercicio político a partir de una autoridad autorreferente conlleva a un rompimiento, ya que todo poder político tiene como referente el poder de la comunidad política (el pueblo).

El corte dado así entre el poder político delegado y el poder político de la comunidad, fetichiza y corrompe el ejercicio del poder. Por eso, Dussel (2010), explica que aquella persona que representa al poder fetichizado, es un representante corrompido, déspota, que se apropia de los bienes y riquezas del pueblo y, elementalmente, eso no es política ni debe serlo. En ese sentido, su cambio de ser servidor de la comunidad a un parásito social, hace que se debilite o extinga la comunidad política.

A partir del fetichismo del poder, la política rompe con su tarea original, corrompiendo su actividad en gran medida, considerando que, ante tal imposición de poder, se muestra ya marcada una exterioridad, negada y excluida, llegando a situarse en la opresión (Dussel, 2010). La periferia se encuentra en tal situación, dentro de la modernidad europea en donde la política se fetichiza, que hace que la política de Latinoamérica corresponda a los intereses de una Europa hegemónica, que deja de lado a los oprimidos, excluidos, al pueblo de los pobres.

Por otro lado, el ser humano se constituye elementalmente como un ser viviente y, más que ser, es un animal. Como tal, está condicionado a vivir en comunidades, siendo gregario, inicialmente. Pero se distingue del resto de los animales por el querer-vivir denominado voluntad o voluntad de vida y ella, es la tendencia primaria de la humanidad, en cuanto a una diferenciación del resto de los animales, en cuanto a que elige cómo vivir y cómo hacer valer esa voluntad de vida. Esto indica que la voluntad de vida es el centro de la política, una voluntad de vida propia de la comunidad y no de un particular, por lo cual el fin de la política es proteger la vida de la comunidad.

El poder como dominación es algo que se encuentra inmerso en la modernidad eurocéntrica y que ha sido parte de la misma colonización latinoamericana. Según Dussel (2010), “establece que, en la modernidad eurocéntrica, desde la invasión y la posterior conquista de América en 1492, el pensamiento político ha definido por lo general al poder como dominación” (p.25). En ese sentido, el poder sirve para la opresión, permitiendo que el pensamiento de los nuevos movimientos sociales, mantengan una noción positiva de la política aun cuando se sabe que se corrompe como dominación, debido a que permite que de la analéctica surja la comprensión de la dialéctica opresor-oprimido, haciendo que tales grupos entiendan los procesos por los que pasan y convivan para una superación, más no para dominar.

Referente a la dominación y el poder, se puede hacer mención al discurso empleado, el cual para Foucault (2004) es la muestra del poder, que está ligado a las estructuras económicas y políticas, siendo regido por las leyes del Estado que distribuye su discurso a través de los dispositivos internos o externos de la estructura, con el fin de materializar el poder a través del discurso. De la misma forma, Van Dijk (1999) plantea el análisis crítico del discurso para poder estudiar el abuso del poder, las formas de dominación dadas en el mismo y cómo la desigualdad se practica, reproduce y combate a través de textos y diálogos en lo social y político.

Ante tal dominación, la voluntad de vida es lo que permite entender el porqué de las acciones, con el fin de vivir, siendo la misma la esencia positiva que posee y constituye la fuerza y potencia para impulsar y transformar la vida y lo social. Es decir, la voluntad constituye la necesidad de evitar la muerte para permanecer en la vida. Por lo tanto, es la iniciativa para vivir, sobrevivir y

luchar por condiciones de mejora de la vida humana (Dussel, 2010). En ese sentido, el vivir frente la opresión, permite que se alce la voz ante la desigualdad, impulsando a los oprimidos a combatir contra un sistema hegemónico, para establecer un bien social y político que los beneficie.

Así, la reivindicación del pueblo oprimido frente al poder dominante, busca una política que cumpla con su objetivo de organizar y cuidar el bienestar social. Es por ello que la comunidad o el pueblo procura valerse de la determinación del poder político a través de la voluntad de vida. Allí, la política produce, reproduce, modifica, aumenta, organiza y promueve la vida de los miembros que la conforman. Esto indica la prioridad de alejarse de una política fetichista, de forma que se permita causar en sí el bienestar social de los miembros.

El fetichismo, por su lado, consiste en promover la hegemonía dominante por medio del poder, siendo lo contrario a la voluntad de vida política, comunitaria y social, volviéndose, si se quiere, una voluntad de vida de corte individualista. Al respecto, Dussel (2013) plantea que no existe un sistema que no tienda a fetichizarse, pretendiendo ser totalitario y absoluto. Por ello, la fetichización se diviniza, volviendo al sistema como elemento autorreferente y egoísta, haciendo que la totalidad hegemónica se adore a sí misma en carácter de imperio o de un nacionalismo totalitario. Esto indica la necesidad de partir de una reflexión del otro, base de la filosofía de la liberación, que, como víctima de un sistema totalizante y fetichista, busque otras alternativas.

La política como totalidad es descrita con el fin de mostrar que la modernidad eurocéntrica hegemónica es totalizante, dejando de lado a los

movimientos sociales. Por ello, se busca una política de la liberación que permita cambiar el sistema que excluye al otro, es decir, al pueblo (Dussel, 2010). Esta totalidad como parte de una modernidad eurocéntrica, se mantiene aún en el desarrollo latinoamericano, en donde las personas quedan excluidas de toda participación.

El fetiche del poder político permite la dominación de la comunidad, aun teniendo en cuenta que la misma sirve a la comunidad para su desarrollo. “El poder lo tiene sólo y siempre en potencia la comunidad política, el pueblo” (Dussel, 2010, p. 33). En ese sentido, su ejercicio, por parte los ciudadanos oprimidos, no entran en la categoría de dominación, sino como acatamiento al pueblo.

La potencia del poder político del pueblo es la voluntad de vida que puede realizarse en el mundo o, dicho de otra forma, es el punto de partida. La “potentia” definida por Dussel (2010) conforma al poder dado por y para la comunidad y, aunque pueda ser el fin y fundamento último de la misma (el poder), dado que no tiene inicialmente una existencia real o pragmática, consiste en la voluntad de vivir, que se crea dentro de las comunidades y las une. Siendo entonces un asunto de carácter común, hace que el consenso sea factible a pesar de que inicialmente no parezca duradero o existente si quiera, por lo que puede configurarse como la semilla que tiene potencia a futuro, pero que carece de raíces, frutos o cualquier otro elemento.

La potencia, entonces nace como voluntad del pueblo oprimido que puede ser como una pequeña llama que luego se expanda hasta lograr un incendio social. Todo esto debido a que el oprimido inicialmente es aislado o excluido de la sociedad, pero al aparecer sus ideas y conseguir apoyo por parte



de sus pares, la semilla o la llama puede crecer en la medida en la que los demás miembros, víctimas de la opresión, se identifican y hacen suya la causa. Esto indica, que la política por parte del pueblo oprimido y excluido se encuentra presente, debe alzar su voz de forma organizada, con el fin de transformar su realidad social.

La potencia, por tanto, es el poder en sí de una comunidad política. No solo es el poder, sino la facultad o capacidad que viene del pueblo para ejercer y conceder la autoridad, la gobernabilidad y la soberanía en todo el entorno político (Dussel, 2010). En ese sentido, el poder como potencia es la esencia de lo político a partir del pueblo. La potencia es el poder en sí que debe ser actualizada o institucionalizada para no quedar en una mera posibilidad inexistente. Llegar a la protesta que es el poder fuera-de-sí, es decir pasar de un momento de fundamental (potencia) a un poder organizado (potestas) una comunidad política como poder instituyente (Dussel, 2010). Así, la comunidad institucionalizada permite su posible ejercicio.

