



Estéticas teologales de liberación: aproximaciones fenomenológicas desde el marianismo mesiánico y la teología de la producción

María Magdalena Becerra ¹

DETLA/Instituto de Humanidades, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile

Resumen: El presente ensayo propone una aproximación a las fenomenologías marianas en América Latina centrado principalmente en concepto de aisthesis dusseliana (2018), de acuerdo con el fetichismo cultural del contexto colonial, en tanto expresiones de la secularización material/cosmológica del espacio americano, especialmente en la tensión entre los imaginarios cristianos primitivos, indígenas y populares (con sus respectivas “inversiones”). La hipótesis de este trabajo es que la figura mariana posee un potencial mesiánico de liberación en relación a su núcleo ético mítico común con las cosmogonías ancestrales del continente, que se activa fenomenológicamente como revelación (epifanía) en torno valores de uso como mediaciones disponibles para la afirmación y reproducción de la vida. De aquí que la mariana o pueda ser reconfigurada desde el campo político a partir de un marianismo mesiánico como estética obedecial y desde el campo económico por la estructura eucarística de la teología de la producción, como estéticas teologales en posición de liberación.

Palabras-clave: Fetichismo colonial, Aestesis mariana, Fenomenología, Estéticas teologales de liberación.

Resumo: Este ensaio propõe uma abordagem das fenomenologias marianas na América Latina focada principalmente no conceito de aisthesis dusseliana (2018), segundo o fetichismo cultural do contexto colonial, como expressões da secularização material/cosmológica do espaço americano, especialmente na tensão entre os imaginários cristãos primitivos, indígenas e populares (com suas respectivas “inversões”). A hipótese deste trabalho é que a figura mariana tem um potencial messiânico de libertação em relação ao seu núcleo ético comum com as cosmogonias ancestrais do continente, que se ativa fenomenologicamente como revelação (epifania) em torno de valores de uso como mediações disponíveis para a afirmação e reprodução da vida. Assim, o mariano pode ser reconfigurado a partir do campo político a partir de um marianismo messiânico como estética obediente e do campo econômico através da estrutura eucarística da teologia da produção, como estética teológica em posição de libertação.

Palavras-chave: Fetichismo colonial, Estética mariana, Fenomenologia, Estética teológica da libertação.

¹ Doctor© en Estudios Transdisciplinarios Latinoamericanos, Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Docente en Instituto de Humanidades UAHC y Unisantander Chile. Investigadora en CIELA, Universidad de Chile, C.I.T.E.S y miembro de AFyL Internacional. Académica e investigadora en los ámbitos de filosofía de la liberación y Teoría descolonial.

Introducción y marco conceptual

El presente ensayo propone una aproximación a las fenomenologías marianas en América Latina centrado principalmente en concepto de *aisthesis* dusseliana (2018), de acuerdo con el fetichismo cultural del contexto colonial, en tanto expresiones de la secularización material/cosmológica del espacio americano, especialmente en tensión con los imaginarios indígenas y populares de la cristiandad. Por *aisthesis* se comprende con Dussel a:

la facultad subjetiva que constituye a la cosa real desde el criterio de la afirmación de la vida del observador de la cosa real, en tanto es inteligida-sensible y emotivamente en el pasaje intramundano del cosmos y las “cosas ahí” hacia la cultura, como fenoménica, donde la estética afirma un modo de presencia de la cosa real ligada a la posibilidad del sujeto de seguir viviendo plenamente (2018: 34).

Las aquí denominadas fenomenologías marianas de occidente, como estéticas coloniales regentes en el marco del fetichismo colonial, son comprendidas como la totalización de un marco ontológico o “ser” de un sistema, donde el fetichismo se comprende como un proceso cognitivo de ocultamiento, consistente en la totalización ontológica de un horizonte o marco categorial (cultural o científico social) “que interpreta la realidad de alguna manera como si fuera la realidad misma. Se accede a la realidad, pero siempre ya interpretada desde dicho marco categorial” (Dussel, 2014b:126).

Los procesos de secularización presente en el capital, la doctrina del valor y la ciencia económica moderna, implicaría desde la ontogénesis del fetichismo, una *negación de la corporalidad viviente* (trabajo vivo/ naturaleza), es decir, a partir de la inversión que constituye la ruptura de las relaciones (separación), estaría en juego la pérdida del carácter *sagrado de la vida* en cuanto a incorruptible; a *separada* de la cotidianidad para la regeneración y re-vitalización de los ciclos naturales -desde la “positividad” o dimensión afirmativa que adquiere la *separación* en el contexto religioso, opuesta al *fetichismo* en cuanto a valor encapsulado y amplificado en torno a la circulación capitalista-. Este fetichismo, emplazado como núcleo central en la “separación” del cuerpo, el territorio y la comunidad, “sacraliza” la muerte a costa de la vida en el régimen capitalista, cuyos fundamentos fueron labrados históricamente por la cristiandad imperial, siendo fundamento teórico-práctico para la explotación de los cuerpos indígenas, afrodescendientes y el cuerpo femenino.

De acuerdo con estos insumos se pretende en estas líneas demostrar cómo el campo de la *aisthesis* puede activarse mediante el contacto con la dimensión simbólica de la figura mariana en tanto *valor de uso*. Este fenómeno procede de los campos *práctico-económico*, como estéticas teológicas de la producción, estéticas eucarísticas, cuyo referente final será la recepción humana, y campo *político*, en cuanto estéticas mesiánicas o vinculadas con el régimen de las estéticas obedienciales (Dussel, 2018), es decir, como “mediación” ético-crítica para contrarrestar el marco fetichizado de dominación capitalista. Se considera con la estética dusseliana el cruce del campo estético con el ético-

político permite a la *estética* subsumir las categorías de los campos prácticos, aproximando a la *estética* a su producción práctica, empírica, histórica concreta.

Pensar un campo estético en donde no se pretende partir de una última instancia, sino pensando más bien en la mutua determinación de un campo sobre otro que en el proceso en espiral se encuentra por su parte determinada y es determinante de los otros campos siguiendo el desarrollo de dicha espiral. Es decir, el campo estético puede (y es inevitable) estar determinado por el campo político, por ejemplo (Dussel, 2018: 47).

La hipótesis de este trabajo es que la figura mariana posee un potencial mesiánico de liberación en relación a su núcleo ético mítico común con las cosmogonías ancestrales del continente. Este es susceptible de activarse fenomenológicamente como “revelación”, en tanto mediación para la afirmación y reproducción de la vida de las comunidades y en tanto des-encubrimiento del otro(a) negado (a), en el contexto de las largas luchas populares del continente.

Consecuentemente, se prefigura la imagen mariana, desde las diversas producciones de sentido que ha experimentado en la “conquista espiritual” – principalmente en las respectivas inversiones de la cristiandad imperial/colonial- posee un potencial mesiánico de liberación en relación a su núcleo ético mítico común con las cosmogonías ancestrales del continente. Este potencial mesiánico, basado en el principio materno-femenino (en su dimensión ético- material como afirmación de la vida), permiten recuperar las memorias culturales del cristianismo primitivo como estéticas teologales de liberación (se postula este concepto). Esta recuperación de la *aestesis* como modo de inteligir las propiedades físicas de lo existente como valores de uso para la vida (cosmos/tierra/economía) se evidencia fenomenológicamente sus posibilidades de manifestación/revelación del otro(a) como cuerpo viviente y necesitado (sagrado). Cuando la figura mariana se es reinterpretada en posición liberadora como canal, medio para dicho fin (antifetichista).

