

# **Más allá de la sobreespecialización de la filosofía latinoamericana. Aportes anticoloniales desde la herencia de Iván Illich en México**

Alberto Elías González Gómez\*



Recepción: 12 de agosto de 2022  
Aprobación: 14 de septiembre de 2022

**Resumen.** González Gómez, Alberto Elías. *Más allá de la sobreespecialización de la filosofía latinoamericana. Aportes anticoloniales desde la herencia de Iván Illich en México*. La llamada filosofía latinoamericana corre el riesgo de sobreespecializarse, de convertirse en un nicho cerrado que requiere carnet de identidad. En este artículo propongo repensar lo latinoamericano no como una especialización o pertenencia a un grupo, sino como una cualidad que viene de la criticidad y el enraizamiento de un pensamiento en y desde el territorio concreto de los pueblos latinoamericanos. Para ello rescataré una tradición que, si bien se enraíza en Latinoamérica, no necesita ondear la bandera de “filosofía latinoamericana” para hacerlo. Hablo de *la herencia de Iván Illich en México*, principalmente desde Jean Robert, Gustavo Esteva y Sylvia Marcos. A cada uno dedicaré unas breves líneas con el objetivo no de presentar su pensamiento, sino a manera de ilustración de una filosofía encarnada en nuestros territorios, que no se ha sobreespecializado. Sirva también este artículo como una ventana a los ámbitos de pensamiento de estos tres autores.

**Palabras clave:** filosofía latinoamericana, Escuela de Cuernavaca, Iván Illich, Jean Robert, Sylvia Marcos, Gustavo Esteva.

\* Maestro en Filosofía por la Universidad Iberoamericana Ciudad de México. Profesor del ITESO. eliasgonzalez@iteso.mx

**Abstract.** González Gómez, Alberto Elías. *Beyond the Overspecialization of Latin American Philosophy. Anti-colonial Contributions from Iván Illich's Legacy in Mexico.* So-called Latin American philosophy runs the risk of overspecializing, of becoming an exclusive niche that requires a membership card. In this article I propose rethinking the concept of “Latin American,” not as specialization or membership in a group, but as a quality that comes from the critical approach and the rootedness of thinking in and from the concrete territory of the Latin American peoples. To this end I will call upon a tradition that, while rooted in Latin America, has no need to wave the flag of “Latin American philosophy” to affirm its roots. I am referring to *Iván Illich's legacy in Mexico*, primarily from the perspectives of Jean Robert, Gustavo Esteva and Sylvia Marcos. I will devote a few lines to each one of them, not with the intention of laying out their thinking, but as an illustration of philosophy embodied in our territories that has not become overspecialized. This article may also serve as a window into the scope of thinking of these three authors.

**Key words:** Latin American philosophy, Cuernavaca School, Iván Illich, Jean Robert, Sylvia Marcos, Gustavo Esteva.

Tal y como lo postula Juan Sebastián Ballén Rodríguez, la “historia de las ideas en Latinoamérica sigue siendo un campo fértil de indagaciones”.<sup>1</sup> Recuperar la historia de lo sentipensado *en y desde* nuestros territorios puede ser el primer paso para hablar de algo así como una —o varias— filosofía(s) latinoamericana(s). Pero algo distinto de la sola historia de las ideas es lo que llamo “sobreespecialización” de un saber, en este caso, de la filosofía latinoamericana. Este artículo busca advertir, por medio de una lectura histórica y crítica de esa filosofía, sobre esta posibilidad no sólo para reconocerla, sino también para escapar de ella.

En un primer momento se problematizará la cuestión de la posibilidad de una filosofía latinoamericana, mostrando que ésta se encuentra todavía en debate y que no podemos darla por sentado. Con todo, se parte de la existencia *de facto* de narrativas autodenominadas *pen-*

1. Juan Sebastián Ballén Rodríguez, “Filosofía e historia de las ideas en Latinoamérica: Márgenes y gramáticas sobre un filosofar en la diferencia” en *Eikasia. Revista de Filosofía*, Eikasia Ediciones, Oviedo, España, julio de 2015, pp. 333–377, p. 334.

*samiento latinoamericano* (el *pensamiento decolonial*, por ejemplo), las cuales corren el riesgo de la sobreespecialización. En un segundo apartado se desarrolla lo que se entiende por sobreespecialización, aclarando su proceso y por qué se considera que la filosofía latinoamericana puede encontrarse dentro de este espectro.

Dado que es necesaria la distancia para percibirse de ciertas situaciones, la exposición continúa con una serie de apartados dedicados a Iván Illich y su herencia en México, a partir de lo llevado a cabo en el Centro Intercultural de Documentación (Cidoc), en Cuernavaca. No será una exposición exhaustiva de las ideas illicheanas o de sus allegados en México, pero sí una ventana que permitirá dar a conocer una constelación de nombres (Jean Robert, Gustavo Esteva y Sylvia Marcos) en cuanto exemplificación de un pensamiento latinoamericano arraigado en el territorio, entendido como un proceso vivo y como gesto crítico, mas no como una escuela o sobreespecialización. No se pretende con ello reivindicar una nueva escuela o construir una apologética de estos autores, sino mostrar un pensamiento que normalmente no perfila como tal en los cánones sobreespecializados de la filosofía latinoamericana y que, sin embargo, sí lo es.

El artículo finaliza con una serie de invitaciones al autoanálisis y a la autocrítica, para que el pensamiento nacido y enraizado en América Latina no se reifique como una sobreespecialización de identidades rígidas o paralizadas, sino que devenga proceso vivo.

### **Balances sobre la “filosofía latinoamericana”**

Si queremos plantear la pregunta por una filosofía en “Nuestra América” —término de José Martí<sup>2</sup>—, no en tanto su posibilidad abstracta, sino en cuanto su realidad histórica, el primer paso es llevar a cabo

2. José Martí, *Nuestra América*, Fundación Biblioteca Ayacucho, Caracas, 2010.

una “historia de las ideas”. Entre otros autores y obras que debemos recordar aparecen los siguientes: Augusto Salazar Bondy y su libro *¿Existe una filosofía de nuestra América?*<sup>3</sup>; *La filosofía americana como filosofía sin más*<sup>4</sup> de Leopoldo Zea; Arturo Roig y su *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*<sup>5</sup>; *Filosofía de la Liberación*<sup>6</sup> de Enrique Dussel; José Carlos Mariátegui con *7 ensayos de interpretación sobre la realidad peruana*<sup>7</sup> y *La sociología en América Latina: problemas y perspectivas*<sup>8</sup> de Gino Germani. Posteriormente, es posible comenzar a distinguir los distintos momentos del pensamiento latinoamericano, descubriendo unas primeras etapas que intentaban recuperar las ideas europeas, seguidas de otras etapas más disidentes, como la *teoría de la dependencia* e, incluso, la *filosofía y la teología de la liberación*. En la actualidad es muy sonado el llamado *pensamiento decolonial*, cuya raíz es propiamente latinoamericana, a diferencia del *postcolonial*, que cuenta con fuentes asiáticas y africanas.<sup>9</sup>

Una de las características de la filosofía latinoamericana que, hasta cierto punto, la distingue de otras es su estrecha relación con las ciencias sociales, al grado de considerarse (en muchas ocasiones) un diálogo entre filosofía, antropología y sociología. El *dictum* de la filosofía latinoamericana —me atrevo a sugerir— tiene que ver por lo menos con lo siguiente: pensar desde lo propio en nuestros contextos y situaciones, dialogando con la diversidad global, pero enraizándose en lo local. Así, la filosofía latinoamericana muestra siempre un análisis crítico de lo que podemos nombrar “colonialidad”, dando cuenta de sus

3. Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, Siglo XXI, México, 2006.
4. Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más*, Siglo XXI, México, 2005.
5. Arturo Andrés Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004.
6. Enrique Dussel, *Filosofía de la Liberación*, Fondo de Cultura Económica, México, 2011.
7. José Carlos Mariátegui, *7 ensayos de interpretación sobre la realidad peruana*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 2007.
8. Gino Germani, *La sociología en América Latina: problemas y perspectivas*, Eudeba, Buenos Aires, 1965.
9. Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (Comps.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre Editores/Universidad Central/Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos/Pontificia Universidad Javeriana/Instituto Pensar, Bogotá, 2007.

imposiciones y con el objetivo de pensar con cabeza propia. De esta manera, a partir de un recorrido histórico se llega a la conclusión de que, *de facto*, existe la filosofía latinoamericana, entendida como una tradición de pensamiento que se territorializa en “Nuestra América”.

