



POLIFONÍAS del **SUR**

Desplazamientos y desafíos

de las **CIENCIAS SOCIALES**

Sara Victoria Alvarado, Jaime Pineda Muñoz, Karen Correa Tello

Editores

POLIFONÍAS del SUR
DESPLAZAMIENTOS Y DESAFÍOS DE LAS
CIENCIAS SOCIALES

CLACSO 50 AÑOS

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales

Polifonías del sur: desplazamientos y desafíos de las ciencias sociales / Sara Victoria Alvarado... [et al.] ; editado por Sara Victoria Alvarado ; Jaime Pineda Muñoz ; Karen Correa Tello. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO ; Manizales : Universidad de Manizales. Centro de Estudios Avanzados en Niñez y Juventud; Bogotá: CINDE-Fundación Centro Internacional de Educación y Desarrollo Humano, 2017.

Libro digital, PDF - (Grupos de trabajo)

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-722-283-8

1. Ciencias Sociales. 2. Pensamiento Crítico. 3. Feminismo. I. Alvarado, Sara Victoria II. Pineda Muñoz, Jaime, ed. III. Correa Tello, Karen, ed.

CDD 301

COLECCIÓN GRUPOS DE TRABAJO

POLIFONÍAS DEL SUR DESPLAZAMIENTOS Y DESAFÍOS DE LAS CIENCIAS SOCIALES

GRUPO DE TRABAJO EN CIENCIAS SOCIALES TENDENCIAS, PERSPECTIVAS Y DESAFÍOS

Editores:

**Sara Victoria Alvarado
Jaime Pineda Muñoz
Karen Correa Tello**

Autores:

**Sara Victoria Alvarado / Nelly Prigorian / Leonardo
Bracamonte / Jaime Pineda Muñoz / Karen Correa
Tello / Karina Bidaseca / Alba Carosio / Ana Patricia
Noguera / Germán Guarín Jurado /**



Centro de Estudios Avanzados en
Niñez y Juventud



Alianza



Colección Grupos de Trabajo

CLACSO - Secretaría Ejecutiva

Pablo Gentili - Secretario Ejecutivo

Pablo Vommaro - Director de Grupos de Trabajo, Investigación y Comunicación

Nicolás Arata - Director de Formación y Producción Editorial

Núcleo de producción editorial y biblioteca virtual

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

Núcleo de diseño y producción web

Marcelo Giardino - Coordinador de Arte

Sebastián Higa - Coordinador de Programación Informática

Jimena Zazas - Asistente de Arte

Rosario Conde - Asistente de Programación Informática

Equipo Grupos de Trabajo

Rodolfo Gómez, Giovanni Daza, Alessandro Lotti, Teresa Arteaga

Creemos que el conocimiento es un bien público y común. Por eso, los libros de CLACSO están disponibles en acceso abierto y gratuito. Si usted quiere comprar ejemplares de nuestras publicaciones en versión impresa, puede hacerlo en nuestra Librería Latinoamericana de Ciencias Sociales.



Biblioteca Virtual de CLACSO www.biblioteca.clacso.edu.ar

Librería Latinoamericana de Ciencias Sociales www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana

CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE.

Primera edición: Polifonías del Sur: Desplazamientos y desafíos de las Ciencias Sociales (Buenos Aires: CLACSO, octubre de 2017)

ISBN: 978-987-722-283-8

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales | Queda hecho el depósito que establece la Ley 11723.

CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | <clacso@clacsoinst.edu.ar> | <www.clacso.org>

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su almacenamiento en un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio electrónico, mecánico, fotocopia u otros métodos, sin el permiso previo del editor.

Patrocinado por la Agencia Sueca de Desarrollo Internacional  **Asdi**

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

ÍNDICE

PRESENTACIÓN.....	8
Partitura de una Polifonía (<i>Sara Victoria Alvarado</i>)	
INTRODUCCIÓN.....	14
(<i>Nelly Prigorian y Leonardo Bracamonte</i>)	
CAPÍTULO I.....	30
Polifonías de la Re-Existencia: Otras voces del Pensamiento Crítico. (<i>Sara Victoria Alvarado, Jaime Pineda Muñoz y Karen Correa Tello</i>)	
CAPÍTULO II.....	113
Cuerpos, acervos de la memoria humana. Aportes del pensamiento feminista descolonial a las Ciencias Sociales. (<i>Karina Bidaseca</i>)	
CAPÍTULO III.....	274
Aportes del pensamiento y movimiento feminista a las Ciencias Sociales. (<i>Alba Carosio</i>)	
CAPÍTULO IV.....	348
Rostros del Pensamiento Ambiental. Hacia una geopoética de la reconciliación. (<i>Jaime Pineda Muñoz y Ana Patricia Noguera</i>)	
CAPÍTULO V.....	386
Epistemologías del Sur. (<i>Germán Guarín Jurado</i>)	
AUTORES.....	430

PRESENTACIÓN

Partitura de una POLIFONÍA

Sara Victoria Alvarado

Para disipar las brumas o para perderse en ellas; para anunciar un horizonte posible o para agotarse en la tentativa de lo decible; para compartir los indicios de una búsqueda que se torna testimonio de las voces que aún nos hablan desde el momento en que decidimos comparecer, no sin temores, a la fuerza expresiva de las palabras que Albert Camus pronunciara un 14 de diciembre de 1957: “Todo artista está hoy embarcado en la galera de su tiempo”¹. Nosotros decimos: Todo científico social también está embarcado en la galera de su tiempo.

Este libro pretende hablar desde esa metáfora habitada por pensadores embarcados en la galera de nuestro tiempo, comprometidos en este

¹ CAMUS, Albert. (1969). Obras completas. Aguilar: México.

presente histórico, en este momento que *da que pensar y da que sentir*.

Comparecer ante el presente histórico y asumir en esta comparencia la responsabilidad de las Ciencias Sociales, nos sitúa en el Sur de nuestro pensamiento. La galera que nos convoca es ésta. Ahí nos hemos aplomado y hemos decidido repasar voces cuyas tonalidades se resisten al acallamiento y el olvido.

Este libro es el resultado del trabajo desarrollado por el eje *Desplazamientos epistemológicos y metodológicos de las Ciencias Sociales* del Grupo de Trabajo en Ciencias Sociales: *Tendencias, perspectivas y desafíos*.

Esta pieza escritural nace de las otras voces que desde el Sur continúan recreando los desplazamientos y desafíos de las Ciencias Sociales, recreando el galeón que habitamos.

Nos hemos preguntado por los contextos de emergencia, las problematizaciones y los horizontes que nos han interpelado como GT en el

tiempo presente. Nuestro deseo de encontrar en las palabras de algunos intelectuales y activistas otros lugares de comprensión para pensar las Ciencias Sociales, nos llevó a recorrer el lenguaje testimonial, narrativo, estético y mítico-poético que sitúa de otro modo los desafíos epistemológicos contemporáneos.

En estos bordes nos fuimos preguntando por los posicionamientos políticos y las trayectorias investigativas que abrigan las potencialidades críticas de las Ciencias Sociales; dimos paso a las preguntas por las discontinuidades, las rupturas y las transformaciones que resuenan al interior de cada una de las tendencias planteadas, hasta derivar en polifonías de los saberes situados.

Al plantear un escrito a partir de tendencias de las Ciencias Sociales, decidimos que fuera el habla viva, la palabra encarnada, la que hallara un lugar en este texto.

Escucha, escucha, otra voz canta... las palabras reconstruidas a partir de una parte de los

testimonios de los luchadores sociales en Colombia, nos permitieron hacer visibles otros modos de la re-existencia. Palabras que nos indicaron un camino para comprender los desafíos y desplazamientos actuales del Pensamiento Crítico que pasaban por reconocer a los protagonistas de los alzamientos campesinos. Desde el Sur de las palabras, encontramos claves para interpretar los contextos de la implementación de la Paz. Desde el Cauca y el Tolima, las otras voces del Pensamiento Crítico se nos manifestaron como Polifonías que están a la altura de las inquietudes del tiempo presente.

Fuimos encontrando que la colonialidad del poder y de género son arquitecturas que bordean un campo de saber. Pensamos en que las interpretaciones en el habla y en la escucha, las corporalidades y la ética-política del Pensamiento Crítico son cruciales para comprender las formas de leer los mundos desde otras construcciones.

Escuchamos los aportes del pensamiento feminista descolonial como tendencia epistemológica: *los*

Cuerpos, acervos de la memoria humana.

Señales que nos dejaron palabras que se tensionan desde los bordes del pensamiento feminista como una propósito para las Ciencias Sociales.

