

CRÍTICA DEL WOKE: DEBATES, LECTURAS Y APROXIMACIONES DESDE PENSAMIENTO CRÍTICO EN AMÉRICA LATINA

Magdalena Becerra¹

Resumen / Abstract

En el presente texto corresponde a una propuesta de lectura en torno a las denominadas izquierdas woke, a partir de los principales debates filosóficos del pensamiento crítico desde América latina. Se plantea una panorámica en torno a las críticas, núcleos históricos y conceptuales que atraviesan este giro identitario, tales como el multiculturalismo, posmodernidad, liberal centrismo, universalismo/universalidad; colonialismo, eurocentrismo, modernidad/ transmodernidad, derecho moderno y hegemonía política. En diálogo con *La Izquierda no woke* (2024) de Susan Neiman y a partir de las formulaciones de filósofos como Castro-Gómez y espacialmente Enrique Dussel, se aborda la tensión entre la ontología identitaria y la política, siendo central la noción de universalismo abstracto. Por último, este examen se pregunta por el rendimiento político de los ideales emancipatorios de la modernidad y la actualidad del sujeto revolucionario para la constitución de izquierdas hegemónicas desde América Latina.

Palabras clave: crítica del woke, progresismos identitarios, universalismo abstracto, descolonización/transmodernidad, hegemonía política.

CRITICISM OF WOKE: DEBATES, READINGS AND APPROACHES FROM CRITICAL THINKING IN LATIN AMERICA

Abstract

*This text corresponds to a reading proposal around the so-called woke left, based on the main philosophical debates of critical thinking from Latin America. An overview is presented around the criticisms, historical and conceptual cores that go through this identity turn, such as multiculturalism, postmodernism, liberalcentrism, universalism/universality; colonialism, eurocentrism, modernity/transmodernity, modern law and political hegemony. In dialogue with *La Izquierda no woke* (2024) by Susan Neiman and based on the formulations of philosophers such as Castro-Gómez and, spatially, Enrique Dussel, the tension between identity ontology and politics is addressed, with the notion of abstract universalism being*

¹ Chilena, Universidad de Chile. Correo electrónico: deunaesfera@gmail.com

central. Finally, this examination asks about the political performance of the emancipatory ideals of modernity and the relevance of the revolutionary subject for the constitution of hegemonic lefts from Latin America.

Keywords: critique of the woke, identity progressivism, abstract universalism, decolonization/transmodernity, political hegemony.

1.- Multiculturalismo, posmodernidad y neoliberalismo. Críticas y genealogías del woke desde América latina

En el actual escenario político y desde diversos sectores políticos, sociales, ha emergido en los últimos años con importante fuerza la crítica a las izquierdas identitarias o woke, fenómeno identificado con la nueva izquierda o la izquierda progresista. Dichas críticas se ciernen en torno a los quiebres y tensiones que promueve esta ideología a nivel de partidos y movimientos, con sus respectivas consecuencias para el horizonte político y la generación de amplias mayorías en la disputa hegemónica. El giro identitario que comporta el horizonte woke, puede situarse en el contexto histórico del multiculturalismo occidental, la posmodernidad y su decante neoliberal, especialmente desde su recepción en Latinoamérica.

El multiculturalismo como giro teórico emerge en la década de los 60' en Estados Unidos, a partir de Movimientos por los Derechos Civiles y en el contexto de la "Revolución de los derechos humanos" originados en el contexto de posguerra. Rebelándose contra el proyecto de Estado-nación de los estados europeos (especialmente Francia), estos movimientos destinados a promover las demandas políticas diversos grupos étnicos, víctimas a las políticas de asimilación angloamericanas, lograron importantes reivindicaciones en material social. En este contexto, como reacción a los esencialismos identitarios de la modernidad, el capitalismo avanzado (Jameson, 1991) y metarretalos de la modernidad occidental (Lyotard, 1987), surge la posmodernidad. La posmodernidad o cultura posmoderna, se constituye como la emergencia crítica, contestataria, disidente de la modernidad, donde las diversas minorías culturales (sociales, étnicas, de género, etc.), mostraron su descontento en forma de multiculturalismo. En este nuevo panorama, la teorización sobre lo identitario cobró un terreno fértil, manifestándose en el despliegue de las lógicas del "reconocimiento a la diversidad y la identidad" de las denominadas minorías culturales y cuestionándose los "regímenes de verdad" de los discursos modernos, en una relativización sus valores

monolíticos y universales. La posmodernidad como crítica intraeuropea, nace arraigada a la experiencia histórico-cultural de los países occidentales -que llegaron a desarrollar la experiencia moderna a partir de la revolución industrial, el gran desarrollo comercial y urbano-. En tanto núcleo esencial, la condición posmoderna (Connor, 1996), se caracteriza por una hipervaloración estética de los significantes y valores simbólicos (Baudrillard, 2010), reivindicando cada una de estas “minorías” como entidades estético-políticas². De esta suerte, los estudios culturales comprendidos bajo el giro cultural posmoderno y crítica de la razón moderna volcaron su querella en torno a las manifestaciones particulares (ónticas) de los dispositivos de dominación discursivos (microfísica del poder), comprendiendo la “microhistoria” como horizonte último de interpretación. En América Latina, en las primeras décadas de este siglo, el multiculturalismo comienza a ser cuestionado por su impotencia frente al estado-nación neoliberal. Una serie de levantamientos asociados a la resistencia indígena³ ejercieron un fuerte impacto antisistémico, denunciando las políticas *gatopardistas* detrás del multiculturalismo del reconocimiento, distantes a realizar transformaciones a nivel estructural en el aparato estatal. A partir de este espíritu de época se posesiona un multiculturalismo crítico, centrado en la autodeterminación y soberanía territorial con referentes de vertiente autonomista, caracterizados por un distanciamiento ante el Estado-nación.

Si bien orientadas a la obtención de derechos, el multiculturalismo identitario y del reconocimiento, plantaba sus reivindicaciones insertas en las lógicas de inclusión del estado moderno y bajo las políticas neoliberales impuestas en los 70'. Lejano a las problemáticas coloniales externas a occidente, este enfoque multicultural posmoderno fue centro de importantes críticas.

² De este núcleo teórico surge el denominado ‘giro cultural’, que, bajo los Estudios culturales, congregó corrientes de pensamiento como el orientalismo, indigenismo, estudios de género y otros en torno a la subalternidad y la cuestión indígena. Aunque con importantes diferencias, estas corrientes despliegan desde la década de los 90’ propuestas de relectura crítica al colonialismo, siendo la poscolonialidad y el giro decolonial en América Latina sus impotentes referencias. Estos últimos, entroncados con otras vertientes del pensamiento crítico, desenmarcan su propuesta teórica del discurso moderno.

³ Entre los hitos asociados de esta oleada de insurrecciones, destacan los levantamientos de las comunidades indígenas en la conmemoración de los 500 años del “descubrimiento” de América y la insurgencia del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en Chiapas, San Cristóbal de las Casas en 1994.

En *Racismo y cultura* (2012), Frantz Fanon ya planteaba la incidencia de un multiculturalismo creciente, como un nuevo momento colonial más peligroso y radicalizado, llamando al intelectual orgánico a redoblar la vigilancia. Para el autor, mediante una forma reduccionista, manipuladora y “exotista”, la hegemonía blanca concitaba “la fidelización y colaboración de los negros en las mismas prácticas coloniales de opresión, apareciendo el racismo revestido de discursos matizados, de la mano de una ideología democrática y humana, pero con el mismo objetivo de sub-alternización” (57).

Claudia Zapata (2019) expone la tensión respecto a este multiculturalismo en América Latina, bajo los siguientes términos:

Hay quienes identifican el multiculturalismo en América Latina con la totalidad del proceso histórico que ha significado la valorización de la diversidad cultural, involucrando al ya largo ciclo de movilizaciones indígenas. Otros, en tanto, preferimos un uso más restringido del término, identificándolo con un modelo político caracterizado por políticas de reconocimiento de la diversidad cultural, inscritas en una perspectiva hegemónica que pone en sintonía a un número importante de nuestros Estados nacionales con las lógicas actuales de acumulación del capital (4).

Por su parte, Ramón Grosfoguel (2007), sostiene que:

El multiculturalismo liberal hegemónico permite que cada grupo racializado tenga su espacio y celebre su identidad/cultura siempre y cuando no cuestione las jerarquías étno/raciales del poder de la supremacía blanca y deje el *statu quo* intacto. Así se privilegian algunas elites de los grupos racializados/inferiorizados otorgándoles un espacio con recursos como vitrinas simbólicas que le den un maquillaje multicultural al poder blanco, mientras la mayoría de estas poblaciones víctimas del racismo rampante viven la colonialidad del poder cotidianamente (15).