La voluntad de los miembros de la comunidad política unidos, permite el ejercicio del poder. Es así que se establece que para poder existir la potencia, se debe poseer la facultad para mediar y ejercer su voluntad a partir del consenso comunitario o popular (Dussel, 2010). En ese sentido, el ejercicio del poder por parte de la comunidad se da con el fin de cumplir las exigencias de vida.

El poder político no es la imposición hegemónica, dominación, sino es parte de la organización que permite el desarrollo del pueblo. No es el poder del Estado, sino el que tiene la comunidad política o el pueblo, que siempre lo tiene a pesar de estar débil o sin libertad de expresión (Dussel, 2010). Esto

indica que la política es un poder meramente inmerso dentro del pueblo, que se encuentra en él, aunque este no sea ejercido.

La imposición violenta, la dominación por medio de poder es aquella política que se aleja de su origen. En tal sentido, el dominio del poder o la fuerza legítima, basándose en los conceptos de Weber, es un tipo de dominio despótico y forma parte de un poder no natural y fetichizado, dado que es contrario a lo político. Es de esta forma como la fuerza por medios no políticos no genera una adhesión ciudadana libre, que en ello sí se constituye el poder político (Dussel, 2010). Es decir, la dominación violentada impone una destrucción de la política, como el totalitarismo de la modernidad que se impone por fuerza a las periferias, buscando romper con la voluntad de vida y la libertad, siendo un elemento propio de la política.

La voluntad del otro, del pueblo oprimido, se ha encontrado en negación ante la imposición del fetiche de una política moderna eurocéntrica. Es por ello que las víctimas del sistema político no pueden vivir plenamente ni gozar de su voluntad de vivir, sino que se encuentran en una potencia oculta y sin posibilidades iniciales de emerger. Es precisamente por esta razón por la cual se consideran víctimas, ya que, su voluntad de vivir ha sido negada por las estructuras de poder (Dussel, 2010). En ese caso, la voluntad de vivir resiste ante cualquier tipo de adversidad, dolor y hace que la muerte individual o colectiva de los oprimidos se convierta en una fuente de creación del nuevo sistema, como una potencia que realmente comience a florecer, como lo ha hecho Latinoamérica a través de la opresión española, resaltando tanto la contribución de los oprimidos indígenas, negros y mestizos, como la exclusión dada de cierta forma a los blancos criollos, en primera instancia por parte del

poder dominante español. Sin embargo, los mismos luego constituyeron parte de la opresión a los demás grupos, por lo cual aún se lucha para una igualdad a pesar de la reducción de brechas entre tales y la no existencia ya de los blancos criollos como clase social.

Esto indica que la existencia de una confrontación a la opresión, permitirá la creación de una nueva política a partir del otro que permita reivindicar su posición social. Es así como la voluntad forma parte del poder del pueblo, que intenta transformar la totalidad política establecida en una posición jerárquica y única. Por lo tanto, la primera forma de configuración del poder en cuanto potencia es la voluntad, siendo el pueblo el ente que la recupera en las vicisitudes, generando mayores transformaciones en el sistema de ordenamiento que domine en el momento, dado que tal sistema político se va a cerrar en torno a sí mismo como una totalidad, haciéndolo parecer fuerte, pero siendo débil ante la potencia creada por el pueblo (Dussel, 2010). En ese sentido el poder del pueblo emerge ante los momentos de transformaciones, pero el poder de la modernidad eurocéntrica, mantiene aún un dominio en el cual los movimientos sociales son refrenados cuando estos buscan intervenir con el poder político.

El pueblo se ha encontrado en una posición de oprimidos y excluidos. Los que están fuera, ignorados e invisibles, que buscan romper con los muros de la totalidad y que la exterioridad irrumpa en la historia. El pueblo antes de su lucha solo era considerado como una cosa a disposición de los poderosos. La potencia es la transformación de algo nuevo, que opera desde los oprimidos y excluidos, es decir desde la exterioridad. La voluntad de que el otro viva (Dussel, 2010). Así, ante la hegemonía moderna eurocéntrica la periferia busca

la transformación de algo nuevo, que aún no se encuentra en Latinoamérica, porque el poder político mantiene la exclusión social con el fin de responder a las grandes potencias dominantes.

### **3.1.1 Movimientos sociales**

A partir de la potencia, en distintos países se ha caracterizado la acción de los movimientos sociales frente a la acción que tenían o tienen los partidos políticos tradicionales. En ellos se ha dado un rol importante a la participación ciudadana mediante el quiebre de esquemas estructurales, haciendo que, de un conglomerado de personas, con un mismo fin se organicen protestas y cambios sociales, sin la necesidad de la representación de los partidos políticos.

Skocpol (1979) menciona que la verdadera organización de un Estado está condicionada por la estructura de las clases sociales y por el orden exterior de los Estados. Es decir, se basa en que la presión social interna responda a las desigualdades sociales de su vida social y, la presión externa por su lado, se dé por la influencia e interacción entre Estados. De esta forma, el Estado propiamente se perfila en torno a sus conflictos sociales y a sus posibilidades de cambio.

Para este análisis, se hablará entonces de los movimientos sociales como elementos de respuesta a las estructuras sociales imperantes en un Estado, sin embargo, no se tomará en cuenta a la política exterior en este caso. Los movimientos sociales, entonces, forman parte de una democratización de la participación social, donde los ciudadanos tienen la voluntad y la organización suficiente para solicitar determinadas reivindicaciones. Al

respecto, Dieterich (2008), menciona que son parte de un proyecto histórico, que incluye a (1) el contenido del cambio, (2) los sujetos, (3) el tiempo de transformación y (4) los métodos de lucha. En tal sentido, los movimientos sociales se conforman con un fin concreto, en un tiempo de acción específico, haciendo que luego puedan desaparecer y, teniendo una agenda determinada en cuanto su accionar en niveles locales, regionales, nacionales e incluso globales.

Tales movimientos sociales han tenido roles importantes dentro y fuera de Latinoamérica, sin embargo, vale resaltar el papel que han mantenido en diversas ocasiones, como en Ecuador, con el abandono de Lucio Gutiérrez en 2005 del cargo presidencial gracias a las protestas realizadas por el movimiento social de “los forajidos”, las dadas en Venezuela en 2014 y 2017 para “la salida” de Nicolás Maduro del cargo, la primavera árabe y otras. Vale acotar que gran parte de los movimientos sociales en América Latina estuvieron influenciados por el “Socialismo del Siglo XXI”, denotado por Hugo Chávez y hecho filosofía por Heinz Dieterich (2008), en el cual se trata de crear una corriente marxista latinoamericana que parte del entendimiento del pueblo, en la cual se comprenda cómo el proyecto marxista y occidental han sido imposibilitados, estancándose, por lo cual, se plantea este nuevo proyecto encausado en la emancipación, la democracia, y la comprensión del valor del trabajo y la participación del pueblo, implementando subsidios y acercamientos en políticas públicas para favorecer a los sectores más discriminados en materia de vivienda, salud, educación y alimentación. Se procederá a explicar parte de los movimientos sociales mencionados y su influencia.

En el caso de Lucio Gutiérrez, se parte de un descontento primeramente ideológico, dado que se rompieron las alianzas conformadas en su campaña con lo hecho durante su gobierno, además de establecer lazos directos con Estados Unidos y Colombia, cuando no estaba en su plan de gobierno, haciendo que surgiera un descontento en la izquierda ecuatoriana.

Posteriormente, con el fin de recuperar el apoyo de la izquierda, constituyó al Poder Judicial en alianza con tales partidos, para el regreso del expresidente Abdalá Bucaram, haciendo que se politizara el mismo. Sin embargo, el principal detonante de su caída, fue el inicio de negociaciones para un Tratado de Libre Comercio con Estados Unidos (Troya-Porras, 2016). Esta fue la base, para que el movimiento indígena y el de los forajidos se sumaran a la lucha por la reivindicación social.

