

La filosofía de la liberación y sus avatares descoloniales en clave de africanía

AGUSTÍN LÀO-MONTES

RESUMEN: Hace 10 años cuando celebramos los 70 años de Enrique Dussel en una conferencia titulada *Mapeando el giro descolonial* presenté un trabajo sobre la *Filosofía congo cubana como expresión del existencialismo de la africanía y la política de liberación*. En esta conferencia-homenaje a propósito de los 80 años del maestro, intentamos entablar un diálogo político-epistémico entre el pensamiento y política de la africanía y la filosofía de la liberación. Esto implica tanto una lectura de Dussel en clave de africanía como una interpretación dusseliana del pensamiento africano y afrodiaspórico. Explorar este diálogo en plenitud, desborda las posibilidades de este escrito, así que tomaremos cuatro rutas en ese camino: 1) daremos una mirada *grasso modo* de cómo se localiza la africanía en la filosofía y política de la liberación de Dussel; 2) miraremos varios ejemplos importantes de cómo mundializar e interculturalizar el pensamiento crítico en clave dusseliana desde el mundo afro; 3) abordaremos la relación entre dialéctica y analéctica en Dussel, para luego traducirla como un movimiento de doble crítica entre lo que denominamos la *Razón de Calibán* y la *Razón de Exu-Elegguá*, y; 4) examinaremos brevemente la liberación como categoría político-filosófica en Dussel en diálogo con figuras claves en el pensamiento y política de la africanía.

PALABRAS CLAVE: África; Africanía; Caliban; Filosofía liberación; Filosofía africana.

HISTORIAL DEL ARTÍCULO: Recibido: 15-octubre-2017 | Aceptado: 28-diciembre-2017

¿EXISTE UNA FILOSOFÍA AFRICANA?

Un viejo debate sobre la filosofía africana dilucida si existe o no una filosofía en las cosmovisiones y prácticas culturales tradicionales del continente africano y el Atlántico negro. Se discute si hay un saber sistemático sobre



Agustín Lào-Montes (✉)
Universidad Massachusetts Amherst, EE.UU.
lao@soc.umass.edu

ANALYSIS | Vol. 20, Nº 5 (2017), pp. 1-37

DOI: 10.5281/zenodo.1246959

ARTICULO

cuestiones fundamentales de ontología, epistemología, estética, ética, y política, en el pensamiento de la africanía. Suele asumirse que si existe un pensar sistemático y una tradición de teoría e investigación en el mundo afro este es derivado del pensamiento y las convenciones científicas occidentales. Esta óptica se dibuja a través de un lente occidentalista que considera África como continente estancado en el primitivismo, habitado por *pueblos sin historia* (para usar la expresión de Hegel que heredó Marx), el corazón de las negras tinieblas en el nombrado vocablo de Conrad.¹ El denominado «primitivismo africano», más que una categoría racial, pasa a ser una mitología, una alegada condición ontológica, con sus vertientes históricas, sociales, económicas y gnoseológicas.²

A contrapunto, Paulin Hountondji, filósofa africana que al iniciar su carrera argumentaba contra la idea de una filosofía tradicional africana, en su trabajo reciente observa que los intelectuales occidentales *partían del principio de que los africanos no tenían conciencia de su propia filosofía y que solo los analistas occidentales, que los observaban desde el exterior, podrían trazar un cuadro sistemático de su sabiduría*, añadiendo que, *es al padre Placide Tempels, un misionero belga que trabajó en el antiguo Congo belga, a quién se le debe la formulación mas explícita de este presupuesto* (Hountondji).

¹ «El corazón de las tinieblas es todo el botín que me traje del centro de África, donde a decir verdad no se me había perdido nada». Así describe Joseph Conrad la que es su obra más conocida *El corazón de las tinieblas*, un relato de carácter autobiográfico inspirado en los meses que pasó al servicio de la Sociedad Anónima Belga para el Comercio del Alto Congo, durante los que conoció de primera mano las atrocidades que el gobierno del rey belga Leopoldo II cometía en el corazón de África, y que constituyen una de las páginas más vergonzosas del colonialismo europeo decimonónico. En la revista publicada originalmente en inglés *The Massachusetts Review* de 1977, el escritor nigeriano Chinua Achebe publica en su artículo «Una imagen de África: racismo en el corazón de las tinieblas de Conrad» que en la obra «se proyecta la imagen de África como “el otro mundo” la antítesis de Europa y, por lo tanto, de la civilización».

² Este tipo de discurso imperial/colonial occidentalista se ha denominado «africanismo» de manera análoga al «Orientalismo». Ver Miller (1993) y Mudimbe (1988).

Enunciado un franco discurso imperial racista Tempels escribe, *no esperemos que el primer negro con el que nos crucemos por la calle —sobre todo si es joven— nos dé una visión sistemática de su sistema ontológico [...] no pretendemos que los bantúes sean capaces de obsequiarnos con un tratado filosófico acabado con su propio vocabulario [...] recurriendo a los métodos de análisis y síntesis de nuestras disciplinas intelectuales, podemos y tenemos que ayudar al primitivo a buscar, clasificar, y sistematizar los elementos de su sistema ontológico.*³ Tempels, que también es criticado por Aimé Cesaire en el *Discurso sobre el Colonialismo* por esencializar y primitivizar el pensamiento Africano, ve la filosofía bantú como un proyecto occidental y no como un producto propio del logos Africano. En este horizonte de sentido, Occidente es la única fuente cultural de razón, es decir de filosofía y ciencia, y los saberes de la africanía en el mejor de los casos solo pueden llegar a ser materia prima para ser sistematizadas por el logos Occidental.

Dussel, como veremos más adelante, también habla de una filosofía bantú, pero entendida de manera distinta a Tempels. Hountodji, por su parte, postula distinciones, por un lado entre la filosofía africana como quehacer analítico consciente y la etnofilosofía como análisis del contenido filosófico de las culturas africanas, y por otro lado entre el conocimiento producido por los africanistas sobre África y sus saberes, en contraste con el pensamiento africano en sí mismo. Tocando ese tambor, cabe destacar su definición de filosofía africana como un conjunto de textos escritos por africanas y africanos que constituye un campo de creación y debate intelectual, en contraste a las lecturas antropológicas del contenido filosófico en los discursos y prácticas culturales (estéticas, religiosas, rituales) de los pueblos africanos. Es en este sentido de creación teórica que hablamos de filosofía y de pensamiento crítico no solo del continente Africano sino del mundo de la africanía que articula el continente con la diáspora africana, lo cual como veremos tiene una larga y prolífica historia.

³ Tempels, citado en Hountondji (2014).

Entonando esa clave, Paget Henry en *La Razón de Calibán* analiza la filosofía afrocaribeña como una constelación intelectual creolizada,⁴ tanto por su intertextualidad con prácticas musicales, danzarias, literarias, estético-visuales y religiosas, como por su relación activa y explícita con fenómenos históricos de primer orden como el imperialismo, la esclavitud, el racismo, y las luchas de liberación nacional, lo que le hace un quehacer eminentemente político a la vez que le localiza intelectualmente junto con las ciencias sociales y las humanidades. Henry entiende la filosofía caribeña como un escenario de diferentes perspectivas donde se cruzan y compiten identidades euro-caribeñas, afro-caribeñas, amerindias, e indo-caribeñas.⁵ También argumenta que en el Caribe la filosofía se ha desarrollado menos que las ciencias sociales y la estética debido a que tiende a aparecer como un discurso derivado de la tradición continental europea y norteamericana.

Como respuesta a este sesgo occidentalista, Henry enfoca en la filosofía afrocaribeña, la cual historiza en tres momentos que tienen sustrato histórico-cultural en la primacía de la filosofía tradicional africana en el siglo XVII. Henry sostiene, junto con pensadores africanos como Kwame Gyekye y Henry Okura, que la filosofía tradicional africana es un saber que tiende a combinar lo ontológico, lo estético, lo ético y lo político en conjunción con lo religioso, genealógico, mítico, y proverbial, que dominan los sistemas culturales africanos. Henry ofrece dos ejemplos de categorías ontológicas en el pensamiento africano, uno la máxima bantú *la fuerza es el ser y el ser es la fuerza*, y el otro la categoría *Ashé* que significa la sustancia vital que fundamenta el ser y sus circunstancias en la cosmología Yoruba.⁶

⁴ El concepto de creolización se acuñó en el Caribe francófono para analizar los procesos de intercambio desigual, conflicto y negociación que caracterizan los procesos históricos del Caribe, destacando la producción cultural, sobre todo sus dimensiones estéticas e intelectuales. Ver Glissant (1990), Lionnet y Shu-mei (2011).

⁵ Aquí cabe destacar el Caribe como encrucijada de muchos mundos y como laboratorio de modernidades. En ese sentido, el escritor y político dominicano Juan Bosch caracterizó el Caribe como «frontera imperial» y Enrique Dussel como el espacio histórico donde se «inventó la modernidad».

⁶ Sobre la importancia de las civilizaciones bantú y yoruba en las filosofías y estéticas de la africanía y en particular las afroamericanas ver Robert Farris Thompson (1983).