En su dimisión *aestésica* se revela toda una historia de opresión colonial por la ley económica y la ley religiosa (indistintas en la cristiandad imperial). Su recuperación apunta a una *resacralización de la vida*, negada por la secularidad moderna, donde se recupera el cristianismo primitivo en “posición liberadora” (lo que se proponemos como “estética teologal de liberación”). Este potencial mesiánico, basado en el principio materno-femenino (en su dimensión ético- material como afirmación de la vida), permiten recuperar las memorias culturales del cristianismo primitivo como *estéticas teologales de liberación* (se postula este concepto). Esta recuperación de la *aestesis* como modo de inteligir las propiedades físicas de lo existente como valores de uso para la vida (cosmos/tierra/economía) se evidencia fenomenológicamente sus posibilidades de manifestación/revelación del otro(a) como cuerpo viviente y necesitado (sagrado). Por esto desde la fenomenología como campo donde se interpretan los fenómenos desde el ser y desde una totalidad ontológica u orden cultural dado (en el caso de nuestra propuesta la ontología de la cristiandad imperial-colonial, como respectivas inversiones del mesianismo y la espiritualidad amerindia), fenómenos en el mundo, se

“manifiestan” como entes reificados, secularizados, como la producción de sentido de una cultura abstractamente fetichizada y materialmente universalizada (por la cristiandad imperial-colonial y el marco civilizatorio moderno).

Sobre sus alcances en el campo económico se interrogan los modelos de producción de los valores de uso para el crecimiento empírico de la vida de acuerdo a una *teología de la producción* en base a las estructuras eucarísticas del culto religioso, donde saciar las necesidades vitales/carnales de la comunidad como condición de posibilidad del culto religioso. En cuanto a sus alcances en el campo político como *marianismo mesiánico*², interesa identificar cómo las diversas versiones de la Virgen María en América Latina son “apropiadas” por los grupos populares y bloque de los oprimidos en el momento negativo (destructivo, deconstructivo de la política), en estado de hiperpotencia y rebelión. En los contextos necropolíticos propios del tiempo mesiánico, en tiempo del peligro, se aprecia históricamente una recuperación de la figura mariana, que restablece desde de la función mesiánica, el principio materno femenino como arquetípico de la tradición prehispánica, asociado con la tierra como una oikonomía y con la redención mesiánica desde su contenido político.

Con Dussel, se sostiene que “la manifestación del ente se cumple desde el horizonte del fundamento o el ser del sistema; la epifanía se cumple como revelación del que realmente decide más allá del horizonte del mundo o la frontera del estado” (2011: 27). De acuerdo a este contexto es que pueda plantearse una “fenomenología mariana”, que en proceso histórico de producción simbólica en la figura mariana como manifestación o revelación. La fenomenología, que se encarga del estudio de los fenómenos (entes) en tanto aparición en el mundo en términos de su construcción o producción de sentido, que se interpreta en tanto integrado a los procesos práctico/poiéticos como mediación (Dussel 2011: 39). Para este marco de comprensión aesthesico, de aperturidad a los entes y las “cosas ahí”, el primer momento del “cosmos” está centrado en la dialéctica histórica con la tierra, imaginario de la Pachamama para nuestras culturas andinas. En el momento aesthesico de la estética, donde el cosmos, los entes y “cosas-ahí” entran en el mundo simbólico del ser humano como sentido, la pregunta por su utilización como valores de uso (cosas-sentido) y medios para la vida -o para la muerte como valor de cambio- es una pregunta eminentemente ética.

En este contexto, un primer capítulo está destinado a caracterizar la fenomenología mariana de la cristiandad imperial, de acuerdo a su forma de “aparecer” aestesicamente en el mundo cultural y expresamente el horizonte civilizatorio moderno-colonial. Se analiza la semiosis racial, capitalista y racial que surge de la marianología tradicional principalmente en referencia al dualismo cartesiano como expresión

² Más que un *mesianismo mariano*, donde la predicación (marianismo) podría añadir cualidades o condiciones análogas de María madre respecto al Mesías, se propone un *marianismo mesiánico*, donde lo mesiánico como categoría de la filosofía política indica una temporalidad histórico-política basado en relatos racionales de la fe semita como es el caso de las escrituras evangélicas.

fetichista, dando cuenta de las capitalistas entre el cuerpo materno femenino y el cuerpo geofísico, geopolítico de la tierra como una erótica y económica de violación. De acuerdo al dispositivo racial de blancura y el régimen de visualidad que adquiere como monumento, se evidencia todo el marco secularista y aséptico de las leyes mercantiles y religiosas como marcos de encubrimiento que dejan fuera los valores de uso. El segundo capítulo abordará estas Estéticas teologales de liberación desde su dimensión fenomenológica como “revelación” o epifanía, en relación expresa con las posibilidades de des-invisibilización del/la Otra(o), del pueblo como sujeto de transformación histórica, que de acuerdo a su base religiosa/popular. Esta exposición se realizará a partir de la recepción de la virgen guadalupana y otras advocaciones revolucionarias y anti-sistémicas de América latina, así como experiencias femeninas y maternas que en los campos económico y político activan el *principio aesthesico mariano* como *valor de uso* para la afirmación de las comunidades de vida.

Con estos insumos puede exponerse la fenomenología mariana, de acuerdo al modo en que “aparece” como materialidad simbólica, aestésica o sensible en la *conciencia* humana y en determinada cultura, en términos de su *producción de sentido*. En este punto, por la subsunción del “mundo” originario ancestral a la ontología de occidente, la imagen mariana puede ser resemantizado como *valor de uso*, en tanto recuperación de su *analogado como madre*, tierra (madre-tierra) presencia; sagrada, más allá del orden del orden secularizante moderno y la ley capitalista. Esto sucede cuando se *revela* como *exterioridad crítica* “fuera” del orden simbólico y material de la modernidad capitalista. La activación de este principio, que recupera la larga memoria de dominación y dependencia cultural colonial del continente bajo el núcleo-ético mítico común entre mesianismo y mundo amerindio (afrocaribeño, andino), permite potencialmente “reinvertir” los órdenes de fetichización dados por el Cristo crucificado de la primera inversión del cristianismo lusitano-germánico y el indio de la inversión por el cristianismo hispánico. La inversión de este orden fetichista ocurrente en la dimensión *sensible de la comunidad*, permite al pueblo tomar conciencia de sí para sí, como voluntad-de-vida; como *potentia* y como sede soberana para los procesos de transformación histórica.

1.- Estéticas marianas de la critiandad imperial-colonial: fenomenologías del fetichismo óptico

Me admiré de no ver en sus manos ninguna estatua de la Virgen, ya que los paisanos llevan a las imágenes a decir misa. Y les pregunté: -¿Dónde está la imagen? -¡Aquí!, dijo uno de ellos, y me presentó un paquete con tierra” (Dussel, 1983: 582).

El *fetichismo de la totalidad estética* (Dussel, 2018), desde Grecia a Europa, crea una estética eurocéntrica desde los procesos de colonización del continente inaugurados en 1492. Como marco encubridor de occidente el proyecto moderno-colonial se impondrá sobre los núcleos ético-míticos de las culturas dominadas, negando sus formas

de producción materiales y simbólicas, presentes en la memoria larga de las comunidades ancestrales pre-capitalistas del continente. Entre las primeras divisiones atendibles en el escenario moderno/colonial, se exhibe la disputa entre sujeto y objeto. Para la explotación de la mano de obra indígena, negra y mestiza pobre tuvo primero que justificarse categorialmente, epistémicamente, su anulación ontológica, su *naturalización como objeto o cosa*, siendo la producción de no-ser, la instrumentalización epistémica que fundamenta la racialización de la mano de obra sea el horizonte constitutivo para determinar la forma de explotación económica que emerge con la conquista de América (Quijano-Wallerstein, 1992).