Escuchamos los aportes desde los nuevos recursos empíricos y teóricos que nos instalan las voces pensadas desde el pensamiento y movimiento feminista para ampliar nuestros horizontes de indagación. Desde esta perspectiva se fue construyendo y situando la crítica feminista al saber científico, la investigación y la cultura.

En este recorrido polifónico dimos paso a voces que desde hace casi tres décadas nos permitieron pensar lo ambiental de otra manera, desobjetivando y complejizando las tensiones entre Ecosistema-Cultura. Recorrimos ***los rastros del Pensamiento Ambiental.***

Al final del libro, volvimos a los indicios que nos hicieron pensar en los desplazamientos epistemológicos. Los contextos de emergencia, las problematizaciones y las preguntas que se tornan

urgentes. Las Epistemologías del Sur definitivamente son claves para hacer una lectura de América Latina.

Cada tendencia partió del reconocimiento de esas voces que poco a poco fueron creando lo que hemos denominado una **Polifonía del Sur**, esa pluralidad del decir, esa alteridad de la escucha, esa disposición crítica en la que se amplifican las palabras del Pensamiento Crítico, el Pensamiento Descolonial, el Pensamiento Feminista, el Pensamiento Ambiental, los Estudios de Memoria y finalmente, las Epistemologías del Sur.

INTRODUCCIÓN



Nelly Prigorian

Leonardo Bracamonte

La empresa moderna/colonial de las ciencias sociales centró su búsqueda de comprensión en la pregunta enigmática por el orden social, en las diversas formas subyacentes a partir de las cuales se han establecido sus pautas de funcionamiento y en el grado en el que las transformaciones perturban, conmueven o viabilizan un tipo de estructura social.

A lo interno de estos mundos sociales los sujetos, si bien vehiculizan estrategias de incorporación social y reconocimiento estableciendo luchas diversas, al mismo tiempo contribuyen a la producción de sentidos específicos a lo largo de un tiempo y un espacio.

Esta última aseveración es tan contundente, que incluso tales referentes de tiempo y espacio tradicionalmente tenidos como realidades inalterables que hacen parte de una objetividad prefigurada más allá de los agentes actuantes, igualmente hacen parte de una construcción social realizada a través de las prácticas de actores

sociales interesados en hacer el mundo una y otra vez.

Lo anterior remite entonces a la necesidad que tuvieron los sectores dominantes por comprender las dinámicas imprevistas de sus sociedades, pero de igual modo, o acaso más importante, de controlar el cambio social.

Aunque uno de los objetivos más buscados por las ciencias sociales hayan sido la elaboración incesante de estrategias de distanciamiento poniendo en práctica diversas modalidades de teorías, conceptos, metodologías y disciplinas, establecidas a través de tradiciones institucionalizadas e identificables por el especialista, en la búsqueda de garantías que procuren una comprensión más competente de los fenómenos sociales, el mundo y sus contradicciones siguen penetrando el ámbito de la ciencia para empañar una y otra vez el encuentro con la verdad secular.

Lo que ocurre es que la expresión de tales contradicciones no se produce a la manera de un espejo que desde una oscura habitación refleja, si bien traduciéndola, lo que acontece en las avenidas del mundo real. Lo real se expresa en el campo de la ciencia social a través de esos rodeos que pasan por el distanciamiento y que traducen una mundanidad decantada como consecuencia de tratamientos refinados mencionados arriba. Las ciencias sociales se constituyen históricamente entonces como una empresa del mundo moderno-colonial. Su evolución hasta la formación en disciplinas hace parte de un proceso relacionado estructuralmente con la expansión de la *economía-mundo* europea hasta establecerse como un *sistema-mundo* global.

El rasgo constitutivo de esta experiencia se relaciona con tres variables asociadas sistémicamente a la fuerza expansiva del capital de la mano de un mercado mundial jerárquicamente organizado.

El primero es el establecimiento de la justificación, tal como lo muestra Aníbal Quijano, del sometimiento del continente americano a partir de 1492, de las culturas y sociedades nativas, y más luego a los grupos humanos provenientes de África, sobre el principio-idea de raza.

El segundo es el control del trabajo, de sus recursos y de sus productos en la constitución de una totalidad que abarca todas las formas de trabajo relacionadas a través del mercado mundial, y conectadas con la sede central de este proceso, Europa Occidental. De ahí que Quijano hable de colonialidad del poder, en un esfuerzo clave para hacer ver el carácter desigual de la formación del capitalismo colonial-moderno.

La tercera variable, consecuencia de las ya mencionadas arriba, apunta a una forma específica de conocimiento (que no todo el conocimiento producido en Europa Occidental), constitutivamente colonial y con el tiempo verdaderamente hegemónico, se trata del eurocentrismo.

Tal perspectiva no solamente ha naturalizado justificando las relaciones de dominación entre Europa Occidental (incorporando durante el siglo XX a Estados Unidos) y el resto del mundo, sino que contempla una idea de la historia a través de la cual los europeos se han imaginado como el principio, los creadores, y la cumbre de un relato eurocentrado que culmina *necesariamente* en Europa.

Las implicaciones de esta perspectiva cognitiva son enormes, pero basta aquí con sostener que tienen estrecha relación con una forma específica de secularización, en la medida en que ha estado determinada por lo que Mignolo llama *la diferencia colonial*. Y con ello y en consecuencia de ello, la formación de las ciencias sociales constitutivamente eurocéntricas. Lo que supone en consecuencia que desde su fundación este conocimiento cuenta con limitaciones para lograr sus cometidos, referidos a la aspiración de verdad, es decir de objetividad, de universalismo y en

definitiva de la propia organización en disciplinas.
Las conocidas disciplinas de las ciencias sociales.

Con las dos oleadas de procesos descolonizadores ocurridos a finales del siglo XVIII y primeras décadas del siglo XIX en el continente americano, y la segunda oleada, después de la primera mitad del siglo XX, en el resto de nuestra deprimida periferia, se puso fin a lo que el historiador venezolano German Carrera Damas llamara *el nexo colonial*. Se refiere al vínculo jurídico-político-institucional a través del cual las zonas centrales de la *economía-mundo* mantenían sojuzgados a amplios territorios, incluso continentes, y a sus habitantes en los marcos de un cautiverio colonial. Tales vínculos quedaron disueltos al menos tal como los conocimos, pero el carácter colonial de la explotación continuó. Básicamente porque el principio de la acumulación incesante de capital requiere de una dinámica polarizada en los marcos del intercambio desigual. Incluso la llamada Guerra Fría en alguna medida perfeccionó las relaciones de dominación.

Las epistemologías del Sur declaran que tales cambios deben situarse en el contexto de transformaciones geopolíticas, y en el derecho por parte de *los condenados de la tierra*, a constituirse como pueblos soberanos. Con todo, este objetivo tuvo severos límites en la búsqueda de la liberación humana; entre otras cosas porque se trataba de realizar en la periferia del sistema mundial el programa liberal de la nación de ciudadanos.

El pensamiento crítico del Sur mantiene que luego de tales desplazamientos geopolíticos, la colonialidad ha tomado plenamente la escena global. En consecuencia, las ciencias sociales eurocéntricas y políticamente correctas han sido interpeladas desde sus mismas construcciones epistemológicas y desde sus formas irracionales de organización disciplinar.

Una porción de las epistemologías del sur, específicamente el giro decolonial, ha rescatado el sentido trascendente del pensamiento crítico, cuando alega que *lo crítico* no solamente se solaza

en el establecimiento de una tradición intelectual más. Parte de la consideración según la cual el giro decolonial se abre hacia la emergencia por incidir en las diversas formas de organización de los movimientos sociales, así como en el debate sobre las estrategias emancipatorias más convenientes. Es decir, se trata de problematizar las separaciones que fungieron como punto de partida del proceso de la modernidad-colonialidad, para introducir el principio de la complejidad según la cual, sencillamente, todo tiene que ver con todo.

Vale la pena remarcar que el acontecimiento capaz de generar una autoconciencia tanto de Europa realizada como el centro de un mundo (la *economía-mundo* europea), así como del resto de las zonas más diversas social y culturalmente, fue la invasión ibérica al continente americano, a partir de 1492. Aquí se hace alusión a la conformación de una identidad europea moderna y al mismo tiempo colonial que se consuma a partir del contraste con las formaciones sociales

americanas. Igualmente la cimentación de una identidad subalterna, menor y en consecuencia susceptible de dominar se conforma como la otra dimensión de una relación finalmente interdependiente inaugurada a partir de lógicas eficaces al proyecto polarizante de la *economía-mundo* capitalista en expansión. Esto es cardinal puesto que las trazas de este sentido común que justifica la trayectoria imperial-colonial europea pasarán a hacer parte constitutiva de la epistemología científica en formación. Esto es, del conocimiento propiamente dicho, pretendidamente serio y políticamente correcto, es decir, universal y hegemónico.

