

LEGADO BARROCO Y APORTACIÓN DECOLONIAL PARA UN *HUMANISMO OTRO* EN ÉPOCA DE TRANSMODERNIDAD¹

José Antonio Pérez Tapias

La idea de *transmodernidad* difundida por Enrique Dussel desde la filosofía de la liberación abre una nueva perspectiva más allá de la crítica de la modernidad². Esa necesaria crítica presenta también, en su caso, el punto de vista que sitúa el arranque de una «primera modernidad» cuando el eje geopolítico de la época en la parte del mundo que hemos llamado Occidente se desplaza desde el Mediterráneo hacia el Atlántico, a raíz del ensanchamiento y abertura de los reinos de la península ibérica hacia lo que sería América³. Si esa ampliación de la perspectiva histórica permite subrayar con mayor fuerza la conexión entre modernidad y colonialismo desde el inicio de aquella, también da pie para insistir en la condición moderna del barroco y sus creaciones culturales. Si bien es verdad que la cultura barroca de esa primera modernidad conllevó un sello latino, su capacidad de innovación hizo de ella mucho más que el desarrollo de una cultura bajo los moldes del catolicismo postridentino. Con fórmula certera lo ha expresado el mexicano Álvarez Solís al decir que «el barroco no es catolicismo, aunque no puede pensarse lo barroco sin él»⁴.

Es, pues, el Dussel que comprendió así la modernidad en sus inicios el que después nos presenta la idea de *transmodernidad* como la apertura a una nueva etapa, toda vez que la modernidad ya entró en una crisis sin remisión. La deriva de la modernidad que

¹ Publicado en Pablo Pérez Espigares e Inmaculada Hoyos (eds.), *El Barroco y nosotros*, Granada, Editorial Universidad de Granada, 2023, pp. 285-314.

Trabajo realizado en el marco del Proyecto de Investigación «Herencia y reactualización del Barroco como *ethos* inclusivo» (PID2019-108248GB-I00 / MICIN/ AEI / 10.13039/501100011033), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación, Agencia Estatal de Investigación, del Gobierno de España.

² Cf. DUSSEL, E., *Filosofías del Sur. Descolonización y transmodernidad*. México, Akal, 2015, pp. 295 ss. En relación a la crítica de la modernidad en la postmodernidad, para proponer una *transmodernidad*, son también pertinentes obras de Dussel como *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001, y *Política de la liberación*. Madrid, Trotta, 2007.

³ Cf. DUSSEL, E., «Meditaciones anticartesianas: sobre el origen del antidiscurso filosófico de la Modernidad», en SANTOS, B. de Sousa y MENESES, M.P. (Eds.), *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*. Madrid, Akal, 2014, pp. 283-329.

⁴ ÁLVAREZ SOLÍS, A.O., *Filosofía de la apariencia física*. Salamanca, Taugenit, 2021, p. 236.

desembocó en la posmodernidad y, como época, enfiló hacia su implosión a través de las sucesivas crisis que se han ido desatando en el siglo XXI -financiera, pandémica, climática y bélica, con la guerra en Ucrania- confirma una profunda crisis que viene de atrás -anunciada por Nietzsche desde finales del XIX y diagnosticada después desde enfoques tan diferentes como el de Oswald Spengler en su *Decadencia de Occidente* o el de Max Horkheimer y Theodor W. Adorno en *Dialéctica de la Ilustración*-. Con ella, Europa dejó de ser el centro metropolitano en el que se había situado con sus expansiones imperialistas; Occidente perdió la hegemonía; la historia dejó de responder a parámetros de progreso..., y el mundo se reconfigura con un fuerte cuestionamiento de la globalización que hemos conocido -no significa que se diluya, aunque sí que se replantea por más que no sea de la mejor manera-.

Singularmente grave es que no se vislumbra que desaparezcan las relaciones neocoloniales desplegadas al hilo del mercado mundial capitalista de forma tal que, aun con las crisis actuales, todavía perduran las asimetrías entre centro (o centros) y periferia (o periferias). La cuestión es que en esa reconfiguración del orden mundial que pareciera retrotraernos a los pronósticos de Huntington con el “choque de civilizaciones”⁵ -incluyendo la visión compacta y esencialista que el sociólogo de Harvard tenía de las civilizaciones, desde la cual no sabía dónde ubicar a América Latina, si en la civilización occidental o fuera-, la modernidad se evidencia agotada y, sin embargo, aún no contamos con un paradigma claro para orientar la reestructuración de nuestro mundo. Es a ese respecto que resulta pertinente la propuesta dusseliana.

No se puede dejar de tener en cuenta que el mismo Dussel oscila entre una crítica total a la modernidad, por una parte, que atiende a su eurocentrismo y gira en torno al colonialismo europeo, luego continuado por el neocolonialismo estadounidense en el siglo XX, y una crítica más matizada, por otra, cuando tiene en cuenta la herencia emancipadora de la modernidad, la cual no puede ser desechada por los mismos que intentan librarse de la huella colonial que sigue dejando⁶. En esta posición más matizada, el discurso de Dussel se hace eco de una aportación tan relevante como la del

⁵ Cf. HUNTINGTON, S.P., *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial* [1996]. Barcelona, Paidós, 1997.

⁶ Cf. DUSSEL, E., *Siete ensayos de filosofía de la liberación. Hacia una fundamentación del giro decolonial*. Madrid, Trotta, 2020, pp. 25 ss.

peruano José Carlos Mariátegui cuando llevó a cabo su preclaro empeño por incardinar el legado de Marx en las condiciones específicas de la realidad latinoamericana⁷.

El mismo Dussel dialoga con Bolívar Echeverría⁸, filósofo también volcado en una reelaboración del marxismo desde las realidades latinoamericanas⁹, realzando en éstas el papel del legado barroco, y especialmente el significado del *ethos* barroco - diferenciado como *ethos* histórico, con sus vivencias, actitudes, ideas y prácticas de las formas del conformista *ethos* realista, del conservador *ethos* clásico y del conificado *ethos* romántico que Echeverría también estudia en la época-. En ese intercambio, Dussel se decanta hacia que ya no es posible pensar en una modernidad autocorregida, como el autor de *La modernidad de lo barroco* sostenía a partir de cómo las resistencias en la cultura barroca ya apuntaban a otra modernidad, distinta de la dominante que perduró hasta hoy¹⁰, sino que hay que recorrer los caminos necesarios para pasar a un marco distinto, al cual se refiere con el término «transmodernidad».

A decir verdad, no es que la posición de Bolívar Echeverría fuera en absoluto conformista respecto a la modernidad; todo lo contrario¹¹. Cabe pensar que su fallecimiento le impidió levantar acta del agotamiento de la modernidad en el contexto de globalización en las últimas décadas, luego aún más fuertemente cuestionada a resultas de la guerra en Ucrania¹². Es la cada vez más agudizada crisis de la modernidad

⁷ Cf. MORAÑA, M., «Mariátegui en los nuevos debates. Emancipación, (in)dependencia y 'colonialismo supérstite' en América Latina», en Id., *Filosofía y crítica en América Latina. De Mariátegui a Sloterdijk*. Santiago de Chile, Materiales Pesados, 2018, pp. 43-105.

⁸ Cf. DUSSEL, E., *Filosofías del Sur*, o.c., cap. 11: «Modernidad y ethos barroco. Un diálogo con Bolívar Echeverría».

⁹ Cf. GANDLER, S., *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*. México, FCE, 2007.

¹⁰ Cf. ECHEVERRÍA, B., *La modernidad de lo barroco* [1998]. México, Era, 2000, pp. 175 ss.

¹¹ Cf. CUÉ, A., «Por una modernidad alternativa. Entrevista a Bolívar Echeverría», *Fractal*, 55 (2009) <https://mxfractal.org/RevistaFractal55AllbertoCue.html>

¹² Para una reflexión amplia sobre la guerra en Ucrania, cf. PÉREZ TAPIAS, J.A., «La guerra de Putin y nosotros los occidentales», *Contexto y Acción* (27.02.2022) <https://ctxt.es/es/20220201/Firmas/38867/perez-tapias-ucrania-rusia-otan-guerra-hegemonia-putin.htm>, Id., «La tragedia de Ucrania y el pesimismo de Clausewitz», *Contexto y Acción* (22.04.2022) <https://ctxt.es/es/20220401/Firmas/39434/Jose-Antonio-Perez-Tapias-guerra-Ucrania-Zelenski-Putin.htm> e Id., «Resistencia o sumisión en la distopía bélica», *Viento Sur* (23.06.2022) <https://vientosur.info/resistencia-o-sumision-en-la-distopia-belica/>

lo que impulsa a Dussel a hablar en términos más drásticos de *transmodernidad* como una época nueva. De suyo, las posiciones de uno y otro no están tan distantes, lo cual ya lo sugiere la misma palabra «trans-modernidad», en la que por cierto encontramos algo similar a lo que ocurre con «neo-barroco»: el prefijo no anula la realidad previa que cualifica. Como Echeverría dijera en clave marxista, *lo nuevo* no emerge sino desde las condiciones de *lo viejo* cuando llega el «kairós» para ello. Dussel auscultaba ese «kairós», a la vez que otros hacen hincapié en que es la hora de “provincializar” Europa y replantear la modernidad que los imperialismos europeos expandieron, por una parte, pero con la falsa ilusión de que todo el mundo quedara «modernizado» a su imagen y semejanza, por otra¹³. Esa modernización de otras culturas quedó lejos de ser tal, salvo lo que comporta la tecnificación de las economías y la inserción (asimétrica) en el mercado capitalista del «sistema-mundo»¹⁴.