Un hito importante en torno al quiebre con los ideales universales de la modernidad, se concibe en los 70', con la muerte del liberalcentrismo y los proyectos emancipatorios herederos de la revolución francesa. El capitalismo de reforma “con rostro humano”, instalado en el contexto de la guerra fría y la caída del bloque soviético, con la *Pax* americana de EUA, determinó la emergencia de movimientos de una izquierda de clase, más “superestructural” que económica, presente en la experiencia del eurocomunismo y la posmodernidad como matriz ideológica. El mayo 68' marcaba un escenario caracterizado por el fin de las revoluciones, -dando paso solo a la incurrencia de rebeliones- (Octavio Paz, 1998), el fin de liberalcentrismo (Wallerstein, 1996), los últimos estertores revolucionarios

de los proyectos de emancipación del siglo XX provenientes de la ilustración (Casullo, 2004) y un cambio de en nuevas generaciones nacidas con el terror de la bomba atómica y miedo en el futuro (Arendt, 2005). Castro-Gómez, recupera de Zizek una mirada radical a cerca de los teóricos del mayo del 68, que desde su adscripción posmoderna y en función de los Estudios Culturales, habrían promovido una despolitización de la economía política, “centrando su atención en temas “secundarios” como el de las identidades sexuales, los derechos de las minorías, la violencia de género y el calentamiento global” (2019).

A partir de este itinerario histórico puede comprenderse la inflexión del woke, caracterizándose por una inversión de la lucha anti-capitalista y de clase objetiva (en su contexto revolucionario), por procesos de subjetivación (rebeliones particularistas, sin universales emancipatorios), atomizados en las diferentes particularidades político-culturales. El complejo de lo que se ha considerado “woke” atraviesa múltiples niveles; ideológico, cultural (cultura woke), político en torno a partidos y movimientos de izquierda (progresismos de la nueva izquierda, social democracia), políticas identitarias a nivel jurídico o den el campo del derecho. Como fenómeno caracterizado por la visibilización de las demandas identitarias de determinados grupos de opresión, se atribuye al woke la en el campo político una balcanización o fragmentación de las izquierdas, con importantes consecuencias a nivel parlamentario y electoral, en cuanto a hegemonía y correlación de fuerzas respecto a la derecha histórica. A nivel geopolítico, la ideología woke se asocia al partido demócrata estadounidense y las elites globalistas, siendo un dispositivo de la contra-insurgencia norteamericana.

El woke del anglicismo *wake* (despertar), como un concepto es amplio y poco definido. No llegando a consolidarse como movimiento orgánico, se masifica en el contexto de luchas civiles antiracistas recientes en Estados Unidos, específicamente ante la ola de violencia policial de color y odio racista⁴ iniciada el 2013, con el asesinato de un joven civil

⁴La masificación del concepto se remonta al 2013 con el “Black Lives Matter” (“Las vidas negras importan”), movimiento encabezado por activistas afroestadounidenses y sociedad civil, ante el sobreesimiento del crimen del joven afrodescendiente Tayvon Martin, muerto en manos de la policía. A ello sobrevino una oleada de asesinatos cometidos por las fuerzas policiales en diferentes distritos del país. Centrado en la acción directa ante casos de violencia racial en contextos extra-judiciales, este movimiento se planea como continuidad de los Movimientos por los Derechos Civiles de los 60’ y toda una línea antirracial y pro-diversidad dentro de la que se encuentran el Black Power, el movimiento contra el apartheid, feminismos negros, el Occupy Wall Street, entre otros.

afroestadounidense por parte de la policía. Desvinculado de su de origen, el woke obedece más bien a una apropiación de su carácter reivindicatorio, por parte de los sectores liberales de la izquierda progresista; resemantizado principalmente bajo las matrices teóricas del multiculturalismo liberal y la posmodernidad. Esta faceta compromete a diversos gobiernos de la nueva izquierda, en relación a sus políticas capitalistas y neoliberales, en la dominancia irrestricta del globalismo transnacional. De aquí para Zizek el neoliberalismo logró la hegemonía económica del sistema-mundo capitalista “gracias a una triple alianza: sectores empresariales tecnológicamente innovadores (Silicon Valley), la clase financiera global y el sector más “liberal” de los nuevos movimientos sociales (feminismo, antirracismo, multiculturalismo, LGTBI, etc. surgidos a partir del mayo del 68)” (2019: 182-183)⁵.

De este decante neoliberal es que el woke, no solo haya sido apartado de su contexto de emergencia, sino rápidamente cooptado a nivel económico y cultural por el capitalismo tardío y sus lógicas de mercado. Desde estas perspectivas, las críticas al woke no solo transitan desde la izquierda tradicional o histórica, sino desde posicionamientos críticos a la hegemonía de occidente (antimodernos, anticoloniales), dando cuenta de una izquierda colonial blanco-burguesa o blanquizada de privilegio. Asimismo, por su particularismo, acción aislada y distanciamiento radical ante el Estado-nación, los movimientos autonomistas y en general las izquierdas ortodoxas, pueden considerarse parte de este giro identitario. Castro-Gómez caracteriza la izquierda radical y a estos grupos reticentes a la institución moderna como “abyayalistas” como “los tontos”, respecto a los grupos neoevangelistas y neofascistas identificados como “los canallas” (2019). El abyayalismo que refiere Castro-Gómez, remite a determinadas formas de esencialismo de lo local; exotismos, lugarismos; orientalismo, latinoamericanismo, en cuanto a posiciones tendientes a romantizar el mundo pre-moderno, desestimando el potencial emancipatorio de la modernidad. En el contexto inmediato del woke, la cuestión identitaria reapertura una serie de debates teóricos y metodológicos en torno a la tensión crítica particular/universal, que, desde el pensamiento

⁵ La crítica se asume en la instrumentalización capitalista realizada de lo woke (capitalismo, corporativismo woke, woke-washing; véase Kanai, A. y Gill, R. (2020), así como por la injerencia de la CIA, sus think tank o usinas de pensamiento y diversas ONGs financiadas desde el complejo militar-industrial del estado profundo de EUA y la social democracia norteamericana.

crítico latinoamericano, releva importantes discusiones en torno a la modernidad, el eurocentrismo y la experiencia colonial del continente.

2.- Debates en tono a la tensión filosófica universalismo/particularismo. Lecturas en torno al “universal-abstracto”

Desde la perspectiva de un giro identitario con incidencia directa en el campo político, el woke se comprende históricamente inscrito en el multiculturalismo liberal hegemónico, bajo el influjo de la posmodernidad. Entre las recientes críticas a las políticas identitarias y la izquierda woke, se encuentra el libro de la filósofa estadounidense Susan Neiman “La Izquierda no es Woke” (2024). La tesis central de Neiman es que el woke genera importantes rupturas al interior de las izquierdas, especialmente en un escenario global caracterizado por el ascenso de la ultraderecha y los grupos neofascistas y neoconservadores. Esta propuesta critica las formas en que las voces contemporáneas consideradas de izquierda han abandonado sus ideales filosóficos universalistas (5), a partir de un “tribalismo”⁶ (en referencia a particularismo). En este escenario propone un compromiso con un universalismo abstracto, centrado en la defensa de los ideales de progreso y la Ilustración. Con el propósito de poner en diálogo los distintos elementos que comprometen su posicionamiento ante las izquierdas identitarias, se hace preciso matizar algunos de sus argumentos y opciones metodológicas, especialmente en función de su concepto de “universalismo abstracto” y la revisión en América latina.

Para Neiman “el universalismo está siendo atacado por la izquierda porque se mezcla con el falso universalismo: el intento de imponer ciertas culturas a otras en nombre de una humanidad abstracta que al final solo refleja la época, el lugar y los intereses de una cultura dominante” (37). El debate universal/particular, universalismo/universalidad, ha sido abordado por el pensamiento crítico latinoamericano de manera significativa. Wallerstein (2007) distingue entre un “universalismo europeo” y un “universalismo universalista”. Si la historia del sistema-mundo moderno es la expansión de los estados europeos hacia el resto del mundo, el mundo paneuropeo se caracterizaría por imponer un “universalismo” que

⁶ Neiman (2024) fundamenta su argumentación a partir de los ideales universalistas de la ilustración. Desde aquí para la autora, se aspira a una solidaridad universal donde los nacionalismos se conciben como tribalismo excluyente (7).

entroniza una mirada particular sobre los derechos humanos, la democracia y el choque entre civilizaciones respecto a las “verdades científicas” del mercado (especialmente en el horizonte de la economía neoliberal). Es lo que designa “universalismo europeo”, relacionado directamente con los intereses de las clases dominantes del sistema-mundo moderno. Sin embargo, el autor remite a la existencia de un “universalismo” como tal; un “universalismo universal” en su sentido lato. Para Wallerstein, la hegemonía ideológica y empírica central del mundo contemporáneo, se batiría en la pugna entre ambos universalismos. Por su parte Castro-Gómez (2019), aborda estas tensiones conforme al despliegue de una política de emancipación descolonial. Su contribución cardinal sobre el universalismo radica en la distinción en las nociones de “universalismo” y “universalidad”. Para el filósofo, mientras el primer ámbito refiere a una operación epistemológica situada, como universalización arbitraria de la dimensión provincial de este continente⁷ (vinculada al contexto histórico particular de Europa), el segundo, lo haría desde una operación política de orden universal, basado en la universalización real de intereses. Por su parte, Dussel (2000) utiliza la noción de “universalidad-mundialidad” para explicar el despliegue de modernidad europea, desde su “centralidad” en la Historia Mundial y constitución de las culturas excedentes como su “periferia”. De este modo, aunque toda cultura posee un carácter etnocéntrico, “el etnocentrismo europeo moderno es el único que puede pretender identificarse con la “universalidad-mundialidad”. El “eurocentrismo” de la Modernidad es exactamente el haber confundido la universalidad abstracta con la mundialidad concreta hegemonizada por Europa como centro” (29). Chakrabarty (2008) caracteriza el eurocentrismo a nivel epistémico, en términos de una “ignorancia asimétrica” (60), asociada a la universalización de la filosofía como percepciones teóricas absolutas de ciencia griego-europea, en contraste con las filosofías “práctico-universales”:

La “ciencia griego-europea” (o, como añadía, “hablando en sentido universal: la filosofía”) era la capacidad de ésta de producir “percepciones teóricas absolutas”, es decir, “*theoria*” (ciencia universal), mientras que aquéllas [las “filosofías orientales”] conservaban un carácter “práctico-universal”, y por ello “mítico-religioso”. Estas filosofías “práctico-universales” se dirigían al mundo de una manera “ingenua” y “directa”, mientras que el mundo se presentaba él mismo ante la *theoria* como una “temática”, por lo que hacía posible una praxis “cuyo fin es elevar a la humanidad mediante la razón científica universal” (ibíd.).

⁷ En términos similares se plantea el cuestionamiento de Chakrabarty (2000) sobre una *provincialización* de Europa, es decir, el retorno a su dimensión histórico-contextual propia.

Bajo la noción de un universalismo abstracto, para Neiman los puntos de vistas epistémicos se comprenden como meros “subproductos” de la experiencia vivida (66), atribuyéndose maniqueamente valor solo a lo que se “eleva” abstractamente en pos del “universal” como teoría. Este marco referencial emerge con la idea de aplicación o agenciamiento político desde “arriba”, como pensamiento teórico y no epistémico, como lo observan Zemelman (2005) y Hinkelammert (1978), respecto a un “pensamiento epistémico” surgido necesariamente desde la interacción con la historicidad de lo real. La discusión en torno al carácter abstracto del universal se encuentra en correlato con las denominadas “epistemologías otras” formuladas desde América Latina. Las “epistemologías otras” se comprenden como un marco de visibilización de las epistemologías veladas por el eurocentrismo, a partir de la universalización de sus núcleos epistémicos y consecuente como encubrimiento de otras culturas. Si bien este paradigma alberga posicionamientos radicalmente anti-modernos, otros importantes enfoques plantean el concepto desde la noción de transmodernidad, como es el caso de Dussel (2008) y Castro-Gómez (2019). Tal como se señalaba, Castro-Gómez caracteriza el universalismo (en su contraste con la noción de universalidad), como una operación de tipo epistémica. Sin embargo, toma distancia de respecto a las denominadas “epistemologías otras” por considerarlas abyayalistas, en tanto caracterizadas por una aspiración de retorno a un pasado idílico pre-moderno, donde la superación del capitalismo se plantea en la renuncia a la modernidad y su institucionalidad (2019). Las “epistemologías otras”, cuando no se totalizan como negatividad (en la forma de anti-modernidad), son interpretables como el material o fuente desde donde se configuran los marcos categoriales de cada cultura, en función de las heterogeneidades complejas y abigarradas que conforman los horizontes histórico-culturales. Pero precisamente y en concordancia con Castro-Gómez, esta comprensión no supondría colapsar las epistemes de occidente en su occidentalismo, ni el eurocentrismo (como universalismo) en la noción de “universalidad”, como posiciones románticas, de un identitarismo radical, proponen.

Dussel plantea un acceso a la modernidad desde un *a priori* en el orden del “conocimiento”, donde se elevan las categorizaciones esenciales de lo abstracto “desde” las particularidades

culturales específicas, situadas. Como destaca Sánchez (2020)⁸ lo hace desde la categoría de mundialidad concreta. A diferencia del universalismo abstracto, desde este prisma surge en primer lugar la dimensión histórico-geopolítica, des-encubridora de los marcos ontológicos de la modernidad occidental -para Dussel el “encubrimiento del otro indígena” (1994)-. ...se comprende desde el método de la filosofía de la liberación dusseliana (Método ana-dialéctico o analéctico crítico, 1974), que frente al orden identidad (ontología moderna, univocidad, universal totalizado), observa su diferencia (posmodernidad, equivocidad, óntico-dependiente) como una dialéctica de dominación. Ante este orden, propone la lógica semejanza-distinción, comprendiendo de manera analógica las semejanzas de lo común -exigencia de afirmación de la vida y sus mediaciones materiales como criterios éticos universales-, donde las manifestaciones histórico-concretas o formas particulares de apropiación de lo universal, se plantean como distinciones por parte de cada grupo político-cultural.

El quiasmo expuesto en la tensión entre “universalismo abstracto” y “mundialidad concreta” (Dussel, 1994; 2000), no es un debate de los últimos años. Arrastra sus orígenes a los cimientos de la tradición marxista, como uno de los principales ejes en la conformación del pensamiento político de las izquierdas. Marx en *La cuestión judía* (2004) expone los pilares fundamentales para querellas futuras sobre esta problemática, especialmente desde el campo judío (en torno al supuesto “etnicismo particularista” de los judíos que estaba en el debate con los jóvenes hegelianos, especialmente con Bruno Bauer). En esta obra Marx distingue entre una emancipación política asociada a la clase burguesa, como el gran proyecto revolucionario de la izquierda hegeliana –en la búsqueda de la condición laica del estado, más allá de la confesionalidad eclesiástica-, y una emancipación de la humanidad como la propia del comunismo, abarcando a la humanidad en su conjunto. En suma, Neiman aboga por los principios de izquierdas y los ideales emancipatorios de la modernidad desde una noción moderna de universalismo, observándose importantes diferencias con las nociones emergidas desde el pensamiento crítico latinoamericano y sus principales debates.

⁸ Para Sánchez, “la noción de “mundialidad”, usada por Dussel en lugar de “universalidad” supone que la modernidad involucra a todas las culturas del planeta, pues aparecen como formas de alteridad dominada o antagónica. Para este autor, es importante situarse en la exterioridad o alteridad del principio de lo moderno para poder caracterizar sus contradiscursos” (34).

3.- Raza y el género como categorías críticas y su deriva woke

En el sentido amplio del woke, de su adopción como marco ideológico por los progresismos liberales, una de sus principales impugnaciones lo sitúan como grupos de odio y nexos directos con la violencia mediante discursos inquisitorios, empoderamiento a través de la protesta y corrección política en la llamada cultura de la cancelación, dando lugar a un “populismo del resentimiento” (Mounk, 2018). La autoesencialización, victimización y refuerzo de estereotipos como marcas de superioridad moral o poder personal, junto a una sobre-ideologización de sus principios, son aspectos propios de estos progresismos identitarios. Lo anterior, como parte de la crítica interna de la izquierda, se asocia a privilegios de poder económico, intereses burgueses de clase. Conforme a su estatuto posmoderno, para Neiman “lo woke se ha convertido en una política de símbolos en lugar de serlo del cambio de social” (9).

La conceptualización de grupos de odio, aunque en un contexto generalizado, tiene su reversa en los discursos de odio racista⁹ de la derecha neofascista y neoconservadora. Este discurso históricamente utilizado por la derecha para la desarticulación de movimientos de base y disuasión de la protesta social ha dado lugar a regímenes de excepcionalidad y violación a los DDHH a lo largo de toda América Latina. Afincadas al control público del estado y a las agendas de seguridad nacional, estas narrativas de odio (sexista, raciales y de clase), ubican a grupos de izquierda y en general rebeliones del tercer mundo, como “enemigos” de la paz social. Reivindicaciones como las de raza y género, cuando provenientes de las bases y articuladas con las luchas de clase o anticoloniales, quedan subsumidas tanto por el formalismo discursivo del woke, como por negacionismo de la derecha conservadora.

En torno a la izquierda, Neiman se pregunta: “¿qué nos parece más esencial, las características accidentales con las que nacemos o los principios que abrazamos y defendemos? (16). En función de estos argumentos, raza y género son presentados como formas arbitrarias de identidad, según la autora, entre muchas otras posibles (25). De ello

⁹ Incitación al odio hacia la resistencia indígena, y por extensión a movimientos sociales, feminismos de base y reivindicaciones de izquierda, presente en la criminalización de la protesta social, represión policial, persecución política, formas renovadas de macartismo, entre otras prácticas sistemáticas de violencia de estado. El woke “despertar” (*wake*), ha sido vinculado a contextos de protesta y movilización social en América Latina, siendo ejemplo paradigmático, la revuelta popular o Estallido social del 2019 en Chile.