Tales aseveraciones fuerzan por consiguiente a una revisión exhaustiva del decurso de las ciencias sociales consideradas en este planteo como una de las instituciones centrales de la *economía-mundo* moderna-colonial. Porque si bien el proyecto moderno llevaba la promesa de la ampliación de las posibilidades de realización humana hasta los mismos límites del planeta, al punto de que el

hombre moderno debía servirse enteramente de la naturaleza hasta llegar a subordinarla al imperativo de su felicidad-acumulación (lo cual finalmente ha tenido resultados que han determinado una afectación severa de la vida en general), pareciera inobjetable que el conjunto de la humanidad ha experimentado el desencantamiento del mundo (Weber) como la incorporación a un juego en el que para los oprimidos las cartas ya estaban marcadas.

Las alternativas para reestructurar las estrategias de la producción de un conocimiento Otro, han supuesto el desplazamiento y, en ocasiones, rupturas epistemológicas. Ya no sólo se trata de compartir ciertos métodos de investigación o aplicar los métodos mixtos cuantitativos y cualitativos. Al aceptar la premisa de complejidad, valiéndose de los adelantos científicos surgidos en las ciencias naturales en la primera mitad del siglo XX, sobre todo en la física cuántica, se rompió con la rigidez de las posturas epistemológicas

paradigmáticas: objetivismo, subjetivismo, constructivismo.

Hoy hablamos de niveles de la realidad (Basarab Nicolescu), de una tercera lógica –además de la aristotélica y la dialéctica— la lógica de Tercero incluido (Stephane Lupasco), la que permite conectar los distintos niveles de realidad, despejando el camino de la Transdisciplinariedad, esto es, ir más allá de las disciplinas en producción del conocimiento. Por otro lado, la certeza científica, aun empíricamente sustentada, incluso en ciencias naturales, enfrenta la incertidumbre y la probabilidad en lugar de la verdad (Ilya Prigogine), lo que cuestionó el determinismo como fundamento científico, extensivo a las demás ciencias como las ciencias sociales.

La “verdad” como producto de indagación científica perdió su cualidad de valor absoluto, abriendo espacios para “otras” verdades, desde otras perspectivas sin faltar al rigor demandado por la ciencia. Las teorías de sistemas implicaron la necesidad de abordar las cuestiones estudiadas

como sistemas abiertos y en permanente dinamismo, por lo tanto, como procesos dinámicos y en perspectiva. Lo que la ciencia clásica marginaba y desechaba de manera absoluta como “irracional”, hoy, el dato afectivo como el amor, es incorporado no sólo en la psicología y las ciencias de comportamiento social, sino que es asumido como el fundamento esencial de la racionalidad y la propia condición humana para conocer (Humberto Maturana, Stephane Lupasco).

Se había roto el dogma científico en cuanto la relación entre el investigador y la cosa investigada con la propuesta de investigación-acción-participación (Orlando Fals Borda), lo que con el paso del tiempo se convierte en crítica a las “investigaciones de extracción” practicadas por las academias occidentales en sus indagaciones sobre “el resto del mundo”.

Latinoamérica y el Caribe, en este sentido, desde los años 70 del siglo pasado, ha venido planteando la cooperación entre los saberes procedentes de distintas formas de articular el conocimiento y de

exponerlo al mundo. Así Nelly Richard destaca la cooperación entre las Ciencias sociales y los *performances* artísticos de la Escena de avanzada en Chile en plena dictadura militar². También allí en Chile, se llevan adelante los estudios desarrollados por la influencia de Humberto Maturana y Francisco Varela y su teoría de la autopoiesis, “que acentúan el esfuerzo teórico desde la perspectiva sistémico/constructivista y, por otro lado, se destacan los estudios de Pablo González Casanova y Boaventura de Sousa Santos, que de manera más general y no exenta de contradicciones vienen impulsando la denominada corriente de la colonialidad del poder. Hitos fundamentales en el desarrollo de una epistemología de la investigación social fundada en la racionalidad de la complejidad”³.

Orlando Fals Borda, Paulo Freire, Josefina Ludmer, Nelly Richard, Immanuel Wallerstein, Edgardo Lander son sólo algunos nombres-exponentes que

² Nelly Richard (1994) *La insubordinación de los signos*. p. 71

³ Julio Mejía (2008) *Epistemología de la Investigación Social en América Latina. Desarrollos en el siglo XXI* p.2

representan el desplazamiento y francas rupturas epistemológicas que se producen en nuestras periferias oprimidas.

Una porción importante de los científicos sociales en el continente no sólo internalizaron el giro hermenéutico a través de los Estudios Culturales y se alejaron de las posturas positivistas, sino que asumieron la complejidad como el escenario propio para que la región se comprenda a sí misma en su inmensa diversidad, sus rasgos culturales, históricos, étnicos distintivos, en sus contradicciones y luchas decoloniales, sus rupturas y continuidades, sus memorias y su relación con la naturaleza, entre tantas otras problemáticas.

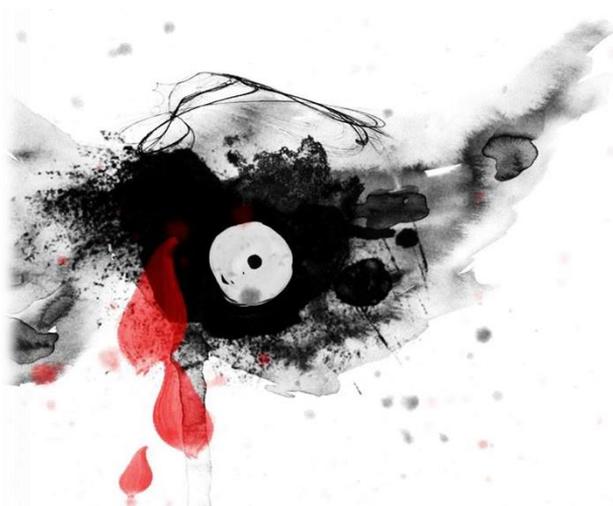
El presente trabajo desarrolla, desde distintos campos del saber, aproximaciones sobre ciertas tendencias identificadas como desplazamientos epistemológicos surgidos en las ciencias sociales en América Latina y el Caribe. Valiéndose del diálogo, entablado con las y los protagonistas de estos diversos procesos, provenientes de varios países de la región, se exponen las miradas sobre

las rupturas epistemológicas, las resistencias a las posturas academicistas y universalistas en la producción de los saberes, además del enriquecimiento de los programas teóricos desde el Feminismo, las epistemologías críticas y acción social, del Pensamiento decolonial, ambiental y culturas originarias y los contextos histórico-sociales en los cuales se abrieron paso.

CAPÍTULO I

POLIFONÍAS DE LA RE-EXISTENCIA

Otras voces del Pensamiento Crítico



Sara Victoria Alvarado

Jaime Pineda Muñoz

Karen Correa Tello

***“El mundo nada puede contra un hombre
que canta en la miseria”***

Ernesto Sábato



Imagen 1

I. NUESTRA ESCRITURA ES DE DOS MUNDOS

Mi pintura es de dos mundos. De piel para adentro es un grito contra el racismo y la pobreza; de piel para afuera es la síntesis del tiempo que me ha tocado vivir⁴.

Oswaldo Guayasamín

Nuestra escritura también es de dos mundos. De piel para adentro es un grito contra el destierro y la explotación; de piel para afuera desea ser expresión de esta época, ontología del presente histórico⁵. Deseamos estar a la altura de las preguntas de nuestro tiempo, poder mirar de frente el siglo que nos tocó vivir y dibujar en sus ojos al menos una inquietud; interpelar, si es posible, su vocación a la barbarie para sentir como nuestra la pregunta que el poeta ruso Osip

⁴ Esta afirmación de Oswaldo Guayasamín se ha convertido en un emblema, en una epifanía estética que nos permite comprender la fuerza política del expresionismo social que él encarna. La cita la hemos tomado de un austero y bello ensayo escrito por Gabriela Buitrón dedicado a Oswaldo Guayasamín y publicado en la revista de la Facultad de Diseño y Comunicación de la Universidad de Palermo. *En: Ensayos sobre la imagen*, 17, III, 2008, pp. 19-23.