Es en el contexto en el que se inscribe la propuesta de Dussel en cuanto a *transmodernidad* como paso hacia una situación nueva, propia de circunstancias en las que ya no cabe el eurocentrismo -ni siquiera el occidentalocentrismo-, tampoco se puede sostener una visión de la historia construida con el relato monológico con eje «desde Atenas a Jena», con la consiguiente prolongación continuista al modo hegeliano. Si desde el punto de vista geopolítico y cultural la *transmodernidad* ha de ser multilateral y dialógica entre países, sociedades y culturas, dando paso a políticas poshegemónicas -no es a donde apuntan precisamente las dinámicas desencadenadas con la invasión rusa de Ucrania-, Dussel pone el acento en que ella ha de comportar el final de un mundo de relaciones neocoloniales. Así, el discurso de la *transmodernidad* tiene un componente normativo y le acompaña un aliento utópico en tanto que lanzado desde las periferias para que dejar de serlo¹⁵: al discurso de la *transmodernidad* le ponen voz los países del Sur, dispuestos a cerrar la «herida colonial»¹⁶.

¹³ Cf. CHAKRABARTY, D., *Al margen de Europa. ¿Estamos ante el final del predominio cultural europeo?* [2000]. Barcelona, Tusquets, 2008, pp. 15-54.

¹⁴ Cf. WALLERSTEIN, I., *El moderno sistema mundial. Vol. 1. La agricultura capitalista. Orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI* [1979]. Madrid, Siglo XXI, 2016.

¹⁵ Cf., DUSSEL, E., *Filosofías del Sur*, o.c., cap. 10: «La nueva edad del mundo: la transmodernidad».

¹⁶ Cf. MIGNOLO, W., *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial* [2005]. Barcelona, Paidós, 2007.

Planteadas desde el Sur -categoría geopolítica y cultural, como sabemos, no meramente geográfica-, la *transmodernidad* entronca a su vez con la propuesta de Boaventura de Sousa Santos sobre «epistemologías del Sur», relativa a retomar y hacer valer los saberes y aportaciones, desde mitos hasta las más diversas prácticas con los conocimientos que encierran, de las culturas que sufrieron el «epistemicidio» que comportó el dominio colonial. Si la «ecología de saberes», planteamiento epistemológico de «justicia cognitiva», obliga a una relectura crítica de la modernidad, en todo caso debe recogerse su legado emancipatorio y de conocimientos susceptibles de ser compartidos por todos, procediendo a una hermenéutica que conlleve desmercantilización, descolonización y despatriarcalización de saberes e instituciones¹⁷.

Dussel, por tanto, insiste en un punto especialmente importante: la nueva época del mundo que ha de inaugurar la *transmodernidad* no ha de ser el tiempo en el que todas las culturas tendrían que modernizarse -repetiendo el error de haber entendido que la posmodernidad llegó a quienes la modernidad puso en el peor lado-. La modernidad es decurso histórico de la Europa de los siglos XVI al XX, la Europa que se expandió por buena parte del mundo y que impuso etnocéntricamente su modelo cultural. En consecuencia, no se trata de que a la altura del siglo XXI otros asuman patrones ajenos a sus tradiciones culturales. Eso es lo que lleva al mismo Dussel a señalar para la *transmodernidad* el diálogo intercultural como proceso indispensable. A ello se añade en estas páginas que para recorrerlo hemos de contar con las aportaciones del legado barroco, a la vez que con la filosofía de la liberación y el pensamiento decolonial, sobre todo en torno al mestizaje, la necesidad de un nuevo universalismo y la perspectiva de un *humanismo otro*.

DEL BARROCO AL NEOBARROCO: CUESTIONAMIENTO DE LA MODERNIDAD COLONIAL Y REELABORACIONES DESDE EL MESTIZAJE

La «contraconquista» como marco del neobarroco en su crítica anticolonial

Si tiene sentido considerar la crisis de la modernidad en la que estamos como tiempo neobarroco¹⁸, en el caso de América Latina cabe decir que esa experiencia se viene

¹⁷ Cf. SANTOS, B. DE SOUSA, *El fin del imperio cognitivo. La afirmación de las epistemologías del Sur* [2018]. Madrid, Trotta, 2019.

¹⁸ Cf. CALABRESE, O., *La era neobarroca* [1987]. Madrid, Cátedra, 1989, pp. 31 ss.

viviendo desde mucho antes y, además, sin solución de continuidad con la cultura barroca, en sus múltiples expresiones, allí donde cobró perfil propio, con una riqueza creativa que marcan la identidad cultural de sus sociedades antes y después de la independencia de las repúblicas americanas. En tanto perdura el *ethos* barroco, encontrando nuevos cauces de expresión, éste, con el cuestionamiento de la modernidad y la crítica al colonialismo que le son propios, se halla presente en las manifestaciones del neobarroco contemporáneo. Lezama Lima confirma esa presencia cuando expresa el sentido profundo del neobarroco americano bajo la categoría de «contraconquista»¹⁹.

Como expresión que es un acierto, «contraconquista», desde la serenidad de quien asume la historia de la que es heredero, sin perder la memoria de injusticias y desgarros, da cuenta de la actitud de crítica al colonialismo que late en ella, sabiendo, sin embargo, que la propia identidad se ha fraguado en la dramática «mezcla» de vectores culturales impuestos por quienes en el pasado fueron dominadores y de esos otros cabos que se intercalan entre aquellos manteniendo vivo -verdad que en condiciones de flagrante asimetría- el legado de culturas y pueblos que quedaron subyugados bajo la férula de los primeros²⁰. La misma obra de Lezama Lima, que tiene en *Paradiso* un emblema de factura neobarroca, con la abigarrada trama que le es propia y el derroche de palabras que pone en juego -y sintaxis que es homenaje a Góngora-, evidencia un mestizaje literario en el que la mitología griega se conjuga con imágenes procedentes de los pueblos originarios de América. Y así, en permanente *construcción* de una identidad cultural que se sitúa, entre otros referentes, tras *Nuestra América* de José Martí²¹.

En definitiva, por diferentes registros se patentiza la transculturación que Ángel Rama indaga en la «ciudad letrada» como fragua de culturas que ha incidido en América Latina, con toda su diversidad, consolidando en su momento redes de la burocracia imperial que todavía dejan efectos en las dinámicas culturales²².

¹⁹ Cf. LEZAMA LIMA, J., *La expresión americana*. México, FCE, 2005.

²⁰ Cf. ROSSI, M.J., «Presentación», en Id., *Polifonía y contrapuntos barrocos*. Buenos Aires, Teseo, 2020, pp. 14 ss.

²¹ Cf. MORERA DE GUIJARRO, J.I., «Vértices del neobarroco americano: Lezama Lima como referente», en GONZÁLEZ, M. y CASTIGNANI, H. (coords.), *Filosofías del Barroco*, Tecnos, Madrid, 2020, pp. 464-510.

²² Cf. RAMA, A., *La ciudad letrada*, Santiago de Chile, Tajamar, 2004; MORAÑA, M., *Viaje al silencio. Exploraciones del discurso barroco*. México, Facultad Filosofía y Letras, UNAM, 1998, pp. 296 ss.

Es cierto que el mismo neobarroco americano que habla de «contraconquista» lleva en su propia denominación la huella de un mestizaje cultural innegable, por más que se señalen zonas de penumbra al hablar de *transculturación*: se insertaron elementos de las culturas sometidas en marcos de la cultura dominante, con el desequilibrio ínsito en esa relación con sufridas prácticas de supervivencia en medio de un *epistemicidio* brutal. La misma experiencia de postergar la propia lengua, siempre soporte de la cultura de la que se trate, para asumir la lengua del conquistador como vehicular -experiencia de recuerdo más vivo en los pueblos que, como en África, han padecido situaciones coloniales más recientes²³-, es experiencia de un terrible despojo que se suma al expolio de riquezas materiales y a la explotación esclavista o semiesclavista de las poblaciones sometidas.

