

ASIA Y AMÉRICA LATINA SE REPIENSAN

Pio García*

RESUMEN

Las crisis financieras y productivas recurrentes tienden a deslegitimar los fundamentos teóricos del sistema económico y político dominante. En el repliegue del centro hacia las anteriores periferias, la interacción global resulta exacerbada, al tiempo que se agudizan las contradicciones de un sistema de intercambios sostenido a un costo ecológico y social abrumador. Disponer de nuevos modelos de gestión política y organización social son propósitos manifiestos por parte de los grupos que denuncian el modelo de provisión de bienes y servicios imperante. En Asia y América Latina, no obstante tratarse de las regiones menos afectadas por la última conmoción, a partir de la revisión de su tradición, el pensamiento político de vanguardia se empeña en respaldar los movimientos sociales con esquemas conceptuales renovadores. Su adscripción diferenciada al orden internacional condiciona sus teorizaciones.

Palabras clave: Globalización, ideas políticas, colonialismo, Asia, América Latina

ASIA AND LATIN AMERICA RETHINKING

SUMMARY

Productive and financial crises delegitimize the theoretical foundations of the overriding economic and political system. The fallback from the center to the previous peripheries results in an exacerbated global economic interaction, with overwhelming ecological and social costs. To have new models of social organization and political management are manifest purposes by groups that condemn the prevailing model of provision of goods and services and its political support. Asia and Latin America were lesser affected by the last financial commotion. Nevertheless, from reviewing its traditions, the new political thought in these regions strives for autonomous conceptual schemes, which accompany social movements. Both political and theoretical changes are key elements towards an inclusive international order.

Key words: Globalization, politics, colonialism, Asia, Latin America

Fecha de Recepción: 24/03/2014

Fecha de Aprobación: 18/05/2014

*Docente e investigador, Universidad Externado de Colombia,
Email: piogarcia02@yahoo.com

INTRODUCCIÓN

Las sociedades de Asia y América Latina comparten la experiencia común del sometimiento colonial. Junto con África, a partir del siglo dieciséis la expansión europea cercenó el curso corriente de sus historias para atarlas por la constricción armada e ideológica a su posición económica central en el sistema mundializado (Wallerstein, 1974). En calidad de pueblos periféricos, ellos soportaron cinco siglos de ocupación y adaptación a las determinaciones de los poderes externos. Su sometimiento no solo comportó el tener que aceptar sus roles específicos dentro de la división internacional del trabajo sino asimilar el discurso justificador, eurocéntrico y sustentado en los valores de la modernidad, perfilada, a su vez y de manera exclusiva, alrededor del cálculo del beneficio individual. En lo que parecen los estertores de ese ciclo, a finales del siglo pasado, la imposición de la doctrina neoclásica por parte de Estados Unidos a escala mundial incubó un *malestar* general por la globalización deshumanizada (Stiglitz, 2002), expresado en discursos y movilizaciones de resistencia contra la arrogancia del discurso oficial¹, aferrado al dictamen según el cual “no hay nada que se le oponga a la visión neoliberal, presentada como evidente, como desprovista de toda alternativa” (Bourdieu, 1998, 34).

En efecto, en su reinención constante el capitalismo fue copando todos los espacios de la apreciación real hasta agotarlos y devenir, más allá de ellos, un mecanismo de pura especulación. Este capitalismo *financiarizado* fue el factor determinante de la crisis económica asiática de 1997, debido a la volatilidad monetaria extrema causada por el ingreso no controlado de divisas en casi toda Asia del Pacífico (Mahathir, 2001). Desde entonces, se hace evidente que el nuevo régimen de acumulación está enfocado en la búsqueda del valor para el accionista, objetivo para el cual es indispensable aislar aún más el trabajo de la productividad². La caída efectiva de los salarios en los países centrales fue compensada por el crecimiento exorbitante del crédito, a través del cual los hogares pudieron sostener e incluso elevar su consumo. Junto a ello, a raíz de la crisis y en el afán de proteger su soberanía, los países del este de Asia conjugaron la asfixia con excedentes comerciales convertidos en flujos de capitales hacia Estados Unidos y Europa, alimentando la burbuja hipotecaria en rápida expansión. La titularización y el mercado de los derivados elevó el valor de las operaciones a niveles colosales, imprimiéndole aún más inestabilidad al sistema económico global (Aglietta, 2012). El derrumbe financiero de 2008, similar a la Gran Depresión de los años treinta e impulsado por el desenlace de la crisis asiática, tuvo un costo de US\$22 billones tan solo para Estados Unidos³.

A pesar del triunfalismo neoconservador, lo cierto es que el diagnóstico sobre los efectos reales en el aumento del hambre y sugyugación popular por parte del sistema económico reinante (Derrida, 1998) se sostiene sin mejora a lo largo de las cuatro décadas de soberanía neoliberal. Por más maquillaje en el discurso dominante, la globalización económica acarrea “segregación, separación y marginación social progresiva” (Bauman, 2006, 9). Además de las sanciones comerciales y las

¹ En el sentido del paradigma teórico dominante, distinto del oscilante y el anti-oficial o contestatario (De Gregori, 2011).

² La desregulación productiva y distributiva neoliberal comenzó con la llamada “reaganomics” y el thatcherismo en los años ochenta en Estados Unidos, Gran Bretaña y Chile, entre otros países. En la década siguiente, estas reformas se propagaron en forma amplia, hasta cubrir economías cerradas como la alemana, donde el banquero Tietmeyer podía recalcar que “lo que está en juego hoy es crear las condiciones que despierten la confianza de los inversores”, exigiéndole a los gobiernos mayor control del gasto público, menor carga impositiva, cambios en el sistema de protección social y “desmantelar las rigideces del mercado laboral” (Bauman, 2006, 136).

³ De acuerdo con la Government Accountability Office de Estados Unidos, en el estudio revelado en febrero de 2013 (Melendez, 2013). US\$22 billones equivalían al 150% del PIB estadounidense en 2012.

intervenciones políticas y militares para preservar el sistema, el hecho que colapsen países y regiones en forma intermitente –y no continua– favorece las justificaciones ideológicas del intercambio desigual entre los pueblos y agresivo, como nunca en el pasado, con el medio natural, en cuanto puede brindar esperanzas de redención universal a partir de ciertos casos exitosos de alto desempeño productivo y cambio social. Pero las opciones para lograr el respaldo mundial al paradigma dominante se estrechan en la medida que la inconformidad crece, debido a que las reiteradas crisis del capitalismo no hacen más que llevar a la práctica la larga decadencia de sus pilares conceptuales anclados en la racionalidad moderna europea. Ésta fue estructurada sobre los preceptos del ordenamiento político a partir del cómputo del beneficio de cada quien y de su relación contractual privada con el Estado. Para tal fin, fue imprescindible acomodar los medios para transformar la naturaleza, gracias a la introducción constante de las mejoras técnicas, y disponer de un ejército laboral metropolitano y periférico adecuado. El mecanismo entró a formar parte de un sistema mucho más dinámico y complejo catapultado por la meta fascinante de prometer la “felicidad para el mayor número posible” (Bentham, 2010), de acuerdo con el *slogan* utilitarista. A la cabeza del movimiento global marchaban los países centrales, encarnando el “espíritu de los pueblos” (Hegel, 2005), mientras los demás ocupaban las posiciones atrasadas. Los primeros se autoproclamaron “democracias” hijas de la razón y las libertades públicas, referente que sirvió para que los demás pueblos fueran despreciados por “oscurantistas”, “atrasados” o “autoritarios”.