En esta genealogía, divide el pensamiento afrocaribeño del siglo XX y XXI en dos campos, el *Poeticismo* y el *Historicismo*, en el primero el acento principal es en la dimensión estética-creativa del conocimiento crítico, mientras en el segundo prima la analítica histórica crítica de la colonialidad del poder/saber.⁷ En dicha hermenéutica la filosofía se creoliza con las humanidades y las ciencias sociales en un escenario donde es imperativo descolonizar y liberar el quehacer filosófico de la hegemonía del pensamiento occidental, en aras de lo que Henry denomina *indigenización de la filosofía*. Tanto el poeticismo como el historicismo constituyen estrategias filosóficas de resistir y responder a las condiciones de poder imperial, dominación racial y explotación capitalista, que configuran la historia caribeña. Esta historización y politización de la filosofía es afín al proyecto de mundialización del registro filosófico que es un componente clave de la filosofía de la liberación que ha venido desarrollando Enrique Dussel desde la década de 1970.

ÁFRICA Y LA DIÁSPORA AFRICANA EN LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN

Desde los primeros esbozos de la filosofía de la liberación, Dussel afirma un proyecto de mundializar e interculturalizar el archivo filosófico. En la *Ética de la liberación en la edad de la globalización y exclusión* del 1998, Dussel ensaya lo que denomina *Historia mundial de las eticidades* como antídoto histórico-filosófico de la perspectiva helenocéntrica, occidentalista y eurocéntrica que prima en el saber disciplinario. Abriendo el volumen, en un epílogo Dussel califica el cógito de Descartes *Pienso, luego existo*, como *la causa del crimen* contra el principio vitalista bantú *Danzo y entonces vivo* aseverado por el filósofo africano Eboussi Boulaga. Esto es consistente con que en la analítica histórica de la ética se incluye la región-mundo que denomina África bantú Occidental como componente clave de la

⁷ Henry no utiliza las categorías de *colonialidad del poder* y *colonialidad del saber* que fueron acuñadas respectivamente por Aníbal Quijano y Edgardo Lander, pero son afines a su análisis sobre las constelaciones de poder y conocimiento.

antigüedad y como parte de los que Abu-Lughod analiza como sistema-mundo del siglo XIII, el cual Dussel caracteriza como sistema interregional.⁸ Además, Dussel parte de la premisa de la africanidad de Egipto para argumentar con Martin Bernal que el Occidentalismo construye su discurso imperial en el siglo XIX, donde inventa Occidente y la civilización occidental como categorías geo-históricas fundamentadas en el blanqueamiento epistémico de la antigüedad greco-romana, para negar lo que Bernal caracteriza en su libro *Atenas negra* como *las raíces afro-asiáticas de la civilización griega*. A la vez, su filosofía de la liberación se enmarca en perspectiva histórico-mundial transatlántica y en esa vena analiza la centralidad global de la esclavitud y el racismo desde la primera modernidad.

En una veta más crítica, observamos que la discusión de las éticas en clave de africanía se refiere solo a la civilización bantú, lo que podría entenderse debido a que incluye solo una breve cartografía histórica para introducir los argumentos sustantivos de su ética. La clasificación misma de la África subsahariana como bantú es problemática en vista del diverso conjunto de civilizaciones y culturas que componen tanto dicha región como el continente africano en su conjunto.

En su conceptualización del sujeto de la ética de la liberación, que se constituye a partir de la pluralidad de condiciones de opresión, Dussel reconoce de manera sustantiva la importancia de los sujetos de la africanía y de la cuestión étnico-racial cuando escribe:

Esta es una ética de la vida. La negación de la vida humana es ahora nuestro tema. El punto de arranque fuerte, decisivo de toda la crítica [...] es la relación que se produce entre la negación de la corporalidad, expresada en el sufrimiento de las víctimas, de los dominados (como obrero, indio, esclavo africano o explotado asiático del mundo colonial; como corporalidad femenina, raza no-blanca, generaciones futuras que sufrirán en su corporalidad la destrucción ecológica; como viejos sin destino en la

⁸ Dussel reconoce al África subsahariana como una región importante en dicho sistema interregional mientras Abu-Lughod no lo ve como un componente central de su sistema mundo del siglo XIII.

sociedad de consumo, niños abandonados de la calle, inmigrantes refugiados extranjeros, etc.), y la toma de conciencia de dicha negatividad. (309)

Con un gesto filosófico de vitalismo radical, al afirmar el principio de la vida como fundamento de su ética, Dussel esgrime un argumento crítico del entramado de violencias constitutivo de la modernidad occidental capitalista, con sus múltiples modos de opresión ejecutados en la corporalidad de las otredades oprimidas. Así, Dussel va elaborando una analítica de la liberación como impulso, racionalidad y práctica de vida que eventualmente va a servir de clave ético–epistémica de su política.

Afinando esa clave, Dussel en el primer volumen de su *Política de la liberación*, donde se da la tarea hercúlea de realizar una *Historia mundial y crítica* del pensamiento político, presenta a África en relación al proyecto afro–portugués en la modernidad temprana. Sin embargo, hay poco registro del pensamiento político tanto del islam africano en centros vitales como Tombuctú donde se elaboraron nociones análogas a lo que hoy llamamos derechos humanos a la vida plena, lo que indica una antigua tradición de pensamiento político en el África subsahariana.⁹ En esta importante tarea de extender la mundialización de la filosofía política que emprende Dussel, es también necesario estudiar los contenidos políticos de las visiones filosóficas de culturas como las ashanti, bantú, y yoruba. El proyecto dusseliano de mundializar e interculturalizar la filosofía política de la liberación marca un hito en la descolonización del conocimiento crítico en general y en particular de la teoría política. A partir de esta perspectiva, vemos la necesidad de profundizar una histórica que tenga en cuenta tanto el contenido como la pluralidad y complejidad del pensamiento político de las culturas del África subsahariana, a contrapunto de la tendencia imperante a minimizar sus aportes y sentidos. Como bien dice Dussel en el prólogo del primer volumen de su política, se trata de una *propedéutica de un proyecto para varias generaciones por venir* lo que supone *destruir, de–construir [...]*

⁹ Para el pensamiento político y en particular nociones análogas a los derechos humanos es el África subsahariana pre–moderna ver Nisbett (2008). Amitav Ghosh en su libro *In an Antique Land*, también analiza el cosmopolitismo pre–moderno en el continente africano.

para crear un relato sobre nuevas bases. Por ende, esto implica entrar en un diálogo más activo con las tradiciones de pensamiento y política de la africanía, tanto del continente como de la diáspora africana.

En la próxima sección intentamos realizar una pequeña contribución a la enorme tarea colectiva de africanizar la filosofía de la liberación, a partir de dos ejemplos pertinentes de pensamiento y política de la africanía como discurso crítico de la modernidad occidental. El primero es el trabajo de Quobna Ottobah Cugoano durante la época de la Ilustración. El segundo se desprende de un breve análisis de la transcendencia ético-política de la revolución haitiana en la llamada *Era de la Revolución* y más allá.

CUGOANO Y LA CRÍTICA INMANENTE DE LA ILUSTRACIÓN EN CLAVE DE AFRICANÍA

Como se Quobna Ottobah Cugoano, quién nació en el territorio que hoy se conoce como Ghana a mediados del siglo XVIII, fue esclavizado a los 13 años para trabajar en una plantación en la isla caribeña Granada y luego fue a vivir a Inglaterra donde se emancipó hasta convertirse en un abolicionista prominente. Cugoano publicó sus *Pensamientos y sentimientos sobre la maldad de la esclavitud* en el 1787.¹⁰ Consideramos dicho texto como un tratado de filosofía política que representó una intervención en el debate político y filosófico de la época a favor de una perspectiva abolicionista radical.¹¹

Cugoano esgrime un argumento contra la esclavitud, el colonialismo, y el racismo, y a favor de la igualdad universal a partir de principios de derecho divino, derecho natural y libertad natural que conjugaban a la vez que se divorciaban del sentido común de la época. Cugoano hace una crítica de la esclavitud y el colonialismo explícitamente desde la lógica, la razón, y

¹⁰ Esta es mi traducción del título del libro del cual no hay versión en castellano.

¹¹ Se tiende a asociar al abolicionismo mayormente con la vertiente liberal cuyos líderes fueron principalmente hombres blancos, en detrimento de valorar el protagonismo negro en las luchas contra la esclavitud y las corrientes radicales en el abolicionismo como movimiento social que constituyó el primer movimiento global antisistémico.

la ética cristiana; y así plantea una concepción de la libertad natural fundada en el derecho divino, con base en una genealogía de la sociedad civil como un camino de superación de formas de servidumbre, hacia la realización de una igualdad universal fundamentada en la creación de todos los seres humanos como libres e iguales. En ese esquema, tanto el colonialismo como la esclavitud se entienden como irracionales en tanto atentan contra la igualdad universal y la libertad natural. Analiza la esclavitud como éticamente repudiable por ser contraria al derecho divino, la ley natural y la humanidad común, y por ende indicativa de una sociedad carente de libertad y ética cristiana. A la vez, caracteriza al colonialismo como *un método meticulosamente letal de formar asentamientos y adquirir riqueza y territorio*, que apoya la esclavitud en términos políticos e intelectuales, y por tanto es antitético a la sociedad civil. Esto le lleva a defender el derecho a la rebelión de los colonizados y esclavizados. Tocando ese tambor, Cugoano arremete contra el racismo consustancial a la esclavitud y el colonialismo, que niega humanidad y por consecuencia derechos a los/las sujetos africanxs. En contraste, defiende la categoría y el proyecto de comunidad humana universal, lo que implica tanto la abolición de la esclavitud y la trata esclavista como el fin del colonialismo. En el mismo hilo, presenta una noción de comunidad armónica que vela por los pobres, analizando la pobreza como problema que revela falta de igualdad y justicia.