“reducir las múltiples identidades que todos poseemos a la raza y el género parece limitarse a una cuestión de apariencias, pues a menudo son lo primero que vemos (27). Remitiendo a una suerte de racismo contra los blancos (40)¹⁰, para la autora las diferencias no tendrían por qué ser biológicas para que tengan significado, situando el caso de los judíos e irlandeses que durante el siglo XIX eran considerados blancos (33). Esto en un paroxismo, ante el hecho de concederse una legislación anti-racista por parte del realismo legal estadounidense, siendo “técnicamente inviable llegar a una definición científica de raza” (ibíd.).

Existe una gran tradición del pensamiento latinoamericano que desde el siglo XIX se ha cuestionado la influencia y aplicación colonialista de la categoría raza en los modelos universalistas y las visiones lineales del progreso en la historia moderno-occidental. Estos amplios debates provenientes de la experiencia colonial tanto indígena como afrocaribeña, pusieron en el centro la relación modernidad/exterminio, asociada a la limpieza racial que inauguró la colonialidad en el continente. Desde este lugar teórico, lo primero que contraponer a Neiman es que raza -como una de las supuestas identidades, entre otras-, no es accidental. La idea de raza se comprende a partir de la universalización de Europa como orden mundial; principio organizador o lógica estructurante de relaciones sociales de dominación de la modernidad (Grosfoguel). Considerando al ‘bárbaro’ como contexto obligatorio de toda reflexión sobre la subjetividad, la razón, el *cogito* (Dussel, 2000), la de raza no remite a un racismo subjetivo (óntico), sino objetivo y estructural (ontológico), encarnado y reproducido desde la colonización hasta el actual Estado-Nación por las instituciones modernas. No obedece a un tipo de comportamiento discriminatorio particular ni a un determinismo identitario que pueda equipararse con las políticas del progresismo woke. Tampoco se agota como categoría analítica abstracta, en función al concepto de universalidad que detenta Neiman. Para Quijano (2000), el racismo posee un carácter estructural, tratándose de una dimensión sistémica configurada histórico y económico-políticamente entre colonialidad y racionalidad instrumental, principalmente a través de la

¹⁰ Neiman critica la contradicción de Trump al implementar un gabinete woke (personas negras, gays, judíos). (33). Pero su crítica generalizada hacia las reivindicaciones de los grupos marginados -consideradas divisivas, tribalistas y racistas (racismo hacia los blancos)-, se ubica perfectamente en la derecha neoconservadora del “All Lives Matter” (respuesta Black Lives Matter, por sectores de la derecha conservadora). Posicionamiento este último, abiertamente apoyado por Trump.

categoría “raza-trabajo”¹¹. Se explica como una *in-formación* o conformación interior, que emerge dentro del capitalismo histórico (Wallerstein, 1988) o realmente existente, dando cuenta de la dimensión opuesta a la de universalidad abstracta. Se remite así que el impulso del capitalismo está determinado internamente por la composición social e ideológica - basada en la dimensión colonial/racial- de una civilización configurada desde el feudalismo europeo sobre la base de un capitalismo racial¹².

Como lo evidencia Fanon (2009), el espacio colonial del negro se caracteriza por la nula resistencia ontológica frente al blanco (no tiene ser)¹³. Como estructura “sub-ontológica” (Maldonado-Torres, 2007), la idea de raza remite a una construcción de tipo cultural que opera sobre la base biológica, poniendo a algunos en una situación “natural” de inferioridad en “una nueva estructura de control del trabajo y sus recursos, junto a la esclavitud, la servidumbre y la producción independiente mercantil alrededor y sobre la base del capital y del mercado mundial” (Quijano, 2000: 533). Decisivas al respecto son las aportaciones de Fanon en *Racismo y cultura*, (2012), basadas en la noción de “sociogenia” como naturalización del racismo y dispositivo de “inferiorización y anulación existencial”. A partir de los discursos fisiocrático-provenientes de la ilustración, esta forma de racismo se evidenció en los fundamentos taxonómicos, epidemiológicos y morfológicos con que la ciencia moderna estudiaba de manera comparada la *fisis* del negro (57). En la actual disputa hegemónica multipolar de ocupación y *aparthei*, estas teorías supremacistas neofascistas, herederas socialdarwinismo el siglo XIX, han mostrado una inusitada radicalización del neocolonialismo mediante un colonialismo de población (Grosfoguel, 2022), como como se aprecia en actualmente en la embestida genocida contra Gaza¹⁴. El “racismo biologicista”

¹¹ Véase en Quijano “Raza”, “etnia” y “nación” (2014).

¹² Como plantea Cedric Robinson (2018) la civilización europea no habría tendido a una homogenización creciente con el proceso de producción capitalista, sino más bien forzó la diferenciación hasta la exageración (o *hybris*) de las diferencias regionales, subculturales y particulares raciales (48).

¹³ Fanon (2009) sostiene que el punto de vista del blanco se vincula con el de la humanidad, subjetividad o interioridad humana; mientras que en el caso del negro, por vivir en el espacio colonial, se reduce a la experiencia de la *epidermización* o *negrofobia*, asociada en Fanon a la “experiencia vivida del negro”.

¹⁴ El actual genocidio a Palestina, entre otras tantas masacres desplegadas bajo modelos necropolíticos de exterminio, son recalcitrante evidencia de la vigencia del colonialismo. Este hecho es importante, porque si bien colonialidad bajo la mirada del giro decolonial, corresponde a la configuración o estructuración de mundo que surgió a partir de la colonización del continente americano, abolidas las administraciones coloniales, el colonialismo evidencia hoy una forma de dominación estrictamente territorial, expansionista e imperial que actualiza la hegemonía de occidente sobre el resto del mundo, hoy visible de manera sintomática en el anglosionismo vinculada a la social democracia de EUA.

como racismo institucionalizado, habría sido desplazando de su campo conceptual, ahora travestido como un “racismo cultural” (Taguieff, 1994), bajo el alero del multiculturalismo liberal.

Otra de las categorías señaladas por la autora es el género. Neiman concibe una especie de “multi-identidades”, argumentando que “la idea de interseccionalidad podría haber enfatizado las formas en las que todos nosotros poseemos más de una identidad. En cambio, se centró en aquellas partes de esas identidades que están más marginadas y en multiplicarlas” (10-11). Asociado a la interseccionalidad, la autora equipara sin ningún recelo el gusto por un tipo de música o vestimenta, con la condición racial y de género de una persona, para fundamentar esta amplitud de rasgos identitarios (ibíd.). Una de las corrientes relevantes de las últimas décadas en América Latina a nivel de movimiento y renovación teórica, son los feminismos descoloniales¹⁵. Teniendo como horizonte de reflexión la modernidad-colonialidad, uno de sus propósitos es mostrar el carácter colonial de la categoría de género, en tanto correspondiente sólo a lo humano o blanco europeo. Su posicionamiento aborda la deriva racista y capitalista del universalismo abstracto presente en el feminismo metropolitano o banco-hegemónico (Espinosa, 2014). Para Cumes (2014), las luchas de los movimientos indígenas no surgieron con el multiculturalismo, aunque en este momento coincidieran. Para la autora, la neutralidad de género detentado por el multiculturalismo hegemónico es encubridora de las situaciones de subordinación diferenciada que experimentan mujeres y hombres (4). Por su parte, para Cubillos (2015) en el movimiento antirracista la universalización de las reivindicaciones de los hombres afrodescendientes dejaba fuera las luchas de los feminismos negros, siendo marginadas en razón tanto del género como de la raza (122). Según esta perspectiva, para Gutiérrez (2002) la connotación de las diferencias impuestas por el patriarcado o el racismo no pose el mismo contenido que los reclamos de la diferencia, pues la diferencia que se reclama no pretende justificar un trato desigual (p.47). Así “a algunas feministas les parece difícil reivindicar la diferencia sin caer en la desigualdad” (49). Las feministas negras desestiman la categoría de

¹⁵ Los feminismos descoloniales congregan bajo su alero un serie de corrientes teóricas del feminismo crítico latinoamericano, entre las que destacan los feminismos negros, de fronteras, indígenas, andinos, comunitarios, paritarios andinos, autonomistas, decoloniales, anticoloniales, entre otros. Véase Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en Abya Yala (2014).

“interseccionalidad” (Crenshaw, 1998), como marco metodológico para sus luchas, arguyéndose un descentramiento del sujeto del feminismo bajo la idea de una identidad común, que habría invisibilizado a las mujeres de color no pertenecientes a la clase social dominante (Cubillos, 2015). Ante la teoría interseccional, los feminismos descoloniales postulan más bien conceptos como sobrecruzamiento de opresiones (Hooks, 2000), matriz de dominación (Hill Collins, 2012) o imbricación de opresiones (Curiel, 2007), que permitirían visibilizar la multiplicidad y “codeterminación” de estas opresiones bajo el contexto colonial. Estas críticas al feminismo occidentalizado -asociado al multiculturalismo de la identidad y el reconocimiento-, observan el particularismo universalizado de la “diferencia” (genérico, racial y de clase), como expresión de la “desigualdad” colonial. De este modo, el posicionamiento de estos feminismos críticos latinoamericanos coincide con la crítica al woke pero no en el sentido de Neiman. Desde la mirada descolonial del feminismo, más allá de los denominados “enfoques” o “perspectivas” de género que plantean las políticas identitarias, se aspira a la erradicación definitiva de las desigualdades materiales, estructurales por razón de sexo-género, lo que implica superar su sesgo colonial.