Esta racionalidad moderna, positivista y teleológica, consagró las guerras imperialistas y el dominio colonial europeo sobre las demás sociedades. Se trató de un proyecto económico, acompañado del arsenal ideológico del etnocentrismo y el delirio sobre las capacidades ilimitadas del “progreso” (Bury, 1971). Pero, desde el siglo diecinueve, las luchas de liberación nacional se encargaron de franquear el dominio político, en tanto que los *maestros de la sospecha*⁴ empezaban a desvalorizar una estructura, que sería sometida a su posterior *deconstrucción* (Derrida, 1981). En el puesto ocupado por la razón uniforme y continua, florecieron las diversidades epistémicas, los juegos del lenguaje, las discontinuidades, las rupturas y la incredulidad en los meta-relatos, al modo de los postulados del pensamiento post-moderno cuando aboga por una complejidad que resiste el yugo del poder político⁵. Ese Otro construido como el objeto de la relación de dominio (Said, 1985) se sigue levantando no solo para destruir los medios de opresión económica y política, sino para remover también los lastres de la colonización ideológica.

[167]

De esta forma, las periferias acometen hoy día la tarea de recuperar sus bases intelectuales con el fin de hallar vías distintas al proyecto de modernidad europea y su tipo de intercambio global indolente. En Asia, cierto pensamiento considera que el legado del budismo, el confucianismo o el islam, entre otros idearios, contiene indicaciones para eludir los desvíos individualistas y logocéntricos, sustentadores de un discurso y unas prácticas de relaciones de dominio que ahora son invalidados. En general, dichos intelectuales argumentan que el respeto a la autoridad moral, el consenso, el trabajo duro, el ahorro y demás valores fomentados en la institución familiar explican el éxito industrial de la economía asiática (Mahathir, 2001; Mahbubani, 2008), al tiempo que evitan los costos de la desintegración social del capitalismo anglosajón. Por su lado, en América Latina,

⁴ Marx, Nietzsche y Freud (Ricoeur, 1999).

⁵ En el determinismo social, “los decisores intentan (...) adecuar esas nubes de sociabilidad a matrices de input/output, según una lógica que implica la conmensurabilidad de los elementos y la determinabilidad del todo. Nuestra vida se encuentra volcada por ellos hacia el incremento del poder. Su legitimación, tanto en materia de justicia social como de verdad científica, sería optimizar las actuaciones del sistema, la eficacia. La aplicación de ese criterio a todos nuestros juegos no se produce sin cierto terror, blando o duro: Sed operativos, es decir, conmensurables, o desapareced” (Lyotard, 1989, 10).

las drásticas medidas de ajuste estructural desacreditaron las políticas neoliberales al final del siglo pasado. Los gobiernos surgidos de los movimientos populares procuran, en medio de la tenaz oposición de los poderes centrales, establecer nuevos arquetipos, sobre la base del rescate de las cosmovisiones e instituciones ancestrales. En medio de ellas, se halla el concepto de *Sumak Kawsay/ Suma Qamaña* o *Buen vivir* acogido por las nuevas constituciones de Bolivia y Ecuador.

En este contexto, argumento que inscritas como están en la red global de comercio, las sociedades asiáticas y latinoamericanas se hallan sometidas a retos compartidos que, sin embargo, asumen y responden desde teorizaciones diferenciadas, dada su posición variada frente al complejo de relaciones externas, y condicionadas, asimismo, por la dialéctica de la propia estructura del poder doméstico. De tal modo que, mientras para los países asiáticos la vinculación habilita a una élite que aún porta el liderazgo independentista y amplía el aprovechamiento de su recurso humano, en América Latina el proyecto emancipador presenta la doble demanda de la sustitución de las dirigencias nacionales como condición para propiciar la correspondiente autonomía frente a las pretensiones del sistema global de intercambios. Exploraremos primero los hallazgos asiáticos y luego los latinoamericanos.

1. EL LEGADO ASIÁTICO FRENTE AL PARADIGMA HEGEMÓNICO

Hasta el siglo décimo, cuando el islam logró redefinir las actividades económicas y moldear nuevas organizaciones políticas, en las sociedades asiáticas predominaron los acomodados conceptuales eclécticos. Fueron más estructuras compositivas o de asociación de recursos interpretativos que marcos delineados sobre lógicas excluyentes, como las impuestas por las religiones monoteístas. Tanto en el subcontinente indio como en la esfera cultural china, por miles de años fueron experimentados los conglomerados interpretativos, con énfasis que variaron en el tiempo, de modo que a la síntesis teórica hinduista el budismo añadió el elemento innovador de la negación del determinismo biológico del sistema de castas, mientras en el área de influencia china el confucianismo asumió los descubrimientos del taoísmo y enriqueció más adelante a ambos con los razonamientos de las escuelas legista de Han Feizi y moísta de Mo Tzu (García, 2013). De igual manera, en el occidente asiático, el mazdeísmo funcionó por miles de años como el más extenso cubrimiento religioso y político hasta ser clausurado por el islam.

Estos paradigmas asiáticos fueron trastornados por el ingreso colonialista europeo, a partir del siglo dieciséis. Desde ese momento, el trabajo de sus pueblos pasó a ser un eslabón en la cadena comercial mundial, pero sus valores éticos y religiosos se resistieron a ser eliminados. Desde el budismo y el confucianismo, los puntos de choque dejan ver las incompatibilidades acerca del concepto de la razón y de la individualidad. En el budismo, la razón tiene una función metódica, en cuanto está puesta al servicio del objetivo último de la vida humana, cual es la vivencia de la indeterminación, el *nirvana*: ese estadio del pensamiento ajeno al cálculo o a la afectación emotiva (*Siete diálogos mayores. Siete Sutras del Digha Nikaya*). A su vez, en el confucianismo aparecen dos líneas de pensamiento con fuerza: la complejidad mental asociada a las virtudes y la naturaleza relacional de sujeto. Su pluralidad conceptual reside en las tres virtudes sustanciales del conocimiento, la magnanimidad y la valentía, en tanto que el individuo es incomprensible como ente aislado, pues como tal no existe (*Analectas*, 9:28, 14:30, 17:23). Se trata, por el contrario, de una entidad delimitada y comprensible dentro de un haz de ligaduras, de modo que alguien puede ser, al mismo tiempo, un padre, un hijo, un hermano y un amigo (*Mencio*, 3A:4).

El distanciamiento de la razón omnímoda, unitaria e imperial europea, legitimadora del colonialismo, coincide con la búsqueda de paradigmas económicos, sociales y políticos alternativos. En el

[168]

intento de darle actualidad al confucianismo se le rescatan esos principios rectores, uno concerniente al imperativo de la regla de oro de la imparcialidad de no hacer a los demás lo que no se desea para sí mismo (*Analectas*, 5:1) y su complemento en el amor y el cuidado del otro, empezando por los padres (*Analectas*, 4:18-21). Para el pensamiento político anglosajón el segundo elemento viene a ser redundante, en la medida que vulnera la neutralidad valorativa que el Estado abriga frente a sus ciudadanos. Esta discrepancia no ocurre en el confucianismo y en el pensamiento asiático en general, ya que no hay allí una sobrevaloración del juicio científico sobre el ingrediente moral y afectivo, puesto que las virtudes son también espontáneas o tendenciales (Wang Q. J., 1999; Wang Y., 2008)⁶. La gran dificultad del paradigma europeo es su movimiento reiterado en torno a una dualidad inexistente en Confucio –y en la realidad– entre una supuesta lógica intelectual y otra emocional, como si la mente humana no estuviera toda ella empotrada en el cerebro de triple especialización analítica-emotiva-operativa (De Gregori, 2002).