Una visión de «contraconquista» no puede perder de vista la barbarie de quienes se presentaron como civilizados. Tampoco ha de pasar por alto las «hibridaciones» que se dan en relaciones entre culturas en una globalización marcada por intercambios según la lógica capitalista -los bienes de cultura son reducidos a mercancías-, tratándose de procesos ante los cuales no cabe un imposible esencialismo cultural, sino tomar conciencia de las vías de penetración cultural neocolonial que se dan²⁴. A la vista está la «yankidificación» que se sobrepone a la aculturación de la hispanización²⁵.

Revisión crítica del mestizaje

El barroco y el neobarroco ponen delante el espejo donde se refleja la imagen de sociedades y culturas mestizas en las cuales no son soslayables los procesos que dieron lugar a ellas ni las realidades que las constituyen²⁶. No hay que desconsiderar ninguna de las realidades culturales resultantes -desde la cultura material a los frutos más depurados de la cultura como «praxis colectiva»²⁷-, como tampoco hay que olvidar -

²³ Cf. THIONG'O, N.W., *Descolonizar la mente* [1981]. Barcelona, Debolsillo, 2015, pp. 29 ss.

²⁴ Cf. GARCÍA CANCLINI, N., *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Barcelona, Paidós, 2001; Id., *Latinoamericanos buscando lugar en este siglo*. Barcelona, Paidós 2002.

²⁵ Cf. ESPINOSA APOLO, M., *Los mestizos ecuatorianos y las señas de identidad cultural*. Quito, Tramasocial, 1994, pp. 28-31.

²⁶ Cf. FUENTES, C., *El espejo enterrado*. Madrid, Taurus, 1997, especialmente pp. 277 ss.

²⁷ Cf. BAUMAN, Z., *La cultura como praxis* [1999]. Barcelona, Gedisa, 1996.

memoria contra la “herencia del olvido”²⁸- la violencia de la que parte del mestizaje que se dio es resultado -incluyendo violaciones de mujeres como arma de conquista-. Serge Gruzinski recuerda: «Los mestizajes de los tiempos modernos aparecen de ordinario sobre fondos turbios, en cauces de identidades rotas. Si no todos los mestizajes nacen forzosamente de una conquista, los que la expansión occidental desencadenó en América principian invariablemente en los escombros de una derrota»²⁹.

Si la perspectiva del neobarroco favorece el tener en cuenta lo que han supuesto históricamente los procesos de mestizaje, no deja de ser cierto que tales procesos, incluso por su lado positivo, se han atendido con frecuencia de manera unilateral³⁰. Así, las visiones sobre ellos han gravitado sobre la población criolla que ganó protagonismo en la constitución de las repúblicas del ámbito latinoamericano. Tan es así que la identidad nacional se nutrió explícitamente en muchos casos de esa idea de mestizaje, sirviendo de muy notable referencia para ello el libro *La raza cósmica* del mexicano José Vasconcelos. Sin embargo, esta obra de referencia, que entronca la herencia hispana con el legado prehispánico, especialmente el azteca con su condición también imperial, y que tiene su imagen especular en el lema de la UNAM, también debido a Vasconcelos con sus resonancias hegelianas, «por mi raza hablará el espíritu», tiene una respuesta que la contrapesa: la de Bonfil Batalla en *México profundo. Una civilización negada*, donde pone el acento en la marginación de las comunidades y culturas indias a pesar de la retórica oficial -algo que se sigue dando actualmente en países latinoamericanos en los que, reclamando con razón reconocimiento de la memoria de lo que supuso la conquista española en el siglo XVI y siguientes, se olvidan con frecuencia situaciones en que se hallan comunidades indias a resultas de un colonialismo interno no erradicado-³¹. Con todo, y habiendo mucho que matizar en torno al mestizaje (biológico y cultural) que en América se produjo, las reflexiones que lo tienen en cuenta aportan una visión a la que no llegó, por ejemplo, Domingo F. Sarmiento cuando

²⁸ Cf. REYES MATE, *La herencia del olvido*. Madrid, Errata Naturae, 2008, en especial cap. 2: «América Latina y la particularidad de la universalidad europea».

²⁹ GRUZINSKI, S., *El pensamiento mestizo*, [1999]. Barcelona, Paidós, 2000, p. 66.

³⁰ Cf. MORAÑA, M., «Barroco y transculturación», en Id., *Crítica impura*. Madrid, Iberoamericana, 2004, pp. 19-36.

³¹ Cf. BONFIL BATALLA, G., *México profundo. Una civilización negada*. México, CONACULTA, 2001.

movilizó Argentina con *Facundo o civilización y barbarie*, representada la barbarie también por los indios no incluidos y considerados no incluibles en una civilización con sello europeo.

Es el caso que la noción de mestizaje manejada durante décadas, con todos sus méritos, no quedó fuera del paradigma occidentalista dominante, es decir, no llegó a impugnar una visión eurocéntrica de la historia como la difundida por la modernidad y que fue impuesta a otras culturas, no sin la ayuda del factor religioso para presentarse como historia de la civilización cristiana -en América Latina desde la hegemonía de la Iglesia Católica y con los ecos de un barroco otrora asociado a la Contrarreforma-. Podemos decir que tal peaje al eurocentrismo y su visión de la historia es uno de los obstáculos para que el legado barroco y su reformulación neobarroca no haya sido suficientemente considerado, no ya por teorías poscoloniales, sino por el actual pensamiento decolonial. Por fortuna, planteamientos como los de Edmundo O’Gorman en *La invención de América*, suponen vías abiertas para conectar legado barroco y pensamiento decolonial, al señalar cómo en la misma consideración de América como «Nuevo Mundo» -tras imponerse definitivamente con Amerigo Vesputio la idea de que la tierra a la que llegó Colón no era la de las Indias (orientales)- se consolidó la perspectiva eurocéntrica que implica hablar de «descubrimiento»³². Walter Mignolo lo analiza en «El lado más oscuro del Renacimiento»³³ y en su obra *La idea de América*, en la que abunda en cómo los recurrentes debates sobre la identidad política, cultural y hasta filosófica de la realidad americana -o realidades- llegan hasta el cuestionamiento de esa misma identidad adjudicada desde fuera, lo cual no queda zanjado por la denominación «América Latina», que en su origen fue francesa, en tanto buena parte de la población india -originaria de la Abya Yala precolombina-, e incluso afroamericana descendiente de la población negra esclavizada, no se sienten identificados bajo ese rótulo. Tal es uno de los acicates para plantear a fondo la interculturalidad, como se viene haciendo en Ecuador, Bolivia y Perú, como igualmente en México y otras repúblicas, siendo ello una razón más para repensar el mestizaje también desde el

³² Cf., O’GORMAN, E., *El proceso de la invención de América* [1958]. México, FCE, 1995.

³³ Cf. MIGNOLO, W., «El lado más oscuro del Renacimiento», *Universitas Humanistica*, 67 (2009), pp. 165-293.

pensamiento decolonial, atendiendo a lo que significa un «pensamiento fronterizo»³⁴, sin eludir lo que el legado barroco pone de relieve en toda su complejidad.

No contando con ninguna alternativa teórica solvente para mejor explicar los hechos y para proponer líneas de actuación consistentes en torno a lo que hemos querido decir con la palabra «mestizaje», procede *rehabilitar* el concepto teniendo en cuenta, por una parte, los mestizajes que fácticamente ha habido, por el lado positivo y por el lado negativo de los mismos, sometiendo a crítica el uso de dicho concepto en las elaboraciones ideológicas de las que ha formado parte, y, por otra, perfilando el mestizaje que cabe asumir y en algún sentido proponer culturalmente como el que puede haber en tanto *interrelación fecunda de las diferencias*³⁵. Tal propuesta no parte de cero, dado que *todos somos mestizos* habida cuenta de las relaciones entre culturas y los cruzamientos entre grupos humanos diversos -causa de que nuestra especie humana sea una y única-. Las reticencias del pensamiento decolonial al respecto encuentran vía de superación por analogía con la interseccionalidad del feminismo decolonial al plantear cómo han de trabajarse las condiciones de género, de raza (de racialización) y de clase, pues a ellas hay que sumar la de otros componentes culturales que nos llegan ya «mezclados», con lo que comporta de nuevas exigencias interseccionales. Una tarea de estas características es la que presenta la obra de Gloria Anzaldúa, explícitamente en la(s) frontera(s) bajo claves mestizas de la realidad chicana³⁶.

Un mestizaje planteado como tarea abierta y dialogante, a la vez que asumiendo crítica y anamnéticamente las historias de las que venimos, es camino a recorrer³⁷. Sin personas fronterizas capaces de alumbrar y realizar ese recorrido, difícilmente podremos avanzar en nuestro mundo hacia una convivencia respetuosa y fructífera entre culturas y pueblos, dicho sea sin perder de vista la ambigüedad de *la frontera*, que tanto puede ser zona porosa para los encuentros, como territorio sin ley o campo minado de conflictos³⁸.

