

## **Aproximaciones al análisis de la otredad latinoamericana en Enrique Dussel\***

María Noelia Salatino, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales-UNCuyo

(marianoelia1989@hotmail.com)

Macarena Randis Facultad de Ciencias Políticas y Sociales-UNCuyo (macarenarandis@gmail

com)

### **Introducción**

Con este trabajo buscamos indagar acerca de la crítica a la Modernidad llevada a cabo por Enrique Dussel, uno de los referentes más importantes de la filosofía de la liberación<sup>1</sup>. Asimismo, intentamos rastrear algunos elementos que permitan dar cuenta de su visión acerca de la identidad latinoamericana. Particularmente, trabajaremos con el libro *1492 El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad* escrito por Dussel en 1992; esta serie de conferencias es fundamental para entender la postura que toma el autor ante la historia y la crítica profunda que realiza al proyecto de la modernidad y del mito (irracional) sacrificial que esta supone, como veremos más adelante. Hacia el final recogemos algunas críticas elaboradas por Raúl Fornet Betancourt y Estela Fernández Nadal al la concepción de *el Otro* en el pensamiento de Dussel.

### **Breve recorrido por la trayectoria del pensamiento de Dussel**

Siguiendo a Juan José Bautista (2005) podemos dividir la obra del filósofo mendocino en tres grandes momentos: el primero que va desde sus escritos iniciales a la publicación de su primera ética,- *La ética de la liberación latinoamericana*- en el año 1975; el segundo que se puede ubicar desde el exilio en México hasta principios de los noventa, y finalmente, una última etapa donde escribe la nueva ética para la liberación y se plantea las posibilidades de una filosofía política crítica. En la transición entre el segundo y el tercer momento, cuando Dussel termina de incorporar su relectura de Marx, y tiene los primeros acercamientos a la ética del discurso de Apel, escribe *1492 El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*.

El primer momento puede ser caracterizado por la trayectoria del pensamiento de Dussel *desde la ontología hasta la metafísica*. Pensando las problemáticas que planteaba la realidad

---

<sup>1</sup> La filosofía de la liberación es un movimiento filosófico que surge en una determinada coyuntura político-histórica y que se fue transformando a la luz de los sucesos ocurridos en América latina y el mundo a partir de la segunda mitad del SXX. Solís Bello Ortiz, Zúñiga y otros, sostienen que el comienzo de este movimiento debe situarse en a fines de la década del 60, como fruto de una “crisis filosófica, cultural, política y económica de contornos explosivos, que parte de la experiencia del ’68 (en París, en Berkeley, en Tlatelolco en México o, en el Cordobazo argentino)” (Solís Bello Ortiz, Zúñiga, Galindo, González Melchor, 2009, p. 399). Se trata de un movimiento que se situó en la periferia – aquí nos ocuparemos sólo de América Latina- y que intentó -e intentar dar cuenta críticamente de la propia situación socio-histórica. Para ello es necesario reflexionar en torno, no sólo del carácter dependiente del mundo periférico, sino también en torno del carácter colonial que impera en las ciencias sociales y la filosofía producida en estos países.

latinoamericana y particularmente, la Argentina, Dussel asimila la crítica de Levinas a Heidegger y su propio pensamiento como crítica de toda ontología. En *La ética de la liberación latinoamericana* (publicada en cinco volúmenes entre el año 1971 y 1975) sostiene que el rostro del *pobre indio dominado*, del *mestizo oprimido*, del *pueblo latinoamericano* es el tema de la filosofía latinoamericana (realmente postmoderna y superadora de la europeidad). Este pensar es analéctico, es decir, es la dialéctica desfondada desde la palabra del Otro como revelación. La preocupación fundamental no es demostrar que la filosofía latinoamericana es superior a la europea, sino construir un marco categorial que permita comprender en el plano de la filosofía, la especificidad los problemas del subdesarrollo, la dependencia, la opresión, el colonialismo, la miseria, la ignorancia, la negación, el sufrimiento y la exclusión latinoamericana. Dussel considera que para ello no bastaba el pensamiento europeo, porque estos temas no aparecen como un problema. (Bautista, 2005, p. 3 y ss).

Bautista afirma que es imposible entender la obra de Dussel, sin tomar en cuenta esta otra cosmovisión de la historia, distinta de la visión que de la historia tiene la modernidad-posmodernidad (eurocéntrica). Esta problemática es un continuo a lo largo de toda su obra, imprescindible para la comprensión del hilo conductor que atraviesa cada una de las conferencias escritas en 1492. El encubrimiento del otro” de 1992. (Bautista, 2005, p.6).

Cuando Dussel llega exiliado a México en 1975, inicia un nuevo momento de su obra. En este país, el ambiente de discusión era muy diferente al argentino, el lenguaje predominante en el ambiente de izquierda o crítico, era el marxismo occidental. Por ello, la obra de la primera etapa del autor, fue duramente criticada e incluso tildada de ingenua o ambiguamente *populista*, por hacer un uso constante de la categoría de *pueblo*. Desde la nueva plataforma social que le otorga el clima intelectual mexicano y el contexto socio-político latinoamericano, Dussel comenzó a estudiar a fondo a Marx para responder a las objeciones que recibía tanto de los latinoamericanistas como de los marxistas. En palabras de Bautista (2005), este periodo puede ser caracterizado como el itinerario de Dussel “desde la metafísica al marxismo”.