Surgen, sin embargo, varias problemáticas. La primera recae en la cuestión de si en el fondo no se está inventando esta filosofía latinoamericana *a posteriori*, al puro estilo de la invención de las tradiciones según lo explica Michel de Certeau.<sup>10</sup> El ejemplo concreto que estudia este autor es la mística. La palabra “mística” es griega, no cristiana (de *myo*, “cerrar los ojos y la boca”), y apareció en la cristiandad a partir del siglo III. No obstante, desde ese momento y hasta el siglo XVII la mística representó una condición, un adjetivo. Algo era místico como un nivel de interpretación bíblica o un tipo específico de oración. El argumento del historiador francés destaca que, a partir del siglo XVII, la mística se sustantivó y se convirtió en un objeto de estudio, un campo específico diferenciado de otros como la teología. Desde entonces se volvió un campo de estudio que, *a posteriori*, buscó sus fuentes y recuperó ciertas obras y personajes —y no a otros—, recurriendo a criterios que, independientemente de su buena o mala fundamentación, eran también *a posteriori* y ajenos a la mayoría de “los místicos”, de quienes tampoco podemos decir que existían como tales (nunca se nombraron a sí mismos o a sí mismas con esos términos) sino hasta después de crearse el “campo místico”. Pues bien, algo similar puede suceder con la filosofía latinoamericana. En ese sentido, cabe preguntarse lo siguiente: ¿no es ésta un imaginario creado *a posteriori* por los llamados filósofos latinoamericanos que buscan justificar su propia identidad?

Otra problemática consiste en cómo definir *lo latinoamericano* de la filosofía latinoamericana, así como lo griego de la griega, lo alemán de la alemana, etcétera. ¿Es latinoamericana porque se pensó en América

10. Michel de Certeau, *El lugar del otro. Historia religiosa y mística*, Katz Editores, Madrid, 2007, p. 349.

Latina? En ese caso un profesor de una universidad peruana o mexicana que imparta clases de Hegel ¿sería un filósofo latinoamericano? Sí en cuanto nacionalidad; aunque más comúnmente se diría que no porque no está pensando *desde* América Latina. Muchos consideran como parte de la filosofía latinoamericana a pensadoras y pensadores que, sin haber nacido en nuestros países, se arraigaron en estos territorios al grado de amarlos y conocerlos incluso más que sus propios hijos (Ignacio Ellacuría, Catherine Walsh, etcétera). Esto no sucede con otras nacionalizaciones de las y los filósofos. Cuando decimos “filosofía griega” nos referimos a griegos que pensaron en griego, algo similar a los alemanes. Pero revisemos más hondamente eso. Aristóteles era macedonio; el pueblo donde vivió, creció, pensó, escribió y murió Kant pertenece hoy a Rusia; Nietzsche, a quien normalmente se estudia como parte de filosofía alemana, renunció a esa nacionalidad y siempre criticó al país germánico, Lévinas fue lituano pero estudió y escribió primero en Alemania, y después y definitivamente, en Francia. Y si volvemos al tema del idioma, buena parte de la caracterización de las filosofías alemanas, griegas o francesas se debe a su idioma. ¿Si escribo en inglés me convierto en un pensador anglosajón?

Nos parece más potente la consideración de lo propio de un pensamiento, es decir, preguntarnos qué tan arraigado se encuentra éste en el territorio para considerarlo dentro de, en este caso, la filosofía latinoamericana. De hecho, quizá ello sea uno de los aportes propios de nuestra “tradición”: que tal vez por primera ocasión en la historia de la filosofía se ha reflexionado con tanto ahínco la territorialización del pensamiento. Mientras que la filosofía hegemónica europea buscaba la universalidad a toda costa (incluso posicionándola, junto con la necesidad, como rasgos del pensamiento propiamente filosófico), en la filosofía latinoamericana suele asumirse un pensamiento situado y contextual que renuncia a las pretensiones de validez universal. Esto no implica un localismo encerrado en sí mismo, sino un pensamiento situado que no quiere hablar *por todos*, pero que sí puede hablar *con*

todos en el diálogo intercultural. Un pensamiento latinoamericano lo será en la medida que piense desde América Latina, lo cual significa que bebe de las fuentes de sus paisajes, de sus propias problemáticas, de sus retos y en sus lenguajes. Esto ayuda a ir más allá de los purismos que consideran como filosofía latinoamericana sólo aquélla que se pronuncia en náhuatl o en quechua. Considero, sin embargo, que una filosofía latinoamericana que no beba o dialogue con la sabiduría indígena será muy pobre. No obstante, como parecen indicar filosofías como la de Ignacio Ellacuría, quien se valía tanto de Hegel como de Marx y Xavier Zubiri, lo importante es el criterio —en este caso, el criterio de liberación— con que nos acercamos a los pensamientos.<sup>11</sup> Puede haber quien estudie el náhuatl de manera colonial y quien aproveche a Husserl de forma liberadora para transformar las realidades latinoamericanas.<sup>12</sup>

No pretendo agotar el problema que representa hablar de una o varias filosofías latinoamericanas. Mucho menos quiero ofrecer la solución definitiva. Por el contrario, con los apuntes anteriores sólo he intentado bosquejar la complejidad de la cuestión. Pero con independencia de tal complejidad, el hecho de que, ya sea porque en realidad exista o porque haya sido inventada *a posteriori*, hoy por hoy está presente algo a lo que suele llamarse “filosofía latinoamericana”, cuyas fronteras, aunque todavía difusas y en debate, se van delimitando día con día en bibliotecas, seminarios y programas de doctorado. De este tipo de elementos surge esa problemática que he decidido nombrar “sobreespecialización”.

11. Ignacio Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1991.

12. Un ejemplo de la recuperación liberadora en América Latina de una corriente de filosofía europea es, además del marxismo, la fenomenología del llamado giro teológico. Alberto Elías González Gómez, “La inversión de la intencionalidad y su alcance liberador en América Latina” en *Cultura de Guatemala*, Universidad Rafael Landívar, Ciudad de Guatemala, año XL, vol. I, enero-junio de 2019, pp. 43-59.

## Sobreespecialización

Considero que la sobreespecialización ocurre cuando se conjugan los siguientes elementos: primero, se inventa *a posteriori* una tradición según el proceso explicado en el apartado anterior; segundo, se crea un criterio seleccionador de lo que entra y lo que no en ese campo, de forma muchas veces cerrada y mediante carnet de identidad, una vez creado el marco en que se inscribe una tradición (esto es la especialización); tercero, se generan programas de estudio, publicaciones y facultades enteras que canonizan y reifican esa tradición sobreespecializándola. En otras palabras, primero se crea la tradición buscando su genealogía y consagrando a sus clásicos; luego se especializa a través de la creación de criterios identitarios que distinguen el adentro del afuera, y, finalmente, se sobreespecializa cuando se canoniza a través de doctorados, becas, publicaciones y programas.

Nos parece que esto puede estar sucediendo con la filosofía latinoamericana. En nuestro esfuerzo por encontrar y construir una filosofía en “Nuestra América” hemos creado un nicho que cuenta con sus propios clásicos, jergas y narrativas que limitan demasiado lo que en sí tendría que ser abierto y creativo, un gesto y proceso vivo, y no un club. Lanzo la provocación con ánimo de denuncia, pero sobre todo de advertencia, pues quizás la filosofía latinoamericana se ha sobreespecializado.