Desde la perspectiva actual y con Dussel, vemos en Cugoano como uno de los antecedentes de la opción por los pobres de la filosofía de la liberación, en un discurso crítico que caracterizamos como una articulación temprana de la teología negra de la liberación que ya enunciaba la relación entre diáspora y redención. Su postura fundamentalmente crítica del colonialismo y la esclavitud como taras a la consecución de un proyecto de igualdad y libertad plenamente universal, articula hitos constantes en el pensamiento crítico y la política de liberación en clave de africanía.

El texto de Cugoano se puede leer como una crítica inmanente a la filosofía política contractualista de la época en la cual se asumía la inferioridad de los sujetos africanos, ya sea porque se asumía una alegada falta de humanidad, o porque se planteaba que estaban en un estado menor

o anterior de desarrollo en relación a Occidente. En los textos filosóficos de la era de la Ilustración, la esclavitud tendía a aparecer como metáfora en conjunción con una falta de discusión histórica sobre la esclavitud racial transatlántica como demuestra Buck–Morss en su libro *Hegel y Haití*. También se usaron nociones griegas del esclavo natural como en el texto *Dos tratados de gobierno*, donde Locke describió la esclavitud como resultado de conquista y por ende fuera del contrato. Aun los más críticos como Diderot, Thomas Paine, y Mary Wollstonecraft, quienes escribieron sobre derechos y libertades naturales y su relación con la maldad de la esclavitud, no reconocían una condición plenamente humana a los sujetos africanos. En vista de este horizonte de sentidos, la intervención de Cugoano constituye, como dice Anthony Bogue, *una contranarrativa política en una dirección distinta de los horizontes políticos de la Ilustración* (lo que le hace) *un pensador político radical* fundamental para el periodo que Dussel denomina como segunda modernidad. Aquí cabe destacar a Cugoano como portavoz del abolicionismo negro, es decir, de la postura más radical de lo que hoy analizamos como el primer movimiento antisistémico de carácter global, articulando un discurso crítico radicalmente humanista, contra la esclavitud, el racismo y el colonialismo, desde el universalismo del Atlántico negro.¹²

LA TRANSCENDENCIA ÉTICO-POLÍTICA DE LA REVOLUCIÓN HAITIANA

El otro ejemplo pertinente que presentamos para mundializar la filosofía política de la liberación en clave de africanía proviene de la revalorización transmoderna de los significados y sentidos de la revolución haitiana, la cual catalogamos como la más profunda de la llamada *Era de la Revolución* de finales del siglo XVIII y principios del XIX. La revolución haitiana, cuyo inicio puede marcarse en la revuelta de cimarrones presidida por Makandal

¹² Para el concepto de Atlántico negro ver Robert Farris Thompson (1983), Gilroy (1993) y Matory (2005).

en 1757,¹³ fue la cúspide de la ola de rebeliones de esclavizados del siglo XVIII —el periodo climático de la trata esclavista transatlántica— que es importante localizar históricamente en una ola mayor de movimientos antisistémicos como las rebeliones de Tupac Amaru y Tupac Khatari en Suramérica. No es accidente que el ejército de liberación haitiana se le llamó *indígena* y a sus guerreros *tupacs*.¹⁴

La revolución haitiana fue un proceso complejo y contradictorio, pero a pesar de la pluralidad de disputas e intereses múltiples hubo dos objetivos claros que no eran negociables: 1) la abolición incondicional de la esclavitud y; 2) la liberación del yugo imperial. Estas dos características le dieron una particularidad en su época y contribuyeron significativamente a su perfil como la más honda revolución de sus tiempos. Como dice Sybille Fysher, *con el nombre de Haití (el nombre indígena de la isla), el primer estado negro en las Américas implicó un reverso de las jerarquías y los objetivos sociales imperiales: el nombre europeo del territorio fue eliminado, los esclavos se convirtieron en amos y el proceso de desarrollo capitalista a través de la industrialización de la agricultura fue severamente interrumpido*.¹⁵

A contrapunto de la revolución francesa que fue preludeo del imperio napoleónico y mantuvo el orden colonial esclavista, como también de la guerra de independencia de los Estados Unidos que creó las condiciones de posibilidad para la emergencia del imperialismo estadounidense y que mantuvo la esclavitud en el sur; la revolución haitiana constituyó la invención de la descolonización como fenómeno histórico de liberación nacional, acompañado por la abolición de la esclavitud y el combate al racismo como proyecto político a partir de la negritud como identidad histórica.¹⁶ Si a esto le sumamos la concepción de la primera reforma

¹³ Para esta interpretación de la temporalidad de la revolución haitiana ver Fick (1990).

¹⁴ Para una excelente interpretación de esta ola de movimientos antisistémicos ver Santiago-Valles (2005).

¹⁵ El excelente libro de Fysher (2004) sitúa la revolución haitiana tanto en el Caribe como en el sistema-mundo de la época.

¹⁶ Cesaire argumenta que la negritud como identidad histórica es producto del proceso de la revolución haitiana.

agraria,¹⁷ llegamos a la conclusión que fue la revolución social más profunda del periodo denominado *Era de la Revolución*, el evento más radical del sistema Atlántico en esa época. En otro escrito hemos analizado a fondo la trascendencia ético-política de la revolución haitiana. Aquí queremos destacar dos vertientes de pensamiento y política en clave de africanía en relación a la revolución haitiana, para presentar la cuestión de la doble crítica que a la vez nos servirá de puente hacia la segunda parte de esta monografía donde enfocaremos en las categorías dusselianas de analéctica y transmodernidad.

HEREJES Y PROFETAS / JACOBINOS NEGROS Y CIMARRONES COSMOPOLITAS

La distinción primordial de pensamiento y política en el contexto de la revolución haitiana es entre los que CLR James llamó *Jacobinos negros* y los líderes cimarrones. Makandal que fue líder de la primera gran rebelión en 1757 y luego Boukman de la erupción revolucionaria del 1791, eran sacerdotes del Vodú. La palabra vodú o vodún significa espiritualidad profunda en lenguaje africano de Benín, y denomina la religiosidad constitutiva de la nación haitiana, siendo la ceremonia de vodú de Bois Cayman en 1791, dirigida por Boukman, un referente clave de origen de Haití como colectividad histórica. A Makandal lo catalogamos como un cimarrón cosmopolita ya que vivió en varias islas del Caribe, donde conspiró en rebeliones de esclavizados con un proyecto contra la esclavitud y el colonialismo en general. A la racionalidad política y cultural que orientó el accionar colectivo y el proyecto liderado por Makandal y Boukman la llamaremos razón cimarrona, en vista que ni fue guiada por categorías como nación, ciudadanía, y democracia, claves en el pensamiento occidental de la era, ni tenía como horizonte metas como la formación de un estado moderno y el desarrollo económico, sino más bien el establecimiento de una comunidad político-cultural afín a las formas africanas, como fueron los

¹⁷ El antropólogo Sidney Mintz argumenta que la revolución haitiana llevo a cabo la primera reforma agraria.

grandes palenques o quilombos como el de Palmares en Brasil que duró cerca de un siglo como una zona liberada en relación al sistema-mundo capitalista moderno/colonial.

En la distinción que establece Bogue, entre *Herejes* y *Profetas* para deslindar dos tipos de intelectuales radicales negros, los herejes son los traductores y traidores de la tradición occidental al elaborar la crítica desde sus categorías y métodos, y los profetas los que articulan pensamiento y política desde universos culturales no-occidentales. En este esquema Makandal y Boukman serían parte de la vertiente profética, mientras Toussaint L'Ouverture sería uno de los grandes herejes en el contexto de la revolución haitiana.

Entre los herejes destacamos a Antenor Firmin, antropólogo haitiano que en 1885 publica el volumen *Sobre la igualdad de las razas* como una refutación del *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas* del filósofo francés Gobineau, texto clave del llamado racismo científico que era sentido común en aquellos tiempos. Anticipando a DuBois y Boas, Firmin argumentó, a partir de metodologías de investigación empírica de las ciencias de la época, que la pigmentocracia no correspondía a diferencias naturales jerarquizadas entre los seres humanos sociales, sino a relaciones de poder. Al igual que otras figuras claves en la tradición crítica de pensamiento y política de la Africanía, Firmin vinculó el racismo con el colonialismo, y en esa línea publicó un texto sobre la relación de Haití y Francia, y otro sobre la dominación de los Estados Unidos sobre Haití. Firmin mantuvo una relación con José Martí, hasta el punto que sus escritos fueron encontrados entre los papeles del cubano cuando este fue asesinado en la Guerra de Independencia de su país en el 1892. Esto nos invita a pensar que la aseveración de Martí en *Nuestra América* de que *no existen razas* estuvo influenciada por el trabajo de Firmin.

Al igual que Cugoana, Firmin rompe radicalmente con el sentido común racista y colonialista, tanto en las culturas académicas como en los discursos gubernamentales de su tiempo, lo que saca al relieve la centralidad de la crítica de la cuestión étnico-racial en general y del racismo anti-negro en general en la modernidad capitalista y sus horizontes coloniales. Es

imperativo destacar que no se trata de un simple argumento de inclusión de autores afrodescendientes sino de una revisión del proyecto mismo de la filosofía de la liberación y el conocimiento crítico en general a partir de una interlocución activa y recíproca con el pensamiento y política radical en clave de africanía. En suma, la lectura transmoderna de la revolución haitiana implica tanto entender el Caribe como encrucijada y laboratorio de la modernidad, de modernidades alternas y subalternas presididas por jacobinos negros como Toussaint Louverture, como de alternativas a la modernidad desde alteridades radicales expresadas en racionalidades cimarronas. Esto nos conduce a la segunda parte de este escrito donde relacionamos analéctica y transmodernidad, dos categorías claves en la filosofía de Dussel, con una propuesta que avanzamos de doble crítica en clave de africanía.