³⁴ Cf. MIGNOLO, W., *La idea de América*, o.c., pp. 35-37.

³⁵ Cf. PÉREZ TAPIAS, J.A., *Del bienestar a la justicia. Aportaciones para una ciudadanía intercultural*. Madrid, Trotta, 2007, pp. 182 ss.

³⁶ Cf. ANZALDÚA, G., *Borderlands. La frontera. La nueva mestiza* [1999]. Madrid, Capitán Swing, 2016.

³⁷ Cf. ECHEVERRÍA, B. (ed.), *Modernidad, mestizaje cultural y ethos barroco*. México, UNAM, 1994.

³⁸ Cf. FORNARI, E., *Líneas de frontera. Filosofía y postcolonialismo* [2011]. Barcelona, Gedisa, 2017, pp. 48 ss.

En el camino del mestizaje estamos, si bien es cierto que a nadie se le ha de obligar a marchar por él, siempre que tengamos presente que tan recusable es la violencia de un mestizaje impuesto, como la que conlleva el absolutismo de lo «puro», máxime si su fundamentalismo cuenta con los resortes del poder³⁹.

MEDIACIÓN ENTRE PENSAMIENTO DECOLONIAL Y HERMENÉUTICA DEL BARROCO

El ethos barroco y el giro decolonial ante el eurocentrismo

El pensamiento decolonial no puede dejar de atender al barroco así llamado *novohispano*, a pesar de que su realidad se conformó bajo la impronta del colonialismo. El barroco despegado en América desde finales del XVI es allí trasplantado desde la península ibérica, para adquirir al otro lado del Atlántico un perfil propio gracias al mestizaje cultural, o a prácticas de transculturación, haciendo notar la presencia en sus manifestaciones de lo que se incrusta en ellas proveniente de las culturas de los pueblos originarios. El hecho mismo de que durante mucho tiempo se le haya aplicado al barroco americano el calificativo «novohispano» refleja esa ligazón colonial. Sin embargo, si se analizan, al modo propuesto por Bolívar Echeverría para captar la especificidad latinoamericana⁴⁰, los distintos tipos en los que adquiere concreción el *ethos* histórico que corresponde a la época barroca en América, tenemos que el *ethos* barroco, como *ethos* de un fuerte componente supervivencial de resistencia frente al modelo de sociedad que imponía el imperialismo colonialista, conllevaba unas actitudes y estrategias anticoloniales que implicaban, aunque fuera desde la melancolía ante lo imposible, el anhelo de un mundo con condiciones diferentes de las que se gestaban, donde una vida emancipada fuera posible⁴¹.

Si ejemplo preclaro de producto del *ethos* barroco es la carta de Guamán Poma a Felipe IV con propuestas para otro modo de gobierno en América, respetuoso con las

³⁹ Cf. APPIAH, K.A., *Cosmopolitismo. La ética en un mundo de extraños* [2006]. Buenos Aires, Katz, 2007, p- 154.

⁴⁰ Cf. MORAÑA, M., «Bolívar Echeverría y América Latina: la agenda abierta», en Id., *Filosofía y crítica en América Latina*, o.c., pp. 123-162.

⁴¹ Cf. GANDLER, S., «*Ethos* histórico, cuádruple *ethos* de la modernidad y *ethos* barroco. Aportaciones de Bolívar Echeverría para una Teoría Crítica de las Américas», en MUÑOZ DE BAENA, J. L. (Ed.), *La modernidad perdida. Estudios en homenaje a Bolívar Echeverría*. Madrid, UNED/Sindéresis, 2018, pp. 97-134.

comunidades autóctonas y sus culturas, expresión paradigmática de *ethos* barroco desde trayectoria mestiza, y con un destacado componente de lo que visto desde hoy podemos considerar feminista, es la que ofrece la vida y obra de Sor Juana Inés de la Cruz. A una actitud de resistencia que ha de servirse de la simulación responde la estrofa de su Romance en *Primero sueño* que sin ambages dice: «El discurso es un acero/que sirve por ambos cabos:/ de dar muerte por la punta,/ por el pomo de resguardo»⁴².

Cabe observar que el conjunto de actitudes, valores, ideas y prácticas definidoras del *ethos* barroco contó con una gestación, en tanto que *barroco*, en la que jugaron su papel figuras señeras que, también del lado hispano, prácticamente desde el arranque de la colonización se manifestaron contra sus excesos, cuando no acabaron oponiéndose frontalmente a lo que ella suponía. Obligada es la referencia a Bartolomé de las Casas, como figura que condensa una actitud crítica respecto a los modos de la colonización - cuales son también, por ejemplo, Francisco de Vitoria en el contexto peninsular o Vasco de Quiroga desde el México colonial, a la hora de articular lo que se ha llamado la «variante latina» en lo que toca a la colisión de culturas⁴³-, poniendo en solfa la barbarie de los conquistadores y colonizadores frente a quienes interesadamente abundaban en el salvajismo de los «otros». Con la *Brevísima relación de la destrucción de Indias*, así como con la *Apología* con la que se enfrentó a Ginés de Sepúlveda en 1551 defendiendo a los indios del expolio, la esclavización y la muerte que sufrían por parte de los conquistadores y luego a mano de los encomenderos, Las Casas ya dejó atrás al mismo Vitoria con su discurso sobre guerra justa y derecho de gentes para reclamar buen trato a los indios, pero justificando a la postre la conquista y sus consiguientes realidades coloniales⁴⁴. Eso no quita que el «derecho a la comunicación» que subraya Francisco de Vitoria sea valorado ahora como aportación imprescindible para el mismo diálogo intercultural que se requiere para entrar en la *transmodernidad*⁴⁵.

⁴² SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ, *Primero sueño*. Buenos Aires, Losada, 2004, Romance, p. 93.

⁴³ Cf. FERNÁNDEZ BUEY, F., *La gran perturbación. Discurso del indio metropolitano*. Barcelona, El Viejo Topo, 2021, pp. 32 ss.

⁴⁴ Cf. CEREZO GALÁN, P., «El derecho a la comunicación y la empresa colonizadora en Fco. de Vitoria», en BERCHEN, T. y LAITENBERGER, H., *Lengua y Literatura en la época de los descubrimientos*. Valladolid, Junta de Castilla y León, Valladolid, 1993, pp. 45-69.

⁴⁵ Cf. AUAT, L.A., «Crítica de la razón conquistadora: Vitoria y la transmodernidad», en Asociación de Filosofía y Liberación (AFYL) <http://afyl.org/auat.pdf>

En la última etapa de su vida, Las Casas, radicalizando su postura, no sólo critica el encubrimiento de la inhumanidad de la conquista con las pretensiones de cristianización, sino que llegó a hablar, en escritos tardíos como *De regia potestate y Quaestio theologalis*, aparte de los límites del poder del emperador, de la obligación de restitución respecto a los indios, todo ello enmarcado en su oposición a una institución central en la colonización como era la encomienda, estando tal desarrollo doctrinal imbuido de una arraigada «ética de resistencia»⁴⁶, siempre activa tanto frente a poderes civiles como eclesiásticos. Ciertamente, el Bartolomé de Las Casas que ya advirtió al emperador Carlos que la historia de España iba mal encaminada en las Indias, acertó por cuanto su pronóstico se verificaría a lo largo de los siglos posteriores.

Si en el barroco peninsular también aparecen indicios de una *ética de resistencia* que dan pie a hablar de cierta presencia de un *ethos* barroco que apunta a otra modernidad distinta de la que se vislumbraba en Europa, como muestran Francisco Suárez con sus límites al absolutismo, Gracián con su humanismo ético e incluso Saavedra Fajardo con su distanciamiento respecto al maquiavelismo -teniendo en común el rechazo a las teorizaciones ya circulantes sobre la *razón de Estado*⁴⁷-, ese componente de resistencia lo encontramos en judíos conversos o en moriscos sorteando la expulsión, y hasta en el mismo Spinoza. Este, «pensador marrano» en medio de la época del barroco, junto con otras muchas figuras heterodoxas para los *cristianos viejos*, ofreció desde entonces una pista de despegue para pensar la realidad de España desde una «perspectiva marrana»⁴⁸: la realidad política y cultural hispana desde claves pluralistas y antiethnocéntricas opuestas al españolismo monológico e imperialista que se hizo dominante y que en la actualidad sigue dando pábulo a la «imperiofilia» que José Luis Villacañas critica ante el diagnóstico acusador de «imperiofobia» que hace la historiadora Roca Barea⁴⁹.

⁴⁶ Cf. FERNÁNDEZ BUEY, F., *La gran perturbación, o.c.*, p. 404.

⁴⁷ Cf. PÉREZ TAPIAS, J.A., «El *ethos barroco* y el pensamiento crítico sobre la razón de Estado en el barroco hispano», *Pensamiento*, vol. 78, nº 300 (2022), pp. 1391-1412.