El problema de crear este tipo de narrativas o identidades es su reificación, su tendencia a la rigidez e, incluso, al dogmatismo. Además, en el caso de un pensamiento crítico como el latinoamericano se puede correr el riesgo de terminar repitiendo el gesto colonizador del que habla Boaventura de Sousa Santos cuando explica la división colonial del saber y del derecho entre lo “de este lado” de la línea y lo “del otro lado” de ella.<sup>13</sup> “De este lado” se encuentra Europa, cuyo saber es vá-

13. Boaventura de Sousa Santos, *Una epistemología del sur: la reinvención del conocimiento y la emancipación social*, Siglo XXI/Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, México, 2009, p. 160.

lido y su derecho es la ley; “del otro lado” está el mundo colonizado, cuyos saberes fueron tomados como supersticiones y su derecho, como salvajismo. Cuando un saber se sobreespecializa surge el peligro de reproducir estas mismas líneas abismales, en este caso, entre lo “de este lado” de la filosofía latinoamericana (lo que sí es) y lo “del otro lado” (lo que no es). Esto no implica la renuncia a la búsqueda de criterios (en el presente artículo se propone la crítica situada y anticolonial como una de las características del pensamiento latinoamericano). El inconveniente emerge cuando estos últimos se sobreespecializan y se canonizan a través de procesos verticales de normatividad y padrinazgos.

Suele suceder que la invención de tradiciones —sobre todo cuando éstas son sobreespecializadas— genere puntos ciegos. Normalmente, “de este lado” de la línea es complicado darse cuenta de cierta ceguera ideológica o conceptual. Es necesario salirnos un poco de la línea para percibirnos de la reificación y marginación que nuestra especialización carga consigo. Proponemos concentrarnos en un ámbito particular delimitado para exemplificar lo que queremos decir. En otras palabras, hay que ver cómo se sobreespecializa un campo creando puntos ciegos y cómo sólo saliéndonos un poco de ese campo podemos percibir lo que deja fuera, pero que también participa de su inspiración. El ejemplo es la crítica a la colonialidad, a la que podemos nombrar *pensamiento anticolonial*. Dentro de este campo se sitúan muchos pensamientos entre los cuales se encuentra el pensamiento decolonial, una tradición de origen más o menos reciente (finales del siglo pasado, principios de éste), pero que ha permeado en muchas esferas. Su crítica es importante y realmente valiosa —yo mismo debo mucho a sus ideas—; sin embargo, la creación de programas específicos, de una narrativa propia, y la consagración de sus “vacas sagradas” nos hablan de una clara sobreespecialización. En contraste proponemos una constelación de pensamiento que, si bien se puede considerar una tradición en sí (se problematizará este punto más adelante), se encuentra fuera del

marco oficial de lo “decolonial” y, no obstante, comparte el gesto de la crítica a lo impuesto y se enraíza en América Latina buscando sus propias posibilidades y potencias. Se trata de lo que podemos llamar *la herencia de Iván Illich en México*.

### **Illich y su gesto anticolonial**

Iván Illich (1926–2002) fue un pensador austriaco que pasó buena parte de su vida en México, particularmente en Cuernavaca, donde fundó el Cidoc. Su principal preocupación —resumiéndola en mis propias palabras— fue comprender cómo devino la sociedad moderna e industrial en su estado actual de corrupción y destrucción. Para ello realizó profundos análisis sobre distintas instituciones modernas como la escuela, la salud y el transporte, a fin de demostrar que, después de cierto umbral, todas se tornan contraproyectivas, es decir, producen lo contrario a lo que deberían: la escuela es fuente de ignorancia; la salud, de enfermedad, y el transporte, de pérdida de tiempo. Sobre estos temas giraron sus investigaciones de los años setenta en el Cidoc, plasmadas en lo que se conoce como sus “Panfletos de Cuernavaca”: *La sociedad desescolarizada* (1971), *La convivencialidad* (1973), *Energía y equidad* (1973) y *Némesis médica* (1974). Todos estos libros aparecen, junto a otros más, dentro de los dos volúmenes de sus *Obras reunidas*, publicadas por el Fondo de Cultura Económica.<sup>14</sup>

Aquél fue su tiempo de fama y más influencia, al cual siguieron años de menos visibilidad, pero de invaluable producción literaria en libros como *El género vernáculo* (1982) y *En el viñedo del texto* (1993). Su obra representa una crítica decisiva a las grandes certezas modernas, presenta la genealogía de algunas de ellas y la terrible desencarnación a la que ha llegado Occidente. Si bien el Cidoc sólo operó como tal de 1966 a 1976, en torno a la figura y el pensamiento de Illich giró un impor-

14. Iván Illich, *Obras reunidas I*, Fondo de Cultura Económica, México, 2006; Iván Illich, *Obras reunidas II*, Fondo de Cultura Económica, México, 2008.

tante círculo de intelectuales que abrieron un camino particularmente interesante que hasta hoy es relevante.

A pesar de no ser oriundo de América Latina, Illich pasó buena parte de su vida pensando y recorriendo sus territorios. Antes de fundar el Centro Intercultural de Formación (CIF) —posteriormente se convertirá en el Cidoc—, a inicios de los años sesenta, con la intención de hacer recapacitar a los misioneros estadounidenses sobre su estancia en nuestro continente, caminó desde Chile hasta Caracas conociendo las distintas realidades de las personas y empapándose de las culturas vernáculas. Fue activo no sólo en el plano intelectual, sino también en el político, coadyuvando a la liberación de Paulo Freire de la cárcel en una ocasión. Aun después del cierre del Cidoc, Illich conservó su casa en Ocotepec, a las afueras de Cuernavaca, donde pasó prolongadas estancias y de donde surgió buena parte de su pensamiento. Términos como “vernáculo” y “convivial” los escuchó en mercados a pocas calles de su casa.

Illich se mostraba particularmente preocupado por el modo en que el proyecto de la civilización industrial moderna destruía las formas vernáculas de subsistencia, principalmente a través de la economía. Para este autor la modernidad es una guerra contra la diversidad de modos de buen vivir enraizados en cada lugar. En sus palabras ésta es una guerra contra la subsistencia:

La era moderna es una guerra sin tregua que desde hace cinco siglos se lleva a cabo para destruir las condiciones del entorno de la subsistencia y remplazarlas por mercancías producidas en el marco del nuevo Estado-nación. En esta guerra contra las culturas populares y sus estructuras, al Estado le ayudó la clerecía de las diversas Iglesias; luego, los profesionales y sus procedimientos institucionales. A lo largo de esta guerra, las cultu-

ras populares y los dominios vernáculos —áreas de subsistencia— fueron devastados en todos los niveles.<sup>15</sup>

Illich solía representar la modernidad como el reverso de una alfombra oriental. Por el anverso la alfombra es multicolor, llena de detalles, lo que representa la diversidad de culturas del mundo.<sup>16</sup> Pero al reverso se convierte en una plasta gris homogénea. Con la modernidad sucede como cuando damos vuelta a la alfombra: se pierde la diversidad de las culturas y se homogeniza la existencia. En ese sentido, Illich repite el gesto crítico anticolonial de un pensamiento que permite dar cuenta de la colonización tanto política como económica y cultural de América Latina, pero también ofrece propuestas de reivindicación de lo propio como una alternativa viable para nuestros pueblos. En ese sentido, sin sobreespecialización alguna, podemos decir que deja los cimientos para un pensamiento latinoamericano enraizado.

## **La supuesta Escuela de Cuernavaca**

El historiador mexicano Humberto Beck propone comparar el círculo illicheano en Cuernavaca, durante la década de los años sesenta y setenta de siglo pasado, con lo que se configuró en Frankfurt en el periodo de la posguerra: la Escuela de Frankfurt.<sup>17</sup> Según Beck, así como la Escuela de Frankfurt nació en torno al Instituto de Investigación Social de aquella ciudad, podemos hablar de una Escuela de Cuernavaca que nació alrededor de Iván Illich y el Cidoc. Ambas escuelas comparten similares diagnósticos acerca de la sociedad moderna en cuanto a la masificación, la racionalización y los males de la industrialización. Sin embargo, mientras que la primera cree que la modernidad se estanca (Max Horkheimer y Theodor Adorno) o puede corregirse (Jürgen Ha-

15. Iván Illich, “El trabajo fantasma” en *Obras reunidas II*, p. 166.

16. Jean Robert, “Un filósofo y pensador radical en Cuernavaca”, en Gustavo Esteva (coordinador), *Re-pensar el mundo con Iván Illich*, Guadalajara: La casa del mago, 2012, 180.