El espacio colonial en tanto ontología diferenciadora del proyecto moderno, se convierte en un lugar donde se reproduce *el punto de vista* del colono -imposición epistémica- del blanco, del dominador, del colono (Fanon, 2009), se despliega principalmente sus propias “estructuras formales” sobre la “materialidad” de la experiencia americana (Kusch, 2014). Se configura un sistema en el que las distinciones invisibles (ocultas/encubiertas/ fetichizadas) constituyen el fundamento de las visibles, estableciéndose a partir de líneas radicales que dividen la realidad en dos universos la línea abismal (Boaventura 2013) o línea del Ser, como fundamento teórico-práctico para la explotación de los cuerpos indígenas, afrodescendientes y el cuerpo femenino.

Las representaciones marianas oficiales en América Latina corresponden a advocaciones de la cristiandad hispánica, del catolicismo apostólico romano. En su calidad de monumentos y santuarios son expresiones de una cultura en particular en América latina, la dominante colonial, católica de la cristiandad imperial. Bajo esta dependencia cultural inaugurada con la modernidad/colonialidad, es posible apreciar una necroestética basada en una erótica y económica de dominación presente en la imbricación de opresiones de sexo/clase/género en los imaginarios y representaciones de la marianología, caracterizados por la desacralización del cuerpo, la desterritorialización como no-referencia geocultural, histórica y geopolítica, así como los procesos de secularización del imaginario sagrado de las cosmologías y formas de *sensibilidad aestesica* presentes en las comunidades pre-hispánicas de América Latina.

Un aspecto capital de esta *aestesis fetichista colonial* lo comporta el patrón colonial de colonial de raza. Desde la fetichización colonial abordada, la cromaticidad de la colonialidad creó un ethos a partir del dispositivo de blancura (Castro-Gómez, 2005), conforme a una distribución racializada de la riqueza y de los privilegios sociales concomitantes, en relación con el color de la piel que, en tanto esquema racial y de diferenciación cultural fetichizada, se constituyó desde la entronización del mundo europeo como fundamento ontológico para la dominación cultural de los países periféricos. La representación racial blanca, en tanto dispositivo civilizatorio del Norte global, hace también parte de la “inversión espectral”, sobre el orden de lo sagrado, remitiendo al blanqueamiento bautismal de su dimensión sexo-materna, la “aseptización” de su vientre a un encubrimiento primero de los vínculos carnales madre-

hijo que devienen, a través de los dispositivos disciplinarios de la ley cultural patriarcal, en una fetichización capitalista del medio productor de la vida (el útero) y su correlato con la dimensión ecológica (económica) de la tierra en cuanto recurso autonomizable de la vida, explotable como el cuerpo femenino. Desde estas premisas, el ímpetu humanista secular consolidado en correlato con las sociedades liberales y la democracia moderna, se exprese como fundamento de la relación modernidad/exterminio, asociada a limpieza racial que inauguró la colonialidad en continente.

En este contexto colonial, desde su comparecencia colonial dan cuenta de una *aesthesis* eugenésica, vinculada con las prácticas de higienización cultural y “limpieza ideológica” desplegadas a lo largo de la historia colonial. Esta noción patenta una justificación lógica de dominación, explotación y exterminio sobre los pueblos no-europeos incluyendo los eslavos y judíos. De ello es que su identidad colonial, como representaciones de la raza “blanca” -en un territorio andino, indígena, afro, mestizo-, coincida con las aspiraciones de supremacía racial necesarias para el asentamiento del ordenamiento moderno, la propiedad privada y la endogamia de la casta familiar, como lo impone ya con el paso del tiempo y la consolidación de la modernidad capitalista, la moral calvinista y la lógica protestante. Se aprecia así como nuevas mistificaciones o imaginarios fetichistas configurados durante los cinco siglos de constitución de Europa occidental, desde las falsas ilusiones de la ciudadanía medieval, serán suplantados por la idea de raza (*Herrenvolk*) en los siglos XVII y XVIII (Robinson, año, 50).

La desnaturalización inmotivada de la dimensión sexual de la Virgen María, parte esencial de la mariología tradicional, se fundamenta en la entelequia del nacimiento de su hijo por anunciamento. Esta “separación” de la mujer respecto a su propio espacio o flujo inmanente de vida, da cuenta de un encubrimiento primero relativo a la experiencia intrauterina y el amamantamiento, a los vínculos simbióticos y afectivos madre-hijo constitutivos de la “proximidad originaria”, “anterior a toda anterioridad” (Dussel, 2011). La consagración como mujer fecundada por el Espíritu Santo, deja así fuera el contacto reproductivo en la gestación madre-hijo, subsumido en la dimensión misteriosa del culto mariano; los misterios de la carne donde el erotismo del cuerpo consagra al terror de sí mismo, como en la larga travesía secular patriarcal de la colonialidad cristiana (capítulo de una erótica-económica). Rozitchner (2014) plantea a su vez que los dispositivos de la cristiandad caracterizados por la erradicación del cuerpo femenino de María en tanto referencia matricial de toda significación, cognición y posibilidad de sentido racional (*logos*), excluyen radicalmente una *aesthesis* de la corporalidad viviente -materialidad ensoñada-, que emerge de la *mater sensible* (*madre-mater-ia*), donadora de afecto y posibilitadora de la apertura comunitaria en tanto fundamento de la materialidad histórica y vínculo arquetípico entre marxismo y feminismo.

A partir de su figura, la vida emergente de los procesos vitales de concepción, es reemplazada (vaciada de presencia y representada), por una “cosa” (fetiche), en

desmedro de una relación vital de alteridad. Esta “cosa” no es más que la expresión de clausura de toda relación dialógica comunitaria, por tanto, consumación del sí mismo fetichizado, en cuanto suplantación y emplazamiento del proyecto occidental del padre, de la ley, del archivo, de la letra, del logos y del ordenamiento-político jurídico (neo)liberal; de aquí que para Rozitchner, de la “cosa cristiana” se transite expeditamente, a la cosificación capitalista, es decir, desde la sustracción del plusgozar (ligado con la corporalidad real y concreta de la relación madre-hijo), a la habilitación de la extracción de plusvalor.

La continuidad geofísica de los monumentos marianos con el cuerpo del cerro, recrean la extracción indiscriminada de riquezas minerales que se perpetró en América latina durante el asentamiento de las colonias -cuyo ejemplo paradigmático es la Mina de Potosí, al sur de Bolivia³-. La usurpación de la tierra en mano de criollos y terratenientes se presenta como una “penetración”, “violación” y profanación de su sacralidad en tanto valor de uso y mediaciones para la vida, para la acumulación originaria y sistemática del primer mundo. La experiencia de los mineros, pirquineros, hijos de la colonización en los procesos extractivistas a los que fue sometido el continente, fue para la historia de América Latina “incestuosa”, es decir, totalmente alejada del *ethos* campesino, popular, y de los núcleos ético-míticos de las culturas originarias, donde la tierra se asimila a la madre como un todo sagrado, una presencia sagrada.