⁵ Sea como síntesis de una época o como ontología del presente histórico (como llamaba Foucault [1991] la deriva del Pensamiento Crítico), este ensayo busca reconocerse como un modo de comparecer ante el tiempo de los desplazamientos epistemológicos de las Ciencias Sociales, de los alzamientos de los Movimientos Sociales y de las entonaciones de las múltiples voces que brotan desde la re-existencia.

Maldestam (1922) confió a los pensadores de su despedazado siglo XX:

Siglo mío, bestia mía ¿Quién sabrá hundir los ojos en tus pupilas y pegar con su sangre las vértebras de las dos épocas?

Lo que nos ha tocado vivir, como escribía Guayasamín, todavía tiene que ver con la escisión entre dos épocas, con las vértebras heridas del tiempo, con la fractura ontológica que nos permitió constatar las promesas de la Ilustración como proezas de la barbarie. Situados en el fondo de esta historia, aún nos reconocemos herederos de la Dialéctica del Iluminismo en aquello que Max Horkheimer y Treodor Adorno nombraron como el desencantamiento del mundo:

La Ilustración, en el más amplio sentido de pensamiento en continuo progreso, ha perseguido desde siempre el objetivo de liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores. Pero la tierra enteramente ilustrada resplandece bajo el signo de una triunfal calamidad. El programa de la Ilustración era el desencantamiento del mundo (...) la unión feliz

que tiene en mente entre el entendimiento humano y la naturaleza de las cosas es patriarcal: el intelecto que vence a la superstición debe dominar sobre la naturaleza desencantada. El saber, que es poder, no conoce límites, ni en la explotación de las criaturas ni en la condescendencia para con los señores del mundo. (Adorno y Horkheimer, 2006: 56,60)

Hijos de un mundo profundamente desencantado, sentimos la necesidad de reconocernos en la metáfora pictórica de Guayasamín (*mi pintura es de dos mundos*) y en el gesto poético de Maldestam (*las vértebras de dos épocas*). ¿Puede nuestra escritura acontecer en este pliegue, decir algo en torno al Pensamiento Crítico desde el doblez que se nos manifiesta en el acto pictórico y en la reflexión poética?

Dos mundos se despliegan en este escrito. Un mundo dominado por los signos de la barbarie, reducido al libre mercado, amenazado por la guerra, agotado en sus gestos de alteridad, llevado al paroxismo del individualismo burgués, despojado del sentimiento de arraigo, ensamblado

por los símbolos de la catástrofe neoliberal, devastado por la frenética tempestad del progreso económico y la acumulación del capital.

Este mundo desencantado, que oscurece la condición humana y recrea simulacros *massmediáticos* de felicidad, habla siempre de lo mismo, se repite en sus discursos, lustra con cinismo el efecto de su única verdad: obtener una ganancia más al mismo tiempo que empobrece hasta el extremo la experiencia del Ser.

Éste parece seguir sigue siendo el mundo que describió con lucidez Walter Benjamin en 1933, cuando la vieja Europa miraba expectante el ascenso del Nacionalsocialismo mientras se reflejaba en los desgarradores rostros de niños hambrientos dibujados por Käthe Köllwitz después de la Gran Guerra:

Nos hemos hecho pobres. Hemos ido entregando una porción tras otra de la herencia de la humanidad, con frecuencia teniendo que dejarla en la casa de empeño por cien veces menos de su valor para que nos

adelanten la pequeña moneda de lo actual. La crisis económica está a las puertas y tras ella, como una sombra, la guerra inminente. (Benjamin, 1989: 173).



Imagen 2

El empobrecimiento de la experiencia es la más desnuda constatación del tiempo presente. Una especie nueva de barbarie, afirmaba Benjamin (1989), se torna característica de esta época. Pero nosotros nos preguntamos, ¿es posible confrontar este vaciamiento del sentido, esta ausencia de experiencia? ¿Qué nos queda por imaginar a los hijos de *los desdichados tiempos* que parecen destinados a *una interminable cadena de impulsos ilusorios y amargos desengaños*, como se preguntaba Edmund Husserl en la primera mitad del siglo XX? ¿Es que sólo nos queda ser testigos del fatal desenlace de esta historia, de este mundo?

Tal vez en el pequeño resquicio que se abre entre estas preguntas y sus terribles consecuencias, hallemos un último vestigio de humanidad posible, un último esfuerzo del pensamiento que se reclama crítico, un giro más para comprender las movilizaciones sociales, para escuchar sus voces, sus cantos, para entonar sus re-existencias.

En la búsqueda de una tonalidad que sobreviva a la fatal persistencia de la barbarie, Ernesto Sábato escribió sus cartas en torno a la Resistencia. *El mundo nada puede contra un hombre que canta en la miseria*, sentenció Sábato. Del mundo que se abre en el canto del hombre, de la impostergable tarea de volver a pensar lo que somos sin eludir la carga histórica de lo que han hecho de nosotros, es de lo que también queremos hablar, resonancias de una invitación en el umbral de este siglo:

No podemos quedar fijados en el pasado ni tampoco deleitarnos en la mirada del abismo. En este camino sin salida que enfrentamos hoy, la recreación del hombre y su mundo no se nos aparece como una elección entre otras sino como un gesto tan impostergable como el nacimiento de la criatura cuando es llegada su hora. Los hombres encuentran en las mismas crisis la fuerza para su superación. Así lo han mostrado tantos hombres y mujeres que, con el único recurso de la tenacidad y el valor, lucharon y vencieron a las sangrientas tiranías de nuestro continente. El ser humano sabe hacer de los obstáculos nuevos caminos, porque a la vida le basta el espacio de una grieta para renacer. En esta tarea, lo primordial

es negarse a asfixiar cuanto de vida podamos alumbrar
(...) El mundo nada puede contra un hombre que canta
en la miseria. (Sábato, 2000: 88).

El otro mundo que se abre en este escrito es un acto de creación, un levantamiento, una sublevación contra el no-futuro, contra el desencantamiento como desenlace, contra la desesperanza de los alguna vez vencidos. El otro mundo que se abre en este escrito es una resistencia más contra el adormecimiento de la conciencia y el envilecimiento que procura el abismo. También queremos reconocernos en los rostros de los que hablaba el escritor argentino y no sólo en las heridas que el poeta Wilfred Owen describió como *Insensibilidad* en las trincheras de la Gran Guerra:

Felices son los hombres que antes de caer / permiten
que en sus venas se les hiele la sangre, / a quien la
compasión nunca conmueve / ni conduce sus pasos
por las calles / que asfaltaron los cuerpos de
compañeros muertos. / (...) Felices si han perdido toda
fantasía: bastante es que aún arrastren municiones. / Su
espíritu no lleva impedimenta, / sólo el frío revive sus

antiguas heridas. / Tras verlo todo rojo / sus ojos
quedan libres para siempre / del dolor y la angustia de
la sangre. / Libres también de la pulsión del miedo, /
sus corazones menguan. / Sus sentidos, como la carne
viva / cauterizada ya hace mucho tiempo, / pueden
reír, impávidos, entre los moribundos. (Owen, 2011:
43,44).

De piel para afuera no somos quienes impávidos
ríen entre los moribundos, ni los que felices han
perdido toda fantasía. De piel para afuera, en el
otro mundo que se expande ante nosotros, somos
el oído atento de los cantos de aquel hombre
imaginado por Sábato, y que en nuestras
búsquedas, hemos encontrado en una multitud de
nombres, rostros y trayectorias de vida que
acontecen en la resistencia.

¿De qué nos hemos valido para encarar de otro
modo el desasosiego que persiste en el mundo,
esa *marea teñida de sangre* como afirmaba el poeta
William Butler Yeats? No sólo de las racionalidades
críticas que se resisten a la violencia epistémica de
las disciplinas y sus reduccionismos, no sólo de sus

potentes desplazamientos teóricos. Nosotros nos hemos valido del reconocimiento de la sensibilidad, del encuentro con el otro, de lo que dejó en nosotros las palabras de Sábato:

Quando somos sensibles, cuando nuestros poros no están cubiertos de las implacables capas, la cercanía con la presencia humana nos sacude, nos alienta, comprendemos que es el otro el que siempre nos salva. Y si hemos llegado a la edad que tenemos es porque otros nos han ido salvando la vida, incesantemente. A los años que tengo hoy, puedo decir, dolorosamente, que toda vez que nos hemos perdido un encuentro humano algo quedó atrofiado en nosotros, o quebrado. (Sábato, 2000: 18).