17. Humberto Beck, “Jean Robert: una poética del lugar” en *Arquine*, México, 1 de octubre del 2020, <https://www.arquine.com/jean-robert-una-poetica-del-lugar>

bermas), la teoría crítica de la segunda escuela parte de la convivencialidad y de lo vernáculo como alternativas a la desmesura moderna y al resto de sus opresiones.

Algunos nombres importantes que estuvieron presentes en el Cidoc son, además de Illich, Valentina Borremans, Paulo Freire, André Gorz, Jean-Pierre Dupuy, Jean Robert, Sylvia Marcos, Boaventura de Sousa Santos, Miguel León Portilla, Ramón Xirau, Gustavo Gutiérrez y Augusto Salazar Bondy, entre otros. Aunque cada uno de estos pensadores cuenta con otras influencias aparte del Cidoc, e incluso llegaron a tomar otros caminos respecto a éste, es inevitable reconocer puntos de contacto en cuanto a intereses y problemáticas abordadas.

Humberto Beck no es el único que ha reflexionado en torno a la posibilidad de una Escuela de Cuernavaca.<sup>18</sup> Personalmente, me interesé también en el tema a partir de mi cercanía a ese espectro de pensamiento y autores. Tomando la problemática abierta por Beck, me propuse abrir espacios de discusión y estudio al respecto, lo que desembocó en la publicación de un libro titulado *Convivencialidad y resistencia política desde abajo. La herencia de Iván Illich en México*.<sup>19</sup> Mi primera conclusión fue la problemática que encierra hablar de una supuesta Escuela de Cuernavaca, principalmente a causa de las distancias intelectuales entre algunas autoras y autores, así como la contradicción que significa bautizar de “escuela” a quienes criticaron fuertemente esta institución. Además, según lo expuesto hasta el momento, se corre el riesgo de que aquélla se convierta en una especialización y hasta una sobreespecialización, cosa contraria —me atrevo a juzgar— al interés de la mayoría de quienes acompañaron a Illich en aquellos años. Con

18. Carlos Mendoza-Álvarez, *La resurrección como anticipación mesiánica. Duelo, memoria y esperanza desde los sobrevivientes*, Universidad Iberoamericana Ciudad de México, México, 2020, pp. 93–94.

19. Alberto Elías González Gómez, *Convivencialidad y resistencia política desde abajo. La herencia de Iván Illich en México*, Unidad Editorial Culagos, Guadalajara, 2021.

todo, no puede negarse un cierto aire común y compartido (Illich) dentro de la diversidad y heterogeneidad de los integrantes de la escuela.

En diálogos con Beck me di cuenta de lo que realmente me interesaba —y fue lo que al final hice en mi libro—: rescatar, desde el Cidoc hasta la fecha, la herencia de Illich en México (particularmente, en algunos personajes con los que he mantenido cercanía intelectual), y no la supuesta Escuela de Cuernavaca como tal, la cual operó —si es que así fue— sólo de 1966 a 1976. En el libro trabajé, por lo tanto, en torno a los siguientes nombres: Iván Illich, Betsie Hollants, Jean Robert, Sylvia Marcos, Gustavo Esteva, Javier Sicilia y Roberto Ochoa. Ofrecí una síntesis de su vida, obras y pensamiento en cada uno de los capítulos, con la finalidad de brindar una introducción a cada uno de ellos.

A continuación ofrezco una breve semblanza de Jean Robert, Gustavo Esteva y Sylvia Marcos. Me concentro particularmente en estos tres personajes, en primer lugar, por motivos de espacio; pero también porque considero que son los más representativos de lo que quiero comunicar,<sup>20</sup> a saber, que el *dictum* de la filosofía latinoamericana es más un gesto, una inspiración y un análisis crítico enraizado en un territorio, y no el abanderarse dentro de algún grupo, título o tradición específica.

### **Jean Robert. El “filósofo de la caca”**

De la lista de autores presentados, Jean Robert es el único no nacido en México; sin embargo, como se ha dicho en muchas ocasiones, fue un pensador mexicano nacido en Suiza. El apelativo “filósofo de la caca” se lo ganó en Colombia gracias a su trabajo con los baños secos, aunque en realidad fue en los estados de Morelos y Oaxaca donde más desarrolló esta tecnología convivial. Nació en 1937 y falleció en 2020.

20. Para profundizar en cada uno de estos autores (tanto los que aparecen en este artículo como los que no) remito al lector a los capítulos que dedico a cada uno de ellos en mi libro.

Fue arquitecto de formación y tenía un brillante futuro en Europa. Ya había trabajado como constructor de bancos cuando en Ámsterdam se topó con el movimiento Provo, una iniciativa de resistencia y transformación de la ciudad a partir del uso de la bicicleta. Robert conoció a la joven psicóloga mexicana Sylvia Marcos y se convirtieron en compañeros de por vida. En un viaje a México a inicios de los setenta la joven pareja conoció a Iván Illich y el Cidoc. Ambos decidieron quedarse en Cuernavaca y comenzaron a colaborar con Illich en sus investigaciones de aquel momento, en particular las que se cristalizaron en la publicación de *Energía y equidad*. Por su parte, Robert publicó junto con su amigo y también participante del Cidoc, Jean-Pierre Dupuy, un importante libro titulado *La traición de la opulencia*,<sup>21</sup> en el cual analizan las contradicciones de las instituciones modernas (particularmente la escuela, la medicina, la comunicación y los transportes) según los planteamientos illicheanos. Al año siguiente Robert publicó por su cuenta *Los cronófagos*,<sup>22</sup> cuya versión en castellano no salió a la luz sino hasta 2021, de manera póstuma. Este último se convertiría, así como la temática que aborda, en uno de los ejes fundamentales del pensamiento de Robert hasta el final de su vida. Resumida en pocas palabras, su crítica al transporte moderno consiste en denunciar cómo éste, en lugar de ahorrarnos tiempo, nos lo quita (un gran porcentaje de ciudadanos modernos gasta alrededor de una tercera parte de su vida en algo relacionado con el transporte, así como un 25 a 35 por ciento de sus ingresos); pero también margina a las clases trabajadoras a costa de más privilegios para los ricos. Escribió además una amplia gama de artículos sobre distintas temáticas, así como otros libros. Cabe destacar, aparte de su crítica al transporte moderno, su reflexión sobre la diferencia entre el *espacio* y el *lugar*. El primero es una abstracción que, al mismo tiempo, responde a una invención histórica que da pie a muchos de los grandes principios de la modernidad (Galileo, Descartes y otros tantos modernos piensan desde el concepto de espacio). El

21. Jean-Pierre Dupuy y Jean Robert, *La traición de la opulencia*, Gedisa, Barcelona, 1979.

22. Jean Robert, *Los cronófagos. La era de los transportes devoradores de tiempo*, Ítaca, México, 2021.

lugar, por otro lado, es algo concreto, donde se habita y se hace la vida, tiene correlación proporcional con el propio cuerpo y los sentidos, y se vive desde la existencia concreta, no en *tablets* u otros aparatos, como sí sucede con el espacio abstracto.<sup>23</sup>

Otra temática en Robert es la crítica a la mentalidad económica. En este problema sigue de cerca tanto a Illich como a Marx en cuanto a entender la economía como fundada en el principio de escasez y siempre contra la subsistencia. El valor económico proviene del desvalor, es decir, de convertir algo en escaso y, por lo tanto, en mercancía. A través de este mecanismo se destruyen los modos vernáculos de vida de los pueblos, pero también todas aquellas maneras de subsistencia modernas catalogadas como “economía informal”. La economía moderna es una guerra abierta contra toda existencia no económica, y el capitalismo, la única economía posible, nace y se reproduce de devorar lo no-económico para economizarlo e integrarlo al mercado.<sup>24</sup> Desde aquí Robert ofrece un ejemplar análisis de la crisis financiera de 2008, mostrando la especulación financiera como el colmo de la abstracción económica y el desvalor.<sup>25</sup>

Robert, junto con Majid Rahnema, relee la pobreza desde una perspectiva diferente. El “pobre” no será más aquella entidad pasiva que necesita ayuda de las instituciones públicas o privadas, sino la condición del ser humano durante la mayor parte de su historia. La pobreza tradicional, el modo propio de vivir desde la suficiencia, y no desde la escasez, se diferencia radicalmente de la pobreza moderna en tanto que no es fruto del despojo económico, sino de la sabiduría comunitaria de saber vivir con lo que se tiene en creatividad y gozo. A partir

23. Jean Robert, “Place in the Space Age (2001)” en *The International Journal of Illich Studies*, Universidad Estatal de Pensilvania, Pensilvania, vol. 6, N° 1, 2018, pp. 87-112.