Las violaciones perpetradas por los españoles a las mujeres indígenas, como por ejemplo en México, donde la madre se representa como la chingada o “violada” son completamente análogas, para este modo de comprender los ciclos reproductivos de lo viviente, con la tierra que es secularizada como mero medio de producción.⁴ Se pierde así la ‘dignidad’ constitutiva de lo viviente, al quedar subsumida en la lógica del intercambio y la acumulación infinitos del valor de cambio. Dussel la ruptura entre la Nueva España y la Madre encarnada en la reforma liberal, situándola en el contexto de los proyectos de modernización y positivismo en el continente a fines del siglo XIX y comienzos del XX “La reforma liberal de mediados del siglo pasado parece ser el momento en que el mestizo se decide a romper con su tradición, que es una manera de romper con uno mismo (...) El Estado mestizo proclama una concepción universal y abstracta del

³ Ya señalaba el primer obispo de Bolivia en 1550 respecto a la relación entre la idolatría rural en el nuevo campo económico y la sacarificación de seres humanos a su nuevo dios: Habrá cuatro años que, para acabar de perderse esta tierra, se descubrió una boca del infierno por la que entra cada año gran cantidad de gente, que la codicia de los españoles sacrifica a su dios, y es una mina de plata que se llama potosí (Dussel, 2015a: 352). Aquí se remite principalmente a la influencia árabe y musulmana con gran hegemonía geopolítica en el Mar Mediterráneo antes del descubrimiento del Atlántico, hegemonía perdida tras la batalla de Lepanto en 1571, en la que, a partir de las ingentes cantidades de oro y plata extraídas de las minas de Potosí y Zacatecas, se pudo financiar la “armada invencible” con la cual derrotar a los otomanos. Con este antecedente se precisa, simplemente, la influencia y planificación del imaginario cultural y “mundo proyectado” por los conquistadores, como claramente lo testifican cartas de relación de Hernán Cortés.

⁴ Un antecedente artístico e histórico lo constituye la representación de una “Virgen Cerro” del S XVIII, en la que el Cerro Rico de Potosí es antropomorfizado adquiriendo la imagen de la Virgen (Virgen Cerro, en el Museo de la Casa de Moneda en Potosí).

hombre. La Reforma es la gran Ruptura con la Madre” (Dussel, 1994: 190). El puritanismo, asociado con la doctrina calvinista y las iglesias emergidas de la reforma (anglicanismo, presbiterianismo, entre otras), propició la consolidación infraestructural de la economía en la religión; así, mientras el catolicismo tenía una mirada ecuménica, la Reforma valoriza los Estados nacionales como marco institucionales aptos para las relaciones capitalistas burguesas.

Este marco histórico, que dará lugar a la economía política moderna, se puede plantear desde Dussel a partir la doble inversión del cristianismo: La primera del cristianismo mesiánico invertido por la cristiandad imperial- donde se habría confundido el principio mesiánico con los principios de una religión a favor del Estado resacralizado (Sacro Imperio Romano, bajo el régimen césaropapista), y una segunda inversión cristiandad central imperial, en el proceso de colonización de América latina, la “del Evangelio del Crucificado” (2015a: 328). Así religión, estructura política y cultura se confunden en la inversión del cristianismo europeo- latino, donde “los cristianos coloniales son Hijos de Dios de segunda (ibid.:330). Este doble proceso fetichista de inversión, mientras radicalizó en el ethos dominador sobre el “mesianismo originario” o cristianismo primitivo- como fundamento cultural y económico de un nuevo marco civilizatorio-, volcó con doble fuerza la materialidad de la dominación en el territorio americano. Esta doble inversión del cristianismo se hará patente consecuentemente en el arte, como expresión de la secularización del mundo de la vida de las culturas amerindias y caribeñas, en virtud de esta la nueva centralidad geopolítica de Europa y la cristiandad lusitano-germánica (y luego hispánica), en el continente.

La dialéctica moderna individuo-objeto, como expresión del dualismo ontológico de occidente (*res cogitans* y *res extensa*), tuvo como horizonte desde la colonización, la desvinculación de las y los sujetos de su cuerpo y sus territorios, es decir, vaciar al/la sujeto(a) de toda determinación espacial y temporal. Esta premisa queda retratada ya en el trabajo de O’ Gorman (1995) sobre la invención de América, al proyectar una mirada aristotélica sobre la base de la dualidad entre *potencia* (América) y *acto* (Europa), y asimismo una ontología histórica a partir del binomio “ente geográfico” (tierras, naturaleza americana) y ser asiático (mundo, cultura), donde desde una lectura de la economía del cuerpo y la tierra, este imaginario de cuenta de la erótica de la dominación. América descubierta, potencia pasiva, recibe la acción violenta sexual de la conquista y la colonialidad (penetración práctica y violación de la/el otra(o) sagrada(o) y su tierra), es encubierta y negada bajo las metanarrativas de la modernidad. Karina Ochoa observa el carácter misógino y andro-eurocéntrico del *ethos* moderno desplegado por los colonizadores, que adopta la “feminización” y “generización” de los cuerpos indígenas “como elementos sustantivos de la colonialidad paneuropea, expresada en los términos de esclavitud (bestialización) y la feminización (encubrimiento) del ‘otro’/a” (2015:108). A sugerencia de Lugones, la colonialidad será la larga tradición de la travesía masculina como una erótica de violación, que se radicaliza como colonialidad de género (2015). Esta *aestesis* de dominación se puede apreciar en la instrumentalización colonial del cuerpo

femenino, respecto a su esencialización como “naturaleza” y reducción a su función reproductora, que en la metáfora absoluta de similitud con la madre-tierra y su relación hetero-patrival con el padre-cosmos (Gargallo, 2005, 186), reproduce el mito sacrificial moderno, encubren la opresión cultural hegemónica, bajo un fundamento biologicista de orden natural. En referencia a estos planteamientos es que Dussel pueda diferenciar el despliegue de una moral ascética en oposición a una ética de la carne, estando la primera históricamente caracterizada por la “liberación del cuerpo” (del Otro), donde el contenido ascético de la moral burguesa estaría determinada por una teología de la secularización, en cuanto a su expresa ontología de “liberación del cuerpo” en base a la noción de “virtud”, contradictoriamente anti-teológica, idolátrica, fetichista en tanto el cuerpo es concebido como designio de corrupción, pecado y “vicio” (2016:73).

De esta consideración en torno a la moral acética burguesa pueda “entrar el mercado en la ética primero y posteriormente como la categoría central de la ciencia económica moderna” (2014b: 33). En este punto se puede advertir la tensión dialéctica que atraviesa toda esta presentación entre una moral ascética ligada al calvinismo protestante, donde los valores son las entidades abstractas, y una ética de la carne, como meta-categoría que atraviesa todos los campos prácticos, basada en la corporalidad viviente, del/la sujetos de carne y hueso. La caracterizada desde aquí es una religión fetichista, anti-profética y anti-cristiana en su sentido fuerte, donde con Dussel “lo que para el cristiano fetichista es divino, es para Marx criticado como satánico. Es decir, quiere mostrar la contradicción necesaria en la que cae el cristiano que es capitalista” (1993: 206). En la cristiandad imperial surgida con Constantino, el fetichismo del poder, de la ley y del imperio se produjo a costa de la vida humana de múltiples poblaciones, tratándose de un capitalismo religioso que había “secularizado” el dios del sistema “negando así el Dios Otro, el Dios de los pobres y oprimidos, el Dios de Israel y del fundador del cristianismo profético, crítico, del evangelio” (1993:137). Contrario al ‘valor de uso’ cuyo atributo esencial es ser referencia directa a la cosa física o a las propiedades orgánicas como mediación para la vida (Dussel, 2018: 5), estas estéticas marianas se revelan como una belleza fría, espectral, aséptica, impuestas a través de un rostro ajeno en un espacio de experiencias extraño geo culturalmente. Así se constituye la dialéctica *dualista/solipsista* que inaugura una ego-política del conocimiento, comprendida como “secularización de la cosmología cristiana de la teo-política del conocimiento” (Grosfoguel, 2010: 64), donde el “ego cónquiro” define una conexión entre colonización y fetichización/secularización expuesta como el “ojo de Dios”, según su localización geopolítica y existencia en tanto colonizador/conquistador o ser imperial (ibíd.).