CONTRAPUNTO DE DIALÉCTICA Y ANALÉCTICA: CUESTIONES DE MÉTODO

En su *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*¹⁸ Dussel desarrolla un argumento para la superación de la dialéctica por el planteo meta-físico de la exterioridad del otro e indica que este corto trabajo es sólo una lejana introducción a una lógica de la analogía que se deberá escribir en el futuro. Argumenta que es necesario reformular conceptual y latinoamericanamente una cierta visión pensada de la totalidad fluyente que nos rodea: la «totalidad» y la «alteridad» en la que vivimos para ser pensada exige un método y con ello queda planteada toda la cuestión dialéctica. Ese método permitirá desentrañar la «totalidad» y la «alteridad» histórica.

Dussel realiza una lectura de la historia de la filosofía en clave occidental a partir de la dialéctica como método fundamental desde Platón y Aristóteles hasta Hegel y Marx. En este texto, todavía Dussel no había hecho la lectura de Marx que hizo a partir de finales de los años 1980 en la cual el

¹⁸ Todas las citas son de la edición de 1974.

trabajo vivo se interpreta como una fuente de exterioridad en clave Levinasiana. Aquí, Dussel todavía localiza a Marx dentro de la perspectiva ontológica totalizante de corte hegeliana, mientras reconoce la económica como su contribución. En ese registro plantea que, *esta clara visión de los condicionamientos materiales es uno de los grandes descubrimientos irreversibles de Marx. Es el mundo cotidiano, en sus estructuras concretas, existenciales, el que condiciona el pensar teórico [...] Se indica entonces la historicidad real del pensar.* En sus lecturas posteriores de Marx, Dussel interpreta al pensador revolucionario alemán como trascendiendo la totalidad inmanente hegeliana en base al trabajo vivo como fuente fundamental de transcendencia, elaborando así una ética–crítica de la modernidad capitalista.¹⁹

Dussel plantea que método proviene (del griego *metà–hódos*) significando *un camino, un movimiento, radical e introductorio a lo que las cosas son*²⁰ y afirma que *el descubrir el ser como proceso es un método.* Dussel entiende la dialéctica como método que a partir de la perspectiva de la totalidad y sus contradicciones y límites, constituye un camino que nos lleva a construir las categorías histórico–filosóficas que nos van a permitir analizar los fenómenos y procesos que constituyen los fundamentos de historia y sociedad. En este sentido, es interlocutor de Marx y Braudel, cuyos caminos hacia el conocimiento científico crítico²¹ conllevan a construir categorías históricas²² en el contexto de la totalidad.

¹⁹ Ver Dussel y Bautista (2014).

²⁰ Dussel traza la raíz a la vez que explica *método* al afirmar que significa [...] *Weg* en alemán, *hodós* en griego: *méthodos*: camino que se atraviesa [...]

²¹ Aquí utilizamos el concepto de ciencia en el sentido filosófico–crítico de aprehender los fenómenos como procesos complejos y contradictorios que son producto de la agencia histórica humana y que por ende pueden ser transformados por ella. Esta noción de ciencia es distinta y antitética a la acepción positivista que asume la realidad como un conjunto de hechos fijos que han de ser representados de acuerdo con un método neutral que no está mediado por relaciones de poder.

²² Hay dos condiciones claves que definen las categorías como históricas: 1) que buscan entender y explicar el carácter relacional y procesual del movimiento histórico, es decir, que intentan aprehender el conjunto de relaciones en la totalidad histórica como procesos

En diálogo con Jolif y Sartre,²³ Dussel concluye que pensar dialécticamente es pensar procesualmente, *porque la totalidad no puede jamás llevarse a cabo... el pensar dialéctico debe fundarse sobre una historia perpetuamente abierta, un proceso siempre en curso*. Esta totalidad abierta, diferenciada, a la vez producto y proceso, contingente a la cotidianidad de la praxis humana, tiene una larga historia en el marxismo y aun antes como se evidencia en el principio *veru factum* de Vico.²⁴ En este registro Dussel afirma:

Ese horizonte mundano nunca puede ser una totalidad totalizada, clausa, absoluta. «La dialéctica [...] aparece, desde el comienzo, como un proceso de totalización [...] Pensar dialécticamente es entonces comprender cada forma [...] como un momento del proceso que no puede ser sino indefinido, indefinidamente en suspenso, porque la totalidad no puede jamás llevarse a cabo. Es decir, el pensar dialéctico debe fundarse sobre una historia perpetuamente abierta, un proceso siempre en curso» (163-4).

Dicha totalidad histórica abierta en tanto punto de partida de la dialéctica, sirve de condición de posibilidad de su propia superación como método. En este sentido Dussel argumenta que, *la dialéctica [...] como arte crítico de la interrogación problemática, puede pensar al ámbito totalizado del mundo y destotalizarlo: la negación de la clausura es motricidad histórica*. En Hinkelammert hay un argumento afín que aboga por una *dialéctica*

complejos y cambiantes; 2) que reconocen que las categorías hay que situarlas en tiempo y espacio, y por ende que no son absolutas y que están inscritas por relaciones de poder que las constituyen y que ellas a su vez constituyen.

²³ Sartre, al igual que Henri Lefebvre y Karel Kosik, desarrollan los breves pero poderosos argumentos de Marx que se encuentran en el *Grundrisse* y partes de *Das Kapital*, como un método de progresivo–regresivo de aproximaciones que van haciendo la totalidad cada vez más compleja y concreta. Dussel destaca la importancia de la praxis histórica del sujeto en Sartre al escribir, *para Sartre es dialéctica la comprensión previa como praxis, y es igualmente dialéctico el saber que de dicha comprensión se tiene: el hombre como cotidianidad o como pensar, que es el mismo a diversos niveles, es dialéctico en su esencia, porque es histórico* (164).

²⁴ Para el principio *veru factum* de Vico como predecesor de la totalidad marxista ver Jay (1986).

transcendental, en la cual, como argumenta Bautista, *la lógica que puede permitir pensar estas contradicciones es la lógica dialéctica, porque ella [...] es en esencia, crítica de las realizaciones actuales y de las conceptualizaciones de un futuro nuevo* (162). Es decir, la dialéctica negativa es un recurso de método que nos permite examinar las contradicciones y límites de la modernidad capitalista occidental, pero su propia limitación está en no poder trascender el marco categorial y los términos de la discusión de las lógicas y horizontes de sentido de la modernidad/colonialidad.²⁵ A partir de esto Dussel plantea la necesidad de la analéctica.²⁶

A través de la incorporación de la crítica de Levinas en *Totalidad e infinito* a la totalidad hegeliana y al *Dasein* de Heidegger, Dussel sienta las bases para lo que en ese momento fue su formulación de la dimensión analéctica en el método de la filosofía latinoamericana. La categoría de exterioridad en Levinas postula una alteridad inasimilable, una otredad radical, a partir de la cual Dussel concluye que *el otro, como otro libre y que exige justicia, instaura una historia imprevisible. El otro como misterio es el hacia dónde, el más allá de mi mundo, que el movimiento dialéctico no pretenderá comprender como totalidad totalizada y por ende se trata ahora de dar el paso metódico esencial [...]. La ontología de la identidad o de la totalidad no piensa o incluye al otro (o lo declara intrascendente para el pensar filosófico mismo)*. Esta postulación de lo Otredad oprimida como punto de partida, envuelve una visión abierta de la totalidad correspondiente a una ontología de la diferencia²⁷, que Dussel va a elaborar

²⁵ Mucho se ha argumentado sobre la distinción entre la *lógica formal* que prima en la racionalidad moderna occidental y la *lógica dialéctica* como método que reconoce tanto la conjunción de forma y contenido, como las mediaciones de poder en el conocimiento científico y en el método mismo. Aquí se destaca la tradición marxista entre los cuales podemos ver, entre otros, Adorno, Lefebvre, Kosik y Sartre.

²⁶ Importante intervención en el análisis de la totalidad en clave dusseliana, enfatizando en las dimensiones ético-políticas y en diálogo creativo con la perspectiva de colonialidad del poder; ver Gandarilla (2012).