24. Jean Robert, “¿Es posible pensar después de la economía?” en Israel Daniel Inclán Solís, Lucía Linsalata y Márbara Millán Moncayo (Coords.), *Modernidades alternativas*, Universidad Nacional Autónoma de México/Ediciones del Lirio, México, 2017, pp. 25-38.

25. Jean Robert, *La crisis: el despojo impune. Cómo evitar que el remedio sea peor que el mal*, Jus, México, 2010.

del concepto spinoziano de “potencia” ambos autores recuperan la potencia de las y los pobres, esos saberes encarnados que todavía están presentes en las periferias, barrios y comunidades.<sup>26</sup>

Ya sea en su distinción entre lugar y espacio (el primero es vernáculo y propio, el segundo es colonial en tanto que es homogéneo controlable) o en su crítica al transporte motorizado, el pensamiento filosófico-político de Robert alza la voz contra el colonialismo. Considérense las siguientes líneas:

Defiendo la tesis de que el hacer depender la esperanza en una sociedad justa del crecimiento industrial no es más que uno de los cimientos ideológicos de la acumulación de capital y del poder burocrático. Rechazo la doctrina según la cual existirían valores de uso absolutos que satisfacen necesidades naturales determinables científicamente. Afirmo el poder de la gente de definir sus necesidades en formas novedosas por los actos que las satisfacen. La doctrina que impugno abre el camino a la imposición de la “ley del otro” por medio de la imputación a todas las personas de las mismas necesidades normalizadas definidas por peritos. Eso es el fundamento del colonialismo económico. Opongo a esa doctrina la visión siguiente: la gente necesita comer, pero no necesita leche Nestlé o cereales estadounidenses. La gente come bien cuando encuentra sabor en los recursos de su medio vital y sabe cuidarlos. Sólo se logra tragarse la leche Nestlé o el pan Bimbo después de haber permitido que los intereses de otros conformen los gustos y destruyan la capacidad de producción vernácula. El rol de la política no es alimentar a las personas, sino proteger su capacidad de producción vernácula.<sup>27</sup>

Su crítica alcanza incluso los neocolonialismos actuales que ya no siempre operan militarmente, sino a través del mercado y las grandes empresas. Si hace 500 años se destruían edificios, lenguas y tradiciones

26. Jean Robert y Majid Rahnema, *La potencia de los pobres*, Centro de Investigación Educativa y Capacitación Institucional/Unitierra, San Cristóbal de las Casas, 2011.

27. Jean Robert, *Los cronófagos...*, p. 170.

por medio de la cruz y la espada, hoy se desarticula el tejido comunitario a través de los megaproyectos y la economización de la vida. Los análisis de Robert son un bien logrado esfuerzo por denunciar estos mecanismos, pero también por fortalecer las resistencias propias de los pueblos latinoamericanos.

### **Gustavo Esteva. Intelectual público desprofesionalizado**

Gustavo Esteva (1936–2022) no participó directamente en el Cidoc. Entre los años sesenta y setenta se encontraba sumergido en el gobierno desde una perspectiva marxista mientras procuraba cambiar la realidad de campesinos y pueblos indígenas a través de los aparatos del Estado. Miraba con desconfianza lo que sucedía en Cuernavaca con sacerdotes rebeldes como Sergio Méndez Arceo, Gregorio Lemercier y el propio Iván Illich. No fue sino hasta 1983 cuando conoció a Illich en una conferencia sobre la energía. Después de ese encuentro Esteva estudió a fondo la obra de Illich y se convirtió en su amigo y colaborador. No parecen exageradas las siguientes palabras publicadas en la revista *Ixtus*: “Gustavo Esteva quizá sea el mexicano que mejor ha comprendido y asimilado el pensamiento de Iván Illich”.<sup>28</sup> Desde aquel encuentro hasta la muerte de Esteva, éste fue un ávido lector, inquieto colaborador y divulgador de Illich y su obra.

Esteva consideraba que Illich tenía el lenguaje de la gente. En otras palabras, cada vez que aquél iba a alguna comunidad y transmitía una idea illicheana, lo que recibía era “el efecto ajá”, una comprensión inmediata. Esteva siguió su propio camino como uno de los críticos del desarrollo más importantes a escala mundial y fue pionero de lo que hoy se conoce como el *postdesarrollo*. También fue asesor del EZLN y participante asiduo en sus diversas convocatorias. Después de años de vivir en la Ciudad de México, su ciudad natal, decidió mudarse a

28. Jean Robert y Gustavo Esteva, “Iván Illich en México. Conversación de Jean Robert con Gustavo Esteva”, en *Ixtus. Espíritu y Cultura*, Hesed, México, año VII, N° 28, 2000, pp. 13–26.

Oaxaca, a un pueblo a escasos kilómetros del mercado en que su abuela zapoteca tenía un puesto. Ahí, en Oaxaca, fundó primero el Centro de Encuentros y Diálogos Interculturales (CEDI), y posteriormente la Universidad de la Tierra; ambas instancias enriquecidas con los planteamientos de Iván Illich, pero también del pionero del diálogo intercultural, Raimon Panikkar, y del intelectual zapoteco Jaime Martínez Luna.

Esteva fue interlocutor de distintas pensadoras y pensadores, así como de diversas corrientes. Sus aportes son notables principalmente en el estudio del campo mexicano, el diálogo intercultural, la crítica al desarrollo, el zapatismo y la construcción de alternativas más allá del patriarcado, del colonialismo y del capitalismo. Nunca se encasilló a sí mismo dentro de algún pensamiento. Por eso no veía con buenos ojos la idea de una Escuela de Cuernavaca. Dialogó con importantes representantes del pensamiento decolonial como Walter Mignolo y Catherine Walsh, y tuvo variados encuentros y desencuentros intelectuales con Boaventura de Sousa Santos, además de continuar los esfuerzos interculturales con Robert Vachón, discípulo de Panikkar y fundador del Instituto Intercultural de Montreal. Al final de su vida la obra de Esteva comenzó a ser relevante no sólo en México y otros países latinoamericanos o europeos —donde ya era leída desde hace años—, sino incluso en China.

Entre sus obras más importantes destacan las siguientes: *Inflación y democracia, el caso de México*,<sup>29</sup> *Economía y enajenación*,<sup>30</sup> *La batalla por el México rural*,<sup>31</sup> *Grassroots Post-Modernism. Remaking the soil of cultures*<sup>32</sup> y, de aparición póstuma, *Gustavo Esteva: A Critique to De-*

29. Gustavo Esteva y David Barkin, *Inflación y democracia, el caso de México*, Siglo XXI, México, 1979. Con este libro ambos autores obtuvieron el Premio Nacional de Economía .

30. Gustavo Esteva, *Economía y enajenación*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1980.

31. Gustavo Esteva, *La batalla por el México rural*, Siglo XXI, México, 1980.

32. Gustavo Esteva y Madhu Suri Prakash, *Grassroots Post-Modernism. Remaking the soil of cultures*, Zed Books, Londres, 2014. Escrito por ambos autores en 1998.

velopment and Other Essays.<sup>33</sup> Nunca fue un escritor en el sentido sistemático o profesional. Como el título de este apartado lo indica, se consideraba a sí mismo un intelectual público desprofesionalizado que escribía lo que iba pensando y experimentando desde la base social con las comunidades y los movimientos.