Decididos a encarar los desplazamientos del Pensamiento Crítico desde el encuentro con quienes continúan alzando su voz contra las múltiples expresiones de la barbarie, y no sólo desde las tensiones teóricas de una hegemonía conceptual en disputa, hemos buscado en la proximidad de sus voces, en la autenticidad de sus narraciones, en el coraje de sus testimonios, los desafíos del Pensamiento Crítico en el tiempo

presente. En el encuentro con su humanidad, aún dispuesta para la resistencia, hallamos el fondo de las tensiones de las Ciencias Sociales.

Para comprender los desplazamientos epistemológicos del Pensamiento Crítico, es necesario escuchar las voces de los Movimientos Sociales. En la disposición a reconocer sus palabras reside nuestro gesto decolonial, la apertura a una epistemología del Sur y el despliegue de la tarea que nos sugirió Boaventura de Sousa Santos:

La epistemología del Sur, al mismo tiempo que denuncia el epistemicidio, ofrece instrumentos analíticos que permiten, no sólo recuperar conocimientos suprimidos o marginalizados, sino también identificar las condiciones que tornen posible construir nuevos conocimientos de resistencia y de producción de alternativas al capitalismo y al colonialismo globales. (De Sousa, 2009:12).

En el contacto entre dos pieles, en el pliegue de los dos mundos que componen esta escritura, emergen las texturas de múltiples voces que

proviene de los protagonistas de las luchas inacabadas, de las resistencias irrenunciables, de las movilizaciones que siempre guardan una esperanza más.

De piel para afuera nos encontramos con el canto popular, con la coloratura de la voz campesina, con las tonalidades de los Movimientos Sociales. De esos cantos, de esas voces, de esos tonos, nacieron preguntas, se agenciaron desplazamientos, surgieron cuestionamientos al actuar de las Ciencias Sociales, al quehacer del intelectual, al saber del aula y al poder de la escritura.

Conspiramos encuentros y nos desprendimos de pesadas cargas conceptuales. Ligeros de equipaje, decidimos ir hasta los territorios para que fueran las voces de los Movimientos Sociales las que primero hablaran y después, con el cuaderno de bitácora poblado de preguntas, nos pusimos en diálogo con lo que sabíamos, con los artificios teóricos que también habitan nuestras historias de

vida. Comprendimos que debíamos suspender el hablar precipitado de las Ciencias Sociales y aprender a morar en un silencio reflexivo que hiciera posible ceder la palabra.

Aprender a escuchar es tan difícil como aprender a pensar, más aún cuando se trata de escuchar una multitud de voces históricamente acalladas por el claustro academicista de estos tiempos. ¿Podíamos lograr una escritura que creara un diálogo sincero entre los saberes de los Movimientos Sociales y los desplazamientos epistémicos del Pensamiento Crítico? Entre los *saberes situados* de los Movimientos Sociales y los *saberes instituidos* de las Ciencias Sociales, hallamos la polifonía de una Re-Existencia. Re-Existir es para nosotros un modo de reinventar las condiciones de las luchas colectivas a partir del reconocimiento de su aparente imposibilidad.

Bajo el telón de fondo del *pese a todo*, pese al mundo desencantado y pese a la persistencia de la barbarie que no deja de abrumarnos de piel para

adentro, las voces que aquí cantan, lo hacen como el hombre del que habló Sábato y cantan pese a *todo*, cantan como en un verso de Daniel Viglietti:

Por detrás de mi voz - escucha, escucha - Otra voz canta / Viene de atrás, de lejos; / Viene de sepultadas bocas, y canta. / Dicen que no están muertos - escúchalos, escucha - Mientras se alza la voz / Que los recuerda y canta. - Escucha, escucha - Otra voz canta.

Polifonía, canto a muchas voces, incluso aquellas que están ausentes, las voces de los que desaparecieron en la noche y la niebla, pero que aquí están, vuelven con su fuerza, detrás de la voz de cada uno de los líderes que nos donó su palabra y nos enseñó a escuchar.

II. ESCUCHA, ESCUCHA, OTRA VOZ CANTA

El 7 de enero de 1999 en una apartada región del sur de Colombia se instalaban los diálogos de paz entre la guerrilla de las FARC-EP⁶ y el gobierno conservador de Andrés Pastrana. El hecho sería recordado por la ausencia del máximo dirigente de la insurgencia, el comandante Manuel Marulanda, quien no asistió a la ceremonia oficial ni se hizo presente en la mesa principal donde se encontraba el jefe de gobierno. La prensa registró el acontecimiento como *la Silla Vacía*.



Imagen 3

⁶ Después de culminar con éxito la negociación de la Habana (2012-2016) las FARC-EP se convirtieron en un partido político en el congreso constitutivo de agosto de 2017. La fuerza guerrillera más antigua del continente es ahora una organización legal que cambió el contenido de su sigla por FUERZAS ALTERNATIVAS REVOLUCIONARIAS DEL COMÚN (FARC).

Casi una década después de los fallidos intentos por encontrar una solución política y negociada al conflicto interno armado, los diálogos de San Vicente del Caguán enviaban al país un mensaje contradictorio: *se conversaba en medio de la guerra*. El Paramilitarismo, en complicidad con las Fuerzas Militares, desplegó una guerra de masacres e inició un control territorial centrado en la práctica del destierro y el asesinato sistemático de dirigentes sociales. Ese mismo año se registraron, según cifras oficiales de la Defensoría del Pueblo, 402 masacres en las que fueron asesinadas 1.863 personas.⁷

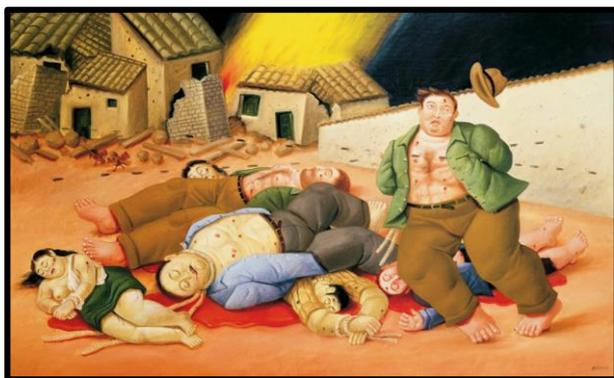


Imagen 4

⁷ Estas cifras fueron consolidadas por la oficina de Derecho Internacional Humanitario y Paz de la Defensoría del Pueblo, y publicadas el 29 de diciembre de 1999.

Un año después del escalamiento de la guerra de masacres, Fernando Botero pintó la serie *El dolor de Colombia*⁸. El arte volvía a ser expresión de los terribles acontecimientos que irían dejando una huella imborrable en la memoria colectiva del horror. En una de las obras que componen la exposición, Botero se aproximó con dramatismo al instante de una masacre. Las crónicas fotográficas de la prensa ahora tendrían como correlato una serie pictórica que develaría la tragedia de aquellos años.

La ruralidad seguía siendo la escenografía privilegiada de la confrontación armada. Los que abatidos caen en la pintura de Botero son campesinos. Señales de tortura se dejan ver en el cuadro, y en el fondo, casas destruidas e incendiadas recrean el paisaje de fin de siglo en Colombia.

⁸ La exposición *El dolor de Colombia* está compuesta por 67 obras -seis acuarelas, 36 dibujos y 25 óleos- en las que se retratan las múltiples expresiones de la violencia vivida en Colombia en el ocaso del siglo XX.

Bajo la difícil garantía de una zona de despeje que comprendía la desmilitarización de cinco municipios en dos departamentos, los diálogos se tornaron frágiles. En varias ocasiones la guerrilla suspendió unilateralmente las conversaciones mientras no cesaran las acciones del Paramilitarismo, y el gobierno también decretó el final de los diálogos exigiéndole a la insurgencia el cese de sus actividades de extorsión y secuestro. En las Audiencias Públicas, metodología acordada en la mesa para garantizar la participación de distintos sectores sociales, se discutía la *Agenda común por el cambio hacia una Nueva Colombia* compuesta por 12 puntos y que se convertiría en la bitácora de la fracasada negociación.

Por fuera de la zona de despeje la guerrilla ponía a prueba la capacidad de acción de las Fuerzas Estatales, mientras los Movimientos Sociales en su conjunto confrontaban el Plan Nacional de Desarrollo del gobierno de Pastrana. En las grandes ciudades, una sociedad de espaldas al

conflicto interno armado veía con escepticismo el desarrollo de los diálogos del Caguán, mientras que en el país veredal, rural y campesino, se abrigaba la esperanza de un acuerdo de paz que incluyera las históricas demandas de una Reforma Agraria en Colombia.