²⁷ Aquí hay un puente de diálogo de Dussel con Deleuze y Derrida. Dussel afirma su diferendo con la concepción de *Différance* de Derrida, y afirma que su categoría de otredad significa un modo mayor de alteridad que significa con el significante *Distinto*.

como una perspectiva ética y política del método y la filosofía como tal, que en su conjunto van a fundamentar su propuesta de filosofía de la liberación. Es decir, la epistemología tiene dimensiones éticas y políticas, y la política envuelve e implica perspectivas gnoseológicas y por ende corresponde a determinados métodos con sus lógicas y marcos categoriales. Esta perspectiva implica postular y elaborar una lógica de la liberación y una primacía de la ética–crítica como propone Juan José Bautista.²⁸

Con Levinas, que postula la ética como prima filosofía, Dussel argumenta que *lo propio del método ana-léctico es que es intrínsecamente ético y no meramente teórico, como es el discurso óntico de las ciencias u ontológico de la dialéctica*. Más allá de Levinas, argumenta que *el rostro del pobre indio dominado, del mestizo oprimido, del pueblo latinoamericano es el «tema» de la filosofía latinoamericana. Este pensar ana-léctico, porque parte de la revelación del otro y piensa su palabra, es la filosofía latinoamericana, única y nueva, la primera realmente postmoderna y superadora de la europeidad*. La analéctica es una metódica ética–crítica desde la perspectiva de las otredades oprimidas, en aras de un proyecto político de liberación. Tocando este tambor, Dussel argumenta que, *la filosofía latinoamericana es el pensar que sabe escuchar discipularmente la palabra analéctica, analógica del oprimido, que sabe comprometerse en el movimiento o en la movilización de la liberación y por ende El saber–oír es el momento constitutivo del método mismo; es el momento discipular del filosofar; es la condición de*

²⁸ En su propuesta de lógica de la liberación Bautista plantea que, *de lo que se trataría es de mostrar que la lógica o la filosofía moderna no pueden explicar un proceso como el nuestro... implicaría explicar el porqué de la lógica, la ciencia y la filosofía moderna... nuestra argumentación tendría que explicar inclusive, el método, la lógica o la epistemología moderna como antecedente de otra lógica ético-crítica de la liberación (248)*. El argumento de Bautista esboza la fundamentación ético-política y trans-ontológica (más allá de la ontología de la modernidad) para un método/lógico de la liberación, lo que implica marcos categoriales, vías de investigación, y racionalidades, fundamentadas en los núcleos problemáticos, las historias, y los saberes de los sujetos subalternizados por las constelaciones de poder y conocimiento de la modernidad/colonialidad.

posibilidad del saber–interpretar para saber–servir (la erótica, la pedagógica, la política, la teológica).

Dussel presenta la analéctica como *el paso metódico esencial* y explica su sentido como categoría afirmando que denomina, *el ser como más–alto (áno) o por sobre (aná–) la totalidad, el otro libre como negatividad primera, es ana–lógico con respecto al ser del noeîn, de la razón hegeliana o de la comprensión heideggeriana. La totalidad no agota los modos de decir ni de ejercer el ser (188)*. A la vez, vincula su movimiento de método desde la exterioridad a la emergencia de la teoría de la dependencia como forma de leer el mundo y sus relaciones de poder desde América Latina. En ese sentido escribe, *nuestra superación consistirá en repensar el discurso desde América latina y desde la ana–logía (181)*. Es claro y explícito que el referente histórico principal en su propia biografía filosófica son las masas latinoamericanas oprimidas:

El otro, para nosotros, es América Latina con respecto a la totalidad europea; es el pueblo pobre y oprimido latinoamericano con respecto a las oligarquías dominadoras y sin embargo dependientes. El método del que queremos hablar, el ana–léctico, va más allá, más arriba, viene desde un nivel más alto (aná–) que el del mero método dialéctico. El método dia–léctico es el camino que la totalidad realiza en ella misma; desde los entes al fundamento y desde el fundamento a los entes. De lo que se trata ahora es de un método (o del explícito dominio de las condiciones de posibilidad) que parte desde el otro como libre, como un más allá del sistema de la totalidad; que parte entonces desde su palabra, desde la revelación del otro y que con–fiando en su palabra obra, trabaja, sirve, crea.

El contrapunto de dialéctica y analéctica le lleva a concluir que, *el método dialéctico es la expansión dominadora de la totalidad desde sí; el pasaje de la potencia al acto de «lo mismo»*. *El método analéctico es el pasaje al justo crecimiento de la totalidad desde el otro y para «servir–le» (al otro) creativamente. (182)*. Dussel concluye que, *la verdadera dialéctica tiene un punto de apoyo ana–léctico (es un movimiento ana–dia–léctico); mientras que la falsa, la dominadora e inmoral dialéctica es simplemente un*

*movimiento conquistador: dia-léctico.*²⁹ En palabras de Juan José Bautista, uno de los filósofos más promisoros de la región que va creando argumentos propios en diálogo con Dussel y otros pensadores, *la analéctica o ana-dialéctica, no es otra dialéctica más, sino que es la dialéctica desfondada desde la palabra del Otro como revelación [...] el Otro no es otro alter ego, sino quien ha sido negado en su humanidad por la totalidad occidental, y cuyo reconocimiento implica el cuestionamiento del carácter colonizador de la Totalidad en su conjunto.* (24)

Dussel posteriormente reemplazó el concepto *posmoderno* por *transmodernidad* y no elaboró mucho más la analéctica como método, lo cual entendemos como una tarea aun importante para la filosofía de la liberación. Podría plantearse que la categoría transmodernidad, aunque sin pretensiones de método, adquiere los valores ético-políticos y epistémicos de postular una forma de conocimiento crítico fundamentado en las múltiples alteridades en relación a la modernidad occidental capitalista. Más aun, Dussel acuña el concepto de transmodernidad en el momento que la fundamentación histórica de su filosofía de la liberación se mundializa, este siendo precisamente un puente clave para su pertinencia para el pensamiento y política de la africanía.

Aquí planteamos tres razones por las cuales es importante asumir y construir la analéctica. La primera es que en la formulación de la analéctica están dichos los fundamentos del giro descolonial en cuanto a construir un conocimiento crítico desde y con las alteridades del pensamiento y la matriz de poder constituyente de la modernidad occidental capitalista o dicho de otra forma el sistema-mundo moderno/colonial. Es decir, la analéctica

²⁹ Al igual que Dussel, vemos la analéctica como un quehacer más allá de, a la vez que articulada con la dialéctica. Las vertientes hegelianas y marxistas han trabajado por mucho tiempo, la dialéctica como método en el sentido filosófico del término, es decir, como proceso y procedimiento de producción de conocimiento crítico. Algunas de las disquisiciones más elaboradas y profundas sobre los caminos conducentes al conocimiento crítico han girado en torno a distinguir *lógica formal* y *lógica dialéctica*, y alrededor de los sentidos epistemológicos y políticos de la dialéctica.

orienta la construcción de conocimiento crítico desde los locus de enunciación constituidos por las historias y culturas negadas y subalternizadas por la perspectiva político-epistémica de la modernidad occidental, y por ende implica tanto otros contenidos como otras formas método/lógicas. Segundo, que las cuestiones de método son las más subdesarrolladas en las perspectivas descoloniales que cada vez ganan más fuerza tanto académica como políticamente. Tercero que la ana/dia-léctica contiene la posibilidad de una metódica para la doble crítica, inmanente y trascendente, desde adentro y desde afuera de la totalidad histórica de la modernidad occidental capitalista, que es uno de los pilares del giro descolonizador.

En la siguiente sección discutiremos la perspectiva de doble crítica como una poderosa propuesta de crítica descolonial que corresponde y se puede traducir en términos de la ana-dia-léctica de Dussel, para luego presentar esta metódica en clave de africanía.

DOBLE CRÍTICA Y ANA-DIA-LÉCTICA: MÉTODO/LOGIAS DESCOLONIALES

La doble crítica, como perspectiva político epistémica, y como método —en el sentido dusseliano de camino y procedimiento para la construcción de conocimiento crítico— ha sido propuesta principalmente por el filósofo francés-argelino Jacques Derrida y por el filósofo marroquí Abdelkebir al-Khatibi. Derrida es más conocido por su método deconstructivo que parte de una crítica inmanente de las categorías y lógicas del pensamiento occidental, y menos por la otra dimensión de su quehacer crítico que envuelve las dimensiones institucionales que organizan el poder y que implica una crítica externa o trascendente. En esta dimensión externa de la crítica, se revela tanto la relación de Derrida con Levinas, como la dimensión política de su filosofía más allá de la discursividad. Khatibi, un pensador y escritor prolífico, con raíces en el Maghreb y el islam, elabora la doble crítica, esgrimiendo conceptos como *pensamiento fronterizo* (*frontière*) y *pensamiento otro* (*pensée-autre*) que luego van a ser re-

presentados y traducidos como parte del marco categorial del llamado giro descolonial en latino/américa.³⁰ En el sentido más general, la doble crítica significa la articulación de la crítica inmanente que deconstruye e implosiona las contradicciones internas y aporías de los procesos y categorías dentro de un universo particular, mientras la crítica externa se efectúa desde lugares de enunciación que corresponden a historias y culturas con sus propios conocimientos, lógicas y categorías que son negadas y subalternizadas en los registros hegemónicos de poder y saber. Es así como mayormente se ha significado la doble crítica en el llamado giro descolonial.

La doble crítica en Khatibi, avanza aun más, postulándose como una suerte de camino crítico pluritópico permanente. Khatibi define la doble crítica como *mise en crise*, o sea una constante provocación de crisis, un desafío continuo donde se cuestiona *tanto a sí mismo como a su objeto*, donde *la crítica es doble porque es crítica tanto de la ley intrínseca como de la ley societal*. En su análisis del orientalismo, esto implica tanto una crítica de las formas del poder y los modos de conocimiento orientalistas, como de los esencialismos locales del islam y el Mahgreb. Este doble movimiento crítico, envuelve tanto una suerte de deconstrucción interna al pensamiento y política occidental como a espacios discursivos e históricos relativamente exteriores, como el Mahgreb y el islam. En este sentido, la doble crítica implica procesos no solo de confrontación y conflicto, pero también de doble traducción y negociación en aras de la descolonización y la liberación. En lenguaje caribeño de Glissant, esta significación de la doble crítica corresponde a la creolización entendida como un continuo proceso de auto/crítica y re/creación, como trans/formación sustantiva descolonial, tanto de forma como de contenido.

Consideramos la ana-dia-léctica dusseliana como una expresión de la doble crítica, tanto en su metódica como en su proyecto ético-político. Afinado esa clave Dussel dice, *la ana-léctica [...] es entonces una económica (un poner la naturaleza al servicio del otro), una erótica y una política (182)*.