Desde el punto de vista filosófico, Dussel encara el desafío de analizar la exclusión sistemática, no sólo de un grupo dentro de una nación (clase y pueblo, por ejemplo), sino incluso de un continente entero dentro de la totalidad del mundo o, más específicamente, de la Cultura Occidental. Tal análisis condujo a Dussel a la crítica del capitalismo (causa del creciente empobrecimiento de las personas latinoamericanas), para la cual fueron fundamentales los instrumentos conceptuales elaborados por Marx. Asimismo este

cuestionamiento del capitalismo, e incluso la reinterpretación de Marx, elaborada por el autor, se vio atravesada por el enfoque centro-periferia desarrollado en *las teorías de dependencia*<sup>2</sup> elaboradas durante la década del sesenta.

La tercera fase del desarrollo filosófico de Dussel está trazada por la trayectoria *desde el marxismo al discurso*. Este período corresponde, más o menos, con la caída del Muro de Berlín, la pérdida de las elecciones por parte de los sandinistas en 1991 y la escisión de la Unión Soviética. Se podría decir que esta fase inició en 1989, cuando Enrique Dussel comenzó el debate que duraría una década, con Karl-Otto Apel, el padre fundador de la ética del discurso. Para José Bautista (2005), este momento del pensamiento de Dussel puede definirse como “el intento de formular los cimientos de una ética planetaria de la liberación de los oprimidos y de los excluidos” pero ahora combinando una forma particular de fenomenología y hermenéutica levinasiana y ricoeuriana junto con la ética del discurso de Apel y Habermas.

En el comienzo de esta fase, en el año 1992, con motivo de la conmemoración de los 500 años del descubrimiento de América, Dussel fue invitado a trabajar durante un semestre a Frankfurt. El resultado de su trabajo fue *1492. El encubrimiento del otro*. En esta obra aparecen no sólo los aportes que le otorgó la relectura de Marx, como crítica radical del mercado moderno y del proceso de ontologización del capital, sino también los nuevos desafíos que le propone la ética del discurso desarrollada por Otto Apel y Jürgen Habermas.

La relectura histórica hecha por Dussel sobre la conquista de América en las conferencias de 1992 es de gran interés, ya que la misma es entendida por el autor no sólo como un hecho fundacional y fundamental para la constitución de la modernidad europea, sino también como un hecho igualmente importante en la conformación del sujeto latinoamericano. Mientras el eurocentrismo y la “falacia desarrollista” sigan operando en el imaginario social y en las políticas económicas implementadas en América Latina, las críticas desplegadas en esta obra continuarán vigentes. De allí la importancia del libro.

### **La modernidad y el “en-cubrimiento” del “Otro” no europeo: América Latina en la historia mundial.**

Durante las conferencias expuestas en Frankfurt en el año 1992, Dussel va desentrañando el verdadero lugar “racional e histórico” de América Latina en la historia mundial en general y

---

<sup>2</sup> Hablamos de *las teorías de la dependencia*, en plural, siguiendo Fernanda Beigel (2006), quién sostiene que no existió una única teoría de la dependencia homogénea y unitaria, sino que se trató de una gran variedad de aportes provenientes de diversos círculos y corrientes (p 288). Todos ellos, sin embargo, acuerdan en la denuncia de la subordinación y opresión de los países periféricos ejercida por los países centrales. Es decir, enfatizan en la relación existente entre el desarrollo de algunos países (países centrales) y el subdesarrollo de otros (países periféricos).

específicamente en la conformación de la modernidad. Ello es presentado de forma histórica y lógica, mediante la utilización de “figuras”<sup>3</sup> que permiten comprender la constitución de la subjetividad europea en un primer momento, para luego intentar re-construir tal historia desde la mirada del Otro no europeo, del latinoamericano.

La re-interpretación del momento histórico particular de la conquista permite al filósofo cuestionar la historiografía oficial, que proclama que la modernidad se desarrolló de manera endógena, dentro de las fronteras europeas y que la historia de Europa es la “historia universal” donde el resto de las civilizaciones son interpretadas como la pre-historia, o la edad antigua de esta cultura superior: la europea. Para realizar tal reconstrucción, desprovista del eurocentrismo que la caracteriza, Dussel se vale, sencillamente, de las historias de las civilizaciones que produce la misma Europa Occidental.

Con el propósito de demostrar que “los pueblos y etnias indígenas americanas no entran en la historia mundial como contexto del descubrimiento de América -que es el momento en el que los programas vigentes de historia en bachilleratos y universidades hablan por primera vez del indio...” (Dussel, 1994 p 86), Dussel se remonta a la revolución urbana que implicó el neolítico. De esta forma, sostiene que, en realidad, el sentido en que se fueron desarrollando las grandes civilizaciones no es de Oriente hacia Occidente como sostiene el filósofo alemán George Wilhelm Hegel, sino todo lo contrario, el movimiento va de Oeste<sup>4</sup> a Este. Claramente no se trata del desarrollo del espíritu absoluto a que se refiere Hegel, ni tampoco del establecimiento de un nuevo centro, sino de “corregir el desvío eurocéntrico” de la historia oficial.