Personalmente, tuve oportunidad de trabajar de cerca con Gustavo Esteva ayudándole con la producción de algunos de sus textos y colaborando en la Universidad de la Tierra, ya que desde hacía tiempo me interesaba en su pensamiento. Tenía la sospecha, más tarde confirmada por el mismo Esteva, de que detrás de sus análisis, en apariencia más sociológicos o políticos, se encontraba una bien estructurada filosofía de fondo que jamás llegó a explicitar en su totalidad en alguna obra propiamente filosófica. En 2019 publiqué un artículo,<sup>34</sup> revisado y aceptado por el propio Esteva, en el que intenté desvelar algo de ese trasfondo filosófico escondido en sus planteamientos. Me detendré un poco a comentar dos nociones filosóficas de Esteva que me parecen importantes.

La primera noción es el *pluralismo radical*. Este término no es propiamente de Esteva sino de Panikkar. Para el pensador indo-catalán la realidad es en sí y por sí plural.<sup>35</sup> Esto no es relativismo sino relatividad, la constatación de que ninguna experiencia humana, personal o colectiva, es capaz de agotar la realidad. Supone, además, que esta última es coparticipativa, es decir, se constituye por y en la relación entre cada una de sus dimensiones, que en palabras de Panikkar se traduce como lo *cosmoteándrico*: la dimensión cósmica o material, la divina o espiritual y la humana.

33. Gustavo Esteva, *Gustavo Esteva: A Critique to Development and Other Essays*, Routledge, Nueva York, 2022.

34. Alberto Elías González Gómez, “La insurrección en curso. El pensamiento filosófico-político de Gustavo Esteva” en *Revista de Ciencias y Humanidades*, Centro de Estudios en Ciencias y Humanidades/Corporación Educativa Jorge Robledo, Medellín, vol. IX, N° 9, julio-diciembre de 2019, pp. 119-138.

35. Raimon Panikkar, “La diversidad como presupuesto para la armonía de los pueblos” en *Wiñay Marka*, Barcelona, N° 20, mayo de 1993.

Esteva recupera este pluralismo radical, pero lo concretiza en la lucha política. Para este autor la lucha política actual de los pueblos y movimientos ya no apuesta por tomar el poder desde arriba, sino que desde abajo va construyendo otros mundos más allá de los grandes pilares de opresión como el patriarcado, el colonialismo, el Estado-nación, la democracia, el capitalismo, etcétera. Esto se logra a partir de lo que él denominó “la insurrección en curso”.<sup>36</sup> Este cambio de paradigma cristaliza cuando sustituimos los sustantivos por los verbos. Por ejemplo, cuando dejamos de hablar de *salud*, delegando a las instituciones nuestra potencia personal y colectiva para curarnos, y comenzamos a hablar de *sanar*, lo cual es un proceso colectivo y personal que podemos vivir en autonomía y convivialidad. De este modo, mediante la recuperación de sus propias vidas, comunidades y colectivos hacen realidad el pluralismo radical en el mundo social, y construyen ese mundo —del que hablan las y los zapatistas— en el que caben muchos mundos. Un modo de expresar este sentido de lucha es mediante la distinción entre el *alimento* y la *comida*.<sup>37</sup> En *El género vernáculo* Iván Illich utiliza la metáfora del paso del género vernáculo (diferente en cada lugar) al sexo económico (individuos homogéneos sexualizados que se dividen obedeciendo a la división sexual del trabajo) para hablar del paso de las sociedades premodernas a la modernidad. Esteva, por su parte, expresó la misma idea al entender el alimento como la lógica industrial que mantiene a los individuos operando como máquinas, y la *comida* como el quehacer comunitario del cuidado de la vida en colectivo. Al recuperar el verbo comer, personas y colectivos retornan a la potencia personal y colectiva de hacer sus propios alimentos (autonomía alimentaria), y, por ende, a su propia vida encarnada en su territorio y comunidad.

36. Ver Gustavo Esteva, “La insurrección en curso” en Raúl Ornelas (Coord.), *Crisis civilizatoria y supervivencia del capitalismo*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2013, pp. 129–216.
37. Gustavo Esteva, “Volver a la Mesa” en *Volver a la mesa: soberanía alimentaria y cultura de la comida en la América profunda*, Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas, Lima, 2008, pp. 9–40.

Esto, en términos filosóficos, representa una filosofía política, más que una mera estrategia de lucha. Incluso —me atrevería a decir— implica una ontología política. Si utilizamos el lenguaje de la filosofía latinoamericana, los planteamientos de Esteva pueden entenderse como una crítica a la colonialidad, al pensamiento y los modos de vida impuestos, así como una apuesta por la recuperación de lo propio y la articulación de formas de vida y pensamientos surgidos de nuestros territorios.

En ese mismo sentido la segunda noción que busco rescatar de la filosofía oculta en Esteva es lo que en mi artículo antes referido llamé *ontología pluralista relacional* o, dicho de otra forma, la condición “nósotrica del ser”. A pesar de que Esteva escribe casi siempre como un pensador político, sus ideas se sostienen gracias a una ontología o metafísica propia, en este caso, la de un ser que es plural y relacional, no uno y unívoco. Esta ontología, además, es concreta y no puramente abstracta, pues, como lo señalé antes, se constata con la lucha política de los pueblos frente al proyecto homogeneizador de Occidente (crítica que va muy de la mano del impulso liberador característico de muchas de las más representativas filosofías latinoamericanas). De este modo, no me parece ni exagerado ni equívoco considerar a Esteva, en estos términos, como un referente de la filosofía pensada en y desde “Nuestra América”.

### **Sylvia Marcos. El feminismo descolonial**

La amplia y rica trayectoria de Sylvia Marcos, expresada en sus aportes teóricos y en su incidencia en distintos colectivos y universidades de México y del mundo, la convierten en un referente obligado no sólo para el pensamiento feminista, sino también para el latinoamericano en general. Como consigné en el apartado que dediqué a Jean Robert, Sylvia Marcos y su compañero llegaron al Cidoc a principios de los setenta, pero su integración a este centro fue muy diferente. El Cidoc

tenía una política de cobrar a los extranjeros y ofrecer becas a los latinoamericanos, por lo que en realidad fue Sylvia y no Jean quien pudo, por lo menos al inicio, participar más ampliamente en los distintos seminarios.

Su interés por la psiquiatría la llevó a formar parte del movimiento de la *antipsiquiatría*, en el que pudo colaborar de forma cercana con Félix Guattari. Además, fue organizadora de dos encuentros internacionales del movimiento: el primero en 1978, en Cuernavaca, y el segundo en la Ciudad de México, en 1981. En el Cidoc Marcos profundizó sus estudios sobre las alternativas a la psiquiatría tradicional, pero también fue de las principales pioneras en el estudio de las mujeres en América Latina. Si bien el Cidoc era un foco importante de pensamiento crítico, en aquellos años todavía no se contaba, en el continente en general, con mucha oferta o espacios para discutir el tema de las mujeres. Marcos, desde el Cidoc, impulsó diversos seminarios, aportando valiosos datos y reflexiones al respecto.