En tal sentido, la propuesta indígena se centra en “la acción social y política desde el cuestionamiento a las estructuras del Estado, a un sistema social, económico, político inadecuado y obsoleto, que no se compadece con la realidad actual” (Troya-Porras, 2016, p.233). En cuanto a las dadas en el contexto de Gutiérrez, los movimientos indígenas abarcaron distintos ejes de protesta, unificando su discurso a partir del cuestionamiento político y económico del país y no a partir de cuestiones étnicas, por lo que podían incluir a los otros sectores de la nación.

De esta forma, el movimiento de los forajidos y los movimientos sociales en general, no únicamente la izquierda y el movimiento indígena, sino el pueblo en general se abocó a la protesta, caracterizándose por formar parte de un clamor popular, por lo que se distinguieron por ser apolíticos o, mejor dicho, apartidarios, sin líderes específicos. Así, Standing (2014) plantea que a los

manifestantes los une más aquel motivo contra el cual protestan que el cambio que quieren obtener luego del mismo. De una forma u otra, los movimientos sociales utilizan plataformas no tradicionales. En la actualidad, las redes sociales, los teléfonos celulares y las radios, como método de organización y protesta, estableciendo citas en las calles, teniendo organización horizontal y lenguaje informal.

De esta forma, el oprimido, como se mencionó previamente, Dussel (2010) presenta a la determinación de poder, como a la voluntad en contra de una política jerárquica y única y, siendo así, el pueblo se une para hacer una metamorfosis social, transformándose primero él mismo para luego transformar a la sociedad y al sistema político. Tal sistema político es resistente al cambio y a los movimientos sociales, debido a que ellos tratan de cambiar el *status quo* mantenido por el sistema imperante. Pero los movimientos se han formado gracias a los miembros considerados como víctimas del sistema, por serles negado el poder y por la necesidad de crear un nuevo orden.

En sí, se puede ver que la política latinoamericana ha buscado el fetichismo del poder en sus distintos gobernantes a través de las últimas décadas. Sin embargo, los pueblos se han unido en potencia y sin distinciones para lograr derrocarlo a través de la creación de un nuevo orden, un nuevo sistema político y/o liderazgos emergentes que respeten a los distintos involucrados en el proceso.

### **3.1.2 Modernidad y Constituciones políticas**

Tomando en consideración los análisis previos sobre los movimientos sociales, la potencia, la política y la voluntad de vida vale revisar las

constituciones de distintos países para determinar qué tanto su Estado se conforma dentro de los principios modernos, qué tanto han escapado de tal postura y cómo se configuran en la actualidad. Para ello, se analizarán tales documentos de México y Argentina, puesto que se asemejan en el reconocimiento de los derechos de los pueblos y nacionalidades indígenas y de sus Estados como plurinacionales, siendo casos de comparación práctica con el Ecuador.

En ellos, se verán enfocados distintos asuntos enmarcados en el reconocimiento de las comunidades, pueblos y nacionalidades y, por otro lado, el derecho a la participación. Los mismos, fueron reconociéndose en la modernidad, inicialmente, pero fueron parte de un largo proceso que partió del entendimiento de las comunidades indígenas y afroamericanas como parte de la sociedad, cuestión que todavía, a pesar de los avances en ley, puede persistir. Todo este reconocimiento, surge en parte de los problemas coloniales que tuvieron tales comunidades en los procesos de desarrollo latinoamericanos.

En la Constitución de la República del Ecuador (2008), por ejemplo, se establecen dentro del capítulo cuarto del título II, los derechos de las comunidades, pueblos y nacionalidades al mantenimiento, desarrollo y fortalecimiento de su identidad, no ser objetos de racismo o discriminación por su origen y cultura, además de tener el derecho a mantener la posesión de las tierras ancestrales, su medicina tradicional y ecosistemas. Por otro lado, poseen la garantía de disfrutar de una legislación y reglas propias, así como deber ser consultados sobre planes, proyectos y leyes que les afecten. Dentro



de tales comunidades se toman en cuenta a los indígenas, afroecuatorianos y montubios.

La República Argentina, por su parte, dentro de su Constitución (1994) contempla como punto colonial, producto del eurocentrismo, en su artículo 36, que la misma tendría su imperio aun cuando se interrumpiese el orden institucional y democrático. Razón por la que plantea, inicialmente, el mantenimiento del hilo constitucional y la sanción para todo el que atente contra él, cuestión que se mantiene también en Ecuador y México, solo que sin mencionarlo explícitamente.

También llama la atención, dentro de esta Constitución, el hecho de que las provincias tienen un carácter federal, por lo cual cada una de ellas posee una Constitución propia y autónoma, con división político-administrativa particular y creación de órganos que puedan establecer convenios internacionales, sin sobrepasar el Poder Ejecutivo y Legislativo nacional. En tal sentido de unión, tanto colonial como moderna, establece que las Provincias no pueden declararse la guerra entre ellas, con el fin de mantener el orden nacional. En el caso de México (Art. 119), el Estado se une ante una acción exterior, pero en caso de conflictividad interior, las entidades federales tratarán de dirimir tales. En el Ecuador, que no es igual que los casos anteriores porque no es un Estado federado, se establece dentro de las funciones presidenciales (Art. 147, párrafo 17) el orden y control interno, más no se hacen especificaciones más allá de la no injerencia al territorio indígena y universidades.

En el Capítulo IV de la República Argentina (2004), artículo 75, sobre las atribuciones del Congreso, es en el único momento en el que se nombran a los pueblos indígenas, estableciendo que le corresponde al Congreso

Reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos. Garantizar el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural; reconocer la personería jurídica de sus comunidades, y la posesión y propiedad comunitarias de las tierras que tradicionalmente ocupan; y regular la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano; ninguna de ellas será enajenable, transmisible ni susceptible de gravámenes o embargos. Asegurar su participación en la gestión referida a sus recursos naturales y a los demás intereses que los afecten (República Argentina, 1994, Art. 75).

En tal sentido, reconoce más o menos los mismos aspectos que la Constitución de la República del Ecuador (2008), pero se le añade el hecho de la entrega de otras tierras aptas para el desarrollo humano, las cuales no podrán tampoco ser quitadas a tales pueblos. Vale resaltar entonces que, el Ecuador concede más facultades y especificaciones a los pueblos originarios, en comparación a la República Argentina.

Por otro lado, en cuanto a la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (1917) modificada por última vez en 2021, establece desde sus principios, en sus artículos 1 y 2, la prohibición de la esclavitud, así como la composición pluricultural de la Nación, reconociendo a los pueblos indígenas como los habitantes originales del país, previos a la colonización y con el derecho y deber de conservar sus instituciones. En tal sentido, se establecen las comunidades indígenas como la unidad social asentada en un territorio, con usos y costumbres determinadas, eligiendo una representación propia,

preservando sus lenguas, cultura e identidad. Asimismo, se instituye la necesidad de promover la igualdad de oportunidades y eliminar la discriminación en cualquiera de sus tipos. También se reconocen los derechos de los afromexicanos, pero no al mismo nivel de las comunidades indígenas. Simplemente en cuanto a la no discriminación e igualdad de oportunidades, cuestión vista en las 3 constituciones examinadas.

Es importante revisar la estructura o visión nacional de cada una, donde se propone la plurinacionalidad. El artículo 2 de la Constitución Mexicana (1914) establece que

La Nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas que son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas (Art. 2)

Por otro lado, Ecuador se constituye como “un Estado constitucional de derechos y justicia, social, democrático, soberano, independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico. Se organiza en forma de república y se gobierna de manera descentralizada” (Art 1). En él, por tanto, se establece el carácter plurinacional y de reconocimiento que se viene analizando. Sin embargo, en la República Argentina no se aborda tal concepto y la mención al tema indígena es vaga, tratándose únicamente en el artículo 75.