Asimismo, la doctrina confuciana resalta la comprensión relacional de los seres humanos, atravesados por los nexos que los acoplan a la red de los individuos e instituciones y a sus ascendientes remotos. Conocida es la veneración que inculca el mentor chino por los antepasados, dignos del reconocimiento de sus descendientes (*Analectas*, 4:18-21, 16:13). Pero, si con las generaciones previas prima el homenaje, con las presentes se impone el diálogo, como vehículo esencial para preservar y enriquecer el complejo de interdependencias. En consecuencia, el tratamiento instrumental del otro entra en conflicto con un esquema ético estimulador de la heteronomía que implica el reconocimiento de las diferencias dentro del horizonte comunitario. Por este motivo, el confucianismo contemporáneo, distanciado tanto del individualismo como del autoritarismo, resalta la rectitud y la responsabilidad como las condiciones del diálogo, que es válido por sí mismo y no como una simple condición de la acción. En cuanto tal, no se trata de un medio que una persona pueda usar para revelar su mundo interior, sino que su carácter ontológico constituye la realidad del sujeto, porque, de acuerdo con Mihail Bakhtin, “cuando el diálogo concluye, todo termina” (Jung, 1993, 223).

[169]

En este sentido, los tres presupuestos de la política confuciana quedan dilucidados de una mejor forma. Su modelo de democracia asume que todo el mundo está en la capacidad de practicar la bondad –*ren*–, que las instituciones de la vida económica, política y social están dispuestas de tal modo que la gente pueda ser mejor ser humano a través del ejercicio de las virtudes, y que la esfera pública ha de estar abierta a la crítica y el rechazo de los líderes, las instituciones y los ciudadanos cuya conducta no esté reglada por la virtud (Ackerly, 2005). El tipo consensual de democracia confuciana se distancia de la imposición del bando ganador del modelo parlamentario para dar lugar a la negociación y a la hermenéutica del proceso de toma de decisiones sociales y políticas. Como en la experiencia taiwanesa, en este escenario inestable en el que difieren los intereses institucionales, las normas y las sensibilidades, la comunidad se ve obligada a considerar más a fondo el bien común (Ling, 1998). Más que justificar los regímenes políticos este-asiáticos como derivaciones autoritarias de la democracia, legitimados por los efectos positivos del desarrollo social, lo que está en cuestión es, entonces, el concepto mismo de democracia (O’Dwyer, 2003), que bien puede ser un sistema de desarrollo social armónico y colectivo o un simple *emblema* que oculta la

⁶ Hume está entre quienes se interesaron por estudiar la “ciencia del hombre”, con el fin de matizar el racionalismo exacerbado de Locke a partir del ingrediente del sentimiento en el juicio moral, pues piensa que la ética jamás puede estar dissociada de la pasión, ya que hay virtudes naturales, entre las cuales sobresale la simpatía. La razón no cuenta con un status superior, dado que “lo que comúnmente, en un sentido popular, es llamado razón y se recomienda tanto en los discursos morales no es sino una pasión general y apacible, la cual adopta una visión distante y comprensiva de su objeto, e impulsa a la voluntad sin provocar ninguna emoción perceptible” (Hume, 1990, V:161).

densa red de operaciones lucrativas de una élite empoderada en el sistema político representativo o parlamentario (Badiou, 2010).

Afín al relato posmoderno, frente al lastre de inmoralidad del proyecto capitalista, el confucianismo contemporáneo se resiste a ser “modernizado” e insiste, más bien, en su carácter alternativo como sistema valorativo de alcances mundiales: como un pensamiento con características propias que no necesita asumir la universalidad de la teoría política europea moderna (Zhao, 2008, 176). Así, afianzada como lo ha estado en ciertas sociedades asiáticas, dicha impronta promete ideas y experiencias orientadas hacia la globalización del trato digno, respetuoso e incluyente de toda la familia humana, por el simple hecho de ser cada uno un individuo único capaz de desplegar su potencialidad en el aprendizaje de las virtudes, abiertas a todo el mundo (Ackerly, 2005) y base de la democracia genuina. Tal vez, en el diálogo y acuerdo con otros paradigmas renovados resida el cosmopolitismo que se espera del confucianismo y su aporte humanista para los tiempos actuales.

En cuanto al pensamiento hindu-budista, entre los diversos cursos del budismo, su variante más comprometida con la alteridad toma como causa propia el deber de asistir al otro y de solidarizarse con el sufrimiento general causado por las instituciones políticas y económicas injustas. A esta corriente le resulta inaceptable la división mundial tan profunda entre la extrema pobreza y la afluencia concentrada en unas pocas sociedades y unos cuantos individuos. Aunque estos privilegios también son criticados por algunos teóricos liberales y socialdemócratas como Rawls y Habermas, a diferencia de éstos, el budismo comprometido se solidariza con los desposeídos bajo la idea de una sola humanidad, más allá del conjunto de ciudadanos que se reconocen como miembros de Estados específicos. Debido a esa comprensión de los habitantes del planeta como iguales y perfectibles, defiende la gama completa de los derechos humanos en las instancias multilaterales, es decir, tanto los derechos políticos como los económicos, sociales y ambientales (King, 2006). Desde esta perspectiva, Buda no solo fue el primer pensador en enseñar la doctrina de la igualdad, sino el defensor del poder inmanente en el pueblo, que lo delega al rey o al gobernante como su representante, y si los objetivos de salvaguardar el bienestar material y espiritual colectivo son violados, la *Padamānavakusala Jātaka*, la revuelta contra la tiranía, es justificada (Jayatilleke, 2009).

Además del significado fundamental de la compasión y respeto de cualquier forma viviente, base de la *ahimsa* (no violencia) del hinduismo y el budismo, su cercanía al proyecto postmoderno es muy significativa, ya que la idea de un yo-unitario, una razón monolítica y un *logos* entendido como presencia termina disuelta en múltiples vectores. La *metafísica de la presencia* presupone una instancia de significados por encima del lenguaje, de la cual son extraídos. El proceso para acceder al pensamiento y a la verdad es similar, derivados de una esencia trascendental proveedora. En sentido opuesto al abordaje esencialista y logocéntrico y en semejanza con la crítica postmoderna, la escuela budista Mādhyamika enfatiza el vacío, la nada: *Śūnyatā*, *el centro sin centro*, por ejemplo. En consecuencia, tampoco aparece una relación de causalidad propia de las filosofías sustancialistas; por el contrario, la realidad es entendida como la co-construcción de una dependencia mutua entre la causa y el resultado (Muir, sf).

De igual manera, la idea de un yo no esencial pero partícipe en la interdependencia cósmica se encuentra en el *Sutra Avatamsaka* del budismo mahayana, bajo la figura de la Red de Indra. En ella, el universo se da en una inter-relación entre todos sus miembros repetida al infinito. Dentro de una afinidad clara con la sensibilidad postmoderna, presenta una comprensión de *ecología cósmica* de suma importancia en medio de la bancarrota ambiental de la razón esencialista, el mito cartesiano del yo autónomo y autosuficiente y el desvío antropocéntrico que margina a las demás especies vivas (Loy, 1993).