⁴⁸ Cf. PÉREZ TAPIAS, J.A., «Spinoza: El ‘marrano de la razón’ como pensador barroco», *Hipogrifo*, 10.2 (2022), pp. 157-172.

⁴⁹ Cf. VILLACAÑAS, J. L., *Imperiofilia y el populismo nacional-católico*. Madrid, Lengua de Trapo, 2019; y ROCA BAREA, M. E., *Imperiofobia y la Leyenda Negra*. Madrid, Siruela, 2016.

Con todo, es verdad que la defensa de los indios, de sus derechos y de su cultura, cuando la hubo, si bien conllevaba marcar distancias respecto a una metrópoli que permitía esos abusos, o que los inducía, entre otras cosas, para la extracción de recursos que acababan engrosando las arcas del Estado, no se traducía en una formulación explícita de una recusación del eurocentrismo. Aún no había *distancia* para ello; por contra, iba consolidándose al hilo de una modernidad que desde la misma Europa se extendía, que pasó a tener su centro de gravedad en el centro del Viejo Continente cuando las realidades imperiales de España y Portugal fueron reemplazadas por Inglaterra, Holanda y luego Francia, y que encontraría su expresión más lograda en la Ilustración. Sería a partir del siglo XVIII, de la mano de una visión de la historia como progreso, cuando el eurocentrismo se confirma con fuerza. La misma manera de ver América por filósofos como Kant o Hegel, cuyas *Lecciones de filosofía de la historia* expresan la infravaloración que hace de las culturas de lo que fue Nuevo Continente para los europeos, corrobora un eurocentrismo fortísimo en una filosofía de la historia totalmente etnocéntrica y desplegada en concepciones universalistas que implicaban la falacia de pasar como universal la propia particularidad.

Es en el siglo XX cuando, en repúblicas americanas en torno a la centena de años de independencia, despega una nueva conciencia cultural en la que gana peso el reconocimiento de la propia identidad realzando la herencia del barroco en términos de *neobarroco*, lo cual llegaría a una clara formulación en autores como Lezama Lima y Severo Sarduy⁵⁰, a los que se podrían añadir muchos otros. En ellos, opera el vector de la crítica al eurocentrismo. Esa crítica no impide que a la vez sigan atentamente lo que se produce en Europa, especialmente en el terreno cultural. Es decir, la crítica al eurocentrismo no conlleva, para los autores que se identifican como vinculados al neobarroco, una posición antieuropeísta. La «contraconquista» es un movimiento de reversión de los efectos del colonialismo sin abominar de logros europeos insertables en lo que América Latina crea como propio. Es planteamiento consonante con lo que suponen las «mezclas» culturales, poniendo de relieve el sello propio en ese mestizaje.

⁵⁰ Cf. SARDUY, S., *Barroco*. Buenos Aires, Sudamericana, 1974; y ÁLVAREZ, L. y GONZÁLEZ MAFUD, A.M., *De José Lezama Lima a Severo Sarduy. Lenguaje y neobarroco en Cuba*, Universidad de Santiago de Compostela, 2014, pp. 239 ss.

Por su parte, el pensamiento decolonial de las últimas décadas enfatiza la crítica al eurocentrismo como pieza clave de la modernidad que fue de la mano del colonialismo. El «giro decolonial»⁵¹, tras la pista de la «colonialidad del poder» que también se da en el plano de los conocimientos, de la producción literaria y de otras artes, continúa el rastreo de los influjos coloniales que siguen dándose incluso en la cultura neobarroca, máxime cuando ésta se halla muy asociada al ambiguo mundo criollo, pero sin que sea objeto de producción cultural de comunidades indias. Así, el pensamiento decolonial entra a fondo en la crítica del eurocentrismo, el que se dio y el que se sigue dando -si se quiere bajo el prisma de su continuación en el *occidentalocentrismo*-, pasando por esa acentuación del mismo en el germanocentrismo en Hegel o contemporáneamente en Heidegger⁵². Con ello, su sensibilidad es mayor para llamar la atención sobre el destroz cultural operado desde la conquista, que es lo que se pone de relieve cuando se habla de «injusticia cultural»⁵³ o se acomete una crítica del «imperio cognitivo» que todavía hoy sigue dándose a costa de las formas de saber y del bagaje en su conjunto de culturas que quedaron tan arrasadas como sus protagonistas.

El pensamiento decolonial presenta, pues, una eficaz «estrategia de la sospecha» que le lleva a denunciar la presencia de una colonialidad del poder y del saber -el saber es poder, diremos foucaultianamente- allí donde la mirada crítica la encuentra. Por su parte, en las obras que se reivindican del neobarroco, que obviamente se sienten herederas de un barroco transformado, se halla una «hermenéutica de la escucha» que posibilita recoger una herencia cultural respecto a la cual América Latina no puede desentenderse, pues le va en ello su identidad cultural, sin perder de vista que no es el único vector de *construcción* de sus múltiples identidades.

Tenemos, pues, dos vectores que no son incompatibles por cuanto desde el pensamiento decolonial no faltan voces invitando a retener una herencia europea sin restos colonialistas -al igual que Boaventura de Sousa Santos cuando propugna un

⁵¹ Cf. CASTRO-GÓMEZ, S. y GROSGUÉL, R. (Eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, Siglo del hombre, 2007.

⁵² Cf. MALDONADO, N., «La topología del Ser y la geopolítica del saber. Modernidad, Imperio, colonialidad», en SANTOS, B. DE SOUSA y MENESES, M.P. (Coords.), *Epistemologías del Sur*, o.c., pp. 331-372.

⁵³ Cf. TUBINO, F., *La interculturalidad en cuestión*- Lima, Fondo Editorial, 2016, pp. 266 ss.

«occidente no occidentalista»⁵⁴-, y desde el pensamiento que realza el neobarroco nos llega también un considerar crítico de todo lo que sean formas de dependencia, también en el plano cultural. Parece, por consiguiente, planteamiento adecuado la mediación entre un vector y otro al modo como Paul Ricoeur insistía en mediar *hermenéutica de la escucha* y *hermenéutica de la sospecha* como clave de una «hermenéutica crítica», lo cual corre a favor de la posibilidad de planteamientos universalistas de nuevo cuño⁵⁵.

Necesidad de repensar el universalismo

La crítica del eurocentrismo que el colonialismo de la modernidad siempre ha conllevado ha puesto bajo su radio de acción el universalismo con el que el pensamiento de esa modernidad se ha presentado. No han faltado razones para dicha crítica, ni en relación a un universalismo político con bases antropológicas trucadas para tratar de justificar el imperialismo y la colonización, ni en lo que afecta a un universalismo ético con normativizaciones afectadas por un concepto de justicia sesgado por visiones particularistas ni en lo tocante a un universalismo religioso cuyo afán proselitista servía de legitimación «sagrada» a un proyecto «civilizatorio» imperialista, ni en lo que encuentra su base ontológica en una visión de las realidades antropológicas connivente con el racismo que inferioriza a unos humanos en relación con otros para «justificar» el dominio de los segundos sobre los primeros. Y no hay que dejar fuera un universalismo patriarcalista que ha dado cobertura ideológica al sometimiento de las mujeres a través de pautas machistas que, si se dan en muy diferentes culturas, no han faltado en la cultura occidental, trasplantándose a las relaciones de género en pueblos colonizados⁵⁶.

⁵⁴ Cf. SANTOS, B. DE SOUSA, «¿Un Occidente no occidentalista? La filosofía a la venta, la docta ignorancia y la apuesta de Pascal», en Id. y MENESES, M.P. (coords.), *Epistemologías del Sur*, o.c., pp. 431-468.

⁵⁵ Cf. RICOEUR, P., *Freud: Una interpretación de la cultura* [1965]. México, Siglo XXI, 1970, pp. 22 ss.; e Id., *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica* [1969]. México, FCE, 2003, pp. 305 ss.

⁵⁶ Cf. LUGONES, M., «Colonialidad y género», *Tábula Rasa. Bogotá*, 9 (2008), 73-101; SEGATO, R., *La guerra contra las mujeres*. Madrid, Traficantes de Sueños, 2016, especialmente cap. 4: «Colonialidad y patriarcado moderno». Precisamente la diferencia entre estas dos relevantes autoras pasa por divergencias acerca de si el patriarcado vino con el colonialismo (Lugones) o ya hay roles de género que respondían a él antes de la conquista, si bien no eran iguales a los europeos (Segato).