Por tanto, se puede analizar a partir de tales constituciones la transmodernidad dusseliana, que permite volver a los inicios de los países, a

partir de su constitución racial, cultural y educativa, en constante interacción con los elementos eurocéntricos que ha tratado de superar en su actualidad a la colonización y a la modernidad como tal. Sin embargo, tal interacción y reconocimiento de ambas partes como elementos potenciales y en constante lucha, ha hecho que resurja en el último siglo la transmodernidad, como parte del proceso analéctico. En ellos, se vuelve al reconocimiento cultural propio que interactúa con el ya establecido, para formar una cultura compleja, pero diferenciada en sus partes.

## **3.2 Educación**

La modernidad sigue estando presente hasta nuestros días unificando las formas de ver, actuar y concebir el mundo en los distintos ámbitos tanto económicos, sociales, educativos y culturales, dejando de lado la valoración y aceptación de la alteridad.

Las formas y estructuras coloniales siguen estando latentes en nuestras vidas dentro de la educación y de la producción del conocimiento, ya que ellas siguen teniendo gran influencia en el panorama regional. Un claro ejemplo lo plantea Lander (2000), cuando se refiere a la ubicación geográfica y tamaño de Sudamérica en el mapa con respecto a Europa y América del Norte, donde se le ve pequeña, porque el norte ocupa dos tercios del mundo, mientras que el sur, un tercio nada más. En este caso, el Ecuador no se conforma en el centro. Esto muestra una tergiversación de la realidad, dado que América Latina es dos veces más grande que Europa, por ejemplo.

Sin embargo, a través de esta representación se muestra como sigue latente la supremacía colonial en donde se ubica a América del sur como

periferia o tercer mundo y por esta razón se le busca representar como más pequeña o menos importante.

En América latina la forma de producir conocimiento sigue siendo Eurocéntrica, debido a que en escuelas, colegios y Universidades se sigue sobrevalorando el pensamiento europeo y americano, por encima de la producción propia de sus culturas. Es por eso que Dussel, mediante la transmodernidad busca valorar la diversidad cultural y de pensamiento como formas distintas de ver y conocer al mundo.

Si bien en la actualidad se ha tratado de superar esta colonialidad del poder, como instrumento hegemónico que unifica la producción del pensamiento, no se ha podido lograr. Una clara muestra es la “LOEI (2011) que plantea la valoración de las diferencias culturales y el dialogo intercultural, así como el desarrollo y fortalecimiento del sistema educativo, conforme a las distintas formas y grupos culturales” (p.5).

Sin embargo, en los centros de estudios sean básicos o superiores se siguen manteniendo las mismas tablas de contenido. Los mismos planes de estudio donde se unifica la manera de enseñar y de impartir conocimientos sin importar la diversidad cultural de cada individuo o pueblo.

Un claro ejemplo son las mallas curriculares de las universidades, donde si bien se ha dado lugar al desarrollo crítico del pensamiento latinoamericano y a la producción propia del conocimiento, tales siguen siendo mínimos en comparación de la serie de asignaturas que tratan acerca del pensamiento y las culturas occidentales.

La LOEI establece una serie de lineamientos encaminados en el respeto y desarrollo cultural dentro del proceso educativo. Es por ello que en su Artículo 29, la Constitución de la República declara que el Estado debe garantizar la libertad de enseñanza, así como el derecho a aprender tanto en la lengua propia como en el ámbito cultural y social propio, siendo libres los padres y representantes de escoger la educación que mejor les parezca para sus hijos basándose en sus principios y creencias, así como en las opciones pedagógicas disponibles (Asamblea Nacional Constituyente, 2008, p.5).

Sin embargo, son pocas las opciones en donde se presenta esta posibilidad pues la forma universal de la educación ha ido en contra de estos lineamientos en la mayor parte de casos siguiendo directamente el programa educativo propuesto, en donde la relevancia cultural ha quedado olvidada. Si bien en las distintas mallas curriculares de las universidades se han implementado una serie de asignaturas como: pensamiento latinoamericano, filosofía latinoamericana, culturas latinas y otras, dentro de los planes de estudio ocupan una relevancia mínima pues la mayor parte de estas están repletas de asignaturas que tratan y estudian el pensamiento occidental.

Entonces es preciso preguntarse ¿si buscamos desarrollar y revalorizar la interculturalidad como lo pretende Dussel a través de su propuesta de transmodernidad como forma de valorar las diferencias culturales de cada región, por qué seguimos educando dentro de un colonialismo eurocéntrico que lo único que hace es mostrarnos en desventaja con respecto a Europa y Norteamérica? Si bien los reglamentos y políticas educativas en Ecuador tratan de reivindicar la diversidad cultural y de pensamiento a través de una educación intercultural, estas no pasan de ser una simple aspiración que al

momento de llevarse a cabo se terminan perdiendo parcialmente en la universalidad implantada por la colonialidad del poder y del saber.

Por otro lado, en la educación ecuatoriana, se consiguen otros factores que parecen resaltantes, planteados en la Ley Orgánica de Educación Superior (LOES, 2018) en su artículo 8, donde se menciona que entre los objetivos de la misma está el reconocimiento de la cultura y las artes productoras de nuevas memorias, por lo cual no sólo se propone una vista cultural al pasado, sino que el arte y la cultura deben mirar hacia el futuro, desarrollándose y fortaleciéndose, no sólo en líneas generales, sino tomando en cuenta a los idiomas ancestrales, a las distintas expresiones culturales y a todo sistema que cree conocimiento.

Para el contraste, se presentan las leyes de educación de Venezuela y Bolivia. La Ley N° 070 de 2010 o Ley de la Educación “Avelino Siñani - Elizardo Pérez” establece que todos los ciudadanos, sin discriminación, deben gozar de la educación integral e intercultural, entendiendo que la misma es intracultural, intercultural y plurilingüe en todo el sistema educativo, por lo cual ya se diferencia en principio del sistema ecuatoriano. En un sentido Dusseliano, la ley en su artículo 1, parágrafo 7 establece que la educación es “abierta, humanista, científica, técnica y tecnológica, productiva, territorial, teórica y práctica, liberadora y revolucionaria, crítica y solidaria” (Asamblea Plurinacional de Bolivia, 2010, p. 2).

En tal sentido, en su artículo 3, plantea que la misma persigue objetivos descolonizadores, liberadores, revolucionarios, comunitarios, democráticos y participativos, basándose en el reconocimiento de la cultura de las naciones y pueblos indígenas originarios, así como los pueblos campesinos, las

comunidades interculturales y afrobolivianas. Dentro de ella, se garantiza la fe propia, así como la profesión de las religiones indígenas, persiguiendo entre todos los aspectos de tal artículo, la intra e interculturalidad.

Ya basándose en esos principios, presenta ideas de la filosofía de la liberación, de la descolonización y del surgimiento latinoamericano como pueblo que emerge de la intra e interculturalidad, cuestiones que son resaltantes. Manteniendo su base cultural, pero mirando hacia el futuro con principios de integración en todos los niveles educativos.

En el mismo orden de ideas, la Ley Orgánica de Educación de Venezuela (2009) plantea que la educación es una herramienta para la independencia, libertad y emancipación, que fomenta el fortalecimiento de la identidad nacional y la integración latinoamericana y caribeña.

En tal ley, se establece que parte de los principios educativos radican en el sentido de crítica, la pluriculturalidad, multiétnicidad, interculturalidad y plurilingüe, asumiendo el Estado a la educación como parte inherente a la promoción, desarrollo y difusión de los valores culturales venezolanos. Gracias al acceso a la educación, la misma, se concibe de forma gratuita desde el preescolar hasta el pregrado universitario.