[170]

No hay que olvidar, en esta revisión del pliegue epistemológico moderno, que el epígono de la emancipación asiática de la imposición europea fue Gandhi. Su idea de *autodeterminación* no acomete un proyecto de simple soberanía política o de autosuficiencia productiva. Él encuentra un sustrato más profundo en las estrategias de sobrevivencia colectiva que dan fisonomía a las diversas civilizaciones. A su modo de ver, el mayor impacto y el peor daño de los empresarios ingleses – consumados comerciantes– a las comunidades de India no fue el hecho de tomar el control de su trabajo, sino de sus mentes para marcarlas con su sistema valorativo. La secular convivencia india y la acción mancomunada de sus culturas, a pesar de algunas rivalidades religiosas, se transformó de repente en un odio visceral, aprovechado por los colonizadores para justificar su presencia en calidad de mediadores y pacificadores. La civilización europea advino, entonces, la peor enfermedad para los indios, causante del reblandecimiento de sus principios, la debilidad del respeto entre las comunidades y el comienzo de los enfrentamientos mortales que desencadenaron mucha más destrucción que todas las pugnas del pasado juntas. De acuerdo con el Mahatma, empezando por India, las sociedades sometidas a la civilización europea se ven apremiadas a ejercer el control de su destino, a autodeterminarse –*Swaraj*– si el mundo puede pretender una coexistencia duradera (Gandhi, 2009).

Al padre de la India actual, el legado espiritual hinduista –*dharma*– le sirve de plataforma sobre la cual construir el proyecto político nacional y la propuesta cosmopolita global. Contra el materialismo y el hedonismo, levanta la fuerza de la verdad –*satyagraha*– que es a la vez la insignia de la dignidad popular y el acicate de la lucha contra la dominación por la vía de la resistencia pasiva. La coacción armada es contrarrestada con la fuerza de la voluntad de un pueblo que exige su reconocimiento. No pretende vencer al otro sino negarse como objeto de su dominio, para que ese vacío lo regrese a su propio autoexamen y a la valoración de su autonomía. Por este motivo, se aparta tanto de la victimización colectiva, pues considera que el pueblo indio es el principal responsable de su condición subyugada, como del rencor y el desquite, ya que no se trata de eliminar al ocupante inglés sino de destruir su apetito colonizador, alentado por el debilitamiento moral del colonizado. Por la negación de la racionalidad europea como la condición primordial para eliminar el colonialismo, el pensamiento gandhiano merece un lugar conspicuo en el posterior debate posmoderno y decolonial.

[171]

2. LA CONTESTACIÓN DECOLONIAL

Tal aspiración autonomista de fue arreciada por los conflictos entre los países centrales mismos. Como se sabe, el choque suicida entre de las potencias europeas en las guerras mundiales dio lugar a formas inimaginables del odio llevado a la práctica en el genocidio sistemático en sus propios linderos, después de haber sembrado la destrucción de comunidades inmensas en sus colonias. Pero el alumbramiento de la autocrítica de los soportes del dogmatismo positivista moderno en diversas corrientes existencialistas en reacción a esa experiencia ominosa despertó también la crítica más recia de los pueblos colonizados, en discursos movidos por la posición deslegitimadora de los valores europeos por parte de Gandhi. Frantz Fanon, Amílcar Cabral y Aimé Césaire⁷ se hallan entre los intelectuales que replantearon el componente ideológico de la empresa colonial europea, extendido por encima del aparato represivo y de control de la producción al sistema de

⁷ Algunos de los pensadores y líderes de los movimientos independentistas de la postguerra, de gran influencia en la lucha posterior por la superación del racismo. El primero, nacido en Martinica escribió entre otras obras, la célebre *Los condenados de la tierra*; el segundo participó en la lucha armada de Guinea Bisáu y Cabo Verde contra Portugal; el tercero, poeta e ideológico francés de origen africano perfiló el concepto de *negritud*.

representaciones y valores. La tarea de autonomización de los pueblos subalternos se torna, por lo tanto, mucho más compleja, en cuanto

(...) el giro de-colonial, y la de-colonización como proyecto, no envuelven meramente la terminación de las relaciones formales de colonización, sino una oposición radical al legado y producción continua de la colonialidad del poder, del saber y del ser. Se trata de poner fin al paradigma moderno de la guerra; lo que significa una confrontación directa con las jerarquías de raza, género y sexualidad, que fueron creadas o fortalecidas por la modernidad europea, en el proceso de conquista y esclavización de un sinnúmero de pueblos en el planeta (Maldonado-Torres, sf: 161).

El colonialismo europeo operó un sistema valorativo monológico centrado en sí mismo, mediante el cual estableció las diferencias y segmentó los demás pueblos, con el fin de legitimar su resignación. A la especialización mundial del trabajo le correspondió una división de las sociedades, asentadas cada una de ellas en una *geografía imaginaria*. Así se procedió a construir el otro “oriental” por parte del pensamiento europeo (1990. En la categoría artificial⁸ de lo “oriental”, la variedad de historias, culturas y tradiciones es amalgamada en una noción única y congelada, donde la diversidad y el dinamismo social son sacrificados a favor de una noción etérea. El ejercicio hermenéutico –similar a la desconstrucción de textos– devela el rótulo impuesto sobre los intereses, reclamos y proyectos de unas comunidades que debían cumplir una parte orgánica dentro de la división de roles en el dominio colonial. La filosofía idealista alemana y las posteriores indagaciones etnológicas se encargaron de establecer el Otro no-europeo y fosilizarlo. En consecuencia, ese Otro convertido en objeto fue el mudo interlocutor de Europa, mientras lo sometía como colonia. El autor palestino, reivindica el lugar de su obra junto al discurso emancipador de los intelectuales críticos como Hobsbawn, Fusoul, Mawakif, Chomsky o el grupo de estudios subalternos, todos comprometidos en deconstruir la razón única y uniforme del proyecto moderno eurocéntrico y capitalista, con el fin de despejarle el espacio de acción al pensamiento sometido o marginado, hallar la multiplicidad disciplinaria y rescatar sus motivaciones ancestrales sobre las cuales poder formular contra-conocimientos y utopías (Said, 1985).

El curso político de América Latina tuvo rasgos distintivos respecto a la experiencia colonial de las demás regiones en desarrollo. En lo más crudo del despojo imperialista a comienzos del siglo veinte, la zona gozaba de una autonomía formal, con tipos de gobierno, administración pública, racionalización de la producción y nexos internacionales propios de las naciones independientes. Estos países brindaron apoyo efectivo al proyecto de Liga de Naciones, en 1919, cuando representaron un conjunto de peso considerable; aparte de ello, en algunos casos habían ensayado programas de vanguardia mundial, tales como la reforma agraria nacida de la revolución mexicana y la posterior nacionalización del petróleo o las reformas educativas a raíz del Cordobazo argentino. Centroamérica y el Caribe constituían una zona de clara y amplia influencia estadounidense, extendida hasta el canal de Panamá y Venezuela, pero el resto de la región adelantaba una colaboración sin coerción en el marco de los compromisos tomados en la Conferencia Panamericana de 1890. En África y Asia, continentes doblegados al dominio colonial europeo, la historia era diferente, dada la convulsión constante de unas sociedades presas de las contradicciones entre las fuerzas de ocupación y sus aliados internos y los movimientos de resistencia, muchos de los cuales actuaban en la clandestinidad. En los casos en que la confrontación tomó la vía pacífica, al modo

⁸ Said aclara que no se debe confundir con la idea ficticia, dado que los pueblos asiáticos no solo existen en la realidad, sino que han sostenido un intercambio milenario con los europeos. Además, los autores que se opusieron (Malek, Asad, Alatas, Fanon, etc.) no hicieron pura retórica, pues sufrieron el colonialismo, el imperialismo y la imposición de la ciencia eurocéntrica (Said, 1985).

del movimiento indio liderado por Gandhi, la participación masiva fue indispensable para detener el aparato represivo colonial.