Es mala solución que la crítica del universalismo conduzca a un relativismo bloqueante para los procesos emancipatorios⁵⁷. Así lo realzan muchas voces en los debates actuales⁵⁸, y es subrayado desde la filosofía de la liberación, como cuando Dussel traslada su reflexión al respecto sobre el pensamiento decolonial. Si tenemos una «colonialidad global del poder»⁵⁹, hacer frente a ella reclama un planteamiento que cuente con un universalismo reelaborado, desde lo antropológico hasta lo ético-político. Sin pensar «lo común» que los humanos compartimos difícil tendremos un *nuevo universalismo* necesario incluso para reformularse como «pluriversidad»⁶⁰.

Evidentemente, hay que dejar atrás toda pretensión universalista que implique legitimar un monólogo imperialista, mantener estructuras neocoloniales y acrecentar nuevas formas de dominio en uniformizadoras formas de dependencia. Por el contrario, se trata de abrir paso a un universalismo dialógico, desde las diferencias y capaz de servir de marco compartido para pensar la humanidad que somos y actuar en el mundo que tenemos. La mediada interrelación entre pensamiento decolonial y legado barroco, máxime si el neobarroco se hace cargo de un *ethos* barroco puesto al día, es cauce para aportar claves necesarias para el universalismo del que no podemos prescindir.

PLURIVERSIDAD Y RADICALIZACIÓN DE LA INTERCULTURALIDAD

Exigencia de las culturas del Sur

El mismo Dussel plantea la *transmodernidad* vinculándola a la interculturalidad⁶¹. Ha de ser así si se quiere entrar en una nueva etapa en la que se erradiquen las relaciones de

⁵⁷ Cf. PÉREZ TAPIAS, J.A., *Imprescindible la verdad*. Barcelona, Herder, 2022, cap. 4: “Verdad y sentido en nuestras sociedades pluralistas”.

⁵⁸ Cf., por ejemplo, ŽIŽEK, S., *En defensa de las causas perdidas* [2008]. Madrid, Akal, 2011, p. 13.

⁵⁹ Cf. QUIJANO, A., «Colonialidad del poder y clasificación racial», en SANTOS, B. DE S. y MENESIS, M.P. (Eds.), *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*, Madrid, Akal, 2014, pp. 67-108; y Cf. GROSGOUEL, R., «La descolonización de la economía política y los estudios poscoloniales: transmodernidad, pensamiento decolonial y colonialidad global», en SANTOS, B. DE S. y MENESIS, M.P. (Eds.), *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*, o.c., pp. 373-406.

⁶⁰ Cf. PÉREZ TAPIAS, J.A., *Ser humano. Cuestión de dignidad en todas las culturas*. Madrid, Trotta, 2019, pp. 49 ss.

⁶¹ Cf. DUSSEL, E., «Transmodernidad e interculturalidad. Interpretación desde la filosofía de la liberación», en FORNET-BETANCOURT, R. (ed.), *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid, Trotta, 2004, pp. 123-160.

dominio y muy especialmente las relaciones neocoloniales que hasta el agotamiento de la modernidad se han dado -se siguen dando-. La necesaria instauración de un nuevo marco de relaciones en nuestro mundo requiere el entendimiento entre los diversos, dando cauce a un tratamiento de la pluralidad que pueda hacer que un nuevo universalismo se entienda a la vez como «pluriversidad», en tanto que generado desde el reconocimiento de las diferencias y la relación entre ellas. La pluralidad de culturas, cada una viniendo de sus respectivas tradiciones, pero todas *contaminadas* por tradiciones distintas, exige diálogo intercultural.

En nuestro mundo de interrelaciones intensas es inexcusable atender a lo que Raimon Panikkar llama «imperativo intercultural», esto es, el deber moral y la obligación política de acometer el diálogo entre comunidades y personas de culturas diferentes para lograr los acuerdos necesarios en torno a las cuestiones de justicia que nos afectan a todos⁶². Aceptando tal imperativo como premisa, queda expuesta la necesidad de abordar en el mismo diálogo qué entendemos unos y otros qué es de justicia, habida cuenta de que es necesario para ello diferenciar (y relacionar adecuadamente) lo bueno y lo justo -moral de máximos y ética de mínimos, según Walzer⁶³-, y abordar cómo se lleva tal mediación al terreno de los derechos humanos y las relaciones entre comunidades y entre Estados en el ámbito político, y qué implicaciones tiene para las relaciones humanas en la convivencia social. Son cuestiones sobre las que hay que dialogar sin pretensiones de monopolio, dejando atrás actitudes mentales y hábitos políticos que han sido consustanciales al eurocentrismo; de lo contrario será imposible llegar a acuerdos siquiera en torno a cuestiones de dignidad que podamos entender como relativas a todos, tanto en el plano colectivo como en lo que se refiere a las personas concretas, sujetos de derechos susceptibles de reconocerse como inviolables.

El diálogo intercultural, por una parte, cabe entenderlo como radicalización pluralista de la democracia -de por sí entendible a partir del diálogo político desde un punto de vista normativo-, y, por otra, ha de emprenderse generando y consolidando condiciones que lo hagan viable, encaminadas a que los interlocutores estén en situación de simetría

⁶² Cf. PANIKKAR, R., «El imperativo intercultural», en FORNET-BETANCOURT, R. (Ed.), *Unterwegs zur interkulturellen Philosophie*, IKO/Verlag für Interkulturellen Kommunikation, Frankfurt a. M., 1998, pp. 20-42.

⁶³ Cf. WALZER, M., *Moralidad en el ámbito local e internacional* [1994]. Madrid, Alianza, 1996.

comunicativa y en condiciones de vida digna que permitan su palabra en libertad. La práctica del diálogo intercultural requiere adecuadas condiciones socioeconómicas desterrando la exclusión, condiciones jurídico-políticas de igualdad de derechos e inclusión efectiva, condiciones epistémicas para que nadie se vea postergado por razón de prejuicios que perduran, condiciones éticas que hagan posible converger en un «núcleo ético común» y orientar leyes y dinámicas políticas, y condiciones anamnéticas para la memoria de las historias de donde viene cada comunidad, entendiendo que las asimetrías exigen reconocimiento y reparación de las injusticias sufridas⁶⁴.

Una interculturalidad desde tales condiciones se sostiene como «interculturalidad crítica», según propone Fidel Tubino desde Perú⁶⁵, que a la vez supone receptividad recíproca respecto a la alteridad cultural, poniendo en juego simultáneamente reconocimiento de las diferencias y exigencias de igualdad. Sin lo segundo, que siempre necesita ser propugnada con pretensiones universalistas tanto en términos de igualdad social como de igualdad de género, el reconocimiento de las diferencias queda trucado a favor de la cultura en cada caso sea dominante. Esta «interculturalidad crítica», que en su escucha no deja de atender a los procesos de mestizaje con que ya llegan hasta el día de hoy las diferentes tradiciones culturales, es la que se ha desplegado con vigor en América Latina, recordando a tal efecto los pasos dados en países como Ecuador, Perú, México..., y destacando también los recientemente avanzados en Chile. Importante es destacar el peso del pensamiento feminista, a la vez decolonial y volcado en la interculturalidad, de autoras como Catherine Walsh⁶⁶, María Lugano, Rita Serrato..., cuyas voces se suman a autores destacados en este terreno como Luis Villoro, León Olivé, Mario T, Ramírez en México, o el ya citado Tubino en Perú.

Condiciones para el diálogo de una «interculturalidad crítica»

Ellas y ellos tienen en cuenta especialmente las comunidades indias, históricamente relegadas a la marginalidad en las respectivas repúblicas -cayeron en un fuerte colonialismo interno-, sin olvidar otros factores de diversidad cultural, como son los

⁶⁴ Cf. PÉREZ TAPIAS, J.A., «¿Es posible el diálogo intercultural tras siglos de injusticia? Propuestas de interculturalidad democrática», en García, D.E. y Alcalá, R. (coords.), *Interculturalidad: Valores y valoración*. México, UNAM/FES Acatlán, 2016, pp. 209-261.

⁶⁵ Cf. TUBINO, F., *La interculturalidad en cuestión*, o.c., pp. 253 ss.

⁶⁶ Cf., WALSH, C., «Estudios (inter)culturales en clave de-colonial», *Tábula Rasa*, 12 (2010), pp. 209-227.

flujos migratorios, en sociedades en las que ya no vale la equiparación entre una sociedad y una cultura con la que ideológicamente se había venido funcionando.