³⁰ Khatibi ha sido referido principalmente por Mignolo.

En la medida que marca su lugar de enunciación, es el punto de partida de la filosófica de la liberación latinoamericana, *este pensar ana-léctico, porque parte de la revelación del otro y piensa su palabra, es la filosofía latinoamericana* (182), escribe Dussel. Diseminando esa clave, en su ética del 1998, Dussel elabora el concepto de transmodernidad para mundializar el proyecto:

Trans-Modernidad como proyecto mundial de liberación (y no como proyecto universal unívoco, que no es sino imposición violenta sobre el Otro de la razón particular de Europa, del machismo unilateral, del racismo blanco, de la cultura occidental como humana en general) [...] El proyecto trans-moderno [...] es co-realización de solidaridad, que hemos llamado ana-lectica (o ana-lógica, sincrética, híbrida, o mestiza) (56).

Siguiendo ese ritmo, en la siguiente sección haremos un esbozo, *grosso modo*, de un camino de la ana-dia-léctica/doble crítica en clave de africanía.

RAZÓN DE CALIBÁN Y RAZÓN DE EXU-ELEGGUÁ

En sus avatares afroamericanos, podemos definir la doble crítica como un contrapunteo entre la razón de Calibán y racionalidades vernáculas en el mundo afro.³¹ Como argumenta el crítico y poeta cubano Roberto Fernández Retamar, *Prospero, como bien sabemos, le enseñó el idioma a Calibán, y consecuentemente le dio nombre. ¿Pero es ese su verdadero nombre? [...] Asumir nuestra condición de Calibán implica repensar nuestra historia desde el otro lado, desde el otro protagonista*. En este ensayo clásico Fernández Retamar rescata la figura de Calibán, el personaje de *La Tempestad* de Shakespeare que representa el nativo salvaje en una isla del Caribe que aprende a maldecir al amo (Prospero) con el mismo lenguaje que este le enseña, como emblemático de una postura descolonizadora en contra

³¹ El contrapunto como método clave en la investigación y crítica pos/descolonial es elaborado de manera magistral por Ortiz en su clásico *Contrapunto Cubano*. Said, también entiende el contrapunto como estrategia de análisis crítico comparado.

de la opresión imperial europea y norteamericana, y como fundamento de una perspectiva político–epistémico desde la óptica y agencia histórica de los oprimidos de la región que Martí denominó *Nuestra América*. En armonía contrapuntal, desde su locus de enunciación como crítico descolonial en los Estados Unidos, el chicano José David Saldivar habla de *la escuela de Calibán* como un pilar para *la Dialéctica de nuestra América* que se expande a los latinos del norte. Como Saldivar demuestra, la figura de Calibán sirve de puente entre los latinos de/en Estados Unidos, América Latina al sur del Río Grande, el Caribe múltiple, y las diásporas afroamericanas, constituyendo una geografía más amplia de *nuestra América*. La metodología calibanesca es análoga a la defendida por la afrofeminista lésbica estadounidense Audrey Lorde quien habla a favor de vencer al amo *con sus propias herramientas* conceptuales y políticas.³² Caracterizamos dicha razón de Calibán como crítica inmanente que desafía las formas de dominación y lógicas epistémicas Occidentales en gran medida utilizando sus lenguajes y metodologías, sus categorías y lógicas. Esto promueve un tipo de intelectual que en el universo afrodiaspórico el filósofo jamaicano Anthony Bogues ha llamado *Herejes*, en el sentido positivo de criticar, transgredir y buscar superar la colonialidad del poder y el saber, parcialmente a partir del proyecto emancipatorio de la modernidad. Entonando esta clave, la africanía se entiende de acuerdo con la expresión de CLR James, *como dentro de occidente, pero no parte del*, y en la feliz frase de Paul Gilroy como *contracultura de la modernidad*. En clave dusseliana el mundo afro, es decir el espacio histórico–mundial trans–local constituido por el continente africano y la Diáspora Africana Global, cuyo nodo central es el Atlántico negro, constituye un escenario histórico con un repertorio de conocimiento crítico fundamental para la transmodernidad.³³

La otra faceta del contrapunto, de la doble crítica, en la formulación de Bogues es representada por intelectuales afrodiaspóricos que este cataloga como *Profetas*, aquellos que en base a su maestría del pensamiento propio y prácticas vernáculas, desarrollan perspectivas críticas y alternativas político-

³² Para una discusión de las metodologías calibanescas ver Làò–Montes (2005).

³³ Para una elaboración de estos argumentos ver Làò–Montes (2007).

culturales fundamentadas en los modos de vida y cosmovisiones del mundo afro. Esta vertiente que corresponde a lo que se ha llamado crítica externa (o desde la exterioridad, desde las otredades subalternizadas por la colonialidad del poder y del saber) es clave en el proyecto epistémico y ético-político que se ha denominado como giro descolonial. Como ha sido ampliamente demostrado, las prácticas culturales, corrientes intelectuales, y movimientos sociales de la africanía han sido protagonistas de las luchas por la descolonialidad y liberación a través de la larga duración de los procesos de globalización que conceptualizamos como sistema-mundo moderno/colonial capitalista. Por ende, es importante estudiar sus formas de pensamiento y política, sus formas de organización repertorios de acción, sus marcos categoriales y lógicas, sus horizontes de sentido y racionalidades de vida.

La crítica inmanente (o deconstructiva) corresponde principalmente a la actividad de intelectuales letrados afrodiaspóricos como Web DuBois, CLR James, Cesaire, Fanon, Sylvia Wynter, y Angela Davis, que han ganado maestría de las tradiciones occidentales para cuestionarlas y proveer alternativas, forjando una tradición propia de pensamiento, investigación, creación cultural, y práctica política, a partir de la razón de Calibán y Miranda. Dos ejemplos significativos de cómo invertir de contenido la dialéctica desde la diferencia colonial y étnico-racial, son la racialización de la dialéctica marxista por CLR James, y la inversión de la fenomenología existencialista de contenidos descoloniales y anti-racistas por Frantz Fanon.³⁴

A contrapunto, la crítica vernácula (externa, enunciada desde la diferencia colonial sobreexplotada, erotizada y racializada), no se supedita a *la ciudad letrada*, construye saberes sistemáticos, de corte tanto teórico como pragmático, tanto desde la oralidad como en relación con la escritura, y produce conocimiento no solo a partir de los sentidos y la razón lógica, sino también fundamentado en sabidurías populares, espirituales y teológicas. Bogues incluye bajo este rubro intelectuales rastafari y genios

³⁴ Ver CLR James (2009) y Frantz Fanon (1961/2009/2011).

musicales comprometidos con la liberación como Bob Marley, mientras el filósofo trinitario Grant Farred califica a Mohamed Ali como intelectual vernáculo público cuya enorme capacidad comunicativa logró desafiar el sentido común racista de sus tiempos. En contrapunteo con la metáfora-concepto Calibán como figura paradigmática de la crítica inmanente, aparecen una serie de personajes conceptuales y tradiciones filosóficas y teológicas de la Africanía con los cuales podemos representar el pensamiento propio, los saberes ancestrales, y las teorías subalternas en el mundo afro. Aquí quiero destacar la que denominaré como *La Razón de Exu-Elegguá*.

Exu-Elegguá es, en la cosmovisión yoruba, quien abre y cierra todos los caminos. Es a la misma vez el Orisha cuyos caracoles (el Dilogún como sistema de comunicación y adivinación) descifra los mensajes de las fuerzas espirituales y divinas (los Egguns y los Orishas). Exu-Elegguá sirve tanto de principio ontológico (los caminos de la vida), como de principio epistemológico (descifrar los códigos semióticos existenciales) y es por esa razón que se analiza como fundamento para una crítica cultural en clave de africanía, comparándolo con la figura de Hermes en el panteón griego.³⁵ A ritmo de este son, enlazamos la *Razón de Calibán* con la *Razón de Exu-Elegguá*. En su *Tempestad Negra*, una rescritura de la obra de Shakespeare, Aimé Césaire, crea un nuevo personaje llamado Exu, que cuando habla enuncia el vocablo Uhuru, que significa libertad en Swahili. La tempestad de Césaire es ejemplo elocuente de articulación de doble crítica porque a la vez que los personajes de la obra de Shakespeare al ser negros y mulatos tienen un carácter distinto, todavía son nombrados y hablan el lenguaje del amo, a contrapunto de Exu que no es nombrado ni es hablante de un idioma occidental.

Hay infinidad de ejemplos de intelectuales afrodescendientes, o influenciados por los saberes de la africanía, que ejercen la doble crítica en su quehacer, como Roberto Robaina el fenecido director del Instituto

³⁵ Ver Gates (2014), Matory (2005).

Cubano de Antropología que era Babalawo,³⁶ o Wande Abimbola, que combina su práctica como sacerdote yoruba con estudios filosóficos sobre la importancia de dicha cosmovisión en el pensamiento y política contemporánea, como fuerza descolonial del poder y el saber. El trabajo que presentamos a propósito de los 70 años de Dussel, destacó un texto del intelectual cubano de Joel James, en el cual realiza una interpretación de la filosofía congo cubana, analizando sus categorías en sus propios términos a la vez que en diálogo con la dialéctica. En afinidad con Khatibi, en estos intelectuales la doble crítica deconstruye formas de poder y modos de saber occidental (crítica inmanente), a la vez que aborda las culturas y conocimientos subalternizados por el occidentalismo, no como benignas y transparentes, sino asumiendo críticamente sus problemas y contradicciones (crítica trascendente). Esta vocación de liberación contra todos los escenarios y todas las formas de opresión, esta primacía de lo ético-político en la praxis de construcción de conocimiento crítico, en aras de la descolonialidad del poder y el saber, es el meollo de la filosofía de la liberación que Dussel ha esgrimido por más de 50 años.