Es de esta forma que, contrastando las 3 leyes, se ve en mayor o menor medida el reconocimiento de los pueblos indígenas y afrodescendientes, la cultura nacional, la independencia y emancipación, pero, sobre todo, el proceso de descolonización y unión latinoamericana, vista desde una perspectiva que genera identidad entre las naciones.



## 3.3 Cultura, pensamiento, arte

La cultura, el pensamiento y el arte deben resignificarse desde la independencia cultural, no sólo tomando en cuenta lo propio, sino reconociendo el aporte de los demás. En tal sentido, Dussel (2012) explica que la cultura nacional se afirma en la forma en la que niega lo que la desnacionaliza y manipula. De esta forma, la propia cultura entiende cuales aspectos le son impuestos, y los puede desconocer, tomando en cuenta que les quita valor. Así puede superar la herencia colonial para descubrir lo propio.

Desde esta comprensión, el pueblo se concibe como la idea de una cultura unida que crea un sistema y un nosotros, que se caracteriza a través de la literatura, el arte y otras expresiones culturales. Esta cultura se desarrolla en el reconocimiento de lo mestizo, lo criollo, lo indígena, lo de origen africano. Para ello es meritorio examinar las diferencias para que se expresen los símbolos, tradiciones y folklore de cada uno en pro de distintas identidades que puedan resignificarse en torno a una macro identidad, que tome en cuenta la reconfiguración de la humanidad, su historia y su memoria. En tal sentido, Fanon (2001, citado por Walsh, 2014) establece que la descolonización afecta al ser y no puede pasar desapercibida, puesto que tiene un nuevo ritmo, lenguaje y cultura, arraigado en un territorio que es base de una condición humana distinta.

Se requiere entonces que la cultura emerja desde cero, ya no desde la imposición, sino de la trascendencia que parte de la cotidianidad y del camino latinoamericano, donde se defina una identidad común que permita desarrollar el futuro y sintonizar los desafíos culturales e históricos del siglo XXI, además de la superación de la cultura colonial.

Así, la cultura latinoamericana parte de un proceso de desarrollo de la transmodernidad o, si se quiere, de la superación también de la posmodernidad europea, pero respondiendo a otra geografía y desafíos particulares. La liberación, por tanto, surge como un proyecto de transmodernización cultural que debe nacer de la reflexión, el tiempo, la crítica y el conocimiento de lo intracultural, en comunicación y reconocimiento de la interculturalidad. De esta forma, para desarrollar la amplitud en el arte y pensamiento, se abordará un análisis de la obra artística de Oswaldo Guayasamín y del nuevo cine latinoamericano, específicamente, tomando en cuenta a la película *La última cena* de Tomás Gutiérrez Alea (1976).

Comenzando entonces por Oswaldo Guayasamín, que fue un pintor, escultor, dibujante ecuatoriano (1919-1999), que se caracterizó por su estilo indigenista e impresionista, donde tomó en cuenta sus orígenes kichwa, para retratar los elementos culturales tanto dialécticos como analécticos de la sociedad. Todo ello, producto de las influencias dadas por su contexto histórico, donde se encontraba una sociedad indígena oprimida y una serie de conflictos sociales a nivel global y latinoamericano.

Para demarcar las 3 grandes etapas artísticas de Guayasamín (sin ahondar en ellas), se destacan “Huacayñan”, que proviene del kichwa *el camino del llanto*; “la edad de la ira”, que muestra la guerra y la violencia también dada por las dictaduras; “la edad de la ternura”, en la cual se muestra el amor a su madre y a la figura materna. A su vez, se toman en cuenta distintos grandes murales ejecutados en sitios relevantes. Para el propósito de este trabajo, se analizarán 2 obras, el mural *Historia del hombre y la cultura* y la pintura *El grito*.

En cuanto al mural *Historia del hombre y la cultura*, realizado en la Universidad Central del Ecuador, existe además de una relación emblemática entre el mural y el sentir universitario, donde se abordan temas netamente sociales que se renuevan dentro de tal recinto con cada generación. En él, se caracteriza el dolor y la desventura que sobrelleva la humanidad, tomando tal obra como una denuncia a la agresión y violencia vivida por ella a partir de la guerra, el genocidio, la tortura, la inequidad, la discriminación e intolerancia. Es por ello que se representan la lucha y la esperanza, como parte de la exigencia que reivindique a todas las víctimas del abuso dado por las instituciones de poder (Sinche, 2017).

Más allá de ser un elemento decorativo de la Universidad Central del Ecuador, este mural se identifica por la transformación que genera en la sociedad ecuatoriana que lo ve en el día a día al pasar frente a él. El mural va acompañado de la frase “porque tú eres libre para alcanzar tus sueños” y en él, están presentes el mar como fuente de vida, el fuego, la fertilidad, la religión, la guerra, la civilización industrial y el hombre contemporáneo. Tomando esto en cuenta, se precisa la evolución del hombre tanto en su elemento dialéctico de lucha entre clases, como analéctico en cuanto a la transformación de una parte de la sociedad teniendo a la otra como referente dominante, donde si bien existe una lucha, también predomina el fin de superación para alcanzar el estado óptimo de aquella, donde haya igualdad. Por otra parte, se reconoce la transmodernidad, como parte de un volver hacia sí mismo, pero reconociendo también el fenómeno moderno, haciendo que se involucre el proceso de identidad propio ecuatoriano, más arraigado en la siguiente obra a tratar.

Por su lado, la obra *El grito*, presenta colores cálidos y oscuros, que se reflejan en un grito de miedo, que se interpreta desde las personas que observaban la violencia y la muerte debido a la injusticia. Los rasgos cafés se asocian a estos mismos y, el amarillo de las personas se relaciona con las enfermedades unidas a la pobreza, el hambre y la miseria, por lo cual existe una palidez relacionada a la persona, como muestra de una sociedad injusta (Rodríguez-Álvarez et al, 2021).

En ese contexto, Guayasamín expresa la tristeza por el sufrimiento dado a las personas de su época, detallando los acontecimientos y emociones vividos por los mestizos, indígenas y negros, quienes eran maltratados e ignorados por el resto de la sociedad. En ella, el grito justamente se considera como la forma de desahogarse ante tales tratos, como elemento que permita hacer catarsis y demostrar el desconsuelo del autor a través de la obra (Rodríguez-Álvarez et al, 2021). Ella hace reflexionar sobre el proceso analéctico y transmoderno en el cual se reconoce la propia identidad para partir de ella hacia la transformación social, donde si bien existe una relación histórica de opresión, la misma se lleva al plano de discusión para considerar cómo puede ser cambiada, bajo qué criterios y, tomando el ámbito de influencia de Guayasamín, que la misma pueda ser reconocida por un amplio número de personas.

Por otro lado, se considera para el análisis cultural la película *La última cena* de Tomás Gutiérrez Alea (1976), cuya trama transcurre durante el siglo XVIII en una plantación de caña, donde el dueño (un conde), como forma de enmienda reúne a 12 esclavos con el fin de lavarle los pies y cenar con ellos en el Jueves Santo, donde comparte la enseñanza cristiana justificando la

esclavitud en la tierra como una forma de transformar el dolor para conseguir la libertad en el cielo. Durante la cena, adelanta un año la libertad de uno de los esclavos, haciendo que sea libre desde ese momento. Sin embargo, tal esclavo comenta que no tiene un sitio al cual ir, por lo cual se devuelve a la cena, donde siguen los diálogos.