Cuando esos países lograron la independencia después de la segunda guerra mundial –y gracias a la zozobra sufrida por las metrópolis–, se hallaron ante el dilema de tener que escoger la pertenencia a los grandes bloques ideológicos y económicos. Fue imposible alcanzar acuerdos regionales y, por el contrario, la competencia estratégica dividió regiones y naciones para crear fisuras que aún más allá de la guerra fría siguen sin reponerse, como es el caso de la península coreana. El llamado Tercer Mundo sirvió de escenario de una pugna ajena, que inhibió la soberanía y limitó la concertación, la cooperación y la integración regional. En medio de ese inmenso campo de batalla, algunos líderes renovadores tuvieron el arrojo suficiente como para llegar a plantear un mecanismo independiente de apoyo mutuo, en lo que constituyó el ideario de Bandung y el nacimiento del Movimiento de los Países No Alineados. Ciertos países latinoamericanos hallaron, de esta manera, un canal a través del cual interactuar por fuera del ámbito hemisférico, distanciados de los intereses geopolíticos estadounidenses.

Sabemos bien por qué este desalinderamiento fue pasajero y cómo a cada paso posterior a la revolución cubana los gobiernos de turno se las arreglaron para preservar la colaboración política consignada en la Carta de Bogotá, de 1948, que le dio vida a la OEA. Hasta el día de hoy, a través de momentos cruciales y trágicos como el golpe contra Arbenz en Guatemala, en 1953, o contra Allende, en Chile, veinte años después, el frente común prevalece, así los gobiernos de izquierda instalados en el albor del siglo veintiuno hayan propiciado un contrapeso difuso. Sin embargo, en el fragor de las reivindicaciones más contemporáneas han salido a relucir los vasos comunicantes de la problemática compartida de las sociedades sometidas a los rigores del dominio neocolonial en las regiones periféricas. De este modo, como en África o Asia, los movimientos sociales e intelectuales de América Latina abogan por el establecimiento de administraciones políticas y estrategias productivas independientes de las imposiciones económicas de los poderes centrales en medio de sus acosos geopolíticos.

[173]

La lucha persistente de la mayoría de pueblos en América Latina enfocada a tomar el control de su propio destino, más allá de las imposiciones de los países centrales por medio de mecanismos bilaterales y de instituciones plurilaterales, también es acompañada de una revisión de los patrones ideológicos que han sostenido las relaciones de dominio. La poscolonialidad se encuentra con la postmodernidad de la que es constitutiva como su cara oculta, porque “no es el fin de la modernidad, sino su transformación” en modalidades renovadas como “la sociedad-red” de Castells o el “Imperio” de Hardt y Negri. Frente a estos replanteamientos no emancipados, se sostiene que “sí hay un discurso por fuera del discurso” dominante, que es por cierto el proyecto epistémico decolonial (Mignolo, 2002, 228). En la primera generación crítica de la colonialidad, Enrique Dussel, en los setentas, tomó distancia del pensamiento europeo, pero no incluyó a indígenas y negros. Repensar el imperialismo obligó a considerar los límites de la hegemonía epistémica en que se lo venía explicando, dada “la necesidad de abrirse a una conceptualización que proviene desde la exterioridad (esto es el afuera que fue construido por el adentro y que termina asumiéndose como el afuera ‘estructuralmente ligado’ al adentro, e.g. América Latina, Asia, el Caribe, África, etc.)” (Mignolo, 2002, 242).

De acuerdo con el *giro epistemológico*, la colonialidad es interpretada como un elemento estratégico que pudo afianzar el poder del capitalismo global (Castro-Gómez, 2007; De Sousa Santos, 2009; Escobar, 1998), con base en la clasificación racial. Dicha segmentación étnica se inició con la

inscripción de las colonias ibéricas en el circuito mundial comercial, en calidad de objetos colectivos del poder central, determinante de las nuevas identidades societales y geoculturales; por una parte, los “*indios, negros, aceitunados, amarillos, blancos, mestizos*”, y por otra “*América, África, Lejano Oriente, Cercano Oriente (ambas últimas Asia, más tarde), Occidente o Europa (Europa Occidental después)*” (Quijano, 2000, 342). Desde su ascenso como agente del comercio mundial, Europa se autoproclamó la vanguardia y el modelo de las sociedades restantes. Su ubicación en el centro del poder le abrió el espacio para aprovechar el lucro del intercambio. Esta empresa descansó en una plataforma epistemológica, política y ética, en la cual el conocimiento, la organización social y los valores de los demás pueblos tenían un referente único e incontestable. Las relaciones intersubjetivas jerarquizadas de esa forma eran indispensables en el proyecto de producción capitalista, en la medida que establecía un proceso de reproducción constante, a través del control sobre las cuatro áreas sociales básicas del trabajo, el sexo, la autoridad sobre la colectividad y el conocimiento (Quijano, 2002).

Gracias al artificio de la clasificación social, el conocimiento estuvo anclado a la imagen de futuro de la modernidad y sus ideas de racionalidad, progreso, libertad, nacionalismo y socialismo durante cinco siglos. El futuro estuvo siempre abierto, en medio de las peores prácticas de explotación humana y algunas nuevas negociadas por la democracia burguesa y el Estado-nación. Se mantuvo después la esperanza, a pesar de la derrota de las libertades en China, Francia, México, Checoslovaquia y Rusia. Como bien sabemos, los paraísos soñados “se extinguieron. Y con ellos se extinguió también, no sólo se eclipsó, todo horizonte de futuro para toda la década de los 90. A menos que alguien estuviera dispuesto a sostener, en serio, que ese horizonte fuera el neoliberalismo”. Fueron, así, enterrados 500 años de sueños, cuya gran consecuencia es la “extinción del horizonte de futuro” (Quijano, 2002, 47), con el fin de las utopías, la pérdida del cuestionamiento del poder y el debilitamiento del anterior pensamiento crítico. Tras el largo sometimiento colonial, empero, en fases más cercanas el pensamiento latinoamericano se enriquece con la contribución conceptual y la práctica política andina.

[174]

3. LA RECUPERACIÓN DEL LEGADO INDÍGENA ANDINO

La experiencia de los países andinos da cuenta del acceso a la utopía y al horizonte de futuro popular más autónomo, así sea dentro de conformaciones de poder todavía experimentales en el proceso político de Bolivia y Ecuador. Su renovación epistémica restauró el concepto del *buen vivir*, patrón valorativo que asienta las acciones humanas, los vínculos sociales y el arreglo institucional en la complejidad de una naturaleza viva y frágil, acogedora de la comunidad humana, y cuya reproductividad es puesta cada día en mayor riesgo por la estrategia productiva predominante. Esta filosofía, que posiciona la estrategia ontológica, ética y política propia de la sabiduría indígena, entiende el sistema de necesidades como una urdimbre, a través de la cual cada persona forma parte de una red de interacciones con los demás miembros de la comunidad y demás participantes en el sistema general de producción, consumo y reproducción del todo, como lo es la *Pacha Mama*. La intervención humana no ocurre en una forma independiente de la regulación natural, puesto que respeta los ciclos ecológicos.

Es por esta implicación cósmica que el *buen vivir* está apegado al salvamento de la sabiduría nativa decantada en miles de años de observación de los ritmos y las prácticas ajustadas a esa familiaridad entre la cultura y la naturaleza. Vivir bien es

(...) recuperar la vivencia de nuestros pueblos, recuperar la Cultura de la Vida y recuperar nuestra vida en completa armonía y respeto mutuo con la madre naturaleza, con la *Pachamama*, donde todo es vida, donde todos somos *uywas*, criados de la naturaleza y el cosmos (Gudynas, 2011, 1).