Es significativo que las propuestas en torno a la interculturalidad tengan un eco propicio en países que a un lado y otro del Atlántico podemos reconocer como latinos. Hay razones históricas que permiten dar cuenta de por qué, pero mucho tiene que ver un legado barroco común en lo que se puede entender como la «latinidad». La interculturalidad como propuesta normativa se distingue del multiculturalismo como teoría y estrategia para abordar las diferencias culturales en el seno de una sociedad, la cual ha sido elaborada y puesta en práctica sobre todo en países anglosajones. Sin duda, el multiculturalismo atiende a la multiculturalidad como hecho con un reconocimiento explícito de la diferencia -y en el multiculturalismo liberal con una interesante correlación de derechos individuales y derechos colectivos⁶⁷-, pero sin vincularlo a exigencias de igualdad, lo cual se hace más evidente en multiculturalismos muy comunitaristas hacia dentro de cada cultura, pero afines a políticas neoliberales de «Estado mínimo» hacia fuera. Si el multiculturalismo en cualquiera de sus variantes se presenta ya como alternativa al asimilacionismo, no es, con todo, alternativa suficiente, por el espacio vacío que deja *entre* culturas, dispuesto para que sea ocupado por un bloque cultural dominante y por el mercado. La interculturalidad ofrece una alternativa más inclusiva y convivencial, desde la que es posible articular mejores cauces para superar las exclusiones de origen colonial y las relaciones entre los diferentes en las que a las desigualdades de clase, atravesadas por discriminaciones raciales, se suman a los efectos de la persistente «colonialidad del poder»⁶⁸.

Si las propuestas de interculturalidad entroncan con una visión reelaborada del mestizaje que no es ajena al legado barroco y que puede ser objeto de diálogo con el pensamiento decolonial, tenemos ingredientes para un menú teórico que cuente con un nuevo universalismo desde las diferencias, el cual, si por una parte no abandona el suelo ontológico de la *común humanidad* de los humanos, por otra suministra una nueva

⁶⁷ Cf. KYMLICKA, W., *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías* [1993], Barcelona, Paidós, 1996, pp. 240 ss.

⁶⁸ Cf. QUIJANO, A., «Colonialidad del poder y clasificación racial», en SANTOS, B. de Sousa y MENESES, M.P. (Eds.), *Epistemologías del Sur, o.c.*, pp. 67-108.

perspectiva para lo global, con una intención utópica asociada a ella⁶⁹. A ese respecto sí conviene matizar algo del mismo Dussel que se puede prestar a equívoco, cual es la idea de generar una nueva «totalidad» transmoderna a la que se sumaran las periferias por mor de la integración bajo un nuevo paradigma no hegemonizado por nadie. No obstante, recordando a Lévinas a quien tanto debió Dussel en su arranque con la filosofía de la liberación, hay que mantener cierta vigilancia crítica respecto a cualquier fórmula de totalidad -recordemos también al Adorno del aforismo «el todo es lo no verdadero»-, pues sea cual sea el inabarcable *todo del mundo*, los humanos, en tanto sujetos morales, no quedan absorbidos por ninguna, lo cual ha de valer para las mismas culturas que los individuos asumen como propias, que en ningún caso han de verse anulados por éstas en sus derechos.

El universalismo que emerge desde y con las legítimas diferencias ha de ser un universalismo siempre abierto en el que la «pluriversidad» quepa y se desarrolle. La analéctica que Dussel contrapone a la dialéctica ha de ser consecuente con su misma apreciación de la correlación de lo semejante y lo distinto entre las realidades humanas -sincrónica y diacrónicamente⁷⁰- y sostener ese universalismo abierto capaz de alumbrar un *humanismo otro* transculturalmente válido por ser interculturalmente gestado.

La interculturalidad, convergiendo el diálogo entre culturas sobre un universalizable «núcleo ético común» -susceptible de compartirse entre tradiciones religiosas también como «fondo ecuménico común», con lo que supone de apertura a la laicidad-, que ha de situarse en torno al respeto a la dignidad humana, prepara el terreno para pergeñar un *humanismo otro* sobre el que las diversas culturas puedan encontrarse. De manera análoga a como desde la crítica y la autocrítica se propone una racionalidad *otra* o la reubicación en un *locus cognitivo otro* correspondiente al sujeto reconstruido desde la alteridad que fue postergada⁷¹, así como también desde la herencia del barroco se pudo recoger el testigo a favor de una modernidad *otra*, y desde el pensamiento decolonial, un *paradigma otro*, lo cual implica, no uno más en una serie, sino un paradigma distinto

⁶⁹ Cf. PÉREZ TAPIAS, J.A., «*Ethos barroco y potencial utópico de la transmodernidad*», en HERMIDA, C. (coord.), *Utopías y distopías en el pensamiento latinoamericano*. Madrid, Dickinson, 2023, pp. 127-146.

⁷⁰ Cf. DUSSEL, E., *Siete ensayos de filosofía de la liberación*. o.c., p. 81.

⁷¹ Cf. MORAÑA, M., *Filosofía y crítica en América Latina*, o.c., p. 246, e Id., *Crítica impura*, o.c., pp. 25 y 47.

gestado en la crítica a la modernidad desde la colonialidad⁷², también puede postularse un *humanismo otro*. Al proponerlo se hace en el bien entendido de que no sería una variante más en la serie histórica de las versiones del humanismo que fueron surgiendo desde la tradición grecolatina hasta las crisis de la modernidad, sino un humanismo de diferente índole, en un marco distinto, no sólo diferenciado del eurocentrismo, sino opuesto a él. Recordemos que Dussel ya trató hace décadas de equilibrar ese balance histórico recogiendo lo propio de un «humanismo semita»⁷³, cuestión que luego sometió a revisión justamente por pensar que aún se trataba de una herencia troquelada por Europa y, por tanto, sin suficiente amplitud de miras para abrirse a otras culturas.

HUMANISMO OTRO CON FUERZA CRÍTICA Y POTENCIAL UTÓPICO

Hablar de un *humanismo otro* es pensar en el humanismo que necesitamos para una *transmodernidad* dispuesta a erradicar las relaciones de dominio político, de clase, de raza o de género, así como el colonialismo cultural⁷⁴, en la que el fin del monopolio discursivo europeo sobre lo humano dé paso a una concepción de lo humano consonante con lo que Mariátegui formuló como «polifonía de los pueblos». Tal humanismo ha de ser capaz de recoger aportaciones de procedencias culturales diversas y poder ser sostenido desde muchos y diversos «lugares de enunciación», ofreciendo a la vez un lugar ético-epistémico de encuentro para *comprender-nos* desde culturas diferentes y hallar vías de acción sobre la base de un denominador común que nos saque de la atomización individualista, de los repliegues identitarios, del sectarismo político y del dogmatismo religioso. Si hay quien propugna un «humanismo mestizo» por su capacidad de propiciar entendimiento *entre* culturas diversas que se interrelacionan⁷⁵, un *humanismo otro* también ha de ser de la humanidad experimentándose como *humaniterra* según aquel «sentipensar»⁷⁶ sobre el que incide el antropólogo Escobar

⁷² Cf. MIGNOLO, W., *Historias locales/Diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo* [2000]. Madrid, Akal, 2003, p. 19 ss.

⁷³ DUSSEL, E., *El humanismo helénico. El humanismo semita* [1963]. Buenos Aires, Docencia, 2012.

⁷⁴ PÉREZ TAPIAS, J.A., «Exigencias de justicia desde un 'humanismo otro'», *Éxodo*, 159 (2019) <https://www.exodo.org/exigencias-de-justicia-desde-un-humanismo-otro/>

⁷⁵ Cf. NAÏR, S., *La Europa mestiza*. Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2010, p. 727.

desde Colombia⁷⁶: acorde con la Tierra como casa común y generador de una nueva conciencia de «mundialidad» capaz de hacerse cargo de todo lo que la mundialización vivida hasta ahora dejó fuera o mal tratado, desde la diversidad de las culturas, con tantas cicatrices coloniales, y los derechos de sus protagonistas, hasta los desastres medioambientales de un planeta herido⁷⁷.

Un *humanismo otro* habrá que articularlo pasando por la crítica a los humanismos que especialmente en el siglo XX se han dado, sea por su función ideológica de encubrimiento, sea por su vinculación a una «metafísica del sujeto» puesta en el eje filosófico de la modernidad como sujeto soberano endiosado tras su voluntad de poder - crítica de Nietzsche al respecto, sobrepujada por la de Heidegger-, sea por la ilusoria construcción de un concepto de «Hombre», tal como Foucault lo criticó, en manos de una razón científicista-tecnológica cuya pretensión de dominio acaba siendo in-humana. Pero, con todo, también hay que tener en cuenta las aportaciones históricas de la tradición humanista a la defensa de la dignidad humana⁷⁸ y para reganar el ser humano su conciencia saliendo de situaciones de alienación -objetivo del humanismo de Feuerbach-. Si eso se puede recordar ante los antihumanismos, al pensamiento poshumanista cabe señalarle, incluso recogiendo sus vueltas hacia «procesos de subjetivación» o hacia irrenunciables objetivos de libertad, lo que del humanismo se *conserva* a través de la misma negación que las críticas le suponen⁷⁹. Y eso hay que hacerlo máxime cuando anda en boga un transhumanismo fuertemente ideológico, amén de ilusorio en torno a insostenibles expectativas incluso de inmortalidad o a indeseables procesos antihumanos hacia una malamente imaginada nueva especie *poshumana*⁸⁰.