Como parte del adoctrinamiento, narra la vida de San Francisco de Asís, quien soportaba el dolor por amor a Dios para entrar al cielo, cuestión que el conde considera que le dará un sentido humano a los trabajadores, quienes se quejan de la violencia del capataz, por lo cual el conde les da el Viernes Santo libre. Pasa el día y los esclavos son obligados a trabajar, dado que el capataz desconocía el pacto hecho el día anterior, por lo cual acuerdan esperar al conde para trabajar. Posteriormente, desde ellos se encaminan para hablar con el conde y en el trayecto, sin que exista una mediación de palabras, matan a uno, mientras el otro huye. Allí, otro de los esclavos mata al capataz, los demás incendian la hacienda y, los hombres del conde junto con él, aniquilan a los esclavos.

Luego, al estar los cuerpos del capataz, una mujer blanca y dos esclavos en la Iglesia, el conde se enoja mencionando que los últimos no merecían estar en ella, por lo cual ordena retirarlos y asesinar a los demás esclavos. Al ver cerca al esclavo liberado el día anterior, también ordena que lo maten y que corten su cabeza, poniéndola en un lugar visible como castigo y disuasión para futuros esclavos. Finalmente, el conde construye una nueva iglesia en homenaje al capataz y, detrás de la misma, se encuentran 12 picas con las cabezas de 11 de los esclavos asistentes a la última cena. El único sobreviviente, logró huir.

Pasando al análisis de la obra, existe una secuencia de símbolos referentes al cristianismo y, si se quiere, al proceso de dominación eurocéntrica moderna sobre la vida latinoamericana y caribeña, teniendo como símbolos centrales la eucaristía, el paraíso, la figura de Jesucristo y sus apóstoles. De hecho, la escena trata sobre el significado y la resignificación sobre la relación amo-esclavo a partir de tal simbología.

Desde la esclavitud, se pueden encontrar las analogías que el conde impone sobre sí comparándose con Cristo, donde existe una semejanza entre lo metafórico y la literalidad, teniéndose claros ejemplos de la tensión existente entre ambos aspectos con la escenificación de la eucaristía que se traduce en la perspectiva de los esclavos como un acto de canibalismo, por lo cual el hacendado debe suspender la literacidad y volver al plano metafórico de la misma, dejando entonces de “ser Cristo”.

Para los esclavos es imposible entender cómo sufrir puede hacer que lleguen al paraíso, por lo cual, ante el ejemplo de la narrativa de San Francisco, se ríen y comentan que el capataz también debería ser azotado, de forma que también sufra para ganárselo. Sin embargo, esto es contrarrestado por la concepción de que existe un designio divino para cada uno y que siempre se debe ser obediente (Castillo, 2019).

En su obra, por tanto, se aprecia la predominante subyugación a la que son sometidos los esclavos, además de un retroceso simbólico a la conquista, cuando al resistirse los indígenas a aceptar la doctrina católica, fueron asesinados. Por otra parte, tal simbolismo se hace presente en los distintos contextos latinoamericanos donde los acuerdos sobre la libertad –por ejemplo-,

no siempre fueron respetados y hasta el siglo pasado todavía existían formas oficiales de esclavitud.

Es por ello que en los parámetros culturales estudiados, se puede revisar la superación latinoamericana de la modernidad para poder devolverse a su propia identidad en un proceso analéctico y transmoderno que le permita reconstruirse desde sí, sin escapar de las luchas, pero identificándose como cultura, como elemento complejo y modificado que a su vez, pretende emerger integralmente de ellas como una nueva sociedad, sin apartar al lado dominante, sino tomando aquellos aspectos de él que la hacen crecer en su identidad.

Habiendo analizado el esquema político a través de las constituciones y de los movimientos sociales, así como la cultura, el arte y la educación en distintos países y representantes de los mismos en América Latina, se puede constatar que aún persiste el pensamiento eurocéntrico, siendo un elemento dominante. Sin embargo, desde el siglo pasado se ha comenzado a construir la identidad latinoamericana a partir de la analéctica dusseliana, donde ya no se plantea una lucha con la occidentalidad dominante, sino el poder crecer a través de ella y de los mecanismos que promulga. De esta forma, la sociedad cada vez más está buscando volver a sus comienzos, a lo indígena, al sentir de los pueblos originarios, pero con un criterio actual que lo resignifique y reivindique.

## Conclusiones

Posterior al análisis investigativo sobre Dussel, la filosofía de la liberación, la analéctica y las diferencias entre modernidad y transmodernidad vistas en la actualidad, a través de una metodología cualitativa, descriptiva y analítica, se ha llegado a las siguientes conclusiones:

La filosofía de la liberación latinoamericana, se basa en la realidad propia, donde la opresión ha sido la fuente que ha orientado su transformación social. La misma, hace frente a la filosofía y a la cultura eurocéntrica, por lo cual se establece como un contradiscurso que parte del pueblo oprimido en busca de su liberación. En sí, es un repensar filosófico que parte de la crítica, del no ser y de la praxis libertaria. Dando origen a una corriente latinoamericana que busca resaltar una identidad propia, apartándose de la dominación europea y norteamericana, pero teniendo presente y en consideración ideas que pueden ser aplicables en Latinoamérica, ya que sus raíces sufrieron cambios con el mestizaje y colonización, configurándose una sociedad divergente a la precolombina, es por ello que se busca la liberación del otro.

La modernidad es considerada como el proceso de cambio comenzado en el siglo XV, donde las sociedades occidentales pasaron de ser rurales a industriales, ocurriendo una revolución cultural. Esto, conllevó cambios políticos de monarquías a naciones basadas en la democracia y a una sociedad secular, pluralista y de carácter individualista. En sí, se modificó la estructura social y política, a partir de sus valores, normas y relaciones establecidas, suprimiendo los privilegios de clases y los monopolios latifundistas, para volverse una sociedad basada en el predominio de la razón, creando nuevos estratos



sociales. Tales aspectos han permanecido en la sociedad occidental hasta la actualidad, por lo que Latinoamérica ha crecido a partir de un modelo eurocéntrico, como lo es tal. Todo ello, tomando en cuenta que Europa ha dominado a Latinoamérica a través de la violencia, victimizándola y justificando tal hecho, en nombre del progreso, acusándola de escaso conocimiento y cosmovisión.

Dussel, planteó que existían dos conceptos de modernidad: el primero, de tipo eurocéntrico, en el cual la misma se define como un cambio de la inmadurez a la racionalidad, como un proceso autocrítico de desarrollo humano, entendiendo que allí se dan cambios internos que parten teóricamente del uso de la razón. En su segunda acepción, el planteamiento es más amplio, dado que se traza desde un sentido mundial determinante de la forma de ser moderna, donde Europa se convierte en el centro de la historia y del mundo, dado que el concepto de mundo, para Dussel, no existió previamente a la conquista.

Por ello, surge el concepto de transmodernidad como propuesta de abordaje y reconocimiento de la diversidad de pensamiento y cultura que supere a la impuesta por la modernidad. Esto, a través de un diálogo que tome en cuenta al otro como razón alternativa, sin negarlo ni violentarlo, sino valorando las diferencias culturales características de cada región, individuo o lugar, sin importar su raza o estatus social, basándose en el respeto y la valorización de lo diferente, sin encubrir el proceso violento de la modernidad, como un elemento inocente. Es decir, se basa en el reconocimiento del otro y de sus diferencias.

Este nuevo proyecto tenía como fin terminar con las muestras existentes de la violencia ejercida y vigente como producto de la modernidad. Para que esto sea posible, se busca que no se imponga tal visión, sino que ella sea dada como parte de la búsqueda de concientización y valoración de lo propio, contextualizándose en cada persona, lugar o región, sin distinciones de raza, estatus u otro factor. Se denomina entonces transmodernidad, porque realiza acciones opuestas a las hechas por la modernidad, incluyendo su forma de difusión y transmisión. Por tanto, la transmodernidad es el proyecto de co-realización de los objetivos no logrados por la modernidad, para lo cual es requerida la solidaridad (analéctica).