La clave para comprender la historia del continente euroasiático hasta el SXVI es el camino de la seda. En este sentido Dussel sostiene que:

En el siglo XV, hasta 1492, la que hoy llamamos “Europa Occidental” era un mundo *periférico y secundario* del mundo musulmán. Nunca había sido “centro” de la historia(...). Era una cultura aislada que había fracasado con las Cruzadas al no poder recuperar cierta presencia en un polo neurálgico del comercio del continente Euroasiático: la conquista del lugar donde se situaba el Santo Sepulcro era, en realidad, el lugar donde el comercio de las caravanas que llegaban a Antioquía desde la China (atravesando el Turán y el Turquestán chino) y se juntaban con las vías de navegación

---

<sup>3</sup> Se trata de *figuras (Gestalten)* abstractas que permiten comprender el proceso de constitución de la subjetividad (moderna-europea primero y latinoamericana después). Dichas figuras históricas tienen contenidos teóricos, espaciales y diacrónicos. Se trata de *experiencias existenciales*. Las figuras utilizadas para comprender la constitución de la subjetividad moderno-europea son: la *invención*, el *descubrimiento*, la *conquista* y la *colonización*. Y las figuras utilizadas para entender la constitución de la subjetividad latinoamericana son: la *parusía*, la *invasión*, la *resistencia*, el *fin del mundo*, el *sexto sol*.

<sup>4</sup> El oeste a que hacemos referencia aquí, siguiendo a Dussel, es la Mesopotamia.

del Mar Rojo y del Pérsico en la actual Palestina. Las ciudades italianas (...) necesitaban de estas vías de comunicación para llegar al Asia tropical, a la India de las especias. Rechazados los europeos en sus intentos por controlar el Mediterráneo Oriental, tuvieron que permanecer aislados, periféricos del mundo musulmán (Dussel, 1994, p 103).

De esta manera, Europa no se constituyó ni económica, ni ideológica, ni territorialmente como centro hasta la conquista de América a fines del siglo XV d.C. Y sólo entonces pudo transformar a las otras civilizaciones en su periferia. Para Dussel, este momento, es el inicio de la modernidad ya que es “El origen de la experiencia del ego europeo de constituir a los Otros sujetos y pueblos como objetos, instrumentos que se los puede usar y controlar para sus propios fines europeizadores, civilizatorios, modernizadores” (Dussel 1994, p 104).

La Modernidad es, por un lado, esta afirmación del ego moderno europeo por medio del descubrimiento, conquista y colonización de la alteridad (América Latina); y, por el otro lado, es en-cubrimiento del Otro, ya que se lo considera como “lo mismo”. En palabras del filósofo:

La modernidad se originó en las ciudades europeas medievales, libres, centros de enorme creatividad. Pero “nació” cuando Europa pudo confrontarse con “el Otro” y controlarlo, vencerlo, violentarlo; cuando pudo definirse como un “ego” descubridor, conquistador, colonizador de la Alteridad constitutiva de la misma modernidad (...) De manera que 1492 será el momento del “nacimiento” de la Modernidad como concepto, el momento concreto del “origen” de un “mito” de violencia sacrificial muy particular y, al mismo tiempo, un proceso de “en-cubrimiento” de lo no-europeo (Dussel 1994 p. 8).

Las figuras que utiliza Dussel para explicar la constitución del ego moderno son: la invención, el descubrimiento, la conquista y la colonización. La primera de ellas, la invención del ser asiático del nuevo mundo, hace referencia a la experiencia existencial, estética y contemplativa de Colón al llegar a América. A partir de la persona de Colón, esta figura explica, que desde un comienzo, América Latina no entra en la vida cotidiana europea como algo diferente, como Otro, sino que es descubierta como lo mismo, como lo ya conocido (el continente asiático). La apertura del Mar-Océano hacia el oeste implicaba ya la constitución de Europa como centro.

La figura siguiente, el descubrimiento del nuevo mundo toma la imagen de Américo Vespucci, quién descubre que no se ha llegado al Asia, ni a la India, sino que se trata de un nuevo continente. Es la experiencia, el reconocimiento de la existencia real de un mundo

nuevo y diferente. Es la constatación de que Europa ha arribado a un espacio desconocido, ha descubierto un “Nuevo Mundo” y con él ha saltado el cerco musulmán.

La figura siguiente es la de la conquista, ya no se trata de una experiencia estética o contemplativa, ahora se trata de una praxis violenta de dominación. Para desarrollar esta figura, el autor toma a Hernán Cortés como referente. Éste pasa de ser un “pobre extremeño hidalgo” a enriquecerse explotando indios por medio de la encomienda en América. Luego, es nombrado capitán para llevar a cabo la conquista de Yucatán. Así comienza a gestarse el *Yo-conquistador* constitutivo de la subjetividad moderna, por medio de la dominación, humillación y aniquilación de los pueblos americanos.

La “conquista” es afirmación práctica del “Yo conquisto” y “negación del otro” como otro. Esa conquista era sumamente violenta. De los primeros aliados de Cortés en Zempoala no quedó nadie –una peste aniquiló aquella numerosa, fresca y alegre ciudad (...)-. El Pueblo de Cholula fue arrasado. Pero nada es comparable con la matanza que Pedro de Alvarado realizó, de pura traición, contra la nobleza guerrera azteca (...) (Dussel, 1994 p 48).