Las representación mariana de la cristiandad imperial como “santidad económico-religiosa” que define el “grado cero” de la identidad humana moderno-capitalista, se trata una “santidad” que debe ser visible, manifiesta; que necesita tener una perceptibilidad sensorial, una apariencia o una imagen exterior que permita distinguirla (Castro-Gómez, 1992: 2). En sus monumentos, como hitos de la sacralización de la muerte, se proyecta su

historicidad y teleología civilizatoria en las nociones de desarrollo y progreso de la modernidad occidental, encubriendo con ello la memoria del “espacio” y de los pasados ancestrales de los sures globales. Esta aestesis de dominación se parecía históricamente en que los indígenas andinos, que unificaban a la virgen con la Pachamama, vieran desde la “conquista espiritual occidental” negada su posibilidad de adoración. Así, las comunidades cristianas del Mediterráneo pudieron usar el nombre indoeuropeo y pagano de “Dios” para nombrar al Yahvé de los hebreos; pero los indígenas no pudieron llamar “Pachacámac” al Dios de los cristianos mediterráneos” (1983: 315). Esta inmovilidad teológica y ritual llevará al pueblo a crear un camino popular de su fe cristiana

2.- Estéticas teologales de liberación: marianismo mesiánico y teología de la producción como revelación.

Ahora comprendo mi piel y mis huesos/el tañido funerario de todas mis canciones/el blanco color opaco de mi espejo/la oquedad de mis sienes. /Yo soy la madre/vengo de la altura/He perdido a mi hijo,y soy su tumba (...) Cada línea de la calle en las líneas de mi rostro/me adivina en silencio: /y si doblo las piernas para arrodillarme/mi imagen en la calle se alza resplandeciente (Brito, 1978: 30).

En la escatología cristiana, el espacio y la geografía han sido transversalmente condicionantes de las narrativas salvación y liberación humanas. La tierra desde la escritura bíblica era concebida como “plenitud de los tiempos o el Verbo “acampó entre nosotros” (Jn 1,14). La “tierra” (h’arets) -para el antiguo testamento, Palestina y sus alrededores- es el *lugar* del encuentro (*skene, sekinah*) de Dios con el hombre” (Ex 33,7) (Dussel, 1983,516). Este imaginario simbólico-cultural arquetípico tuvo su referente en el mundo andino en la Madre Tierra o Pachamama, representación atribuida a los procesos de fecundación de la tierra por la tradición quechua-aimara, persistente en la espiritualidad popular y en las fiestas agroganaderas de las cosmogonías del todo el cono sur. En esta concepción amerindia de la madre tierra se advierte el imaginario ancestral milenar en torno el “orden sagrado”, “lugar donde se siembran muertos y se cosechan vivos”, donde se va la humanidad y se queda la vida⁵. Asimilada con el mundo “de abajo” (*Uku Pacha* para la cultura andina), siendo en las alturas del cerro, epítome o cristalización del orden natural de la vida; punto de quiebre entre la dimensión *ctónica* y celestial que integra las energías uránicas del cosmos, mundo de los muertos o no natos y toda vida existente bajo la superficie terrestre o acuática.

⁵ De ello una serie de ritos destinados a consagrar el vínculo con la tierra del/la recién nacido(a) presentes en los imaginarios indígenas y populares del mundo no-occidental (África, Asia central, América Latina, Medio Oriente). Fue una costumbre generalizada en África frente a la situación traumática de la diáspora esclavista, donde se enterraban los cordones umbilicales u ombligos en la tierra natal para recordar sus orígenes y disponer de la posibilidad de retornar algún día a su tierra. Se trata de una tradición transgeneracional, clamar materno-femenina donde en otras regiones del continente, se enterraban cerca de un árbol como pacto para la productividad económica y desarrollo cultural del infante.

Concebida en los Andes centrales como Madre nosótrica que reactualiza el ethos comunitario en tanto comunidad del largo pasado ancestral de todos los pueblos originarios de América Latina, el principio geo-materno se revela en las tradiciones indígenas ancestrales a través de esta figura arquetípica como *presencia* (su representación es inalienable de su presencia), siendo las imágenes femeninas de culto una expresión del referente o, más precisamente, la “revelación” de la tierra en la forma de madre, que como principio originario de la vida es el absoluto en tanto funda la vida como posibilidad biológico-material. En tanto “principio materno”, la condición sagrada de la tierra consiste en ser fuente de vida, esto es, la condición de posibilidad material, concreta y real para su afirmación y reproducción, así como para el desarrollo de la mejor forma de vida posible, lo que muchas culturas ancestrales del continente denominan “buen vivir”.

Desde el “valor de uso” es que Dussel plantea que la vida humana no es fruto humano, sino de la naturaleza, de la madre tierra: “el ser humano no es producto del ser humano sino del proceso evolutivo de la vida en el planeta Tierra. Es un fruto de la Tierra, que metafórica (y como metáfora con sentido) es nuestra Madre” (Dussel, 2015b:12). En el cruce entre *cosmización* en el sentido de configurar e instituir un orden humano habitable, una administración vital de la casa u *oikia* oikonomía/economía (Agamben, 2009), en estrecha vinculación con el espacio de la *consagración* (Eliade, 1998). Es así que desde una interpretación anti-fetichista de una teología de la producción -cuyo momento estético primero es la eucaristía presente en los valores de uso (*aisthesis*)- se plantea un orden de sentido completamente disidente del impuesto por las cooptaciones fetichistas y patriarcales y la marianología imperial colonial.

Su revelación como *exterioridad metafísica*, da cuenta del des-encubrimiento de la relación poiética (económica, de las y los sujetas(os) con la tierra) y prácticas (políticas; altereológicas e intersubjetivas) en la toma de responsabilidad y servicio por el Otro(a): “Revelar es exponerse al traumatismo, como el que abre su camisa ante el pelotón de fusilamiento. Creer es arrojarse al vacío porque el otro ha afirmado que en el fondo del abismo hay agua y no se corre peligro. Relación metafísica por excelencia, proximidad, revelación, fe, racionalidad histórica suprema, humana” (Dussel, 2011:45).

Bajo este horizonte matricial afirmado por las culturas originarias ancestrales del continente como Pachamama, la representaciones marianas las representaciones marianas cuando poseen potencial mesiánico (liberación popular del oprimido), habilitan las memorias de rebelión y canales de transformación histórica (materialismo histórico/mesiánico; Benjamin, Lowi), esencialmente dentro de la negatividad del sistema en el tiempo del peligro. La función del mesianismo en el momento política de la estética (y de acuerdo a la segunda constelación de la política dusseliana, es la fase destructiva-deconstructiva del sistema) desplegada como el poder/estética obedecial de la *potentia*. Es el caso de la Virgen de La virgen de Guadalupe y muchas otras advocaciones populares de la marianología moderna, adquiere la Virgen en su condición de

“hiperpotencia” cuando reconoce la exterioridad crítica de los cuerpos desechables o vidas “nudas”, “los que están fuera como nada espectrales”, ignorados, invisibles, “figuras que no existen para ella (para la economía política burguesa, explica Marx)” (Dussel 2006: 95).