Illich fue muy cauto respecto a escribir o hablar acerca de los pueblos indígenas. Su obra está plagada de inspiraciones populares captadas en las calles y mercados de Ocotepec, pero jamás escribió un libro sobre los indígenas. Le parecía que ésa no era la tarea de un europeo. Empero, impulsaba a intelectuales latinoamericanos como Grimaldo Rengifo o Marcos para que trabajaran de forma directa con las comunidades. Marcos ha dedicado buena parte de sus investigaciones a estudiar el mundo mesoamericano, particularmente en la dimensión del género. Su lectura de “El género vernáculo”<sup>38</sup> reivindica el polémico libro de Illich que causó tanto rechazo entre las feministas norteamericanas. Con sus estudios Marcos logró mostrar la importancia del género en la

38. Sylvia Marcos, “El género vernáculo” en Gustavo Esteva (Coord.), *Repensar el mundo con Iván Illich*, La casa del mago, Guadalajara, 2012, pp. 221-233.

corporación mesoamericana, así como la del cuerpo en la espiritualidad de los pueblos.<sup>39</sup>

El pensamiento filosófico que recuperamos de los análisis de Marcos, entre otros elementos, puede centrarse en lo que rescata de la sabiduría de los pueblos originarios. Este pensamiento rompe por completo con la lógica occidental, entre otras cosas, con la noción de dualidad. Para Occidente el dualismo es siempre jerárquico, es decir, uno de los polos se posiciona por encima del otro en un esquema de mando y dominación: el hombre sobre la mujer, el amo sobre el esclavo, el alma sobre el cuerpo, el cielo sobre la tierra, etcétera. Esto no existe en el paradigma mesoamericano, en el que la dualidad es siempre complementaria y disímétrica, como decía Illich respecto a los géneros en las sociedades premodernas. Lo masculino no domina a lo femenino, sino que es su opuesto complementario. No hay jerarquías por la diferencia que los constituye. Marcos citó la frase de Ana María Mayor en su discurso inaugural durante el Primer Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo: “somos iguales porque somos diferentes”.<sup>40</sup>

Sus estudios y su compromiso con las mujeres y con los pueblos originarios la han llevado muy cerca de las mujeres zapatistas, sobre las cuales ha escrito ampliamente.<sup>41</sup> A partir de aquí plantea un feminismo de corte latinoamericano y comunitario, enraizado en las comunidades e inspirado en lo aprendido con las zapatistas, como se percibe en la siguiente cita:

39. Sylvia Marcos, “Raíces epistemológicas mesoamericanas: la construcción religiosa del género” en Sylvia Marcos (Ed.), *Religión y género. Vol. III*, Trotta, Madrid, 2008, pp. 235-270.
40. Ana María Mayor, “Discurso inaugural. Primer Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo” en *Chiapas*, Instituto de Investigaciones Económicas/Universidad Nacional Autónoma de México/Ediciones Era, México, N° 3, 1996, pp. 101-105, p. 105.
41. Sylvia Marcos, “La autonomía zapatista y las contribuciones de las mujeres como alternativa a la crisis de Estado” en *Memorias del Foro Internacional Comunidad, Cultura y Paz. Autonomías: una esperanza viva frente a la crisis del Estado. Volumen 1*, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Cuernavaca, 2016, pp. 110-113; Sylvia Marcos, *Mujeres, indígenas, rebeldes, zapatistas*, Eón, México, 2012.

Nos ayudó —como colectivo de mujeres— a deslindarnos de ese feminismo que sólo ve la subordinación en relación con los varones y deja de lado las múltiples subordinaciones cotidianas y rastreras que nos impone el capitalismo bárbaro y salvaje, que destruye al planeta y elimina toda posibilidad de sobrevivencia humana en armonía y justicia.<sup>42</sup>

De aquí surge, en buena medida, el grupo autodenominado *feminismos descoloniales*, en el que participan, además de Marcos, otras importantes feministas de México, como las siguientes: Mariana Favela, Márgara Millán, Guiomar Rovira, Verónica Renata López Nájera, Aura Cumés, Mariana Mora, Meztli Yoalli Rodríguez, Ana Valadez y Aida Hernández, entre otras. Estas autoras han constituido un feminismo que parte de las experiencias de las mujeres y los pueblos latinoamericanos. En una entrevista Marcos reconoce que lo que ellas llaman feminismo descolonial comparte con el feminismo decolonial la vocación de cuestionar los fundamentos filosóficos del pensamiento dominante, basado en las herencias culturales y filosóficas que dejó la Colonia.<sup>43</sup> Sin embargo, el colectivo también aclara las razones por las cuales son descoloniales y no decoloniales:

Decidimos optar por el uso de la palabra *descolonial* y no *decolonial* para distinguirnos de la *teoría de la decolonialidad*. A pesar de que varias de las autoras retoman conceptos clave de la reflexión decolonial, lo que nos caracteriza es un permanente ejercicio de apertura frente a hechos que nos llaman a la reflexión, a partir de los cuales es posible desplegar y desagregar un pluriverso temático, encontrando en este sitio nuestros propios gestos descolonizantes. Entendemos entonces que lo *descolonial* es más un proceso vivo que una teoría cerrada o una escuela de pensamiento.<sup>44</sup>

42. Sylvia Marcos, *Mujeres, indígenas, rebeldes, zapatistas*, p. 50.

43. Ver Instituto de Liderazgo Simone de Beauvoir, “#UnaDosisDeAcademia #: El feminismo descolonial—Sylvia Marcos (Parte 1)”, 1/VIII/2019, *Instituto de Liderazgo Simone de Beauvoir*, <https://www.youtube.com/watch?v=5ccXsjmLl-s> Consultado 30/IV/2022.

44. Márgara Millán (Coord.), *Más allá del feminismo: caminos para andar*, Red de Feminismos Descoloniales, México, 2014, p. 11. Las cursivas se encuentran en el original.

La cita anterior, junto con el colectivo que la pronuncia, constituyen un ejemplo vivo del argumento que intento construir en este artículo. La Red de Feminismos Descoloniales entiende la descolonialidad como un proceso vivo, “un gesto o una inspiración” —decía líneas atrás—, y no tanto como una escuela de pensamiento al puro estilo del ya consagrado y sobreespecializado pensamiento decolonial. En otras palabras, plantea una crítica filosófica y social arraigada en América Latina sin sobreespecialización. Esta misma red recupera, entre otras fuentes, el pensamiento illicheano, por ejemplo, en el libro *La memoria florece*, dedicado a Jean Robert,<sup>45</sup> pero, como bien subraya, no a modo de fundar una escuela, sino de contribuir a este proceso vivo que es la descolonialidad y que, creo también, tendría que ser la filosofía latinoamericana.

## Conclusiones

Una posible y pertinente objeción a lo expuesto en este artículo es la pregunta acerca de si no estoy, al final, proponiendo una nueva escuela, la de Illich, lo que terminaría por convertir mis reflexiones en un debate entre esa escuela y la postura decolonial o la de la filosofía latinoamericana. Reconozco que este peligro estuvo presente durante la redacción de mi argumento y que, posiblemente, puede continuar en un futuro. Pero considero que una cosa es compartir una cierta cualidad común, inspiraciones y, en este caso, una historia entrelazada alrededor de Illich, un territorio en común y un gesto crítico, y otra cosa muy distinta es la conformación de una escuela, o peor, una sobreespecialización consagrada (es decir, reificada, petrificada) a través de la creación de un canon con el aval de instituciones académicas internacionales. Por esta razón me muestro crítico ante la Escuela de Cuernavaca, la cual, por un lado, tiene el acierto de apuntar a un núcleo de pensamiento crítico cuya actualidad y valor son urgentes;

45. Mariana Favela (Ed.), *La memoria florece. Miradas feministas a la obra de Jean Robert*, Pochote Press/Red de Feminismos Descoloniales, Oaxaca, 2022.

pero, por el otro, puede convertirse en un club, ejemplar de museo o especialidad académica.

Para dar cuenta de la sobreespecialización de la filosofía latinoamericana fue necesario salir un poco “de este lado” de la línea que delimita esta tradición bajo nombres, corrientes y títulos específicos. La autora y los autores trabajados en este artículo se encuentran dentro de este campo ampliado. No suelen figurar al interior de la lista de “filosofía latinoamericana”; sin embargo, sus ideas están profundamente arraigadas en el territorio latinoamericano y en la gente que lo habita. Dejando de lado la discusión en torno a la supuesta Escuela de Cuernavaca, considero que Robert, Marcos y Esteva son ejemplos de un pensamiento original y encarnado con trasfondos filosóficos, si bien no se encasillan en ninguna disciplina estricta. Logran ir más allá de la especialización moderna para pensar desde los pueblos en lo concreto.