La cuarta figura utilizada por Dussel para describir la constitución del ego moderno es el de la colonización del mundo de la vida, ya no se trata de la opresión del Otro por medio de la violencia, sino de la dominación de la vida cotidiana. Es el momento en que los indios incorporan, hacen propia, la dominación europea. En palabras del autor:

La “colonización de la vida cotidiana” del indio, del esclavo africano poco después, fue el primer proceso “europeo” de “modernización”, de civilización, de subsumir (o alienar), al Otro como “lo mismo”; pero ahora no ya como objeto de una praxis guerrera, de violencia pura (como en el caso de Cortés contra los ejércitos aztecas, o de Pizarro contra los incas), sino de una praxis erótica, pedagógica, cultural, política económica, es decir, *del dominio* de los cuerpos por el machismo sexual, de la cultura, de tipos de trabajos, de instituciones creadas por una nueva burocracia política, etc., dominación del Otro (Dussel 1994, p 49).

Esta descripción de la constitución de la subjetividad del ego moderno europeo, lleva a Dussel a sostener que la modernidad tiene dos caras, por un lado encierra un concepto emancipador, racional<sup>5</sup> -el cual intenta subsumir-, pero, al mismo tiempo desarrolla un mito irracional de justificación de la violencia. Este mito consiste en un doble movimiento: la

---

<sup>5</sup> Dussel sostiene que por su contenido primario y positivo conceptual, la modernidad es emancipación racional. La emancipación como “salida” de la inmadurez por un esfuerzo de la razón como proceso crítico, que abre a la humanidad a un nuevo desarrollo histórico del ser humano (Dussel 1994, p. 175)

autodefinición de la propia cultura como superior o más desarrollada y paralelamente la definición de la otra cultura como “inferior, ruda, bárbara, siendo sujeto de una culpable ‘inmadurez’”(Dussel, 1994, p 70). Por ello, la misión que corresponde a los sujetos desarrollados y maduros es la de hacer progresar a las sociedades atrasadas que mucho tienen aun por aprender. Es un proceso de racionalización propio de la Modernidad: elabora un mito de su bondad ("mito civilizador") con el que justifica la violencia y se declara inocente del asesinato del Otro.

(...) el "mito de la Modernidad" es una gigantesca *inversión*: la víctima inocente es transformada en culpable, el victimario culpable es considerado inocente. Paradójicamente, el razonamiento del humanista y moderno Ginés de Sepúlveda termina por caer en el irracionalismo, como toda la Modernidad posterior, por la justificación del uso de la violencia en lugar de la argumentación para la inclusión del Otro en la "comunidad de comunicación"<sup>6</sup> (Dussel 1994, p 74).

Para develar el eurocentrismo y la falacia desarrollista que envuelve la interpretación de la modernidad y la historia universal, Dussel *toma decidida y metódicamente, la "otra" perspectiva en la "interpretación" -es decir, es una hermenéutica desde "el Otro"- de 1492* (Dussel, 1994, p.107). Aunque el eurocentrismo dominante haya escapado de la misma, esa otra interpretación es real y debe ser objeto de estudio, “y (es) de extrema importancia hasta nuestros días, porque nos revela la vigencia sacrificial del "mito de la Modernidad" en la periferia” (p. 108).

Las figuras utilizadas para comprender la hermenéutica desde el “Otro” son: la “Parusia” de los dioses, la Invasión, la Resistencia, el Fin del Mundo y el Sexto Sol. Para describir la primera figura, la “Parusia” de los dioses, Dussel toma como imagen a Moctezuma (“tlamatini”<sup>7</sup> azteca) para demostrar que la reacción de los aztecas ante la llegada de Hernán

---

<sup>6</sup> Es importante destacar que Dussel discute con los teóricos de la razón comunicativa, Apel y Habermas, con el objetivo de identificar las condiciones de posibilidad *de un diálogo intercultural*. En este sentido, sostiene que de lo que se trata es de reconocer y afirmar la Alteridad del Otro. Este es el paso fundamental para el establecimiento de cualquier tipo de diálogo. El libro completo es una denuncia a la irracionalidad, desprecio y violencia con que se ha tratado al Otro latinoamericano. Entonces, no se trataría solamente de establecer los criterios éticos para llevar a cabo un diálogo dentro de la comunidad ideal de comunicación como sostiene Apel, sino de pensar acerca cómo se ingresa a dicha comunidad. Para esto es fundamental *tomar en serio* la situación asimétrica del excluido.

<sup>7</sup> Dussel explica que en las culturas urbanas (como la azteca, la maya o la inca) se perfilaba claramente la función y figura social del “filósofo”. Específicamente entre los aztecas donde había clases, funciones y oficios perfectamente definidos; los “tlamatini” (filósofos) tienen una definición social clara. El autor señala como clave la existencia de una institución social: el *Calmécac*, escuela de *momachtique* (estudiantes). (Dussel, 1994, p. 112 y 113)

Cortez es totalmente racional de acuerdo a su hermenéutica. Para el autor, 1492 deja de ser un momento histórico y deviene un acontecer "mítico", por ello profundamente racional.

Sin embargo, los recién llegados desconciertan a Moctezuma, Cortés no toma el poder en Mexico y el tlamatini azteca saca una primera conclusión: no es el príncipe Quetzalcóatl que quiere recuperar el poder temporal. "Ahora es tarde, todos los aztecas han descubierto, claramente y por primera vez, que Cortés y los suyos sólo son un grupo de humanos guerreros; son la avanzada de una 'invasión'" (pp. 126). La "invasión" (segunda figura) venía de Europa y activamente se extiende por todo el continente.