El woke se originó como una actitud de denuncia a grupos particulares atendiendo a un tipo objetivo de opresión. Como horizonte político de la izquierda neoliberal, ha sido servicial a la fragmentación de los movimientos sociales, para la readecuación permanente de la sociedad a las prácticas del neoliberalismo (semejante a la derecha neoliberal, en incluso a planteamientos anacro-liberales del estado mínimo). Exacerbando “formalmente” las distinciones identitarias y resistencias concretas al interior de los movimientos izquierdas el woke se surte de movimientos reivindicatorios realmente existentes, para introducir la diferencia y su quiebre. Por este motivo la erradicación o desestimación de sus de políticas anti-discriminatorias o “identitarias” a nivel de estado, conectan con la derecha neofascista conservadora, con serias consecuencias –misoginia con consecuencia de femicidio-feminicidio; homofobia, xenofobia, islamofobia y otras formas de racismo-. En este contexto, lo que está en juego bajo la lógica semejanza/distinción (Dussel, 1974), no es una mera inversión de roles, bajo una política del resentimiento de “sangre”, donde la crítica anti-racista y feminista, es presentada como racista y se invierte doblemente. Lo anterior supone concebir la identidad no solamente como una noción referencial particular que remite a existencias concretas (“biológicas” determinadas, ligadas al *gens*), sino como categoría

política; evitando que lo político universal subsuma la dimensión “étnico-histórica” concreta, pero a su vez, que este último plano se mantenga en una esfera limitada, por tanto no de orden político.

6.- Debates y proyecciones epistémico-políticas para la construcción hegemónica de una izquierda crítica

El cuestionamiento central que se ciernen sobre la ideología woke, son los quiebres y fragmentación en términos de alianza, construcción de consensos y hegemonía política al interior de la izquierda. Este aspecto se encuentra en relación con las políticas identitarias y del reconocimiento presentes en el ámbito del derecho. EL constitucionalismo progresista, propone el paradigma de “igualdad sustantiva”¹⁶, caracterizado por anteponer al marco jurídico de la “igualdad formal”, un criterio de reparación, corrección y nivelación respecto a grupos social e históricamente oprimidos o en desventaja social. Más allá del formalismo del derecho moderno, este marco se comprende como un conjunto de medidas de acción afirmativa o medidas especiales de carácter temporal para acelerar la igualdad (Santana, 2023). Sus críticas, consideran este paradigma incompatible con la idea de meritocracia y libertades personales, que otorgarían privilegio a estas minorías¹⁷. Para Castro-Gómez, basado en su noción de republicanismo plebeyo (2019), no basta con asegurar la libertad del individuo a través de la ley a la manera de Hobbes, sino “que el Estado debe garantizar que todos los ciudadanos puedan tener las condiciones materiales necesarias para ser real (y no sólo formalmente) libres, es decir, para no tener que vivir en dependencia de otros (servidumbre)” (p. 159). Bajo esta perspectiva, el Estado debe corregir “positivamente”: “las desigualdades sociales y combatir la servidumbre” (160). Para Dussel igualmente, el “momento material del bien común político” (2019: 409), implica superar la negatividad histórico-material mediante la pretensión de justicia y como condición de posibilidad de la esfera formal del derecho. El problema de estas políticas afirmativas no radica en la

¹⁶ Véase Propuesta Constitución Chile, 2022.

¹⁷ La igualdad sustantiva de acuerdo a estas perspectivas abriría espacios discriminatorios de privilegios para ciertos grupos, como es el caso de los pueblos originarios y las mujeres, atentando contra las libertades personales, la democracia y la meritocracia. La pluriculturalidad y plurinacionalidad como aspectos de un pluralismo jurídico, generaría bajo este principio la igualdad sustantiva una relativización jurídica al aplicar parámetros distintos ante la ley.

visibilización y reparación radicalmente necesaria ante las diversas formas de opresión histórica. Sino, como verdadero marco para la igualdad sustantiva, surge cuando estas acciones se plantean fuera del horizonte de transformación del sistema, sin afectar la estructura del Estado— modelo económico, matriz productiva, modos de producción, soberanía territorial, recursos naturales, bienes comunes; ejes estructurales de un estado social de derecho—, deviniendo solo en reformismos. Desde la Política de la Liberación, las reformas cuando se mantiene dentro de la totalidad del sistema son eminentemente conservadoras. Solo en función de una “transformación” radical, alterativa del sistema dado es que adquiere su real sentido político (2022). Este horizonte de transformación implica trascender el orden capitalista, neoliberal, transnacional que atraviesa todas las formas de colonialidad —como se aprecia en la división internacional del trabajo, determinado por opresiones de raza, género, entre otras—. Para Neiman “incluso cuando toma un cariz radical, la política identitaria es una política de grupos de interés. Su objetivo es cambiar la distribución de beneficios, no las reglas bajo las cuales tiene lugar esa distribución” (34).

Desde las perspectivas abordadas, la política identitaria como concepto constituiría un oxímoron, en tanto no articulada a un proyecto universal de transformación. Para el argumento de Neiman “la política identitaria nos hace mirar hacia atrás, anclándonos en el pasado” (34). Por definición la política, por su vocación universalista centrada en la construcción de mayorías, no puede ser identitaria ni *de* grupos. La universalización de una determinada identidad en el ámbito político implica necesariamente el encubrimiento o subsunción de otras identidades político- culturales. Sin embargo, la política sí emerge *desde* los distintos núcleos político-culturales, que construyen la base práctico-material para la articulación de la hegemonía como *potentia* y en tanto poder instituyente (Dussel, 2006). Se pone así en perspectiva la impotencia de “la política” para trascender “lo político”, donde “el pluralismo, siendo reconocido como una condición de la democracia moderna queda limitado desde una perspectiva eurocéntrica, como un proceso unificado destinado a reproducirse en todas partes del mismo modo” (García, 2020: 254). Para Sánchez (2020) la modernidad y posmodernidad, resultan una escena es problemática, en tanto “pone en juego una noción de universalidad que debe dejarse atravesar por formas culturales en sus modos de intercambio y de traducción. En primer lugar, supone reconocer la situación colonial de ciertos discursos universalistas que carecen de lugares de enunciación” (29). La identidad cultural como

horizonte histórico contextual, puede comprenderse constituida no como una condición inmanente irrebasable, sino con exterioridad crítica o relativa (Dussel, 2011), respecto a su experiencia de dominación. La subvaloración de una dimensión epistémica, “geográficamente situada” -interpretada por Neiman como expresión de un tribalismo identitario-, adquiere su sentido en la crítica del socialismo real, con la infraestructura como principio organizador, donde la lucha de clases y superación del modelo capitalista desplazó como suplementaria la incidencia del colonialismo y sus formas de dominación capitalistas. De tal modo, el woke en la izquierda no se entendería puede entenderse desde los límites del socialismo real y la distancia de las problemáticas de la inter-subjetividad del marxismo del siglo XX (Lobos, 2024). Este aspecto puede evidenciarse en el eurocomunismo como experiencia política del primer mundo, que, vinculada al horizonte histórico posmoderno, impiden no solo atender las distinciones fuera de la experiencia europea, sino discriminar las diferencias entre matriz liberal y socialista¹⁸.

Un problema fundamental que presenta el universalismo abstracto en términos de articulación de política es la subsunción de la *praxis* política en su nivel abstracto de comprensión (abstracto-simple). Sin las determinaciones (concreto-complejo) o mediaciones necesarias para la articulación hegemónica de la *potestas*. Se aprecia así la necesidad de un marco categorial crítico¹⁹ que permita poner en relación los órdenes abstractos/concreto y universal/particular en función de un proyecto común de transformación política, que en la lectura de Dussel se plantea a partir del consenso y realismo críticos (Dussel 2007; 2022). El consenso crítico es planteado por Dussel como un proyecto analógico: asumiendo momentos de “ semejanza” y “distinción” de cada movimiento como voluntad común de poder, donde cada grupo de exclusión incluye sus reivindicaciones hasta configurar un “hegemón analógico” (2006). Ante un conjunto multidimensional de prácticas de resistencia, Dussel plantea el reto del consenso crítico para articular una comunidad política amplia, con vocación de mayorías (frente, bloque, partido-movimiento, etc.). (Becerra, 2023). Sin embargo, la acción política requiere de un marco (ideario universalista), que permita orientar su *praxis* siempre en función de un realismo crítico. De acuerdo con esta exigencia, se plantea

¹⁸ Kohan (2022) diferencia la matriz liberal de la socialista, identificado la primera con los reformismos del estado-nación y de la segunda, en función de la vía revolucionaria. Esto en torno al intento de liberalizar el marxismo de Norberto Bobbio quien no advierte la presencia de una teoría política en Marx.