Y, en una actitud opuesta a la circunscripción de la vida al reducto global terráqueo, el pensamiento vernáculo redime el sentido celeste de la misma. Un ritmo sideral es propio de la totalidad vertida en los ciclos de germinación, despliegue y transformación de individuos y especies. Sin un conocimiento profundo de ese orden preestablecido, la torpeza humana puede llegar a estropearlo a tal punto que no haya modo de recomponerlo jamás. Si la premisa básica es la totalidad viviente de la que la *Pacha Mama* es una manifestación, el orden general prima sobre cada una de las partes, dándole sentido a la visión cosmocéntrica, contraria a la organización antropocéntrica de la modernidad europea, que alumbró una interpretación individualista⁹. En la filosofía andina, la vida adquiere, al contrario, un sentido holístico y el bien un carácter ontológico. La disposición de la realidad ocurre de tal modo que da lugar al fenómeno humano, siendo sus derechos fundamentales conocerla y aprovecharla sin alterarla o dañarla. Es decir que no es pensable un dilema entre el bien y el vivir, dado que el bien está vivo y la vida es el bien en su plena manifestación. Tampoco se concibe una racionalidad lógica disgregada de la pasión, pues ambas están integradas en el conjunto de las complementariedades forjadoras de la sabiduría colectiva.

Tres son las características básicas del concepto de *buen vivir*. En primer término, acoge un contenido cosmocéntrico en su perfil epistemológico, correlativo a un tipo de conocimiento que depura las veleidades de la racionalidad lógica, de modo que deja de ser la abstracción del yo puro para entenderse en su síntesis de relaciones o comprenderse como parte del ser total. Se trata, entonces, de una visión des-individualizada. Conforme a esta episteme cosmocéntrica y la sensibilidad que le está asociada, el principio de acción que se impone sobre la sociedad crea la disyuntiva de enriquecer un ordenamiento general, en una decisión sensata, o de encaminarse, en la opción contraria, hacia las formas de pensamiento y de prácticas autodestructivas. Por tanto, la sociedad estructurada bajo los parámetros cósmicos responde a un “paradigma comunitario de la cultura de la vida para vivir bien”, (Huanacuni, 2010, 4), mientras su opuesto aparece apático ante la desintegración de la vida¹⁰.

En segundo término, la disposición astral y sus derivaciones en las instituciones humanas transcurren en medio de lapsos o períodos. El conocimiento del ordenamiento natural regula la vida corriente actual, pero los seres humanos tienen igual preocupación sobre “cómo vivir adelante”, de manera especial en los tiempos de crisis, como la encrucijada global a la que la civilización actual se enfrenta. Se piensa que esta catástrofe no tendría por qué hundirnos en el pantano del pesimismo, ya que, en estos momentos decisivos en los que las sombras se ciernen sobre la humanidad, podrían servir de reto para su transformación y renacimiento; son “el momento constitutivo”, crucial para la transformación social¹¹. Así, la política es entendida en su versión más clásica de la

⁹ En ella, el “ser humano es el rey de la creación. El mito de la creación, donde la mujer sale de la costilla del varón, genera el machismo. Además, su dios y el hijo de su dios es varón, lo que reafirma la hegemonía del varón sobre la mujer. La idea de que ‘su dios es el único y verdadero’ genera la idea de que existe una sola verdad (universo). De ahí surge el proceso de homogeneización” (Huanacuni, 2010, 13).

¹⁰ En particular “el paradigma individual, que está vigente, determina las relaciones sociales, jurídicas y de vida; [y que] desde hace siglos está llevando a las sociedades de todo el mundo hacia la desintegración, debido a un alto grado de desensibilización de los seres humanos. Esto ha ido depredando la vida en su conjunto. Para este paradigma, lo más importante es la acumulación del capital (Huanacuni, 2010, 19).

¹¹ Éste “implica una noción de historia como despliegue de programas de vida en la sociedad, programas que salen en los momentos de la refundación de la sociedad, en los que hay una situación de fluidez, de sustitución y de implantación de nuevas formas y contenidos. No se trata de programas que están de manera completamente consciente en el conjunto de la sociedad, ni siquiera en una parte de ella, son programas que están concentrados en algunos núcleos y ámbitos de la sociedad, pero también dispersos en otros diversos ámbitos y rincones de la misma [...] El momento constitutivo genera un subconsciente colectivo que generalmente solo se revela en los momentos de crisis” (Gutiérrez, 2008, 347).

deliberación y concertación avivadas en las fases sociales agónicas, cuando el riesgo de implosión es más inminente. Aquí, el respeto a las generaciones precedentes no ha de ser menos riguroso que la estima por los nuevos seres por nacer, porque “en un contexto donde lo ‘moderno’ significa abolir culturas, tradiciones y pasados colectivos, esta postura tiene más de proyecto futuro que de reivindicación tradicional” (Gudynas, 2011, 18). Se trata de la ética de la responsabilidad, de orientación auto-comprensiva de seres interdependientes entre sí y dependientes de la naturaleza. En fin, nos hallamos frente a una ética del cuidado de todo lo viviente¹².

En tercer término, el proyecto existencial por medio del cual podemos *hacernos*, se traduce en el plano político en el sentido del compromiso que genera la dimensión de futuro, en cuanto el objetivo buscado es superar el dolor que ha causado el sometimiento a las clases plutocráticas externas o internas. El propósito de una tarea de esta índole es demostrativo de la propia valía, del talante de pueblos con riquezas institucionales y culturales, y no el descenso por el precipicio de la conmiseración y la victimización¹³, como en Gandhi. Todo lo contrario: lo que han demostrado los levantamientos indígenas en Ecuador y Bolivia es el orgullo de pueblos que reivindican los derechos a ejercer la soberanía sobre sus territorios y sus prácticas ancestrales, una vez han tomado conciencia de su condición subalterna secular. Tener esa perspectiva propia de ser desde el redescubrimiento de la identidad distorsionada por el poder colonial se traduce en la legitimación de las operaciones anticoloniales de las movilizaciones, de la reorganización popular y de la narrativa renovada de su propio quehacer como pueblos y culturas diferenciables dentro de un Estado plurinacional y multicultural (Tapia, 2006).

4. PARADIGMAS Y CONFLICTO GLOBAL

Tendría razón Huntington (1996) con su planteamiento del *choque de civilizaciones* si la confrontación actual se tratara tan solo de una lucha mundial abierta, con contendientes equidistantes. Él, lo mismo que Thomas Friedman (2006), se empeñan en negar el relieve, solo aprecian los actores, pero no la composición jerárquica del sistema, con agentes que dominan y sujetos dominados. En teoría, esta lucha equidistante de civilizaciones pudo haber existido en los tiempos premodernos, antes de la expansión valorativa y productiva europea; pero hoy día la interdependencia global opera un entramado de fisuras y contradicciones económicas, políticas y estratégicas entre los poseedores del capital, la tecnología, el trabajo y los recursos naturales, los reformadores y los conservadores, los vinculados al cuerpo político y los marginados, todas esas contraposiciones dentro de una familia humana enfrentada al deterioro de un ecosistema vulnerable.

Determinadas por este sistema de intercambios económicos, políticos y culturales, las sociedades de Asia y América Latina buscan acoplarse a partir de sus redefiniciones identitarias, que las conducen al rescate de sus idearios y sabiduría ancestral. No es su reacción exclusiva, dado que los movimientos de contestación y resistencia al tipo de globalización que excluye numerosos grupos sociales y se porta tan agresivo con el entorno aparecen por todas partes. Sin embargo, el acento particular que asiáticos y latinoamericanos enarbolan guarda relación con la función histórica separada en la expansión del colonialismo europeo, a través del cual se impuso el dominio capitalista. La red comercial operó de tal modo que los bienes de unos y otros pudieron estar bajo el control

¹² En esta misma línea de pensamiento, Hans Jonas, Apel, MacIntyre, Toulmin, sobresalen entre quienes denuncian el costo humano y ambiental del tipo dominante de producción de bienes.