Junto a la transmodernidad, como concepto, Dussel plantea la analéctica, la cual surge como método dialéctico positivo, donde no se pretende superar la situación de opresión, sino por el contrario, detenerse en el punto en el que se siente bajo tal situación, afirmándolo y repensar desde allí la totalidad de los componentes. En este caso, es el reconocimiento de Latinoamérica como elemento aparte de Europa, que, si bien ha sido oprimida por tal hegemonía europea, se debe ver como un continente con características únicas, que comparte entre países, como son su historia, su cultura y otros aspectos. Por tanto, la analéctica es el punto de partida para un proyecto de liberación, dado que consiste en el reconocimiento del otro y de sí mismo, para encontrarse a pesar de las diferencias y formar algo distinto.

En cuanto a los aspectos políticos, culturales y educativos, se ha visto que se ha superado la visión moderna en Latinoamérica, donde la misma ha vuelto a reconocerse desde su identidad, gracias a un proceso analéctico y transmoderno que le ha permitido reconstruirse desde y para sí, sin dejar de

reconocer los elementos europeos que la han constituido históricamente, haciendo crecer su identidad. Si bien se conservan muchos aspectos modernos, también se está buscando volver al reconocimiento de los pueblos originarios, donde se les pueda dar un nuevo significado y reivindicación.

Particularmente, en el aspecto político, las constituciones reflejan el pensar común moderno basado en la razón. Sin embargo, se reconocen tanto en ellos como en el sector educativo el patrón hacia buscar la analéctica y la transmodernidad, en cuanto persiguen repensarse desde los pueblos originarios y las plurinacionalidades existentes en los países estudiados: Argentina y México en lo político y, Venezuela y Bolivia en lo educativo, junto a Ecuador, en ambos casos. Para ello, han buscado unir el pensamiento occidental junto a lo indígena, para generar una sociedad integral, que, si bien en la práctica no se ha logrado aún, cada vez se dan más avances en los mismos.

En el caso de la política, se han formado movimientos sociales que se distinguen de los partidos y que inicialmente han respondido a la unión del pueblo para reaccionar ante las políticas gubernamentales en distintos países. Además de ello, dentro de Latinoamérica los mismos han constituido cambios importantes en las últimas dos décadas, generando nuevas líneas de pensamiento y la creación de otros partidos, en parte influenciados por lo constituido como Socialismo del siglo XXI. Particularmente en el Ecuador es importante el papel del movimiento social de los forajidos en el primer decenio del siglo, los cuales estaban representados por la clase llana y lograron recibir respuestas por parte de los entes gubernamentales dado el nivel de movilización que generaron.

En cuanto a la cultura y al arte, se analizaron dos obras de Oswaldo Guayasamín: *El grito* y el mural *Historia del hombre y la cultura*, realizado en la Universidad Central del Ecuador, además de la película *La última cena*, de Tomás Gutiérrez Alea (1976). En las tres obras se destaca la vista hacia el pasado, donde el pueblo era oprimido, ya sea en su forma indígena como afroamericana, expresándose a través de los gritos de unos o la esclavitud de los otros. Gracias a ellas, se resalta la importancia de reanalizarse como sociedad a través de la analéctica y así definir y entender en la propia cultura qué aspectos le son impuestos, cuáles se desconocen y qué les quita valor como sociedad. Así puede superar la herencia colonial para descubrir lo propio e integrar ambas partes.

De esta forma, la sociedad cada vez más está buscando volver a sus comienzos, a lo indígena, al sentir de los pueblos originarios, pero con un criterio actual que lo resignifique y reivindique. En este sentido, la reconstrucción y superación de la modernidad por parte de la filosofía y la sociedad latinoamericana, no escapa de las luchas, sino que se reconstruye desde sí mismo a partir de su cultura (vieja, nueva e integrada) uniendo lo dominado con lo opresor y creciendo como identidad a partir de los aspectos favorables de ambas partes.

## BIBLIOGRAFÍA

- Ardiles, O. (1973). *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: BONUM.
- Asamblea Nacional Constituyente (1999) *Constitución de la República Bolivariana de Venezuela*. Gaceta Oficial N 36.860, diciembre, 1999. Caracas: Venezuela.
- Asamblea Nacional Constituyente (2008). *Constitución Nacional de la Republica del Ecuador*. Quito, Ecuador: Registro Oficial.
- Asamblea Nacional de Venezuela (2009). *Ley Orgánica de Educación*. Caracas, Venezuela: Gaceta Oficial N° 5.929.
- Asamblea Nacional del Ecuador (2011). *Ley de Orgánica de Educación Intercultural*. Quito, Ecuador: Registro Oficial.
- Asamblea Nacional del Ecuador (2016). *Ley Organica de Educación Intercultural*. Ecuador: Registro Oficial T.4691-SNJ-11-499.
- Barbosa, J., Barbosa, J., & Rodríguez, M. (2017). Revisión y análisis documental para estado del arte: una propuesta metodológica desde el contexto de la sistematización de experiencias educativas. *Investigación bibliotecológica*, 27(61).  
[http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0187-358X2013000300005](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0187-358X2013000300005)
- Bauer, C. F. (2008). *La analéctica de Enrique Dussel: Un método para la construcción de una utopía factible o institución futura para el tercer milenio*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.
- Calvano, L. (2017). Modernidad política: miradas y significados. *Cuestiones Políticas* 33(58),12-33.

<https://produccioncientificaluz.org/index.php/cuestiones/article/view/22974/22941>

Castillo, L. (2019). Tomás Gutiérrez Alea: dialéctica del documentalista. *Revista Digital de Cinema Documentário* (1), 24-39.<http://ojs.labcom-ifp.ubi.pt/index.php/doc/article/view/652/469>

Castro, A. (2018). Modernidad, colonialismo y emancipación en América latina. *Una modernidad diferente*. (pp.41-58). Buenos Aires, Argentina: CLACSO.<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20180803121753/Modernidad.pdf>

Cerutti, H. (2006). *Filosofía de la liberación latinoamericana*. 3ª ed. México. FCE.

Chaparro, A. (2018). Modernidad, colonialismo y emancipación en América latina. *Tiempos (pre/post) modernos*. (pp.19-40). Buenos Aires, Argentina: CLACSO.<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20180803121753/Modernidad.pdf>

Cortés, A. (2014). Antropología, desarrollo e interculturalidad: Propuestas desde América Latina. *Revista de Antropología Social* 23(1), 9-28. [https://doi.org/10.5209/rev\\_RASO.2014.v23.46725](https://doi.org/10.5209/rev_RASO.2014.v23.46725)

Daros, W. (2015). La creación de la modernidad: Nuevos deseos e intereses de la humanidad. *INVENIO* 18(34), 51-65. <https://www.redalyc.org/pdf/877/87739279005.pdf>

Daza, H. (2010). La sociedad Moderna. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales* 16(2), 61-83. <https://www.redalyc.org/pdf/177/17731129004.pdf>

Dieterich, Heinz (2008). *El Socialismo del Siglo XXI*. Edición de autor. México.

Dussel, E. (1974). *Método para una filosofía de la liberación*. Salamanca: Sígueme.

Dussel, E. (1983). *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América.

Dussel, E. (1994) *Historia de la filosofía latinoamericana y filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América.  
<http://biblioteca.clacso.org.ar/clacso/otros/20120422095648/HISTORIA.pdf>

Dussel, E. (1994). “*El encubrimiento del Otro*”. Hacia el origen del mito de la modernidad. Ediciones ABYA-YALA. La Paz.  
<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/otros/20111218114130/1942.pdf>

Dussel, E. (1994). *El encubrimiento del Otro*. Hacia el origen del mito de la modernidad. Ediciones ABYA-YALA.

Dussel, E. (1994). *Historia de la filosofía latinoamericana y filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América.