¹⁹ “Modelos ideales” (J. J. Bautista, 2014) u “Horizontes utópicos” (Hinkelamert, 1984).

la idea de “postulado político”, comprendido como “una hipótesis necesaria que dota de contenido, dirección y sentido a todo horizonte político-ontológico” (Dussel, 2014a, 273). Como pasaje o condición de posibilidad (utópica) a la realidad (empírica), se trata de enunciados lógicamente pensables y “conceptualmente posibles sin contradicción abstracta, pero empíricamente imposibles por las limitaciones fácticas de la realidad, en tanto exige mediaciones políticas concretas para la construcción de hegemonías” (2014a, 179). El postulado político como “concepto universal vacío”, tiende a su fetichización. Por ello su rendimiento político depende de sus posibilidades de realización concreta, de acuerdo a una determinada situacionalidad geopolítica y contingencia histórica. Puede emerger solo desde su contrastación con la factibilidad empírica; desde el “sometimiento de lo imposible al criterio de la factibilidad” (Hinkelammert, 1978: 26). El realismo crítico de Dussel es así ante el anarquista extremo “realista (capta teóricamente la posibilidad lógica y orientadora, pero no la confunde con la posibilidad real empírica); y ante el conservador, es crítico (acepta la posibilidad de lo empíricamente posible entre las alternativas futuras que no existen en el presente, y que son imposibles para el conservador)” (2022: 33). Este planteamiento está vinculado con las posiciones abyayalista que plantea Castro-Gómez, tanto de las izquierdas ortodoxas como las que niegan el potencial emancipatorio de las instituciones modernas como posibilidad de la *postestas*. En este sentido se advierte la tendencia generalizada a confundir “la modernidad con los dispositivos del gobierno liberal que neutralizaron el cumplimiento de las “promesas” emancipadoras de la “modernidad”” (Huerta y Sánchez, 2023: 170).

Frente a la necesidad de un proyecto político que recupere los núcleos teóricos y experiencias históricas vinculadas a la universalidad, se hace efectiva la pregunta sobre el rendimiento crítico de los ideales emancipatorios de la modernidad. En esta dirección destacan los conceptos de transmodernidad aportados por Castro-Gómez (2019) y Enrique Dussel (2015; 2019). Castro-Gómez aporta la categoría de republicanismo plebeyo o transmoderno, como posibilidad de concretar la universalidad abstracta mediante la *potestas* y desde la institucionalidad republicana de la modernidad. Su tesis es que “si queremos suprimir políticamente la distinción entre las zonas humanas y las zonas inhumanas, al mismo tiempo que hacer retroceder al neofascismo (...) necesitaremos recuperar los ideales republicanos, pero ya no en su forma moderna y aristocrática, sino plebeya y transmoderna” (199). Para el

autor el gran problema del republicanismo moderno se evidencia en “su incapacidad de extender la inclusión política y jurídica que promete universalmente hacia individuos o grupos que desafían los criterios antropológicos de esa universalidad” (194). Por tanto, conservando el potencial del republicanismo de la revolución francesa, “se hace necesario avanzar hacia un escenario transmoderno para que esa emancipación abarque las luchas políticas de los “sujetos coloniales” que la modernidad dejó por fuera” (187). Ello implica una apropiación la universalidad “abstracta” del republicanismo moderno, haciéndose “concreta”, por parte de los sujetos “sin parte” mediante la lucha política en un escenario transmoderno” (13).

Por su parte, la categoría dusseliana de transmodernidad plantea como un proyecto pluriversal²⁰, que asume los momentos positivos de la modernidad (aunque evaluados con criterios distintos desde otras culturas milenarias)²¹, incorporándose a un nuevo horizonte epistémico y cultural. Este concepto de transmodernidad muestra la radical novedad que significa la irrupción, “como desde la *nada*” o como exterioridad alterativa de lo siempre distinto; de culturas universales en proceso de desarrollo que asumen los desafíos de la modernidad -incluso dilemáticamente con la posmodernidad europeo-norteamericana-, respondiendo desde otro lugar y por ello, capaces de responder con soluciones absolutamente imposibles para la civilización hegemónica moderna (2015: 283). En su vínculo con la transmodernidad, la dimensión analógica²² se expresa en la semejanza asociada a la racionalidad vida-muerte y en torno a principios ético- normativos de afirmación de la vida (razón práctico-material). Para Dussel el problema de la modernidad es la identidad fetichizada (como razón unívoca); el problema de la posmodernidad, es la diferencia como razón equívoca (escéptica o relativista). Frente al orden dicotómico de la modernidad,

²⁰ Véase Grosfoguel, R. (2008). Hacia un pluri-versalismo transmoderno decolonial.

²¹ Este aspecto se advierte en los últimos trabajos Marx que presentan una mirada heterogénea y multidimensional de la historia a través de sus diálogos con los populistas rusos, estudios etnográficos y críticos a los trabajos de Kovalevsky -Véase Marx, *Escritos sobre la comunidad ancestral* (2015).-

²² Para el autor “el proyecto trans-moderno es una co-realización de lo imposible para la sola Modernidad; es decir, es co-realización de solidaridad, que hemos llamado analéctica, no por pura negación, sino por incorporación desde la Alteridad” (2000: 22).

propone una lógica analéctica/analógica transmoderna. Vinculada al horizonte de liberación²³, la transmodernidad:

no se trata de un proyecto pre-moderno, como afirmación folklórica del pasado; ni un proyecto anti-moderno de grupos conservadores, de derecha, de grupos nazis o fascistas o populistas; ni un proyecto post-moderno como negación de la “Modernidad” como crítica de toda razón, para caer en un irracionalismo nihilista. Debe ser un proyecto trans-moderno (y sería entonces una “Trans-Modernidad”) por subsunción real del carácter emancipador racional de la Modernidad y de su Alteridad negada (“el Otro” de la Modernidad) (Dussel, 2000: 30).

Conclusiones

A partir de los fenómenos histórico-políticos que determinan el fin de los ideales liberalcentristas, el sujeto revolucionario de clase y las luchas emancipatorias modernas, se explica la necesidad de un paradigma de referencia colectiva a nivel de las luchas políticas de izquierda, especialmente ante el escenario fragmentario de la posmodernidad y la amenaza de la derecha neofascista. Desde este viraje histórico, los progresismos woke pueden comprenderse como una modulación contemporánea del multiculturalismo liberal hegemónico o posmoderno, siendo un rasgo distintivo la actual fase de acumulación capitalista. Este aspecto se evidencia en el constitucionalismo identitario con que se intentan implantar las políticas de inclusión y reconocimiento sin afectar la estructura del Estado. En el contexto de capitalismo a ultranza o totalitarismo de mercado actual (Hinkelammert, 2018), la democracia y socio-liberalismo han radicalizado su reformismo como parte del carácter neoliberal de este giro identitario. Configuradas desde la perspectiva de un multiculturalismo meramente formal y discursivo, las políticas woke se han caracterizado por la promoción y defensa de determinados tipos de dominación, pero siempre dentro del sistema, encubriendo las desigualdades estructurales entre los grupos identitarios coloniales

²³ Dussel distingue las nociones de liberación respecto a emancipación. Como sugiere en referencia a Negri, “mientras la emancipación lucha por la libertad de la identidad (la libertad de ser quien verdaderamente (ya) eres; la liberación apunta a la libertad de la autodeterminación y autotransformación: la libertad de determinar lo que (nunca fuiste y) puedes devenir” (Negri-Hardt, *Commonwealth*, citado en Dussel (2014b, p. 13)). Para el autor, en el horizonte transmoderno “la actual filosofía de la liberación [...] surgirá después de las crisis del populismo y del desarrollismo de postguerra, y después de la crisis capitalista de 1967 y de los movimientos estudiantiles del 68” (2000). Históricamente, el horizonte de liberación requiere para el autor, de una “segunda emancipación”. Siendo la primera, la realizada con la ablación administrativa de las colonias, esta segunda emancipación aún por realizarse refiere al neocolonialismo imperial norteamericano a nivel tanto epistémico como político.

y de clase. De este modo diversas organizaciones y activismos de la igualdad y la diversidad, han cooptado los discursos enarbolados por sectores populares y excluidos de la sociedad, en una conflictiva disputa por la legitimidad de las opresiones, ejerciendo una influencia decisiva en la construcción de alianzas y articulación de hegemonía al interior de partidos y movimientos de izquierda. El actual momento de acenso del neofascismo y la derecha conservadora, se ha caracterizado por un despunte inédito de odio racista, escenario que junto a problemáticas globales contemporáneas en espacios fuertemente colonizados -como la migración, las políticas de frontera, aumento del femicidios y delitos de odio racista, las agendas de seguridad nacional, la sobreexplotación de la fuerza de trabajo en la periferie, el extractivismo de recursos naturales estratégicos, la transnacionalización y el capitaloceno, entre otras-, contribuyen a la relativización y debilitamiento de luchas populares anti-sistémicas. La contra-insurgencia norteamericana, que se ha surtido de ideología woke como instrumento político de para la desarticulación de los movimientos sociales, comparte el mismo objetivo de disuasión de las luchas anti-hegemónicas con la derecha histórica. Sin embargo, a partir del actual tránsito hacia un nuevo orden geopolítico multipolar, que desde lecturas críticas marca la caída de la hegemonía de EUA y occidente²⁴, se ha evidenciado un endurecimiento de la embestida imperialista-colonialista hacia los pueblos del sur global. Gobiernos progresistas y sociales demócratas de la órbita otamista, han declinado sus políticas identitaristas, acusando un paulatino y creciente abandono de la “sensibilidad woke”. Este fenómeno se justifica en la comparecencia de la comunidad internacional ante el belicismo desatado y genocidio en contra de comunidades indígenas, afrodescendientes y del Medio Oriente, siendo el caso paradigmático de destrucción masiva, la masacre contra el pueblo Palestino. La radicalidad de este escenario marca el referente con EUA respecto a una inversión de los valores del woke.