En relación con el mesianismo popular latinoamericano existe una auténtica potencia productiva, creativa, también artística, que revela el potencial liberador histórico de los pobres. Se expresa así una estética del pueblo oprimido como potencia de liberación. Esta estética obediencial en función de una marianología mesiánica; crítica y revolucionaria puede también apreciarse en las madres de los DDHH de América latina. Es caso de las madres y mujeres de todas las luchas anti-sistémicas de la memoria histórica; luchas indígenas, guerras campesinas y las dictaduras contemporáneas, que interpelan la ley y al sistema injusto desde una negatividad conscientemente expuesta. A contrapelo de la represión policial en las calles y puestas al traumatismo, las madres de las/los ejecutadas(os) políticas(os) y detenidos desaparecidos de todo el continente, encarnan una *aesthesis* mesiánica en la repolitización espacio y los cuerpos fetichizados, encarnando el principio ético de afirmación de la vida como “revelación” del tiempo mesiánico (el tiempo de consagración de la “tierra prometida”, momento creativo-constructivo de la política de la liberación). Estas madres revolucionarias⁶ que luchan por verdad y justicia con su retrato en el pecho, “revelan” en sus propios cuerpos, los cuerpos de las víctimas ausentes de toda una historia de opresión. El retrato de sus hijos(as) desaparecidos/as transmuta en la génesis de la misma presencia, en un punto de dialectización en que madre e hijo se hacen indistintos –como lo expresa el epígrafe del poemario “Vía Pública” producido en la dictadura militar chilena por la escritora y feminista Eugenia Brito-.

De allí que la verdadera “con-sagración” de la vida a partir de la figura mariana se concrete como “revelación” en el momento en que se des-encubre como “rostro”, como prójimo el Otro sufriente, re-invirtiéndose así los procesos de fetichización, a partir del despliegue de una trascendentalidad interior que excede el orden dado vigente: “más allá de la fenomenología se abre camino la epifanía: la revelación (o apocalíptica) del otro por su rostro, que no es un mero fenómeno o manifestación, presencia, sino epifenómeno, vicario, huella o rastro del ausente, del misterio, de un más allá que lo presente” (Dussel, 2011:104). La relación/ semejanza analógica entre estas madres y María histórica del evangelio se justifica en la experiencia común de dominación, una experiencia trans-histórica que solo puede ser recuperada por la mediación del tiempo mesiánico. María bíblica fue la madre de un ejecutado político, el mesías, torturado por la ley fetichizada

⁶ Las madres de los DD.DD de las dictaduras de Seguridad Nacional de todo el cono sur, las madres de Mayo de Argentina, las madres de los DD.DD de los narco-estados, de las grandes revoluciones armadas en el continente, las madres de los/las esclavos/as negros/as de la diáspora africana, las “mamá capucha” de la “primeras línea”, las mujeres de las comunidades religiosas de base, organizaciones territoriales, las militantes feministas; las madres y mujeres que con su amor y coraje han enseñado la dignidad que ha traspasado generaciones.

del naciente estado secularista/imperial. Expuesta a una tradición patriarcal, germen de la cristiandad imperial y luego parte de todo el marco referencial del proyecto civilizatorio moderno-colonial; víctima de una materialidad de la dominación que es la misma ejercida contra la tierra como dadora de vida.

Las representaciones marianas en las que persiste el potencial mesiánico originario; del cristo sufriente muerto por la ley injusta -con el que se identificará el indígena en la segunda inversión colonial-, son potencial para la creación de nuevas experiencias de la *áisthesis*, liberadoras de la potencia estética, experimentada durante siglos entre las culturas dominadas, los condenados de la tierra, los pueblos del Sur. Así, como el indígena en cuyo cuadro de la crucifixión identifico Cristo con un indio (segunda inversión), las estéticas mesiánicas en su expresión mariana, invierten la inversión fetichista, como en el profetismo artístico del indígena, “colocado sobre sus pies lo que dos veces había sido puesto de cabeza” (2015a, 355). Guadalupe producto de la imaginación político-creativa de pueblo oprimido, se restituye el sentido original de la Pacha Mama en dicha advocación, recuperando los núcleo-éticos míticos de la tradición cultural semita e indígena del continente (del cristianismo mesiánico primitivo encubierto por la primera inversión y las cosmologías ancestrales del Abya yala y la Gran Comarca encubiertas doblemente en la inversión colonial).

Comprendiendo con Dussel la *aiestesis* como valor de uso, una estética teologal antifetichista debe interrogarse por los modelos de producción de las cosas reales para el crecimiento empírico de la vida, vinculado a los procesos de comunicabilidad transontológica de las víctimas de la opresión colonial (de acuerdo a una teología de la producción en base a las estructuras eucarísticas del culto religioso). En el contexto de una “teología de la producción” (capítulo de la teología de la liberación), que comprende a la teología *estética* de la liberación, el cumplimiento del principio material de afirmación de la vida del pueblo y la comunidad, son condición de la eucaristía (y de manera extensiva de toda liturgia y dogma religioso). La eucaristía como estructura religiosa, es estructura y fundamento de toda economía⁷ (Dussel, 2015b; 2014b; 1993). En este punto es posible pensar una teología como crítica de la economía, bajo la visión escatológica del relato cristiano a partir de la admiración del mundo y de la vida como (*oikonomia*), como cumplimiento de la redención mesiánica. Según Agamben, este era el ámbito a partir del cual los gnósticos podían presentar a Jesús como el hombre de la economía (Agamben, 2009, 37) -en la relación originaria entre religión y economía en cuanto al objeto común que las ocupa, a saber, la administración de la vida común (cenobio), la *oikonomia* comprendida como una manifestación religiosa de la cultura (tierra-cultivo), de la teología como (eucaristía) y de la economía en cuanto *oikonomia* teológico-religiosa.

⁷ En relación a la máxima expuesta por Marx en su *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, para la que toda crítica a la política tiene como presupuesto una crítica a la religión, según la que toda crítica a la política (económica) es una crítica a la religión.

Estos elementos provenientes de una teológica anti-fetichista en su sentido positivo exigen una ética de la carne como principio normativo y regulatorio que impida la fetichización económica de “los mercados”, garantizando la vida del sujeto histórico como cuerpo, como comunidad. Tanto por su función mesiánica como por priorizar ante el dogma y el culto los satisfactores para la vida del pueblo y la comunidad política, así como de la memoria indígena del continente, el caso de las “Hermanas Carmelitas Descalzas del Amor Misericordioso” de Santiago, es paradigmático. Se observa en una carta por ellas emitida en apoyo a la nueva propuesta constitucional en Chile – referéndum, septiembre del 2022-. Dirigido “al Pueblo de Chile”, el texto inicia narrando la historia de la aparición de la Virgen de Guadalupe al indígena chichimeca Juan Diego Cuauhtlatoatzin en el cerro del Tepeyac, México. Dicen que:

Guadalupe es la primera aparición de la Virgen María en América, la primera aparición fuera de Europa. Los depositarios de tan gran regalo son los pueblos originarios de América y con ellos el mundo entero (...) Nos parece que la Nueva constitución, en la cual han trabajado sin horario 154 hombres y mujeres escogidos y mandatados por el pueblo de Chile para llevar a cabo el texto final que se nos presenta, reconoce a los pueblos indígenas como naciones, restituyéndoles, siquiera parcialmente, sus tierras, sus aguas, su lengua y lo esencial, su dignidad, es un gesto que dignifica a Chile y alegra profundamente a María, Virgen de Guadalupe (The Clinic, 2022).