OPRESIÓN Y LIBERACIÓN EN CLAVES DUSSELIANA Y DE AFRICANÍA

Terminamos con algunas reflexiones sobre el principio de la liberación en Dussel en relación con la tradición africana y afrodiaspórica. Aquí es importante observar que la liberación es una categoría clave de orden principal tanto en Dussel como en el pensamiento crítico y política radical de la africanía. En los comentarios posteriores a la presentación de este trabajo en la conferencia celebrando sus 80 años en el 2014 en la UNAM, Dussel nos contó una anécdota sobre su primer viaje a África, durante los años 1960, recordando que hablarle a un grupo de estudiantes en la Universidad de Dhakar le reveló como el concepto de opresión se entiende y se siente a flor de piel en el continente africano. Cuando Dussel afirma en su

³⁶ Babalawo es un alto sacerdote en la tradición de espiritualidad yoruba.

Filosofía de la Liberación de 1971 que Fanon es uno de los precursores del proyecto, muestra claro conocimiento de esta afinidad y relación.³⁷

La tercera ola de descolonización formal tuvo como actores principales al continente africano y el Caribe, y sus intelectuales-activistas como Amílcar Cabral, Walter Rodney, y Franz Fanon, postularon la liberación como categoría fundamental en su proyecto contra el imperialismo, el racismo, y el capitalismo. La relación entre descolonización y liberación es una pareja categorial que orienta las perspectivas político-epistémicas de esa generación de pensamiento y política en el mundo afro. En este *vivir detrás del velo* y siendo *visto como un problema*, como decía DuBois, se han creado categorías y proyectos propios, entre los cuales se destaca una concepción concreta y radicalmente democrática de lo que significa la universal como proyecto global de descolonialidad y liberación. En ese sentido, el proyecto de nueva humanidad agenciado por los *damnes* que lanza Fanon, y el universalismo como concatenación global de pluralidad de luchas locales contra el colonialismo y el capital que levanta como bandera Cesaire, se toman de la mano con el universalismo de los oprimidos por causas múltiples que esgrime Dussel como primer motor de su filosofía de la liberación.

Como hemos argumentado, la tradición político-intelectual crítica radical del mundo afro, es un baluarte de la razón descolonial y la política de liberación. En ese sentido, es importante promover un dialogo más activo y con mayor riqueza entre la filosofía de la liberación de Dussel y la tradición crítica radical de la africanía. En este diálogo es clave comparar las analíticas del poder, y particularmente como se entiende la opresión y su relación con la liberación. En una comparación entre Dussel y Fanon enfocada en la ética de liberación, Nelson Maldonado Torres argumenta que una diferencia significativa es la importancia central de la cuestión racial en Fanon mientras esto no surge al relieve como un problema principal en Dussel. Como hemos visto, Dussel si reconoce la importancia del racismo en la modernidad occidental capitalista. Sin embargo, todavía es necesaria una

³⁷ Para una interpretación de la importancia de Fanon en América Latina en ese momento ver Fernández Retamar (2003). Ver también Làò-Montes (2011a).

reflexión más fundamental que articule con mayor centralidad una analítica de lo étnico-racial y el racismo en su proyecto político-epistémico. En el campo de historizar la filosofía y hacer una filosofía histórica, centralizando la cuestión racial como hito fundamental de la modernidad occidental capitalista, se destaca el trabajo del fenecido filósofo africano Emmanuel Eze, quien acuñó la categoría el *color de la razón* como metáfora-concepto para significar tanto los enunciados racistas que fueron constitutivos de la Ilustración (sobre todo en Kant y Hegel), como en las lógicas de racialización que orientan su racionalidad y concepción de sujeto. Esto es una tarea no simplemente para Dussel, sino para la práctica de la interculturalización y mundialización de la filosofía de la liberación tanto en sus dimensiones ético-políticas como epistémicas. En ese sentido la filosofía de la liberación es un pilar del giro descolonial.

Tocando en esa clave, cierro este escrito convocando al diálogo con una de las tradiciones que ha elaborado una de las corrientes más poderosas de pensamiento crítico y política radical, me refiero al afrofeminismo de corte descolonial. El concepto de triple opresión como mujer (género), trabajadora (clase), y negra (raza) fue formulado desde los años 1930 por marxistas negras como Claudia Jones, cuya biografía Carol Boyce-Davis publicó con el título *A la izquierda de Carlos Marx*. En los años 1980 se publicó una antología en los Estados Unidos cuyo irónico título *Todas las mujeres son blancas, todos los negros son hombres, pero tenemos algunas mujeres negras sobrevivientes* presentaba el problema (en el sentido filosófico del término) de la articulación de opresiones que hoy se significa con la categoría de interseccionalidad. Las diferentes vertientes de esta perspectiva que fluyen con nombres como feminismo negro, feminismo de mujeres del tercer mundo, feminismo descolonial y feminismo comunitario, han formulado una analítica del poder ligado a una política liberación, donde las múltiples mediaciones de poder (por cuenta de dominación de clase, género, sexualidad, generación, étnico-racial, etc.) se articulan desde los procesos de sujeción y subjetivación, hasta en las formas económicas y políticas, y las lógicas culturales del sistema-mundo moderno/colonial capitalista. Esta vertiente de feminismo ha elaborado una poderosa

perspectiva sobre la opresión y la liberación como categorías político-epistémicas. La opresión entendida de manera trans-local como el entrelazo de modos de dominación (clase, género, generación, sexualidad, étnico-racial) que se ejerce tanto en la corporalidad y las micro-relaciones entre-sujetos, como en las estructuras de larga duración del sistema-mundo moderno/colonial capitalista (geopolíticas, económico-políticas, civilizacionales y culturales),³⁸ corresponde a una teoría y política de la liberación que atraviesa todo el tejido histórico-mundial, desde las formas íntimas de la subjetividad y las relaciones familiares y de comunidad local, hasta las instituciones centrales del planeta como el estado y la economía-mundo.

Un diálogo recíproco entre la propuesta de transmodernidad y la analéctica de la filosofía de la liberación de Dussel y el feminismo descolonial, le puede dar más contenido filosófico al afrofeminismo descolonial, a la vez que mayor concreción y complejidad al proyecto filosófico Dusseliano. Tocando ese tambor, termino presentando una fórmula teórica que estoy trabajando inspirado por la política de la liberación de Dussel. La idea es combatir y conjugar las cadenas de opresión/colonialidad con lazos de liberación/solidaridad. Este es un gran desafío de la *realpolitik* en esta época de crisis y urgencia donde las inminencias cotidianas de las lógicas y prácticas de terror y muerte manifiestas con trágico dramatismo en la desaparición de los 43 bachilleres en Guerrero, por eso nos urge una ética de la vida y una política de la liberación y por eso celebramos la vida, la obra, la amistad y el legado del maestro Enrique Dussel Ambrosini.*

³⁸ Ejemplos fundamentales de como en esta perspectiva político epistémica se han desarrollado tanto la analéctica de la opresión como la filosofía de la liberación, ver, entre otras: Alexander (2006), Lugones (2003), Sandoval (2000). La noción de lo descolonial procede del feminismo chicano. Ver Alarcón (2002) y Pérez (1999).

* NOTA. — Este artículo es una versión elaborada de una ponencia presentada en la conferencia-homenaje a Enrique Dussel celebrada en la Universidad Autónoma de México en Noviembre del 2014.

AGUSTÍN LAO-MONTES
 Centros de Estudios de Latinoamerica y el Caribe
 Universidad de Massachusetts Amherst
 300 Massachusetts Ave
 Amherst, MA 01003
 lao@soc.umass.edu

Referencias

- Abu-Luhgod, Janet (1991). *Before European Hegemony: The world system A.D. 1250-1350*. New York: Oxford University Press.
- Alarcón, Norma (2002). «Anzaldúa's Frontera: Inscribing gynetics». En *Decolonial Voices: Chicana and Chicano Cultural Studies in the 21st Century*, editado por Aldama, Arturo J. y Naomi H. Quiñones. Bloomington: Indiana University Press, pp. 113-128. doi: <https://doi.org/10.2307/1354269>.
- Alarcón, Norma (1989). «Traddutora, Traditora: A Paradigmatic Figure of Chicana Feminism». *Cultural Critique* 13: pp. 57-87. doi: 10.2307/1354269.
- Alexander, Jaqui (2006). *Pedagogies of Crossing: Meditations on feminism, sexual politics, memory and the sacred*. Durham: Duke University.
- Barthélemy, Gérard (1990). *L'univers rural haitien: Le pays en dehors. L'Harmattan*. París: L'Harmattan.
- Bautista, Juan José (2014). *¿Qué significa pensar desde América Latina?* Madrid: Akal.
- Bernal, Martin (1987). *Black Athena. The Afro-Asiatic Roots of Greek Civilization*. New Brunswick, N. J.: Rutgers University.
- Bogues, Anthony (2003). *Black Heretics, Black Prophets: Radical Political Intellectuals*. New York/London: Routledge.
- Bosch, Juan (2009). *De Cristóbal Colon a Fidel Castro. El Caribe Frontera Imperial*. México: Miguel Angel Porrúa y Fundación Juan Bosch.