En este contexto neoliberal y necropolítico, el abandono de los relatos universalistas y el sujeto popular, revolucionario de clase, las reivindicaciones políticas se han proyectado de manera aún más dispersa y fragmentaria. Con el año 68’ se cierra el largo ciclo de hegemonía liberal designado por Wallerstein hegemonía liberal-centrista (2010: 30), dejando atrás la fuerte politización de las izquierdas definidas y clases populares de fines el siglo XIX hasta

²⁴ Véase *La decadencia de occidente* (Thotd, 2024).

los años 50'. Este escenario fuertemente despolitizado determinó el tránsito de una “democracia demócrata” una “social democracia neoliberal”. Desde esta izquierda precedente “universal” y “racional” (en el sentido de justicia como “orden histórico-político” sobre el “orden natural” de la derecha conservadora), la lucha de clases no se planteaba de manera inconexa o separada²⁵ de las luchas antimperialistas y anticoloniales, como lo expone la larga tradición de pensamiento forjado en América latina, el Caribe y gran parte de los sures globales. Más allá del relativismo cultural posmoderno que define al woke, el carácter reformista de los progresismos identitarios que sostiene, lo sitúan en la posición de un conservadurismo de izquierda, asimilable a la derecha reaccionaria. Por su parte, las izquierdas radicales asociadas a un espontaneísmo de la acción directa anulan la posibilidad de consenso y las posibilidades de una democracia representativa vinculadas al poder hegemónico-instituyente. Como consecuencia de este panorama “la extrema izquierda anarquizante se toca al final con la derecha recalcitrante y conservadora” (Dussel, 2022, p.179). Este declive de los ideales emancipatorios y universalistas de la modernidad, dieron lugar a un irrealismo utópico (Dussel, 2022), en el sentido de su imposibilidad, como anti-utopía (Hinkelammert, 1984) posmoderna.

La crítica a la ideología woke y las políticas identitarias, emerge desde la experiencia de Estados Unidos como expone Neiman, principalmente a propósito de la experiencia del Black Lives Matter. Sin embargo, su incidencia en Latinoamérica, reapertura una serie de debates - desde las importantes tradiciones de pensamiento crítico gestadas desde el siglo XIX en Latinoamérica-. Debates que interrogan el derrotero político de las izquierdas y la legitimidad de sus resistencias, relevando propuestas tendientes a descolonizar, deuropeizar y principalmente transmodernizar los proyectos emancipatorios de universalidad que exige una política crítica positiva (Dussel, 2022). En este contexto, la discriminación entre “universalismo europeo” y “universalismo universal” resulta fundamental, deslindándose el carácter moderno de un universalismo abstracto, que cuando fetichizado, corrompe las bases populares (comunidades, culturales, políticas, identitarias) al no considerar metodológicamente las mediaciones concretas, históricas presentes en las determinaciones concretas de lo real. La universalidad abstracta que propone Neiman, se reduce a lo infactible,

²⁵ Véase Cesaire (2006). *Discurso sobre el colonialismo*.

por su nulo rendimiento político en las realidades múltiples realmente existentes, así como en las izquierdas colonizadas, en la clara expresión de un eurocentrismo. Desde la perspectiva analéctica de Dussel, la noción de universalismo abstracto incorpora a los particulares en función de un binarismo moderno (identidad-diferencia), donde se comprenden las desigualdades esculturales coloniales blancos/negros (entre otras), como problemas meramente discursivos centrados en una razón formal (igualdad formal) y no como razón práctico-material de opresión (igualdad sustantiva), vinculadas a la prevalencia –y radicalización- del sistema colonial (colonización, neocolonialismo). En estos ámbitos convergen las problemáticas entre universalismo (derechos universales) y particularismo (identidades y minorías culturales históricamente subalternizadas).

Por su parte, las visiones monolíticas la modernidad, que no distinguen su vertiente liberal individualista de una emancipadora, o bien no discriminan entre “el discurso emancipatorio moderno” y su “aplicación histórica” realmente existente, dan lugar a las diversas formas de esencialización identitaria. Para Dussel, la exterioridad negada (2011), no se agota en una mera identidad sustantiva, incontaminada o esencializada, sino da cuenta de una exterioridad relativa que ha ido evolucionando conjuntamente con la modernidad, donde las culturas colonizadas guardan exterioridad respecto a la propia modernidad europea (Dussel, 2015). Asumiendo que la modernidad también posee exterioridad relativa, la noción de transmodernidad permite reestablecer el potencial crítico moderno, entendida como un dispositivo crítico del liberalismo ante el capitalismo, especialmente ante la implantación de la lógica dominante del sistema capitalista. Esta mirada transmoderna compromete al bloque de los oprimidos (Gramsci) o los “sin parte” de las grandes periferias globales, en una apropiación de un republicanismo plebeyo que permitiría convertir la universalidad “abstracta”, en “concreta” en el escenario transmoderno (Casto-Gómez). Desde los aspectos postulados, la opción de “deseuropeizar a la modernidad” requeriría, sin embargo, de la descolonización de su dimensión histórica, en tanto codeterminada por la colonialidad. La transmodernidad permitiría situarse con pretensión de universalidad desde lo concreto histórico hacia el universal –como semejanza- manteniendo la relación dialéctica/analógica con sus particulares y rarezas históricas concretas. Desde este punto de vista, la identidad no es una finalidad política (como serían las políticas identitarias ortodoxas), aunque sí de origen; vinculada sustancialmente con el orden de lo material y su contexto histórico de

pertenencia (*locus* de enunciación). Desde este prisma se interpreta la universalidad como una construcción *a posteriori*, desde lo material-histórico (identitario) como *potentia*, hacia una legitimación hegemónica de la *potestas* con pretensión de justicia y universalidad como plantea Dussel desde su Política de Liberación.

El problema de las izquierdas identitarias se percibe no solo a nivel de una relegación de la lucha de clases y abandono de la dimensión “infraestructural” o material de las reivindicaciones políticas. Ante los nuevos desafíos políticos y geopolíticos contemporáneos, el proyecto de una izquierda universal, crítico y transmoderno, exige una descolonización de la categoría política de clase propia del socialismo real (marxismos ortodoxos), conforme a su experiencia propia como proyecto hegemónico de la Unión Soviética. Del mismo modo, posicionamientos románticos de las izquierdas identitarias posmodernas, y de acuerdo a su experiencia bajo el capitalismo de reforma y el eurocomunismo- (matriz neo marxista), exhiben la necesidad de una traducción transmoderna, que incorpore la lucha popular y de clase, junto a otros aspectos del sujeto político revolucionario. Para lo anterior es necesario considerar la tensión identidad-política, términos de una razón material y una experiencia histórica situada, según su múltiple estratificación de horizontes y memorias históricas, para una reapropiación pluriversal y transmoderna de diversos sectores identitarios. En términos de las convergencias sobre la categoría de Transmodernidad propuesta por Castro-Gómez y Dussel, se puede postular a un proyecto de izquierda universalista/pluriversal y analógico, de un republicanismo popular, liberal y plebeyo; hegemónico y culturalmente situado, que implique un des-encubrimiento del Otro no desde su “inclusión” como igual, sino desde su reconocimiento como *distinto*. En remisión a estos marcos de interpretación provistos por el pensamiento crítico desde América latina, un horizonte de transformación para las actuales izquierdas latinoamericanas, debiera tender a la superación de todas las relaciones coloniales-imperiales como lo expone el pensamiento de Memmi, Césaire y Fanon y, por otro, a la superación de toda relación de clase, bajo la lucha de clases, para la implantación de una sociedad sin clases como expone magistralmente el pensamiento de Marx y Engels.

Referencias

- Arendt, H. (2005). Sobre la violencia. Madrid: Alianza Editorial.
- Baudrillard, J. (2011). Crítica de la economía política del signo. México: Siglo XXI editores.