Los guerreros aztecas intentan prolongar el "Quinto Sol", emerge entonces la tercera figura: la "Resistencia", "*la acción que parte desde la tierra americana, es más encarnizada y prolongada de lo que muchos han hecho creer*" (Dussel, 1994, p.131). Una vez aniquilada la resistencia en las diversas regiones, cada pueblo interpretó dentro de su visión del mundo el nuevo estado de cosas. Se aceptó con trágica resignación el "fin del mundo":

En realidad sólo en los grandes imperios, como el azteca, se tuvo clara conciencia de que el control político-militar había pasado a manos de los invasores. Es allí entonces donde esta figura (la "resistencia") fue seguida con toda claridad de otra figura, la del "fin del mundo", como conciencia compartida por el pueblo dominado de haber llegado al término de una época, y por ello, al comienzo de otra (pp.136).

De esta manera la Modernidad (quinta figura) se hace presente y, como un "Sexto Sol", el nuevo dios (el capital) inaugura un nuevo "mito sacrificial". En palabras de Dussel:

La Modernidad, en su núcleo racional, es emancipación de la humanidad del estado de inmadurez cultural, civilizatoria. Pero como mito, en el horizonte mundial, inmola a los hombres y mujeres del mundo periférico, colonial (que los amerindios fueron los primeros en sufrir), como víctimas explotadas, cuya victimación es encubierta con el argumento del sacrificio o costo de la modernización. Este mito irracional es el horizonte que debe trascender el acto de liberación (racional, como deconstructivo del mito; práctico-político, como acción que supera el capitalismo y la modernidad en un tipo transmoderno de civilización ecológica, de democracia popular y de justicia económica). (pp.147)

Consideramos que a través de estas figuras, Dussel realiza un gran aporte a la crítica a la irracionalidad del *paradigma moderno*, que reclama permanentemente sacrificios humanos para lograr el ansiado desarrollo. Asimismo permite vislumbrar la *falacia desarrollista* que este mecanismo sacrificial implica, tan vigente en 1990 como en la actualidad. La modernidad como horizonte mundial inmola al mundo periférico, lo que es encubierto con el argumento

del sacrificio a costa de la modernización, este mito irracional es el horizonte que debe trascender el acto de liberación.

### **La identidad latinoamericana: los rostros del “Otro” latinoamericano.**

Como se señaló en la introducción uno de los objetivos que persigue este artículo es indagar acerca de la concepción de Dussel de la otredad latinoamericana en un momento particular de su obra, cuando escribe en 1992 esta serie de conferencias, al cumplirse los 500 años del “Descubrimiento” de América.

En primer lugar, debemos señalar que América Latina es algo diferente a Europa y que su historia particular ha sido negada durante cientos de años por la *historia oficial*. Entre los múltiples rostros que quedan *ocultos* a bajo la Modernidad se encuentran: los *indios*, los *esclavos africanos*, los *mestizos*, los *criollos*, los *campesinos*, los *obreros* y los *marginales*. Todos ellos forman lo que Dussel llama *el pueblo uno*<sup>8</sup> (el bloque social de los oprimidos):

Son un "bloque social" -en la terminología de Antonio Gramsci- que se constituye como pueblo, como "sujeto histórico" en ciertos momentos; como, por ejemplo, en la emancipación nacional al comienzo del siglo XIX (cuando la clase de los criollos, dominados en esa época por los españoles, por la burocracia y los grupos comerciales y financieros peninsulares, lideraron el proceso de las luchas contra España y Portugal). En dicha emancipación todas las clases dominadas, el "*bloque social* de los oprimidos", cobró fisonomía de sujeto histórico y realizó una verdadera revolución política (p. 148).

A continuación describiremos brevemente algunos de estos rostros del pueblo uno para poder avanzar en la caracterización que hace el filósofo mendocino de la “identidad latinoamericana”. En primer lugar, el autor hace referencia al indio, cuya historia precede largamente la conquista. El indio latinoamericano se vio violentamente afectado por los invasores. Primero se le obligó a trabajar en la encomienda, luego fue incorporado a los repartimientos (agrícolas o mineros), para por último recibir salarios de hambre en las haciendas. El indio tuvo que reformar por completo su existencia para sobrevivir en una inhumana opresión. Para el autor, son las primeras víctimas de la Modernidad, su primer holocausto.

---

<sup>8</sup> Dussel se aleja de una posición populista en relación al uso del término “pueblo”. El problema para el filósofo es que el término de pueblo no puede ser traducido al de clase, lo cual “molesta” a los dogmáticos del marxismo, para él, en un sentido estricto “pueblo” es un bloque social, de esta manera: pueblo no puede ser sólo una clase, ni siquiera sólo un conjunto de clases determinadas por el capitalismo, sino que lo constituyen también a veces otros grupos sociales que guardan exterioridad con respecto al capitalismo como tal. De todas maneras, algunos son interiores a la totalidad nacional, como el país dentro de cuyas fronteras el estado unifica el todo social. (Dussel, 1988, pp. 409)

Durante la época colonial los indios fueron dominados de manera sistemática, sin embargo por aquél momento aún se permitía el uso comunitario tradicional de la tierra. Fue con el liberalismo del siglo XIX que recibieron el segundo golpe fatal “que pretendiendo imponer una concepción de la vida "ciudadana" abstracta, burguesa, individualista, comenzó a imponer la propiedad privada del campo, y luchó contra la "comunidad" como modo de vida, lo que hizo aún más difícil que antes la existencia del indio” ( Dussel 1994, p 151).