Me quedo con la siguiente conclusión: hemos de cuidar el invento de la tradición latinoamericana *a posteriori* y abrir el campo a quienes piensan *en* y *desde* América Latina, de tal manera que lo latinoamericano no refiera a la pertenencia a un grupo, sino a la cualidad de un pensamiento que viene de su criticidad y del enraizamiento *en* y *desde* un territorio. Consideramos que éste es el esfuerzo de las compañeras de la Red de Feminismos Descoloniales, así como de Robert y Esteva. Creo que recuperar sus voces, junto con la de Iván Illich, se vuelve una urgencia dentro de las circunstancias de colapso y catástrofe en las que estamos; circunstancias que, con tanta claridad, nos advirtieron estas mismas voces. Sirvan las presentes líneas expositivas y reflexivas como invitación al estudio de estos planteamientos críticos; pero no para fundar una nueva escuela, nicho o especialidad, sino para cuestionar nuestra realidad, crear alternativas en el mundo concreto y, sobre todo, para levantar en alto la sospecha de la sobreespecialización de la filosofía latinoamericana en tanto ejercicio autocrítico que, lejos de desligarnos de ella, nos mueva a recuperarla como un proceso

vivo. En otras palabras, espero que la inspiración y las herramientas proporcionadas por las autoras y autores reconocidos como parte de la filosofía latinoamericana nos aporten para nuestras propias reflexiones en nuestras circunstancias concretas; que no seamos sus repetidoras o repetidores, sino la actualización de un gesto crítico y creativo del pensamiento desde nuestros territorios. X

## Fuentes documentales

- Ballén Rodríguez, Juan Sebastián, “Filosofía e historia de las ideas en Latinoamérica: Márgenes y gramáticas sobre un filosofar en la diferencia” en *Eikasia. Revista de Filosofía*, Eikasia Ediciones, Oviedo, España, julio de 2015, pp. 333-377.
- Beck, Humberto, “Jean Robert: una poética del lugar” en *Arquine*, México, 1 de octubre del 2020, <https://www.arquine.com/jean-robert-una-poetica-del-lugar>
- Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (Comps.), *El giro colonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre Editores/Universidad Central/Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos/Pontificia Universidad Javeriana/Instituto Pensar, Bogotá, 2007.
- De Certeau, Michel, *El lugar del otro. Historia religiosa y mística*, Katz Editores, Madrid, 2007.
- De Sousa Santos, Boaventura, *Una epistemología del sur: la reinvención del conocimiento y la emancipación social*, Siglo XXI/Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, México, 2009.
- Dupuy, Jean-Pierre y Robert, Jean, *La traición de la opulencia*, Gedisa, Barcelona, 1979.
- Dussel, Enrique, *Filosofía de la Liberación*, Fondo de Cultura Económica, México, 2011.
- Ellacuría, Ignacio, *Filosofía de la realidad histórica*, Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1991.

- Esteva, Gustavo y Barkin, David, *Inflación y democracia, el caso de México*, Siglo XXI, México, 1979.
- Esteva, Gustavo y Suri Prakash, Madhu, *Grassroots Post-Modernism. Remaking the soil of cultures*, Zed Books, Londres, 2014.
- Esteva, Gustavo, *La batalla por el México rural*, Siglo XXI, México, 1980.
- *Economía y enajenación*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1980.
- “Volver a la Mesa” en *Volver a la mesa: soberanía alimentaria y cultura de la comida en la América profunda*, Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas, Lima, 2008, pp. 9–40.
- “La insurrección en curso” en Ornelas, Raúl (Coord.), *Crisis civilizatoria y superación del capitalismo*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2013, pp. 129–216.
- *Gustavo Esteva: A Critique to Development and Other Essays*, Routledge, Nueva York, 2022.
- Favela, Mariana (Ed.), *La memoria florece. Miradas feministas a la obra de Jean Robert*, Pochote Press/Red de Feminismos Descoloniales, Oaxaca, 2022.
- Illich, Iván, *Obras reunidas I*, Fondo de Cultura Económica, México, 2006.
- *Obras reunidas II*, Fondo de Cultura Económica, México, 2008.
- Germani, Gino, *La sociología en América Latina: problemas y perspectivas*, Eudeba, Buenos Aires, 1965.
- González Gómez, Alberto Elías, “La insurrección en curso. El pensamiento filosófico–político de Gustavo Esteva” en *Revista de Ciencias y Humanidades*, Centro de Estudios en Ciencias y Humanidades/Corporación Educativa Jorge Robledo, Medellín, vol. IX, Nº 9, julio–diciembre de 2019, pp. 119–138.
- “La inversión de la intencionalidad y su alcance liberador en América Latina” en *Cultura de Guatemala*, Universidad Rafael Landívar, Ciudad de Guatemala, año XL, vol. I, enero–junio de 2019, pp. 43–59.
- *Convivencialidad y resistencia política desde abajo. La herencia de Iván Illich en México*, Unidad Editorial Culagos, Guadalajara, 2021.

- Marcos, Sylvia, “La autonomía zapatista y las contribuciones de las mujeres como alternativa a la crisis de Estado” en *Memorias del Foro Internacional Comunidad, Cultura y Paz. Autonomías: una esperanza viva frente a la crisis del Estado. Volumen I*, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Cuernavaca, 2016, pp. 110-113.
- “Raíces epistemológicas mesoamericanas: la construcción religiosa del género” en Marcos, Sylvia (Ed.), *Religión y género. Vol. III*, Trotta, Madrid, 2008, pp. 235-270.
- “Sobre El género vernáculo” en Esteva, Gustavo (Coord.), *Re pensar el mundo con Iván Illich*, La casa del mago, Guadalajara, 2012, pp. 221-233.
- *Mujeres, indígenas, rebeldes, zapatistas*, Eón, México, 2012.
- Mariátegui, José Carlos, *7 ensayos de interpretación sobre la realidad peruana*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 2007.
- Martí, José, *Nuestra América*, Fundación Biblioteca Ayacucho, Caracas, 2010.
- Mayor, Ana María, “Discurso inaugural. Primer Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo” en *Chiapas*, Instituto de Investigaciones Económicas/Universidad Nacional Autónoma de México/Ediciones Era, México, N° 3, 1996, pp. 101-105.
- Mendoza-Álvarez, Carlos, *La resurrección como anticipación mesiánica. Duelo, memoria y esperanza desde los sobrevivientes*, Universidad Iberoamericana Ciudad de México, México, 2020.
- Millán, Márbara (Coord.), *Más allá del feminismo: caminos para andar*, Red de Feminismos Descoloniales, México, 2014.
- Panikkar, Raimon, “La diversidad como presupuesto para la armonía de los pueblos” en *Wiñay Marka*, Barcelona, N° 20, mayo de 1993.
- Robert, Jean y Esteva, Gustavo, “Iván Illich en México. Conversación de Jean Robert con Gustavo Esteva” en *Ixtus. Espíritu y Cultura*, Hesed, México, año VII, N° 28, 2000, pp. 13-26.

- Robert, Jean y Rahnema, Majid, *La potencia de los pobres*, Centro de Investigación Educativa y Capacitación Institucional/Unitierra, San Cristóbal de las Casas, 2011.
- Robert, Jean, “¿Es posible pensar después de la economía?” en Inclán Solís, Israel Daniel, Linsalata, Lucía y Millán Moncayo, Márbara (Coords.), *Modernidades alternativas*, Universidad Nacional Autónoma de México/Ediciones del Lirio, México, 2017, pp. 25–38.
- “Place in the Space Age (2001)” en *The International Journal of Illich Studies*, Universidad Estatal de Pensilvania, Pensilvania, vol. 6, Nº 1, 2018, pp. 87–112.
- *La crisis: el despojo impune. Cómo evitar que el remedio sea peor que el mal*, Jus, México, 2010.
- “Un filósofo y pensador radical en Cuernavaca” en Esteva, Gustavo (Coord.), *Repensar el mundo con Iván Illich*, La casa del mago, Guadalajara, 2012.
- *Los cronófagos. La era de los transportes devoradores de tiempo*, Ítaca, México, 2021.
- Roig, Arturo Andrés, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004.
- Salazar Bondy, Augusto, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, Siglo XXI, México, 2006.
- Zea, Leopoldo, *La filosofía americana como filosofía sin más*, Siglo XXI, México, 2005.



Esta obra está bajo una licencia internacional Creative Commons  
Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0.