- Bautista, JJ. (2014)¿Qué significa pensar desde América Latina? Madrid: Ediciones Akal.
- Becerra, M. (2023). “La voluntad-de-vida: el principio material crítico positivo de la política y el consenso crítico como fundamento de la nueva legitimidad”, en Reflexiones sobre la crítica creadora de la Política de la Liberación”. Dussel, E; Herrera, G; Hopkins, A (Coordinadores) – Goiânia-GO: Editora Phillos Academy.
- Césaire, A. (2006). Discurso sobre el colonialismo. España: Ediciones Akal, S.A.
- Castro-Gómez, S. (2011). Crítica de la razón latinoamericana. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana: Instituto Pensar: Colciencias.
- Castro-Gómez, S. (2015). Revoluciones sin sujeto. Slavoj Zizek y la crítica del historicismo posmoderno. México: Akal.
- Castro-Gómez, S. (2019). El tonto y los canallas. Bogotá: Editorial pontificia universidad Javeriana.
- Casullo, N. (2004). “Las vanguardias políticas de los 60’, marcas, destinos y críticas” en: Revista de crítica cultural 28. Santiago de Chile, Junio.
- Cubillos, A. (2015) “La importancia de la interseccionalidad para la investigación feminista”. En: Oxímoron Revista Internacional de Ética y Política. Núm 7, otoño 2015. Universidad Complutense de Madrid.
- Crenshaw, K. (1998) Demarginalising the intersection of race and sex. A black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics. University of Chicago legal forum, 14, pp. 538-554.
- Cumes, A. (2014). “Multiculturalismo, género y feminismos: mujeres diversas, luchas complejas”, en: Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en Abya Yala. México: Editorial Universidad del Cauca.
- Curiel, O. (2007). “Los aportes de las Afrodescendientes a la Teoría y la Práctica Feminista”, en Perfiles del Feminismo Iberoamericano, vol. III Catálogos, Buenos Aires.
- Chakrabarty, D. (2008). Al margen de Europa. Barcelona. Tusquets Editores.
- Chakrabarty, D. (2000). Provincializing Europa. Postcolonial Thought and Historical Difference. Princeton-Oxford: Princeton University Press.
- Chakrabarty, D. (2008). Al margen de Europa. Barcelona. Tusquets Editores.
- Connor, S. (1996). Cultura posmoderna. Introducción a las teorías de la contemporaneidad. Madrid: Akal.
- Dussel, E. (1974). Método para una filosofía de la liberación. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Dussel, E. (1990). El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. México: Siglo Veintiuno editores.

- Dussel, E. (1994). 1492 el encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la Modernidad”. La Paz: Plural editores.
- Dussel, E. (2000). “Europa, Modernidad y Eurocentrismo” en La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires, CLACSO.
- Dussel, E. (2006). 20 tesis de política. México: Siglo XXI Editores.
- Dussel, E. (2007). Política de la liberación I. Historia mundial y crítica. Madrid: Trotta.
- Dussel, E. (2011). Filosofía de la liberación. México: Fondo de Cultura Económica.
- Dussel, E. (2014a). 14 tesis de ética. Madrid: Trotta.
- Dussel, E. (2014b). 16 tesis de economía política. Una interpretación filosófica. México: Siglo XXI editores.
- Dussel, E. (2015). Filosofías del Sur. México: Akal.
- Dussel, E. (2022) (ed). Política de la liberación. Crítica creadora. Vol III. Madrid: Trotta.
- Espinosa, Y. (2014). Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica en El Cotidiano, núm. 184, marzo-abril, pp. 7-12. Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Azcapotzalco, Ciudad de México.
- Espinosa, Y; Gómez, D; Ochoa, K. (2014). *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en Abya Yala*. México: Editorial Universidad del Cauca.
- Fanon, F. (1963). Los condenados de la tierra. México: Fondo de cultura económica.
- Fanon, F. (2009). Piel negra, máscaras blancas. Madrid: Editorial Akal.
- Fanon, F. (2012). “Racismo y cultura” en: Contrahistorias. La otra mirada de Clío, México, Número 17, sep-feb, pp. 97-106.
- García, J. (2020). Hacia una democracia no formal. En Hybris Revista de Filosofía, Vol. 11 N° 1. pp. 253-263.
- Grosfoguel, R. (2007) Los dilemas de los estudios étnicos estadounidenses: multiculturalismo identitario, colonización disciplinaria y epistemologías decoloniales
- Grosfoguel, R. (2008). Hacia un pluri-versalismo transmoderno decolonial. Tabula Rasa, pp.199–215.
- Grosfoguel, R. (2022). De la sociología de la descolonización al nuevo antiimperialismo decolonial. Madrid: Akal.
- Gutiérrez, G. (2002). “Igualdad y diferencia: un universalismo acotado”. En: Griselda Gutiérrez, Perspectiva de género: cruce de caminos y nuevas claves interpretativas. Ensayos sobre filosofía, feminismo, política y filosofía, pp. 199-215. México: Miguel Ángel Porrúa; PUEG – UNAM.

- Hinkelammert, Franz (1984). *Crítica de la razón utópica*. San José Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI).
- Hinkelammert, F. (1987). *Democracia y Totalitarismo*. San José-Costa Rica: DEI.
- Hinkelammert, F. (2018). *Totalitarismo del mercado. El mercado capitalista como ser supremo*. Madrid: Akal.
- Hill Collins, P. (2012). “Rasgos distintivos del pensamiento feminista negro”, en Jabardo, Mercedes (editora): *Feminismos Negros. Una antología*, pp. 99-134. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Huerta, P. y Sánchez, C. (2023). *Fantasmas de la Revolución. De marx y Engels al grupo Comuna*. (Tesis de doctorado, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago de Chile).
- Hooks, B. (2020). *¿Acaso no soy yo una mujer? Mujeres negras y feminismo*. Consonni. Instituto Nacional de Derechos Humanos. (2018). *Violencia hacia las mujeres rurales e indígenas rurales*.
- Jameson, Fredric (1991). *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Barcelona: Paidós.
- Kanai, A. y Gill, R. (2020). *¿Despertaste? Afecto, neoliberalismo, identidades marginadas y cultura de consumo*. Nuevas Formaciones, pp. 10-27.
- Kohan, N. (2022). *Teorías del imperialismo y la dependencia desde el sur global*. Buenos Aires: Cienflores; Iealc; Amauta Insurgente.
- Lobos, R. (2024). “Otra izquierda no woke”, en *Vértices* (29 abril, 2024), Lanzas.
- Liotard, J. (1987). *La condición posmoderna*. Madrid: Cátedra.
- Maldonado-Torres, N. (2007). “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”. En *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Santiago Castro Gómez y Ramón Grosfoguel Editores, pp.127-167. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Marx, K. (2004). *La cuestión judía*. Buenos Aires: Editorial Prometeo.
- Marx, K. (2015). *Escritos sobre la comunidad ancestral*. La Paz: Vicepresidencia del Estado plurinacional de Bolivia.
- Mounk, Y. (2018). *El Pueblo contra la democracia. Por qué nuestra libertad está en peligro y cómo salvarla*. España: Editorial: PAIDÓS.
- Neiman, S. (2024). *La izquierda no es woke*. Madrid: Debate.
- Paz, O. (1998). *Posdata*. México: Siglo XXI.
- Propuesta Nueva Constitución (2022). *Convención Constitucional, Gobierno de Chile, Chile*.
- Robinson, C. (2018). “Capitalismo racial: el carácter no objetivo del desarrollo capitalista” en: *Tabula Rasa* 28, Bogotá-Colombia, enero-junio, pp. 23-56.

- Santana, E. (2023). Acciones afirmativas o medidas permanentes para la paridad. Tribunal electoral del Poder Judicial, Gobierno de México, México.
- Todd, E. (2024). La derrota de Occidente. Madrid: Akal.
- Taguieff, P. (1994). La force du préjugé: essai sur le racisme et ses doublés, Ed. La Découverte, Paris,
- Quijano, A. (2000). “Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina” en: Colonialidad del Saber, Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Buenos Aires: Clacso-Unesco.
- Quijano, A. (2014). “Raza”, “etnia” y “nación” en Mariátegui: cuestiones abiertas” en: Aníbal Quijano. Textos de fundación. Buenos Aires: Ediciones del signo.
- Sánchez, C. (2020). “Modernidad colonial, mito irracional y modernidades otras en América Latina” en: *Hermenéutica intercultural* N°33, pp. 27-56.
- Wallerstein I. (1988). El capitalismo histórico. Madrid: Siglo XXI
- Wallerstein, I. (1996). Después del liberalismo. México: Siglo XXI editores.
- Wallerstein, I. (2007). Universalismo europeo: El discurso del poder. México: Siglo XXI editores.
- Zapata, C. (2019). Crisis del multiculturalismo en América Latina. Conflictividad social y respuestas críticas desde el pensamiento político indígena. Bielefeld: CALAS.
- Zemelman, H. (2005). Voluntad de conocer. El sujeto y su pensamiento en el paradigma crítico. México: Anthropos. Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en Abya Yala (2014).