¹³ Badiou distingue, al respecto, la justicia positiva de la justicia negativa o de la ética de la víctima, porque es sobre la carencia de justicia o de la injusticia que se funda. La justicia positiva opera sobre los dos principios rectores, según los cuales el cuerpo humano no es mero cuerpo, porque es inseparable de la idea, y los seres humanos somos iguales (Badiou, 2007).

completo europeo, que los puso al servicio de su industria, despegue técnico, renovación política y discursiva y fortalecimiento del aparato militar. Hoy día, una conciencia compartida de exacción compromete a ambos pueblos en la lucha contra los proyectos neocoloniales, diseminados por medio de los mecanismos financieros y del monopolio del poder tecnológico.

No obstante la comunidad de intereses anticoloniales, las justificaciones de la renovación política difiere en América Latina respecto a Asia, en razón de su atadura diferenciada a la empresa colonial. Del lado latinoamericano el componente nativo fue mucho más avasallado y destruido que el asiático, como parte de la clasificación racial impuesta por los conquistadores. Fue necesario conformar un complejo escalonamiento étnico mediante el mestizaje racial que no hubo en Asia. En América, fueron sometidos los habitantes, junto con sus cosmovisiones, lenguas, ritos y gastronomía, para entrar en un esquema de servidumbre laboral y espiritual al ocupante. La religión, la lengua, la técnica y gran parte de su culinaria pasaron a ser los traídos por los ibéricos, en tanto que los pueblos asiáticos aunque enganchados en el circuito comercial pudieron preservar los elementos centrales de sus culturas respectivas, como sus religiones, sus lenguas, sus ritos y sus hábitos alimenticios o de vestuario. Su independencia formal de la metrópoli ibérica en el siglo diecinueve facilitó la supeditación republicana al designio político, militar y productivo anglosajón.

Este contraste adquiere una significación notable en el momento de responder a los desafíos de un sistema productivo y de intercambios como el desplegado por la globalización contemporánea. El bien conocido el hecho que mientras los países asiáticos han logrado ubicarse en posiciones más favorables, en la medida que capturan sectores crecientes de la actividad manufacturera y la innovación del conocimiento técnico, los latinoamericanos retroceden hacia fases ya experimentadas de explotación intensa del recurso natural. Ambas partes han entrado a formar parte del proceso de valoración mundial capitalista, pero desde posiciones distintas en la división internacional del trabajo, como resultado de los diversos modelos de planeación económica, en un caso orientada al aprovechamiento del patrimonio laboral y en el otro a la venta de la naturaleza en bruto o con escasos trabajo y tecnología incorporados. Esta distinción de roles impacta sus respectivas reformulaciones teóricas, pues mientras las ideas políticas asiáticas develan los hallazgos de la autocrítica intelectual europea en sus propios marcos valorativos como los heredados del budismo o del confucianismo, el ideario latinoamericano se ve en la necesidad de rescatar los conceptos y las prácticas precoloniales como parte de su recomposición identitaria, indispensable en los procesos de autonomización.

[177]

En el plano político la diferencia deja ver la doble experiencia en el involucramiento con el orden global económico y estratégico. Los países asiáticos alcanzaron su independencia en una etapa tardía en comparación con la vida republicana temprana de los latinoamericanos. Los asiáticos se rigen aun por los partidos políticos o las justificaciones ideológicas que les permitió darse el autodomínio como Estados independientes y que han buscado extender su legitimidad por medio de los planes industriales a largo plazo. Muchos de ellos aplican medidas para adoptar los recursos del mercado y adaptarlos a sus peculiares esquemas doctrinarios. Los latinoamericanos soportan, por lo general, estructuras políticas heredadas del comienzo de la independencia, que han anclado élites subordinadas a la competencia geopolítica, al amparo de los intereses de seguridad estadounidense, con formas de producción rentista y de manifiesta concentración de la riqueza. Por esta razón, las renovaciones políticas aparecen incuestionables en las nuevas propuestas de organización económica y social.

En términos geopolíticos el sustrato identitario asiático alrededor del complejo doctrinal similar a la crítica posmoderna acelera un proceso de entendimiento que ve forjar un bloque contrastante

con la alianza euro-estadounidense. El eje articulador lo detenta China, en entendimiento creciente con Rusia e Indonesia y otros países del sudeste asiático, mientras en la vinculación menos expedita se encuentran Japón e India, países con un involucramiento visible la estrategia global estadounidense. Es de prever que los condicionamientos económicos chinos dobleguen en buena medida las reticencias y resistencias de esos grandes vecinos, sin cuya colaboración la legitimidad de su liderazgo regional y global se resquebrajaría y terminaría por obstruir la influencia asiática en la recuperación de una más destacada mediación de las instancias multilaterales en la solución de las tensiones políticas y militares.

América Latina aparece expuesta a la necesidad de la doble emancipación, tanto de sus clases dominantes como de su subordinación al sistema global desfavorecedor de los intereses colectivos. El discurso oficial se empeña en legitimar ciertas élites entroncadas con la corriente de mayor influjo en la interacción global, ahorrándose el costo de la renovación política y la implantación de esquemas productivos redistributivos. Sobrepassar dicho esquema doctrinario surge como imperativo para el ideario y los procesos políticos alternativos. En consecuencia, la brecha entre los países latinoamericanos es insalvable por ahora, y habría que esperar un mayor deterioro de la narrativa oficialista perfilada por Estados Unidos para encontrar las condiciones de concertación conceptual, programática y rescate de los procesos integracionistas. Ante la imposibilidad de la completa renovación elitista, la apertura de las dirigencias nacionales a los movimientos contestatarios va a ser imprescindible.

CONCLUSIÓN

[178]

Coincide la crisis financiera de las sociedades industriales con los replanteamientos de la globalidad económica contemporánea. La red mundial de intercambios suele ser vista como el soporte visible de una estructura de dominio que ha favorecido a los países centrales, en desmedro de los intereses y la independencia de los países periféricos. Los mecanismos de control no son solo de tipo económico, sino que cubren el amplio espectro de las instituciones políticas y los sistemas de pensamiento. En consonancia con esta situación, quienes denuncian la globalización desventajosa para los países y regiones subalternas proponen modificaciones del sistema mundial productivo junto con nuevas formas de organización política y nuevos valores sociales.

La rica tradición intelectual y cultural asiática alimenta propuestas de globalización humanizadora distinta de la senda anglosajona con base en sus valores ancestrales. Sus defensores consideran que el legado del budismo o el confucianismo, entre otras fuentes, contiene indicaciones de considerable importancia para atenuar los desvíos individualistas, materialistas y etnocéntricos que han estado presentes en el discurso y la práctica hegemónica de Europa y de Estados Unidos. Mientras los pensadores asiáticos resaltan la influencia de sus valores en la industrialización exitosa y buscan, por lo tanto, disminuir sus efectos sobre la estructura social, en América Latina la globalización se ve como el conjunto de ideas y prácticas negadoras de la riqueza material y espiritual de la región. Encuentran la globalización actual como una fase avanzada del sometimiento colonial. Frente a dicha imposición hegemónica, los intelectuales latinoamericanos subrayan la emancipación integral –económica, política y cultural– en términos de decolonialidad. De acuerdo con su perspectiva, los intentos de emancipación productiva o política de la herencia colonial se tornan imposibles sin la deconstrucción del discurso colonial. En consecuencia, mientras los valores asiáticos se usan para corregir los efectos colaterales de la globalización económica, en Suramérica la noción de *Buen vivir* inspira la transformación del Estado, la producción y la cultura.