Un *humanismo otro* no sólo es pertinente, sino que nos es necesario como clave compartida de humanización de nuestro mundo, con potencial transcultural en tanto *humanismo de la dignidad humana*, traduciendo a esa expresión la aportación

⁷⁶ Cf. ESCOBAR, A., *Sentipensar: Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencias*, Medellín, UNAULA, 2014.

⁷⁷ Cf. CHAMOISEAU, P., *Hermanos migrantes* [2017]- Valencia, Pre-Textos, 2020, pp. 41-55.

⁷⁸ Cf. BLOCH, E., *Derecho natural y dignidad humana* [1961]. Madrid, Dickinson, 2011.

⁷⁹ Cf. BRAIDOTTI, R., *Lo Posthumano* [2013]. Barcelona, Gedisa, 2015, pp. 25 ss.

⁸⁰ Cf. DIÉGUEZ, A., *Cuerpos inadecuados. El desafío transhumanista a la filosofía*, Barcelona, Herder, 2021, pp. 57 ss.

levinasiana del «humanismo del otro hombre»⁸¹, resultado de la puesta en común de las concepciones del “ser humano” de las diferentes culturas, susceptibles de ser compartidas. ¿Cómo, si no, sobre qué base antropológica común y desde qué perspectiva ética transcultural podemos defender sus derechos y apoyar, por ejemplo, a las mujeres de Irán, a los uigures de China, a los rohingya de Birmania, a las comunidades de la Amazonia, a los ucranianos frente a la invasión rusa, a los palestinos frente a Israel, a los saharauis exiliados de su tierra, a los refugiados sirios bloqueados en las puertas de Europa, a los inmigrantes maltratados en tantas fronteras...? ¿No tenemos, acaso, un elenco argumentativo que podamos compartir para acabar con el dominio patriarcal en muy diferentes culturas, desterrar el racismo en todas las latitudes, erradicar las nuevas formas de trabajo esclavo, eliminar las prácticas de exclusión que falsean a las mismas democracias, terminar con relaciones neocoloniales de todo tipo, buscar puntos de confluencia entre ideologías y culturas para economías que no graviten sobre la explotación de unos humanos por otros y abrir paso a una relación pacificada de los humanos con la naturaleza de la que formamos parte...?

El *humanismo otro* que se busca -como aquella “ciencia primera” tras la que iba Aristóteles- ha de recoger empeños por la libertad y la igualdad acometidos desde las diferentes culturas, anudados en anhelos de justicia, cuando hoy sabemos que la justicia, además de vías jurídicas y cauces políticos, requiere de medidas de justicia económica, de modos de justicia cognitiva y maneras de justicia cultural. La memoria de las historias respectivas, resistiendo al olvido de las injusticias padecidas -y causadas-, alumbra todos esos recorridos, a través de los cuales se perfila interculturalmente el compromiso efectivo con unos derechos humanos en verdad *universalizables*.

La mediación entre pensamiento decolonial y legado barroco, con la aportación de una filosofía de la liberación que no renuncia a un planteamiento universalista renovado, es fundamental para que fragüe un *humanismo otro* como el que podemos pretender, y ello sin dejar de contar con las contribuciones del pensamiento crítico y emancipador que se gesta desde la India hasta Europa, pasando por el bagaje que sobre ello ofrece África. Precisamente una voz como la de Achille Mbembe, que insiste en que «un proyecto, de un mundo por venir, es el de un universalismo reparador que semeja un nuevo

⁸¹ Cf. LÉVINAS, E., *Humanismo del Otro hombre* [1972]. Madrid, Caparrós, 1993.

humanismo»⁸². El filósofo africano deja en claro que para tal proyecto es necesario pensar *lo común* -lo *humano* de nuestra humanidad- y contar con ello. Y en términos similares se pronuncia Dipesh Chakrabarty al sostener que «ha llegado el momento de producir un nuevo estatuto del humanismo»⁸³. Sería más que chocante que desde posiciones que sigan siendo eurocéntricas no se escucharan esas voces que urgen a un *humanismo otro*, debido al atasco nihilista y cínico en que se halla Occidente. Como quiera que sea, es a ese respecto que la herencia del barroco tiene mucho con lo que enriquecer ese proyecto, a lo cual podremos contribuir, entre otras cosas, con un pensamiento que se expresa en español y portugués⁸⁴, amén de otras lenguas incorporadas a una “conversación de la humanidad” -esta expresión sí fue un acierto de Rorty- en la que todas las culturas deben ser oídas.

Por lo demás, la herencia del barroco nos trae a la actualidad el vector humanista del mismo pensamiento barroco, que, sin duda, tiene en nuestro Baltasar Gracián un destacado exponente de ese humanismo⁸⁵. El mismo Ernesto Grassi lo puso de relieve subrayando el humanismo de su «sabiduría poética», representativa de un humanismo al que no es discutible esa condición, por más que no esté ya en la órbita del humanismo platónico dominante en el Renacimiento y del que bebe el humanismo criticado por Heidegger⁸⁶.

Ahora, un *ethos* barroco actualizado en un tiempo neobarroco, además de impulsar un *humanismo otro* desde su actitud de resistencia a amoldarse a un mundo que, si no cambia, será invivible sociopolítica y ecológicamente, está en disposición adecuada para rescatar un *sentido* del ser humano que, emergiendo desde la amplia gama de relaciones en las que nos movemos, intra e interculturales, pueda iluminar la crítica y alimentar la intención utópica del humanismo que la *transmodernidad* necesita: después de todo, como escribe Jean-Luc Nancy, «no se trata más que del humanismo. Detrás de esa

⁸² MBEMBE, A., *Crítica de la razón negra*, o.c., p. 19.

⁸³ CHAKRABARTY, D., *El humanismo en la era de la globalización. La descolonización y las políticas culturales*. Madrid, Katz, 2009, p. 17.

⁸⁴ Cf. REYES MATE, *La herencia del olvido*, o.c., pp. 41 ss.

⁸⁵ Cf. MORA, J. L., «El humanismo de Gracián», *Conceptos. Revista de Investigación Graciana*, 7 (2010), 51-68.

⁸⁶ GRASSI, E., *Filosofía del humanismo. Preeminencia de la palabra*. Barcelona. Anthropos, 1993.

palabra, detrás de lo que dice y detrás de lo que oculta -eso que no quiere decir, eso que no puede o no sabe decir- se sostienen las exigencias más imperiosas del pensamiento actual»⁸⁷.

Cuando el final de una modernidad en crisis radical lo vivimos en medio de distopías en las que se enseñorea lo negativo que los humanos hemos podido producir, un legado barroco recreado desde las resistencias, que tras procesos de secularización no tiene que habérselas en los diálogos y espacios públicos con la tensión finito-infinito a la sombra de un *Deus absconditus*, sí tiene que afrontar cómo rescatar a aquel *homo humanus* que fue objeto de los desvelos del humanismo ciceroniano y que ahora es de los nuestros, tratando de enfrentarnos a lo inhumano de un mundo que nos puede deshumanizar. Es decir, hemos de rescatar al ser humano de todas las situaciones que hacen de él un ser «envilecido, esclavizado, abandonado, despreciable» -y según Marx, es «imperativo categórico»⁸⁸-, empezando por dar la palabra y sentar a la mesa a quienes quedaron excluidos de ello e interpelan convocando a una responsabilidad insoslayable ante la infinitud inaprensible de la humanidad que en ellos se revela, como Lévinas subraya.

Si el barroco del arranque de la modernidad contaba con el telón de fondo de una salvación a la que una fe teísta, haciendo frente al escepticismo de la razón, aún podía remitirse, cuando hacemos valer la herencia del barroco, también para afrontar el nihilismo de nuestra época, y articulamos respuestas a través de las tentativas de un pensamiento fragmentario que sabe que la totalidad es inabarcable y que la finitud no permite inmanentizaciones fraudulentas de la trascendencia, hemos de hacerlo contando con el punto de vista de la redención -o con su equivalente en otras tradiciones religiosas según culturas-, que remite a la memoria de aquellos a quienes no llegó la justicia que se les debía, pero sabiendo que de ese punto de vista no podemos disponer. De eso nos advirtió Walter Benjamin desde un materialismo histórico que también de barroco sabía bastante.

Publicado en Pablo Pérez Espigares e Inmaculada Hoyos (eds.), *El Barroco y nosotros*, Granada, Editorial Universidad de Granada, 2023, pp. 285-314.

⁸⁷ NANCY, J.-L., *La desolación. Deconstrucción del cristianismo 1* [2005]. Buenos Aires, La Cebra, 2008, p. 8.

⁸⁸ MARX, K., «Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel» (1844), en *Marx (Estudio introductorio de Jacobo Muñoz)*, «Textos selectos», Gredos, Madrid, 2012, p. 15.