En este ejemplo de la contingencia política reciente, se aprecia una activación del potencial mesiánico en nombre de la Guadalupe “imagen de una mujer de piel morena y rasgos indígenas, ante la cual el obispo Zumárraga reconoció como verdadera la aparición de la Virgen”, como resaltan Las Cermelitas (2022). En este pasaje poético-estético se muestra la primera aparición de la virgen en América, como lo revelan las carmelitas descalzas chilenas destacando en remisión a la guadalupana, la importancia de la plurinacionalidad, la paridad y el pluralismo jurídico como elementos indispensables para una reparación histórica ante tantos años de abusos y desprecio racial-colonial. Desde la exclusión y opresión de quienes son víctimas del sistema, se dirige la guadalupana a indígenas, cuerpos femeninos, pobres, negros y excluidos; todos y todas las negadas en su dignidad por la colonialidad y el sistema de producción capitalista. Para Dussel esta exigencia pasa por la “teología de la producción” (o de la creación productiva) en relación a liturgia y la eucaristía, donde “La “teología de la producción”, capítulo de la teología de la liberación, que comprende a la teología estética de la liberación, deberá estudiar, primero, el estatuto económico de la producción del pan para saciar las necesidades básicas del pueblo, sin lo cual no se puede ofrecer la eucaristía (2015b:25).

De este modo se puede apreciar, en los términos de Dussel, que el catolicismo popular “por la recepción original y creativa del evangelio, el pueblo cristiano tiene suficiente potencial mesiánico, tiene la capacidad histórica para *reconstruir las estructuras de su fe en posición liberadora*” (1973:44). De modo que el héroe donador “es el mismo pueblo que genera en su seno a los santos y alcanza prácticamente el objeto: el milagro ahora es que el pueblo se torna protagonista de la historia” (Dussel, 1983:507). En el contexto de una estética teologal liberadora, la praxis de liberación trasciende el orden fenoménico de lo “dado”; el orden de la totalidad vigente. A partir de la exterioridad

critica como trascendentalidad interior –más allá de la fenomenología como acción intrasistémica; óptica, tributaria a la ontología fetichizada de un sistema- a partir del descubrimiento y revelación del Otro(a) sufriente. La ética de Dussel, metamarco de la liberación y momento productivo- creativo de la estética, permite a la estética subsumir principios normativos que fortalecen los principios propios de la estética:

Según el principio material o de la obligación en todo acto de la afirmación de la vida humana, la estética gana en claridad y voluntad ya que partiendo del descubrimiento de la belleza como la disponibilidad de las cosas reales y las obras de cultura como mediaciones adecuadas para la vida, según la áisthesis, ahora se exige deónticamente practicar la acción estética para afianzar la Voluntad-de-vida (Lebenswille), que es también el contenido de la misma estética (Dussel, 2018: 51).

Conclusiones

Las aquí denominadas fenomenologías marianas de occidente, como estéticas coloniales regentes en el marco del fetichismo colonial, son comprendidas como la totalización de un marco ontológico o “ser” de un sistema, donde el fetichismo se comprende como un proceso cognitivo de ocultamiento, consistente en la totalización ontológica de un horizonte o marco categorial (cultural o científico social) “que interpreta la realidad de alguna manera como si fuera la realidad misma. Se accede a la realidad, pero siempre ya interpretada desde dicho marco categorial” (Dussel, 2014a: 126). Por esto desde la fenomenología como campo donde se interpretan los fenómenos desde el ser y desde una totalidad ontológica u orden cultural dado (en el caso de nuestra propuesta la ontología de la cristiandad imperial-colonial, como respectivas inversiones del mesianismo y la espiritualidad amerindia), fenómenos en el mundo, se “manifiestan” como entes reificados, secularizados, como la producción de sentido de una cultura abstractamente fetichizada y materialmente universalizada (por la cristiandad imperial-colonial y el marco civilizatorio moderno).

En el caso, sin embargo, en el marco cosmológico ancestral amerindio, los entes naturales incorporados al “mundo” como valores de uso para la reproducción de la vida en comunidad, donde “comunidad” es el núcleo conceptual fuerte, que antinómico al fetichismo, permite mantener la unidad del cuerpo, semejante en su relación con la tradición semita. Considerando la unidad del cuerpo como criterio ético de discernimiento de la religiosidad semita, andina y popular, la liberación aestesica que promueve la activación con el principio materno-femenino de la figura mariana, es también liberación de la semiosis religiosa/espiritual que porta el materialismo mesiánico desde sus orígenes como cristianismo originario. Por último, considerando con Dussel una *estática teologal de la liberación* está vinculada a la afirmación de la vida, cuya matriz se basa en una idea reproductiva de la vida y la comunidad como estética *antifetichista y descolnial*, que ubicada en la “exterioridad critica” es capaz de trascender de la totalidad estético-religiosa, resignificando la figura mariana desde una *posición teologal liberadora*. Esta trascendentalidad transontológica, permite

“resacralizar” a partir de la figura como expresión de la exterioridad relativa del pueblo oprimido, lo común (analógico) de los imaginarios, cuerpos y territorios subsumidos en la totalidad teológica occidental, donde los marcos cosmológicos de vida han sido secularizados por el orden colonial capitalista, racista y patriarcal.

La dimensión materno-femenina se revela de manera permanente la tensión entre el imaginario moderno-colonial (como virgen-monumento) y decolonial (como virgen-cerro)-, abordándose este último como dispositivo ético y geo-político, y fundamentalmente crítico al modelo dominante caracterizado por la fetichización femenina, en tanto encarna el principio material de afirmación de la vida, reivindicando su ‘situacionalidad’ y exigiendo su legitimidad en el seno mismo de la cartografía eurocéntrica del poder. Su criticidad se revela en los campos de la ecología y la economía, en la defensa de dicho principio como “responsabilidad ética” sobre la base de la vida, en cuanto posibilidad última de afirmación de cualquier forma de lo viviente, en tanto al orden mismo de la vida como “valor de uso”.

De ello es que se analicen las representaciones marianas en América Latina, como estéticas fetichistas o estéticas liberadoras, en el momento estético-político del campo estético, donde el resultado de las determinaciones que emergen del cruce entre la estética y los campos prácticos son consideradas como un proceso de *liberación de la áisthesis*, en tanto disponibilidad para la vida de las cosas reales desde la propia cultura, en virtud de las formas de reproducción ecológicas y económicas de “la tierra”, cuyo correspondiente es la pacha mama en la larga memoria americana y afroamericana. Es en torno a los deslindes entre lo que podría denominarse provisoriamente *estéticas teologales de liberación*, desde la perspectiva concreta de un cristianismo vomitivo, en término de lo que Dussel ha planteado como la segunda inversión de la cristiandad, que como expresión de un arte popular perfilan lo que es una estética obediencial (respectivamente descolonial, antirracista, anticapitalista y anti-patriarcal). En virtud del carácter eminentemente ético de estos planteamientos, centrados en el principio de “voluntad de vida”, especialmente de las mayorías precarizadas del planeta, se hace posible repensar los procesos de consolidación del pueblo latinoamericano que parten por des-invisibilizar la real posicionalidad de Europa respecto al mundo y la fetichización de su provincialidad que conduce finalmente a la metahistoria de occidente.