En el turbulento paisaje finisecular de la Colombia de Botero, los Estados Unidos aprobaron, bajo el pretexto de la lucha contra el narcotráfico, el Plan Colombia. Una reingeniería militar y un gran presupuesto para sostener la guerra y garantizar los intereses económicos del Imperio, allanaban el camino hacia el ciclo de negociaciones del Tratado de Libre Comercio que iniciaría con el nefasto gobierno de la Seguridad Democrática⁹ y que desembocaría en una nueva tragedia económica y social para los campesinos del país rural.

⁹ La política de Seguridad Democrática fue la bandera de los dos periodos presidenciales de Álvaro Uribe Vélez. En nombre de la seguridad se profundizó la represión y la criminalización de los movimientos sociales, se estigmatizó el trabajo de las organizaciones de Derechos Humanos, se intensificó el conflicto armado llegando incluso a las grandes ciudades y se cometieron crímenes de lesa humanidad como los falsos positivos. En este mismo periodo se montó el espectáculo de la desmovilización de la Ley de Justicia y Paz que terminó creando las condiciones jurídicas para garantizar la impunidad de los Paramilitares que estaban al servicio del gobierno.

El *sino trágico* de una Paz imposible desvanecía las esperanzas de una sociedad que en menos de dos décadas había sido testigo de cuatro *amargos desengaños* en las mesas de negociación. La larga historia de las conversaciones suspendidas entre los fusiles de un pueblo alzado en armas y las burocracias de un gobierno agazapado en la barbarie, despertaron un nuevo siglo donde lo inimaginable simplemente ocurrió. Las devastadoras imágenes de un pequeño pueblo situado en la ribera del caudaloso Atrato, llevarían la guerra al límite de lo inenarrable.

El 2 de mayo de 2002 Bojayá empezaría a ser parte del recuerdo colectivo de las consecuencias de la guerra. ¿Quién podría atreverse a narrar lo sucedido? La iglesia de Bojayá, refugio escogido por un centenar de personas, fue destruido por un cilindro bomba lanzado por la guerrilla, mientras los paramilitares se atrincheraban en los muros exteriores del templo y las Fuerzas Militares les custodiaban su retirada. Sin embargo parecía que ya nada podía conmover a una sociedad

anestesiada por el siniestro rompecabezas de la barbarie.

En un mundo desencantado el empobrecimiento de la experiencia se convertía en un rasgo común. Los sobrevivientes de las masacres callaban y sus palabras, atezadas por el miedo, se ausentaban; los paramilitares desmovilizados reconocían sus delitos en aterradoras versiones libres de Justicia y Paz; los intelectuales buscaban el exilio; en las aulas se decía poco y los gobernantes de turno reproducían los discursos de la guerra.



Imagen 5

En 1999 la voz de los tiempos sombríos era un grito de guerra. *Αλαλά* era el modo como los antiguos griegos personificaron el grito de batalla. En esta palabra los pueblos del mediterráneo denotaban la ausencia del logos. En la caterva del combate se suspende la palabra, sólo un grito resuena en el paisaje. Colombia estaba signada por el estruendoso *Αλαλά*. En sus geografías tan sólo se escuchaban los lamentos después del *Αλαλά*.

Sin embargo, ese mismo año, mientras la ruralidad seguía siendo el teatro de operaciones de la guerra, los campesinos nacidos en el Macizo colombiano, que habían sido testigos excepcionales de todas las expresiones de la resistencia y que habían soportado con heroísmo tantos amargos desengaños por parte del Estado, alzaron sus azadones, y en defensa de la tierra fértil y fecunda que sembraban, decidieron bloquear, en el puente de Galindez¹⁰, la espina dorsal Panamericana que conecta nuestras geografías del Sur.

¹⁰ Puente que comunica los departamentos de Cauca y Nariño en Colombia.



Imagen 6

El paro campesino del suroccidente colombiano que tuvo lugar en noviembre de 1999 hizo que otras voces distintas al estruendoso *Alalá* (los gritos de guerra) se escucharan en el país. De las voces sobrevivientes de aquel trágico fin de siglo, provienen las notas de estas polifonías de la re-existencia.

III. AL SUR DE LAS PALABRAS¹¹

Lejos de las calles de una ciudad blanca que aún conserva el temperamento arquitectónico de los antiguos virreinos coloniales, se dispone una casa sin letreros, de puerta negra, con un pequeño balcón y cuya nomenclatura une la calle trece con la carrera octava.

Allí un hombre nacido en la ruralidad, que en su mirada limpia aguardaba nuestra llegada, dejó entrever una leve sonrisa y bajó presuroso al umbral de la puerta para permitirnos entrar con el simple y elemental decir humano:

Bienvenidos, los estábamos esperando...

Cuando subimos al segundo piso, nos adentramos en un espacio en el que las habitaciones se habían transformado en improvisadas oficinas. Sentado en una silla rimax de color blanco, Cristóbal

¹¹ Las entrevistas y testimonios que aquí desplegamos fueron realizadas entre junio y julio de 2017 en los departamentos del Cauca y Tolima.

Guamanga¹², con voz cálida y la serenidad dibujada en su rostro, inició la conversación con una frase que evocaba aquel aciago fin de siglo:

En 1999 los Paramilitares anunciaron un diciembre negro, nosotros denunciarnos y sólo hubo silencios...

El mismo año en que los Paramilitares amenazaban con llegar a ciertas regiones y los campesinos se declaraban en resistencia, en el Cauca se escribía la crónica de una tragedia anunciada. La década del noventa había sido para los campesinos un tiempo de violencias e incumplimientos por parte del Estado:

Para la década del 90 se planteaban temas y retos ante los cuales el campesinado debía pronunciarse. Uno de ellos es la Constitución de 1991, que consagra muchos derechos sociales y mecanismos de participación y un nuevo proyecto de ley de reforma agraria que imponía un nuevo esquema de reforma a través del mercado. A

¹² Cristóbal Guamanga es líder campesino del Cauca que pertenece a la Federación Nacional Sindical Unitaria Agropecuaria (FENSUAGRO), al Proceso de Unidad Popular del Suroccidente Colombiano (PUPSOC) y al Movimiento Político y Social MARCHA PATRIÓTICA

las luchas tradicionales por la tierra y la política agrícola, se han unido en los últimos años protestas por los derechos humanos y por las necesidades básicas como infraestructura y servicios, lo que hace a los campesinos participantes de las crecientes luchas cívicas. Entre las 158 luchas agrarias de 1991 a 1994, hubo 27 paros cívicos con participación campesina, 82 movilizaciones y 43 tomas de entidades. (Archila, 1995:268).

Los paros agrarios de la década del noventa habían terminado en acuerdos que finalmente fueron incumplidos por los gobiernos de turno. Con la rabia acumulada, los campesinos del suroccidente decidieron iniciar un nuevo paro en el ocaso del siglo XX. El Estado por su parte, decidió reprimir la legítima protesta. Primero llegaron las fuerzas del orden para desalojar a los manifestantes, después los medios de comunicación silenciaron los motivos de la protesta y emprendieron la campaña de estigmatización. Pero los motivos de las revueltas eran claros para los voceros de las comunidades

que se reunían en distintos puntos sobre la vía Panamericana:

En la movilización participarían 13 municipios del sur del Cauca, seis del nororiente de Nariño y cinco del centro del Valle. El incumplimiento de los acuerdos firmados entre el Gobierno y las comunidades del Macizo Colombiano en 1996 para mejorar sus condiciones de vida es la principal razón de la protesta. (Redacción El Tiempo / Octubre 30 de 1999).

Las comisiones negociadoras de bajo perfil llegaban a repetir las promesas del pasado y los gobernantes exigían una negociación sin bloqueos. Los campesinos sabían que sólo serían escuchados si mantenían las acciones de hecho. Las vías de derecho hacía tiempo se habían agotado.

Don Cristóbal reconstruía desde el lugar de la experiencia, las causas estructurales de la confrontación social en Colombia. La responsabilidad del Estado y de las clases dominantes hacía diáfana su explicación sin grandes artificios teóricos. Don Cristóbal

recordaba los años en los que las Fuerzas Militares mantenían estrictos controles poblacionales en el Cauca. En cada retén del Ejército los campesinos eran interrogados, sus remesas confiscadas y muchas veces eran detenidos de manera arbitraria:

Fueron años oscuros...