Ambos grupos de sociedades cuentan con un pasado precolonial de complejas organizaciones políticas e instituciones económicas relativas a marcos conceptuales más firmes en Asia que en algunas partes de América Latina, donde el proceso de asimilación a la cultura europea fue mucho más intenso. Al parecer, la renovación valorativa apunta a la humanización de las relaciones globales, mediante el reconocimiento de diversas modalidades productivas y asociativas, y no tanto al desquite de la opresión sufrida. Asimismo, se estaría superando otra actitud criticada por Gandhi y los padres de la corriente decolonial de victimizarse como pueblos necesitados de la eterna ayuda externa. La compaginación doctrinaria entre asiáticos y latinoamericanos se vislumbra, entonces, clave en el establecimiento de alianzas mundiales estructuradoras de un sistema internacional posmoderno y pos-hegemónico.

BIBLIOGRAFÍA

- ACKERLY, Brooke A. (2005). Is Liberalism the Only Way toward Democracy? Confucianism and Democracy. *Political Theory*, 33 (4), 547-576 .
- AGLIETTA, Michel. (2012). El vórtice europeo. *New Left Review*, 75, 15-34.
- APEL, Karl-Otto. (1991). *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Barcelona: Paidós.
- BADIOU, Alan. (2010). L'embrème démocratique. En G. e. Agamben, *Démocratie dans quel état?* (págs. 15-24). Paris: La Fabrique.
- BAUMAN, Zigmunt. (2006). *La globalización. Consecuencias humanas*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- BENTHAM, Jeremy. (10 de 12 de 2010). *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation, 1781*. Recuperado el 5 de marzo de 2011, de <http://www.constitution.org/jb/pml.htm>: <http://www.constitution.org/jb/pml.htm>
- BOURDIEU, Pierre. (1998). *Contre-fuex. Propos pour servir à la résistance contre l'invasion néo-libérale*. Paris: Raison d'Agir.
- BURY, John. (1971). *La idea del progreso*. Madrid: Alianza.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ed. (2007). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre.
- DE GREGORI, Waldemar. (2002). *Construcción familiar-escolar de los 3 cerebros*. Bogotá: Kimpres.
- (2011). *Manifiesto de la proporcionalidad con democracia directa*. Raleigh, N. C.: Lulu Enterprises.
- DERRIDA, Jacques. (1981). *Positions*. Chicago: University of Chicago Press.
- (1998). *Espéctros de Marx: el estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Madrid: Trotta.
- ESCOBAR, Arturo. (1998). *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Bogotá: Norma.
- FRIEDMAN, Thomas. (2006). *The world is flat: a brief history of the twenty-first century*. New York: Farrar, Strauss & Giroux.
- GANDHI, Mahatma. (2009). *'Hind Swaraj' and other Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GARCÍA, Fernando y P. ROCA. (2009). *Pachakutiq*. Lima: Juan Gutembert.
- GARCÍA, Pío. (2013). Confucio educador. *Amigos de China*, 22-25.
- GUDYNAS, Eduardo. (febrero de 2011). *Buen vivir: germinando alternativas al desarrollo*. Recuperado el 13 de noviembre de 2011, de <http://www.globalizacion.org/analisis/GudynasBuenVivirGerminandoALAI11.pdf>
- HEGEL, G. F. (2005). *Filosofía de la historia*. Buenos Aires: Claridad.
- HUANACUNI, Fernando. (2010). *Buen Vivir/ vivir bien*. Lima: Coordinador Andina de Organizaciones Indígenas -CAOI.
- HUME, David. (1990). *Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales*. Barcelona: Anthropos.
- HUNTINGTON, Samuel. (1996). *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schults.
- JAYATILLEKE, K. N. (2009). *The Contemporary Relevance of Buddhist Philosophy* . Recuperado el 15 de junio de 2013, de <http://www.what-buddha-said.net/library/Wheels/wh258.pdf>
- JONAS, Hwajol. (1995). *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Herder.
- JUNG, H. J. (1993). Confucianism as Political Philosophy: A Postmodern Perspective. *Human Studies*, 16 (1/2), 213-230.
- LOY, David. (1993). Indra's Postmodern Net. *Philosophy East and West*, 43 (3), 481-510.
- LYOTARD, Jean-François. (1989). *La condición postmoderna: informe sobre el saber*. Madrid: Cátedra.
- MACINTYRE, Alasdair. (2001). *Animales racionales y dependientes. Trad. Beatriz Martínez de Murguía*. Barcelona: Paidós.
- MAHATHIR, Mohammad. (2001). *A New Deal for Asia*. Selangor Darun Ehsan: Pelanduk.
- MAHBUBANI, Kishore. (2008). *The New Asian Hemisphere: The Irresistible Shirt of Global Power to the East*. New York: Public Affairs Publisher.
- MALDONADO-TORRES, Nelson. (sf). *Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto*. Recuperado el 12 de octubre de 2013, de <http://www.ram-wan.net/restrepo/decolonial/17-maldonado-colonialidad%20del%20ser.pdf>
- MARIÁTEGUI, José Carlos. (1982). *Obras*. La Habana: Casa de las Américas.
- MELENDEZ, Eleazar D. (2 de February de 2013). *Financial Crisis Cost Tops \$22 Trillion, GAO Says*. Recuperado el 13 de junio de 2013, de http://www.huffingtonpost.com/2013/02/14/financial-crisis-cost-gao_n_2687553.htm

[179]

- MIGNOLO, Walter. (2002). Colonialidad global, capitalismo y hegemonía epistémica. En C. F.-G. Walsh, *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolítica del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino* (págs. 215-244). Quito: Universidad Simón Bolívar/Abya Yala.
- MUIR, Donavan. (sf). *The Empty Metanarrative: Mad and Philosophical Postmodern*. Recuperado el 15 de junio de 2013, de http://www.academia.edu/730227/The_Empty_Metanarrative_Madhyamaka_Buddhism_And_Philosophical_Postmodernism
- O'DWYER, Shaun. (2003). Democracy and Confucian Values. *Philosophy East and West*, 53 (1), 39-63.
- PANIKKAR, Raimon. (2000). *La experiencia filosófica de la India*. Madrid: Trotta.
- QUIJANO, Aníbal. (2000). Colonialidad del poder y clasificación social, 6 (2). *Journal of World-Systems Research*, 342-386.
- (2002). El regreso del futuro y las cuestiones del conocimiento. En F. S.-G. Catherine Walsh, *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino* (págs. 45-59). Quito: Universidad Simón Bolívar/Abya Yala.
- RICOEUR, Paul. (1999). *Freud: una interpretación de la cultura*. México D. F.: Siglo XXI.
- SAID, Edward. (1985). Orientalism Reconsidered. *Cultural Critique*, 1, 89-107.
- (1990). *Orientalismo*. Madrid: Libertarias, Prodhufi.
- STIGLITZ, Joseph. (2002). *El malestar en la globalización. Trad. Carlos Rodríguez B.* Bogotá: Taurus.
- TAPIA, Luis. (2006). *La invención del núcleo común: ciudadanía y gobierno multisocietal*. La Paz: Muela del Diablo.
- TOULMIN, Stephen. (2001). *Cosmópolis: el trasfondo de la modernidad*. Barcelona: Península.
- WALLERSTEIN, Immanuel. (1974). The Rise and Future Demise of the World Capitalist System: Concepts for Comparative Analysis. *Comparative Studies in Society and History*, 16 (4), 387-415.
- ZHAO, Tinyang. y. (2008). The Self and the Other: An Unanswered Question in Confucian. *Frontiers of Philosophy in China*, 3 (2), 163-176.