Esta lectura permite cuestionar las lógicas *sustitutivas*, especulares y fetichista de la estética y epistémica modernas, recuperando la memoria histórica inamentada materialmente en el rito y la experiencia cultural de los diversos núcleos ético-míticos de las culturas originarias, toda una constelación de sentidos principalmente ligados a su horizonte *matrístico*, en el que la tierra, el espacio natural y la experiencia “común” (comunitaria) *convergen* como presencia sagrada. Lo anterior implica *re-naturalizar* la *praxis* de vida a partir de la experiencia sensible y comunitaria como base política (fundamento ético) devolviendo a las culturas la vida, la base sensible y referencial de los medios para la vida desde su inmanente apertura al cosmos. El

horizonte de comprensión que sitúa en el centro de la producción de sentido y realidad la categoría de *unidad del cuerpo* (Hinkelammert, 1978) acrisola toda la crítica de Marx sobre el ateísmo del capital, la que es expuesta por Dussel “como una posición estrictamente antifetichista, anti-idolátrica, en total coincidencia con el ateísmo de los ídolos por parte de los profetas de Israel y del fundador del cristianismo (2013:86).

Los marcos u horizontes interpretativos por antonomasia prefiguran los órdenes de construcción de lo real. Sin embargo, la particularidad de una interpretación fenoménica en el campo de lo religioso, se sostiene necesariamente en la tensión limítrofe de la fe como secularizada (fetichismo en su sentido económico estricto con Marx, capitalismo como religión; fetichismo idolátrico) o como sagrada en torno a la vida humana y planetaria (sacralización de la vida, teología de la producción económica, en el rito y el culto como consagración con la tierra). De aquí estriba la posibilidad de cuestionar el umbral materializado por la colonialidad, el racismo estructural y la conformación del sistema-mundo capitalista, configurando nuevas posibilidades de interpretación de la realidad social y de la memoria histórica del continente, con una honda repercusión revolucionaria a lo largo de la historia. Entendiendo la liberación como momento de co-construcción y re-positivación de las alteridades negadas, una lectura analéctica del cuerpo de la Virgen-cerro, junto con los marcos patriarcales, eurocéntricos y necropolíticos que la han forjado como figura femenina occidental, permite liberar su potencial crítico revolucionario en tanto “exterioridad crítica” e “hiperpotencia” (madre del “pueblo” y de los oprimidos como son Tonantzin-Guadalupe en la larga historia popular mexicana). Desde la fenomenología como campo donde se interpretan los fenómenos desde el ser y desde una totalidad ontológica u orden cultural dado (en el caso de nuestra propuesta la ontología de la cristiandad imperial-colonial, como respectivas inversiones del mesianismo y la espiritualidad amerindia), fenómenos en el mundo, se “manifiestan” como entes reificados, secularizados, como la producción de sentido de una cultura abstractamente fetichizada y materialmente universalizada (por la cristiandad imperial-colonial y el marco civilizatorio moderno).

Para el marco cosmológico ancestral amerindio, los entes naturales incorporados al “mundo” como valores de uso para la reproducción de la vida *en comunidad*, donde “comunidad” es el núcleo conceptual fuerte, que antinómico al fetichismo, permite mantener la unidad del cuerpo, *semejante* en su relación con la tradición semita. Considerando la unidad del cuerpo como criterio ético de discernimiento de la religiosidad semita, andina y popular, la *liberación aestesica* que promueve la activación con el principio materno-femenino de la figura mariana, es también liberación de la semiosis religiosa/espiritual que porta el materialismo mesiánico desde sus orígenes como cristianismo originario. Este marco aplicado a la realidad histórica colonial de América latina, permitirá por último establecer las posibilidades de reinversión del fetichismo cultural/religioso de la cristiandad imperial-colonial, pensando en posibilidades estratégico-políticas y transmodernas de recuperar

el principio ancestral materno-femenino como herramienta política, justificado ello por el núcleo- ético común de la cosmogonía semita con las comunidades amerindias.

Referencias

- AGAMBEN, Giorgio (2009). *El reino y la gloria*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editores.
- BAUTISTA, Juan José (2014) *¿Qué significa pensar desde América Latina?* Madrid: Ediciones
- BRITO, Eugenia (1984). *Vía pública*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria,
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago (2005). *La Hybris del punto cero: Ciencia, Raza e Ilustración en la nueva granada (1750-1816)*. Editorial pontificia universidad javeriana. Bogotá.
- DE SOUSA SANTOS, Boaventura (2010). *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*. Buenos aires: CLACSO, Prometeo libros.
- DUSSEL, Enrique (1983). *Historia General de la Iglesia en América Latina TI*. Salamanca: Sígueme.
- _____ (1993). *Las metáforas teológicas de Marx*. Buenos Aires: Docencia.
- _____ (1994). *1492 el encubrimiento del Otro*. Hacia el origen del “mito de la Modernidad”. La Paz: Plural editores.
- _____ (2006). *20 tesis de política*. México DF: siglo xxi editores.
- _____ (2011). *Filosofía de la liberación*. México DF: FCE,
- _____ (2014a) *14 tesis de ética*. Madrid: Trotta.
- _____ (2014b). *16 tesis de economía política*. México: Siglo XXI Editores.
- _____ (2015a). *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*. México: Akal.
- _____ (2015b). *Filosofía de la cultura y Transmodernidad*. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- _____ (2016). *Ética comunitaria*. Venezuela: Fundación editorial el perro y la rana.
- _____ (2018). “Siete hipótesis para una estética de la liberación”. En: *praxis. Revista de filosofía* número 77, enero-junio.
- FANON, Frantz (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Editorial Akal.
- GROSGOUEL, Ramón y Castro-Gómez, Santiago (eds.) (2007). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del hombre editores.
- GROSGOUEL, Ramón (2010). *La descolonización de la economía política*. Bogotá: Universidad libre.
- HINKELAMMERT, Franz (1978). *Las armas ideológicas de la muerte*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

KUSCH, Rodolfo (2000). "Geocultura del hombre americano". En: Obras completas tomo III. Córdoba Argentina: Editorial Fundación Ross.

LUGONES, María (2014). "Colonialidad y Género". En: *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en Abya yala*. México: editorial universidad del cauca, 2014.

MARX, Karl (2008). El Capital. Crítica de la economía política. Tomo I. México: Siglo XXI editores.

O' GORMAN, Edmundo (1995). *La invención de América: investigación acerca de la estructura histórica del nuevo mundo y del sentido de su devenir*. México: Fondo de Cultura Económica.

QUIJANO, Aníbal y WALLERSTEIN, Immanuel (1992). "La americanidad como concepto o América en el moderno sistema mundial" en: *Revista internacional de ciencias sociales*. Nº134/Diciembre.

THE CLINIC (2022). Las tres razones para entender el apoyo de las Carmelitas Descalzas de San José de Maipo al Apruebo en el plebiscito (23-08-2022).

ROZITCHNER, León (2007). *La Cosa y la Cruz: cristianismo y capitalismo (En torno a las confesiones de San Agustín)*. Buenos Aires: Editorial Losada.