Mientras hablaba, sus palabras mantenían un tono de vivacidad y nunca dejaba tras de sí ecos desoladores. En las palabras de don Cristóbal, los últimos días del siglo en el país rural habían sido días en resistencia. Alrededor de su presencia, y a medida que la conversación avanzaba, se fueron acercando algunos jóvenes a los que él invitaba con su mirada. En el improvisado *ágora* que habíamos creado y que sólo terminaría con los afanes del mediodía, la jovilidad de nuestro líder campesino trazó una elipsis narrativa. En su relato irrumpió un recuerdo del paro agrario de 2013:

Yo recuerdo que me tocó tirarme en una cuneta pero preferí correr y arriesgarme a morir con una bala en

la cabeza, que entre esquivas y en un socavón (...) me acuerdo que el Indio¹³ me dijo -no se ría que esto va en serio, vienen a matarnos- y yo le contesté, ¿acaso no vinimos a luchar?

Don Cristóbal habla como un sobreviviente de las luchas sociales. En sus ojos se revela la coherencia y el coraje de sus palabras; se trata de uno de esos hombres que siempre ha estado dispuesto a morir por defender aquello en lo que cree y su narración es un acto de memoria en resistencia. No hay nostalgia en sus recuerdos, sólo aprendizajes que ha intentado recuperar para seguir luchando. Es el hombre que entona otras voces, las voces capaces de interpelar el mundo de las desigualdades, las voces que cuestionan este mundo desencantado.

A medida que nos hacíamos conscientes de la conversación, fuimos comprendiendo que la experiencia de los líderes campesinos no se empobrece, y por el contrario se hace más grave, más densa; pues lo aprendido en cada acto de

¹³ Don Cristóbal se refiere a un líder indígena del Resguardo de Cañamomo y Lomapieta en el occidente de Caldas que estaba acompañando el Paro Agrario Nacional de 2013.

resistencia se convierte en un acumulado para el Movimiento Social en su conjunto.

Quizás en este aprendizaje, en el espesor de esta experiencia, que en menos de dos horas nos mostró el sentido de las luchas campesinas y su entrañable relación con la sabiduría popular, entendimos que los desafíos actuales del Pensamiento Crítico residen en aprender a escuchar las voces de los luchadores sociales y ensamblar sus históricas demandas en las arquitecturas teóricas que nos permiten cuestionar y disputar las hegemonías del presente.

Don Cristóbal terminó su conversación con una potente afirmación que nos interpeló en nuestro propio saber. Con la dignidad inherente a los dirigentes de masas que se han formado en históricas jornadas de lucha, afirmó:

Nosotros fuimos capaces de pararle la Panamericana durante 25 días y movilizamos más de 40.000 campesinos para sentar al gobierno y obligarlo a que escuchara nuestras demandas. Ahora

estamos dispuestos a sacar más gente a la calle para que nuestras exigencias alguna vez se cumplan...

Todos los que allí escuchábamos a don Cristóbal permanecíamos en un silencio reflexivo. Sentados junto a un protagonista de los Paros campesinos de 1999 y 2013, comprendimos que la resistencia, cuando deja de ser un asunto teórico y se reconoce en las voces de quienes la han encarnado, es más que una palabra. Para don Cristóbal la resistencia es una manera de vivir, un modo de habitar, un arte de existir; para don Cristóbal se trata de Re-Existencia.

Cuando el mediodía dibujó sobre nosotros el instante de la sombra más corta, salimos de aquella casa y buscamos un lugar para reconstruir la conversación. Aunque la memoria es falible y muchas veces porosa, sabíamos que algo había quedado impreso en nosotros y nunca lo olvidaríamos: *sea en tiempos de Guerra o en tiempos de Paz, las demandas del campesinado seguirán siendo conquistadas en el paisaje de la resistencia porque sobre el país rural recaen las*

violencias estructurales de la catástrofe neoliberal que no llega a su final con los Acuerdos de La Habana.

Cuando caía la noche sobre la ciudad blanca, y el simulacro colonial de falsas antorchas dominaba las calles empedradas, Jonathan Patiño¹⁴ nos recogió en una iglesia al lado de un monasterio. Al frente de un lujoso hotel que conservaba el carácter medieval de los recintos de oración, un bar de Salsa irrumpía en la tranquilidad de las calles monacales de Popayán.

Detrás de la barra, un hombre ensimismado nos atendió bajo el sonar de los tambores de la Fania. Nos sentamos alrededor de una pequeña mesa de madera y le preguntamos a Jonathan por lo que para él significaba el presente histórico de los Movimientos Sociales. Después de un largo

¹⁴ Jonathan Patiño es un joven diputado de la Asamblea del Departamento del Cauca y cuya voz entona las demandas de los movimientos agrarios y campesinos del suroccidente de Colombia. Oriundo de Argelia Cauca, un municipio donde la insurgencia echó raíces, estudió Administración de Empresas en la Universidad del Cauca y como diputado siente los desafíos que implica para un líder social luchar desde los escenarios instituidos de la democracia burguesa.

silencio su voz irrumpió en la estancia de luces mortecinas:

La pregunta es fácil, la respuesta no...

Con una botella de agua entre sus manos, la mirada perdida y su voz animada por el sonido delirante de los timbales, sentenció:

Aún no estamos en la otra Colombia...

Nos enseñó que la rabia va generando la resistencia, que de la rabia va naciendo el deseo de luchar, que de la rabia se va gestando la movilización social:

Había mucha rabia acumulada...

Sus palabras constataban lo que tanto habíamos pensado, pero nunca habíamos enunciado:

Uno se alza, no por el miedo sino por la rabia...

En su relato se dibuja con claridad el desafío al que están expuestos los Movimientos Sociales en Colombia. En tiempos de los acuerdos de La

Habana es necesario articularse con la institucionalidad estatal para llevar a cabo la implementación de los mismos. Después de décadas confrontando al *stablishment* es necesario pasar a una nueva fase que parece exigir un desplazamiento teórico del Pensamiento Crítico: *ser capaces de comprender las nuevas formas de la movilización social y encontrar en el marco de la institucionalidad una posibilidad de lucha.*

¿Cuál debe ser ahora el papel de los dirigentes sociales? - Se preguntaba Jonathan -

Era claro que la histórica decisión de la insurgencia de abandonar la lucha armada y convertirse en un movimiento político afectaría de manera directa el horizonte de sentido de los Movimientos Sociales que desde el país rural, luchaban por una Reforma Agraria.

En aquellas regiones donde la insurgencia ejercía el poder y gozaba de la aceptación de las bases sociales, la cuestión de la defensa del territorio parece exigirle al Movimiento Social una

reinención de sus prácticas políticas para enfrentarse a las nuevas formas de despojo y ocupación que ya empezaron a operar en el país rural con la retirada de las FARC-EP como guerrilla:

Las comunidades nos dicen que ya empezaron a verse otros actores armados en los territorios - afirmaba Jonathan -

Ante una sociedad que ha sido incapaz de reconocer que la desmovilización del Paramilitarismo fue tan sólo un eufemismo jurídico y un espectáculo mediático, se hace necesario que las apuestas comprensivas sobre el final del Conflicto Interno Armado en Colombia puedan repensar la situación a la que quedan expuestas algunas comunidades que sienten como inminente la entrada de las fuerzas paramilitares ante la ausencia de la guerrilla. Para estas comunidades el paramilitarismo es el brazo armado de las transnacionales, y ello nos obliga a redefinir la clásica explicación del fenómeno paramilitar más allá de la lucha contra-insurgente. El país

paramilitar coincide con el país transnacional y no sólo con el país donde alguna vez la guerrilla tuvo arraigo.

Allí donde la insurgencia mantenía un control territorial, el proyecto transnacional-paramilitar no había podido despojar a los campesinos de sus tierras. Ante esta situación, el Pensamiento Crítico tendrá que disputarse otro relato en torno a lo que significó en muchas ruralidades la presencia de la guerrilla de las FARC-EP y su defensa del territorio, además de reconocer, como lo sostienen algunos líderes campesinos, que las Fuerzas Militares declararon la guerra contra las comunidades y sirvieron al accionar de los grupos paramilitares, razón por la cual en muchos territorios el Movimiento Social optó por exigir el retiro de las bases del Ejército.

Nosotros corrimos las bases militares (...) Nosotros los fuimos sacando de nuestro territorio - nos contó Jonathan -

Después de la conversación con el joven diputado, en nosotros se anidó una difícil pregunta: ¿De qué dispone el Pensamiento Crítico para comprender las nuevas estrategias de la Movilización Social ante la configuración de lo que sin duda es una nueva interpretación histórica del papel de la insurgencia en las comunidades y ante la legítima desconfianza en las Fuerzas Militares, única expresión del Estado en muchos territorios?