El segundo rostro está constituido por los alrededor de trece millones de africanos llegados a tierras americanas durante el siglo XVI. Según el autor, se trata del segundo holocausto de la modernidad. Se trata de campesinos africanos libres que fueron cazados y vendidos por sus semejantes a mercaderes europeos, luego transportados en barcos a través del Atlántico, para trabajar como esclavos en las plantaciones de azúcar, cacao o tabaco. Dussel sostiene que así es que nació el triángulo de la muerte<sup>9</sup>. Esos africanos “trans-terrados” resistieron continuamente, el orden esclavista-colonial respondía brutal y sistemáticamente a todo intento de fuga o emancipación. Estos esclavos en Latinoamérica crearon sincréticamente una nueva cultura.

El tercer rostro latinoamericano, es el rostro de los de abajo, los mestizos, hijos e hijas de indias y españoles. Se trata de una cultura híbrida que tiene su nacimiento en 1492; portan en su propio cuerpo la contradicción moderna, como emancipación y como mito sacrificial. Son los sujetos en torno a los cuales girará la posibilidad de constituir un bloque social latinoamericano. Sobre este punto, volveremos más adelante.

Los criollos (hijos e hijas de blancos nacidos en tierra americana), también formaron parte de esta América Latina dominada, pero lo hicieron de forma coyuntural. Fueron quienes hegemonizaron el proyecto emancipador de comienzos del siglo XIX. Sin embargo éstos, en tanto clase, se constituyeron como opresores hacia el interior de los territorios recientemente independizados y comenzaron a gestionar la dependencia, no ya de España o Portugal, sino de Inglaterra o Francia, y por último de Estados Unidos.

Luego de la Emancipación, desde 1821-1822, el autor observa que aparecen nuevos rostros: los campesinos, los obreros y los marginales. *Los campesinos* son el *quinto rostro*, en general

---

<sup>9</sup> “Salían los navíos con productos europeos (armas, herramientas de hierro, etc.) de Londres, Lisboa, el Havre o Amsterdam; los intercambiaban en las costas occidentales del Africa por esclavos, que vendían en Bahía, en Brasil, en Cartagena hispánica, en la Habana caribeña, en Port-au-Prince haitiano o en los puertos de las colonias del sur de la Nueva Inglaterra americana, por el oro y la plata o por los productos tropicales del nuevo continente. Todo ello, todo ese valor (“sangre humana coagulada”, diría metafóricamente Karl Marx), era depositado en los bancos de Londres o en las despensas de los comerciantes de los Países Bajos, lo mejor de la Europa "moderna". ¡La Modernidad recorría su camino civilizador, modernizador humanizador, cristianizador! Nunca en la historia humana, en tal número y de tal manera Cosificados como mercancías, fueron tratados miembros de raza alguna. ¡Otra gloria de la Modernidad!” (Dussel 1994, p.154)

son indígenas, mestizos empobrecidos zambos o mulatos, que abandonaron sus comunidades para dedicarse a trabajar la tierra (desde la revolución campesina derrotada en México -1910 a 1917, a los campesinos sin tierras de Brasil). Sin embargo, el avance modernizador los lanza progresivamente a vivir como pobres en las ciudades.

Los obreros son el sexto rostro. Con una revolución industrial dependiente y ante una burguesía nacional débil, el obrero latinoamericano es sobreexplotado mediante el aumento desmedido de la jornada laboral, la intensificación del ritmo de trabajo y “la disminución desproporcionada del valor relativo y absoluto del salario” (respecto de los países europeos). Esto es así porque el capital de los países periféricos debe compensar la desigualdad estructural en la que se encuentra, producto de la transferencia sistemática de valor hacia los países centrales.

El séptimo rostro de la otra cara de la modernidad son los marginales, se trata de una enorme sobrepoblación relativa y absoluta, un ejército laboral de reserva que alcanza proporciones cada vez mayores, que el débil capital periférico no puede subsumir. Estos millones de marginales, son el producto del llamado capitalismo tardío.

La vida de la marginalidad es mucho menos desarrollada (desde un punto de vista alimentario, por el vestido, la habitación, la cultura media, la dignidad de la persona, y muchos otros indicadores de la "cualidad de vida") que la encontrada por Cortés en la festiva y numerosa ciudad de Zempoala en el 1519 (Dussel 1994, p 166).

Con el objetivo de denunciar la negación sistemática de la historia particular de América Latina, el autor hace esta caracterización de los múltiples rostros que forman parte del bloque social de los oprimidos. Dussel sostiene que la Conquista de América fue un evento constitutivo de la identidad latinoamericana y señala que la figura latinoamericana paradigmática es la del mestizo, hijo de Malinche<sup>10</sup> y del hombre español. Es en torno a los mestizos y mestizas que se puede constituir el bloque social de los oprimidos.