Dussel, E. (1996). *Filosofía de la liberación*. Bogotá-Colombia. Nueva América.

Dussel, E. (2000). “*Europa, modernidad y eurocentrismo*”. Clacso. Buenos Aires.  
[http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100708040738/4\\_dussel.pdf](http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100708040738/4_dussel.pdf)

Dussel, E. (2000). *Europa, modernidad y eurocentrismo*. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.  
[http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100708040738/4\\_dussel.pdf](http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100708040738/4_dussel.pdf)

- Dussel, E. (2004). *“Transmodernidad e interculturalidad”*. Ciudad de México: Edit. UAM-Iz.  
[https://enriquedussel.com/txt/Textos\\_Articulos/347.2004\\_espa.pdf](https://enriquedussel.com/txt/Textos_Articulos/347.2004_espa.pdf)
- Dussel, E. (2010). *20 tesis de política*. Caracas, Venezuela: Fundación Editorial el perro y la rana.
- Dussel, E. (2012). *Filosofía de la Cultura y Transmodernidad –obras selectas 13-*. Buenos Aires: Enrique Dussel.
- Dussel, E. (2013). *Filosofía de la Liberación*. Obras Selectas XI- 1ª ed. Buenos Aires: Docencia.
- Echeverría, B. (1998). *La modernidad de lo barroco*. México, D.F.: Ediciones Era.
- Echeverría, B. (1998). *Qué es modernidad*. México: FCE.
- Espinoza, E. (2019). *Las variables y su operacionalización en la investigación educativa. Segunda parte. Conrado*, 15(69). Obtenido de [http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1990-86442019000400171](http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1990-86442019000400171)
- Foucault, M. (2004). *El Orden del Discurso*. Barcelona: Tusquets S.A.
- González, P. (2014). *La filosofía de la liberación de Enrique Dussel: Una aproximación a partir de la formulación de la analéctica. Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, 16(2), 45-52.  
<http://qellqasqa.com.ar/ojs/index.php/estudios/article/view/72>
- Gutiérrez Alea, T. (director). (1976). *La última cena* [Película]. La Habana: Instituto Cubano de Arte e Industria.
- Hegel, G.W. (1980). *Lecciones sobre historia de la filosofía I*. Madrid: Altaya.



- Hernández, R., Fernández, C., & Baptista, P. (2014). *Metodología de la investigación* (6ª ed.). México: McGraw Hill.
- Lander, E. (2000), *Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos. La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, Buenos Aires: CLACSO.
- Lander, E. (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.  
<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100708034410/lander.pdf>
- Lander, E. (2001). Pensamiento crítico latinoamericano: la impugnación del eurocentrismo. *Revista de Sociología* 15(1), 13-25.  
<https://www.tni.org/files/Impugnaci%C3%B3n%20del%20eurocentrismo.pdf>
- Larraín, J. (1997). La trayectoria latinoamericana a la modernidad. *Estudios Públicos*, 66(1), 313-333.  
[https://www.cepchile.cl/cep/site/docs/20160303/20160303184857/re\\_v66\\_larrain.pdf](https://www.cepchile.cl/cep/site/docs/20160303/20160303184857/re_v66_larrain.pdf)
- Madorrán, C. (2012). Filosofías para la liberación latinoamericana. *Bajo Palabra, Revista de filosofía* 2(7), 505-514.  
<https://revistas.uam.es/bajopalabra/article/view/3257>
- Magallón, M. (2006). De la razón y la modernidad: discontinuidades conceptuales. *Anuario del colegio de Estudios Latinoamericanos*, 1(1), 289-297. <http://www.journals.unam.mx/index.php/acel/issue/view/2600>
- Marín, Á., & Morales, J. J. (2010). Modernidad y modernización en América Latina: una aventura. *Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas* 26(2). <https://www.redalyc.org/pdf/181/18118916020.pdf>

- Méndez, J. & Morán, L. (2014). Pensar más allá de la modernidad eurocéntrica en perspectiva decolonial. *Revista de Filosofía*, Núm.31(78), 42-55.  
<https://produccioncientificaluz.org/index.php/filosofia/article/view/19600>
- Quijano, A. (1988). *Modernidad, identidad y Utopía en América Latina*. LIMA: Libraries.
- Quijano, A. (2014). *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.
- Ramaglia, D. (2019). Dos teorías críticas acerca de la modernidad en el contexto latinoamericano: Bolívar Echeverría y Enrique Dussel. Argentina: CONICET.
- Rivero, Á. (2007). Dos teorías de la modernidad y una crítica. *Foro Interno: Anuario de teoría política*, 7(1), 77-91.  
<https://revistas.ucm.es/index.php/FOIN/article/view/FOIN0707110077A>
- Rodríguez Álvarez, A., Guamán Remache, B., & Guambi Chasipanta, H. (2021). Análisis semiótico-cultural de dos obras de Oswaldo Guayasamín. *SituArte*, 16(27), 35-45.  
<https://doi.org/10.5281/zenodo.5226572>
- Rodríguez, A., & Pérez, A. (2017). Métodos científicos de indagación y de construcción del conocimiento. *Revista Escuela de Administración de Negocios* (82), 1-26. <https://www.redalyc.org/pdf/206/20652069006.pdf>
- Scannone, J. C. (1973). Trascendencia, praxis liberadora y lenguaje. Hacia una filosofía de la religión postmoderna y latinoamericana situada. En O. Ardiles (Ed.). *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. (pp. 245-269). Buenos Aires: BONUM.

- Scannone, J. C. (2009). La filosofía de la liberación: historia, características y vigencia actual. *Teología y vida* 50(1-2), 59-73.  
<https://scielo.conicyt.cl/pdf/tv/v50n1-2/art06.pdf>
- Schettini, P., & Cortazzo, I. (2015). *Análisis de datos cualitativos en la investigación social. Procedimientos y herramientas para la interpretación de información cualitativa*. Buenos Aires: Edulp Editorial de la Universidad de la Plata.  
[http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/49017/Documento\\_completo.pdf?sequence=1](http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/49017/Documento_completo.pdf?sequence=1)
- Sinche, Y. (2017). *Aplicación del método Panofsky en el mural "Historia del hombre y la cultura" de Oswaldo Guayasamín [Trabajo de Titulación]*. Quito: Universidad Central del Ecuador.  
[https://www.academia.edu/43642075/An%C3%A1lisis\\_Iconogr%C3%A1fico\\_del\\_Mural\\_Historia\\_del\\_Hombre\\_y\\_la\\_Cultura\\_de\\_Oswaldo\\_Guayasam%C3%ADn\\_mediante\\_M%C3%A9todo\\_Panofsky](https://www.academia.edu/43642075/An%C3%A1lisis_Iconogr%C3%A1fico_del_Mural_Historia_del_Hombre_y_la_Cultura_de_Oswaldo_Guayasam%C3%ADn_mediante_M%C3%A9todo_Panofsky)
- Skocpol, T. (1979): *Los estados y las revoluciones sociales*. Cambridge: University Press.
- Standing, G. (2014): *Una carta de derecho*. España: Capitán Swing.
- Troya Porras, M. (2016). 10. Cambios sociales forzados por movimientos sociales: La comparación de dos ciclos políticos en Ecuador. *Anuario Del Conflicto Social*, (5), 220-251.  
<https://revistes.ub.edu/index.php/ACS/article/view/16008>
- Van Dijk, T. (1999). *El análisis crítico del discurso*. Barcelona: Anthropos.

Wagner, P. (2017). Progreso y modernidad: el problema con la autonomía.

*Sociología Histórica*,7(1). 95-120.

<https://revistas.um.es/sh/article/view/243631>

Walsh, C. (2013). *Lo pedagógico y lo decolonial: entretejiendo caminos*.

Querétaro, México: Colectivo En cortito que's pa' largo en esta.