- Boyce Davies, Carol (2008). *Left of Karl Marx: The Political Life of Black Communist Claudia Jones*. Durham: Duke University.
- Braudel, Fernand (1992). *The Perspective of the World. Civilization and Capitalism 15th-18th Century, Vol III*. Berkeley y Los Ángeles: University of California.
- Buck–Morss, Susan (2014). *Hegel, Haití y la Historia Universal*. México: Fondo de Cultura Económica. doi: <https://doi.org/10.7440/2014.19>.
- Cesaire, Aime (2006). *Discurso sobre el Colonialismo*. Madrid: Akal.
- Cesaire, Aime (2002). *A Tempest: Base don Shakespeare The Tempest: Adaptation for a Black Theatre*. New York: Theatre Communications Group.
- Cesaire, Aime (2000). *Toussaint Loverture: Cesaire, Aime (2000). Toussaint Loverture*. París: Presence Africaine.
- Conrad, Joseph (2014). *Heart of Darkness*. Carolina del Sur: Create Space.
- Deleuze, Gilles (1995). *Difference and Repetition*. New York: Columbia University.
- Derrida, Jacques (1993). *The Politics of Friendship*: New York y London: Verso.
- Derrida, Jacques (1993). *Writing and Difference*. Chicago: University of Chicago.
- DuBois, W.E.B (1994). *The Souls of Black Folk*. New York: Dover.
- Dussel, Enrique (2007). *Política de la Liberación. Historia mundial y crítica*. Madrid: Trotta.
- Dussel, Enrique (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta.
- Dussel, Enrique (1996). *The Underside of Modernity*. Nueva Jersey: Humanities Press.
- Dussel, Enrique (1992). *1492: el encubrimiento del otro: hacia el origen del «mito de la modernidad»: conferencias de Frankfurt, octubre de 1992*. Bogotá: Antropos.

- Dussel, Enrique (1974). *Método para la Filosofía de la Liberación: Superación Analéctica de la Dialéctica Hegeliana*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Eze, Emmanuel (1997). *Race and the Enlightenment*. New Jersey: Wiley–Blackwell.
- Eze, Emmanuel (2008). *On Reason. Rationality in a World of Cultural Conflict and Racism*. Durham: Duke University. doi: <https://doi.org/10.1215/9780822388777>.
- Fanon, Frantz (1961/2011). *Los Condenados de la Tierra*. La Habana: Casa de las Américas.
- Fanon, Franz (2009). *Piel Negras, Mascaras Blancas*. Madrid: Akal.
- Fernández Retamar, Roberto (2003). *Todo Calibán*. San Juan: Ediciones Callejón.
- Fick, Carolyn E. (1990). *The Making of Haiti: Saint Domingue Revolution from Below*. Tennessee: University of Tennessee.
- Firmin, Antenor (2013). *La Igualdad de las Razas*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.
- Fysher, Sybille (2004). *Modernity Disavowed: Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution*. Durham: Duke University. Doi: <https://doi.org/10.1215/9780822385509>.
- Gandarilla, José (2012). *Asedios a la Totalidad*. Bogotá: Anthropos.
- Gates, Henry Louis (2014). *The Signifying Monkey: a Theory of African–American Literary Criticism*. Oxford: Oxford University.
- Ghosh, Amitav (1994). *In an Antique Land*. New York: Vintage.
- Gilroy, Paul (1993). *The Black Atlantic: Double Consciousness and Modernity*. Cambridge: Harvard University Press.
- Glissant, Edouard (1990). *Poétique de la Relation*. París: Gallimard.
- Gruner, Eduardo (2010). *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución*. Barcelona: Edhasa.

- Henry, Paget (2000). *Caliban's Reason: Introducing Afro-Caribbean Philosophy*. New York/London: Routledge.
- Hountondji, Paulin (2014). «Conocimiento de África, Conocimiento de Africanos: dos perspectivas sobre los Estudios Africanos». En *Epistemologías del Sur*, editado por Boaventura de Sousa Santos y Maria Paula Meneses. Madrid: Akal, pp. 109–120.
- Hountondji, Paulin (1983). *African Philosophy: Myth and Reality*. Bloomington: Indiana University.
- Hountondji, Paulin (2014). *Sur la «philosophie africaine». Critique de l'ethnophilosophie*. París: Maspero.
- James C.L.R. (2009). *Los Jacobinos Negros*. La Habana: Casa de las Américas.
- James, Joe (2009). *La Brujería Cubana. El Palo Monte: Introducción al pensamiento abstracto de la Cuba*. La Habana: Casa del Caribe.
- Jay, Martin (1986). *Marxism and Totality: the adventures of a concept from Lukacs to Habermas*. Berkeley: University of California Press.
- Khatibi, Abdelkebir. (2009). «Frontiers: Between Psychoanalysis and Islam». *Third Text* 23, nº 6: pp. 689–696. doi: <https://doi.org/10.1080/09528820903371081>.
- Khatibi, Abdelkebir (2002). *Chemins de traverse: essais de sociologie*. Rabat: Editions OKAD.
- Kosik, Karel (1976). *Dialectic of the Concrete: A Study of Problems of Man and World*. New York: Springer.
- Lander, Edgardo (2005). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: CLACSO.
- Laò-Montes, Agustín (2011a). «Fanon y el socialismo del Siglo XXI. Los condenados de la tierra y la nueva política de descolonialidad y liberación». En *Los Condenados de la Tierra*. La Habana: Casa de las Américas.
- Laò-Montes, Agustín (2011b). «Descolonizar la memoria en aras de forjar futuros: repensar las independencias a la luz de la Revolución haitiana».

- En el *Bicentenario, el protagonismo de nuestros pueblos*. Buenos Aires: Ediciones Universidad Nacional de Lanús (UNLA).
- Laò-Montes, Agustín (2005). «De-Calibanizing Caribbean Rationalities». *C.L.R. James Journal* 10 (1): pp. 154–166. doi: <https://doi.org/10.5840/clrjames20041019>.
- Laò-Montes, Agustín (2007). «Decolonial Moves: Trans-locating African Diaspora Spaces». *Cultural Studies* 21 (2–3): pp. 309–338. doi: <https://doi.org/10.1080/09502380601164361>
- Lefebvre, Henri (1992). *The Production of Space*. New Jersey: Wiley-Blackwell.
- Lefebvre, Henri (1970). *Lógica Formal, Lógica Dialéctica*. Madrid: Siglo XXI.
- Levinas Emmanuel (1969). *Totality and Infinity; An Essay on Exteriority*. Pennsylvania: Duquesne University.
- Lionnet, Françoise y Shu-mei, Shih (eds.) (2011). *The Creolization of Theory*. Durham: Duke University. doi: <https://doi.org/10.1215/9780822393320>.
- Lugones, Maria (2003). *Pilgrimages/Peregrinajes. Theorizing Coalition against Multiple Oppressions*. Maryland: Rowman & Littlefield.
- Maldonado Torres, Nelson (2008). *Against War. Views from the Underside of Modernity*. New York/London: Routledge. doi: <https://doi.org/10.1215/9780822388999>.
- Martin, William (2005). «Global Movements before “Globalization”: Blacks Movements as World-Historical Movements». *Review* 28, nº 1: pp. 7–28.
- Matory Lorand, J. (2005). *Black atlantic religion: Tradition, transnationalism, and matriarchy in the afro-brazilian candomblé*. Princeton: Princeton University Press.
- Mignolo, Walter (2000). *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press.

- Miller, Christopher (1993). *Theories of Africans: Francophone Literature and Anthropology in Africa*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mintz, Sidney (2007). *Caribbean Transformations*. Chicago: Aldine Transaction.
- Mudimbe, V.Y. (1988). *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*. Bloomington: University of Indiana Press.
- Nisbett, Nick (2008). *Universal Emancipation: The Haitian Revolution and the Radical Enlightenment*. Virginia: University of Virginia Press.
- Ortiz, Fernando (1940). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Pérez, Emma (1999). *The Decolonial Imaginary: Writing Chicanas into History*. Bloomington: University of Indiana.
- Quijano, Anibal (2000). «Colonialidad del Poder y Clasificación Social» *Journal of World Systems Research* 6, nº 2: pp. 342–386. doi: <https://doi.org/10.5195/JWSR.2000.228>.
- Quijano, Anibal (1988). *Modernidad, Identidad y Utopía en América Latina*. Lima: Sociedad y Política Ediciones.
- Said, Edward (1994). *Culture and Imperialism*. New York: Vintage.
- Saldívar, José David (1991). *The Dialectics of our America. Genealogy, cultural critique, and literary history*. Durham: Duke University Press. doi: <https://doi.org/10.1215/9780822381709>.
- Sandoval, Chela (2000). *Methodology of the Oppressed*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Sartre, Jean Paul (1963). *Search for a Method*. New York: Vintage.
- Santiago-Valles, Kelvin (2005). «World-Historical ties among “Spontaneous” slave rebellions in the Atlantic during the 18th and 19th Centuries». *Review* 28, nº 1: pp. 51–83.
- Tapalde Mohanty, Chandra (2003). *Feminism without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Durham: Duke University Press. doi: <https://doi.org/10.1215/9780822384649>.
- Tempels, Placid (1960). *La Philosophie Bantoue*. París: Presence Africaine.

Thompson, Robert Farris (1983). *Flash of the Spirit: African and afro-american art and philosophy*. Nueva York: Random House.

Zemelman, Hugo (2007). *El ángel de la historia: determinación y autonomía de la condición humana*. Bogotá: Anthropos.