¡Sólo el mestizo cumple su primer medio milenio! Odiado por los indios (que le llaman en ciertas regiones "ladino"), porque se afirmaba ante ellos como el "señor", aunque no fuera blanco; despreciado por los europeos (o por sus hijos e hijas, los criollos) por no ser blancos, es sin embargo el que porta en su contradicción lo propio

---

<sup>10</sup> Cuando se habla de *la Malinche*, se hace referencia a la sumisión de los indios, quienes entregaron como “obsequio” las mujeres más cultas de sus comunidades a los conquistadores para ser sometidas por ellos. La Malinche es la madre del mestizo, hijo de madre india y padre español. “(...) los caciques mayas ofrecieron lujosos regalos a Cortés, “a los postreros del mes de marzo de 1519”. Junto a ellos entregaron “veinte mujeres, entre ellas una muy excelente mujer, que se dijo doña Marina” – la Malinche, símbolo de la mujer americana, india, culta, conocedora de la lengua maya y azteca y que” tendrá un hijo de su amo y señor Cortés”” (Dussel, 1994, p 50)

(como negativo y positivo) de la cultura propiamente latinoamericana, y es en torno al mestizo que se irá construyendo eso que se llama "América Latina", "América luso-hispánica", "Hispanoamérica", "Iberoamérica"... no ya como geografía (Sud-, Centro-, parte de Norteamérica y el Caribe) sino como bloque cultural ( Dussel 1994 pp. 156 y 157).

Los mestizos, portan en su cuerpo la contradicción de la Modernidad como emancipación y como mito irracional. En torno a esta cultura híbrida girará la posibilidad de constituir un bloque social latinoamericano, donde el mestizo se constituye como el sujeto hegemónico.

### **Cuestiones críticas: la filosofía de Dussel entre la maldición de Malinche y la victimización del oprimido.**

En este apartado quisiéramos hacer propias algunas críticas elaboradas por Raúl Fonet Betancourt y Estela Fernandez Nadal a propósito de la alteridad latinoamericana propuesta por Enrique Dussel. En ambos casos los autores demuestran los límites de dicho planteo desde el interior mismo de la filosofía latinoamericana.

Fonet- Betancourt sostiene que, al hablar de “el Otro” en singular, Dussel oculta la diferenciación interna del bloque social latinoamericano. Los múltiples rostros latinoamericanos son disueltos en el *bloque de los oprimidos*. Esto es así porque el autor está preocupado por establecer las condiciones de posibilidad del diálogo entre América Latina y Europa antes que el diálogo hacia el interior de América. En su discurso, termina por ocultar la diversidad cultural existente en dicho continente. En palabras de Fonet-Betancourt:

(...) su discurso sobre el “Otro” en singular se muestra como un momento constitutivo de una lógica y una estrategia argumentativa que responde, sin duda, a la exigencia de crear las condiciones hermenéuticas e históricas para el dialogo de América Latina con Europa (y en este sentido, insisto en ello, el discurso de Enrique Dussel afirma y promueve un aspecto intercultural, a saber, el diálogo del “Otro” latinoamericano con el “Otro” europeo), pero olvida la afirmación de la interculturalidad hacia dentro que impone la diversidad cultural, lingüística, étnica y religiosa de lo que llamamos América Latina (Fonet-Betancourt, 2004, p 54 y 55).

Raúl Fonet Betancourt sostiene que el déficit en el reconocimiento de la diversidad latinoamericana puede observarse en diferentes aspectos tales como:

- 1) el descuido de los nombres propios en las culturas amerindias y de la necesidad de diálogo intercultural que ellos hacen patente en el interior mismo de nuestra América
- 2) la sobrevaloración de las categorías de “periferia” y/o “Colonia” en su capacidad hermenéutica para reconstruir la “visión del Otro” ; y 3) la nivelación de los proyectos

culturales de los pueblos amerindios y afroamericanos en un programa que presente ser identificable como latinoamericano en su totalidad (Fornet-Betancourt, 2004 p 57 y 58).

En respuesta a esta crítica que le realiza Betancourt, Dussel argumenta que:

...ante tantos escépticos de la mera existencia de América Latina como tal, es decir, como un todo latinoamericano, he debido insistir más sobre América Latina como totalidad (en su negatividad propia), que en su compleja constitución conflictual interna siempre presente y que debe ser resaltada. (Dussel, en Fornet-Betancourt, 2004 pp 159)

Podríamos decir que nuestro autor cae bajo la maldición de malinche, al preocuparse antes por la mirada europea y por el diálogo con las potencias, que por creación de un ambiente propicio para el reconocimiento mutuo y el diálogo entre las diversas culturas y étnias hacia el interior de Nuestra América. Dussel pospone el dialogo al interior del continente, en pos de avanzar en un dialogo con Europa.

Asimismo, su proyecto político de unidad popular, en palabras de Fornet-Betancourt resulta “nivelador y homogeneizante, porque en la lógica interna lleva una dinámica asimiladora que debilita las diferencias en la plural alteridad del «Otro» y que conduce por eso a convertir en simples «rostros» o en meros «aspectos múltiples de un pueblo uno»” (Fornet-Betancourt, 2004, p. 159). Tampoco Dussel se pregunta si todos estos múltiples rostros del pueblo uno, se plantean o consideran necesario este dialogo con las grandes potencias.

Especial mención merece la crítica elaborada por Estela Fernández Nadal (2009), sobre la figura de la víctima en la filosofía de la liberación en general y en la obra de Enrique Dussel en particular. La autora sostiene que puede distinguirse una continuidad en el pensamiento dusseliano, a lo largo de toda su trayectoria, a saber, la opción por el débil, del dominado, el excluido- en definitiva, de la víctima, cuya vida es negada como paradigma ético-crítico emancipador (Fernández, 2009, p 169).

La víctima, es el oprimido, es aquél que es negado por el sistema, pero que al mismo tiempo es exterior al mismo y por ello es capaz de enjuiciarlo, deslegitimarlo a partir de la situación de injusticia, que pone en riesgo, que sacrifica su vida. En este marco, es el intelectual, el filósofo crítico, aquél que se solidariza con la situación de opresión sufrida por las víctimas. Así “la filosofía de la liberación se alimenta y dinamiza a partir de las luchas de los excluidos, los explotados, los sin derecho, las víctimas” (Fernández, 2009, p 169).

Sin embargo, según la autora, la noción de Víctima, entraña algunas connotaciones que es necesario superar. En primer lugar, dicha categoría conduce, necesariamente, a la idea de

“pasividad de quien es objeto de un daño, sometido a un sufrimiento, degradado por acción de un verdugo o una situación límite” (Fernández Nadal 2009, p 170). En este sentido, la víctima no es *agente*, no se le reconocen capacidades activas. Se trata de una figura que implica una concepción pasiva de los sujetos latinoamericanos. En la misma línea, Fernández, siguiendo a Badiou, argumenta que entender “la esencia humana en tanto víctima, es decir, como mera corporalidad sufriente, es pensar lo humano a partir de su carácter de animal, o incluso, de mero viviente sometido a los rigores de la existencia biológica y de la muerte” (Fernández, 2009, p 170).

Si bien esta concepción del ser humano como animal, este énfasis puesto en el cuerpo y en la vida del cuerpo, pone a la vida como criterio ético fundamental y en este sentido es un avance desde el punto de vista filosófico, no da cuenta de la especificidad de lo humano. Ya que no permite pensar acerca de la capacidad de resistencia y de subversión de *lo dado* intrínseca al ser humano.

En este sentido Estela Fernández, siguiendo a Franz Hinkelammert, contrapone a la figura de la víctima, del cuerpo sufriente sometido a una situación de indignidad, la noción de sujeto como fuerza de resistencia, como “grito” que emerge frente a los atropellos y humillaciones que se reimponen. En Hinkelammert, el ser humano es un sujeto vivo, necesitado, que requiere del resto de la sociedad y de la naturaleza para sostenerse vivo. Se trata de una unidad intersubjetiva hombre-naturaleza. Por lo tanto el grito del sujeto que emerge ante la injusticia, ante la indignidad, y los atropellos no responde a ideales altruistas como sugiere Dussel al sostener que de lo que se trata de adoptar el punto de vista de la Víctima, de aquellos que sufren, de los postergados. Mas bien se resiste en nombre del interés material más primario y concreto: el de seguir viviendo. (Fernández Nadal, 2009).

### **Reflexiones finales**

Desde nuestro punto de vista, la relectura histórica elaborada por Enrique Dussel en *1492 el encubrimiento del Otro*, avanza enormemente en el reconocimiento del eurocentrismo que caracteriza a la historia oficial, así como en la denuncia del sometimiento y postergación del que han sido objeto los pueblos latinoamericanos durante los últimos siglos bajo el *mito sacrificial de la modernidad* y el yugo del capital global.

Sin embargo, consideramos que su propuesta tiene algunas falencias que es necesario notar. Lejos estamos de querer empañar la labor desarrollada por el autor. Nuestro propósito ha sido, por el contrario, poner en valor el enorme trabajo llevado a cabo por él, al tiempo que, quisimos contribuir con algunas críticas que permitan la elaboración de un relato que

posibilite el diálogo entre los diferentes pueblos y étnias latinoamericanas pensándolas no como Víctimas, sino como sujetos capaces de resistencia y de creación.

### **Bibliografía**

- Barón, Guillermo; Martínez Espínola, Victoria y Cuervo Sola, Manuel (2012) Alteridad latinoamericana y sujeto-pueblo en la obra temprana de Enrique Dussel.
- Bautista, Juan José (2005) ¿Qué significa pensar desde América Latina?.
- Beigel, Fernanda (2006) “Vida, muerte y resurrección de las teorías de la dependencia”, en Beigel, Fernanda et. al. Crítica y teoría en el pensamiento social latinoamericano. Buenos Aires: CLACSO, p. 287-326.
- Dussel, Enrique (1994) 1492 El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la Modernidad. Plural editores.
- Dussel, Enrique (1988) La producción teórica de Marx. Mexico: Editorial Siglo XXI, p. 400-413.
- Fernández Nadal, Estela (2009) Víctima / sujeto: tensiones en la concepción del otro al interior de la filosofía Latinoamericana de la liberación, en P. Gramaglia y M. C. Liendo (comp.), Artilugios de la tradición. Historia e Ideas en Latinoamérica, Editora HE Horacio Elías, Córdoba, pp. 168-173. ISBN 978-987-9488-63-8.
- Fernández Nadal, Estela (2011) “Sujeto, alteridad, diversidad: Nuevos enfoques en la filosofía hispanoamericana actual”, en Revista de Filosofía, N° 68, Vol. 2. Centro de Estudios Filosóficos, Universidad del Zulia, Maracaibo, mayo-agosto de 2011, 7-29. ISSN: 0798-1171.
- Fornet-Betancourt, Raúl (2004) Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual. Editorial Trotta.
- Solís Bello Ortiz, N. L; Zúñiga J; Galindo M.S.; González Melchor M. A. (2009) La filosofía de la liberación en Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez (editores) El pensamiento filosófico latinoamericano, del caribe y “latino” (1300-2000). Siglo XXI editores.