Un día después de reconocer que en las palabras de don Cristóbal y de Jonathan se anidaban preguntas e interpelaciones al horizonte del Pensamiento Crítico y que de ellas surgían otros modos de comprender la movilización social en tiempos de construcción de paz, nos dirigimos hacia otra casa distante de las paredes blancas, las antorchas simuladas y las calles suspendidas en el tiempo.

En la sede de FENSUAGRO nos esperaba Alex Gaviria, un joven de Buga la Grande que había sido desplazado por los paramilitares y que

llevaba una década en la ciudad blanca. Su hospitalidad resaltaba el rasgo común de los luchadores sociales:

El Profe Lucho no demora en llegar - nos dijo Alex -

Mientras esperábamos, Alex relató aquella terrible experiencia de desarraigo y muerte a la que se han visto sometidos los líderes sociales a los que el Estado en Colombia sigue nombrando bajo la fatal identidad del enemigo interno.

En medio de la conversación con Alex nosotros pensábamos en la necesidad de persistir en la crítica a todas las expresiones de la doctrina de la Seguridad Nacional que aun domina las estrategias de algunos gobiernos latinoamericanos y cuya primera manifestación es la represión, el asesinato y el acallamiento de los líderes sociales.

Cuando llegó el profe Lucho¹⁵, quien había sido uno de los voceros del icónico paro de 1999, sus

¹⁵ Luis Caurán, Químico de la Universidad del Cauca. Docente, integrante de la Coordinación Departamental Cauca del PUPSOC y miembro de FENSUAGRO.

palabras volvieron a revivir las consignas de aquella movilización que empezaba a adquirir la fuerza de un acontecimiento ineludible para cualquier reflexión en torno a los Movimientos Sociales y el Pensamiento Crítico:

El paro de 1999 fue un paro futurista. Entre las consignas de aquella movilización se dijo: hay que enfrentar el Paramilitarismo...

El profe Lucho, conocedor de la lógica dialéctica, expuso su comprensión del presente de los Movimientos Sociales desde el desarrollo histórico de los períodos de flujo y reflujo de la lucha de clases:

El movimiento de masas en Colombia asiste a un período de reflujo producto del desgaste de las movilizaciones que hicimos respaldando el proceso de Paz de La Habana...

Con un amplio conocimiento de la historia de las luchas sociales, el profe Lucho articuló su tesis del período de reflujo con una preocupación que nos obligaría a pensar si desde la perspectiva del

Pensamiento Crítico, tendríamos la necesidad de volver a estructurar la mirada sobre los anteriores procesos de Paz que habíamos leído como fracasados intentos por hallar una solución política y negociada al Conflicto Armado Interno.

Para el profe Lucho la comprensión de los Acuerdos de La Habana sólo podía hacerse a partir del reconocimiento de los acumulados políticos que habían dejado las Audiencias Públicas en el proceso de paz de San Vicente del Caguán. Desde su mirada, en el Caguán se habían perfilado las bases teóricas y sociales del presente acuerdo. Esta mirada implicaba resignificar la lectura en torno a las conversaciones que tuvieron lugar entre 1999 y 2002:

En las Audiencias Públicas de San Vicente del Caguán se actualizó la discusión en torno a las plataformas agrarias del movimiento campesino en Colombia...

Sin embargo, una inquietud asaltaba la reflexión del profe. La necesidad de ejercer presión social

para garantizar la implementación de los Acuerdos de La Habana exige un nuevo período de flujo de los Movimientos Sociales pero las condiciones no están dadas para esta gran movilización.

Al lado izquierdo de la mesa donde nos encontrábamos reunidos, un tablero de acrílico ponía en evidencia la paradójica situación anunciada por el profe. En una primera columna se desplegaban los nombres de municipios y veredas del Cauca, y frente a ella, un número de personas que podrían movilizarse al inminente llamado a otro paro campesino organizado por el proceso de unidad del suroccidente colombiano. En su reflexión, que lejos estaba de ser tan sólo una especulación dialéctica, el profe Lucho nos invitó a fijar nuestra mirada en aquel tablero:

¿Cuánta gente está lista hoy para una gran movilización que presione en las calles la implementación de los Acuerdos? - se preguntaba el profe -

Sumergido en cavilaciones profundas, el profe Lucho nos permitió comprender el sentido que tiene la Paz en la movilización de las comunidades. Sus palabras nos sorprendieron:

La paz no es la bandera de la movilización (...) Superar la guerra era una tarea urgente pues la guerra se fue descomponiendo; pero lo que moviliza a la gente no es la paz, es la tierra...

¿Cómo podría el Movimiento Social reinventar sus consignas para salir del período de reflujo y enfrentar la compleja situación de una negociación sin implementación? ¿Cómo reestructurar la lucha en torno al territorio cuando las comunidades sienten que los Acuerdos son un paso más en la transformación de las relaciones de propiedad de la tierra en Colombia, pero no el punto de llegada?

Los hacendados han regresado después de que la insurgencia entregó sus armas. Hay que pensar en la marcada indefensión del campesinado en los territorios que alguna vez fueron dominados por la insurgencia - dijo el profe Lucho mientras regresaba a su silla -

La sustitución de cultivos, el fin de las economías basadas en la hoja de coca y la aplicación de la Reforma Rural Integral requieren una transformación estructural de las relaciones sociales de producción de la tierra, y esto sólo se logra mediante la lucha de las comunidades contra el regreso de los hacendados.

Inmerso en esta reflexión, el profe Lucho evocó la novela *Huasipungo* del escritor ecuatoriano Jorge Icaza para complementar su interpretación histórica sobre la lucha por la tierra. De esta hermosa evocación, en nuestros diarios de campo quedó marcada la imperiosa necesidad de repasar los referentes narrativos a partir de los cuales los líderes sociales reconstruyen sus memorias de la resistencia. En *Huasipungo* podríamos hallar el fondo de las reflexiones del profe Lucho.

En una tierra disputada aún por formas feudales de concentración y despojos anunciados por intereses transnacionales, el profe declara con cierto escepticismo que al movimiento campesino le ha

faltado fortalecer su vínculo con la academia para elucidar el campo de experiencias posibles de la lucha social del presente.

Un prolongado silencio nos hizo comprender que la conversación había terminado. Ocupado en otras tareas prácticas, el profe Lucho se despidió de nosotros no sin antes donarnos una última afirmación en la cual se condensaba el horizonte de sentido de las luchas campesinas en Colombia y en América Latina. Recogiendo su cuaderno de notas y buscando las llaves de su carro, el profe Lucho nos dijo:

Hay que luchar por una redistribución real de la Tierra...

Con el eco de estas palabras, emprendimos el viaje de regreso y dejamos atrás el aroma colonial de una ciudad que en sus bordes nos habló de la resistencia. Nuestro equipaje iba cargado de resonancias que no dejaban de interpelarnos. ¿Cuál es el sentido del Pensamiento Crítico ante el paisaje del presente dibujado por los líderes

sociales del Cauca? ¿Puede esta experiencia permitirnos comprender los desplazamientos y las tensiones emergentes a las que están expuestas las prácticas intelectuales contra-hegemónicas? ¿Son estas polifonías lugares de enunciación capaces de hacernos reflexionar en torno a los desplazamientos políticos de las Ciencias Sociales?

En medio de la espesa oscuridad que domina la avenida Panamericana desde Popayán hasta Santiago de Cali, no hubo un momento en que no intentáramos ensamblar las piezas de las conversaciones con respecto a las inquietudes que nos habían motivado a emprender este viaje. La única certeza que nos acompañaba la habíamos aprendido de Alfredo Molano cuando escribió desde el exilio:

(...) Mi exilio se remonta al tiempo en que arrumé los libros, dejé de escribir informes técnicos y abolí la pretensión de entender nuestra realidad desde un escritorio. El rompimiento se produjo cuando a comienzos de los años ochentas me topé con una anciana que me contó su vida, que había sido una

continua huida. A sus abuelos se los habían llevado las tropas liberales en las guerras grandes del novecientos, y nunca más supo quién ganó esas batallas porque jamás regresaron. Su relato era tan apasionante, que los tratados de sociología y los libros de historia patria dejaron de tener el sentido que antes tenían para mí. Entendí que el camino para comprender no era estudiar a la gente, sino escucharla. Y me di obsesivamente a la tarea de recorrer el país, con cualquier pretexto, para romper la mirada académica y oficial sobre la historia. (Molano, 2001: 14).

Nosotros también entendimos que el camino para comprender los desafíos y los desplazamientos actuales del Pensamiento Crítico pasaba por escuchar a los protagonistas de las luchas sociales. Suspendidos los conceptos, y con la disposición absoluta a escuchar otras voces, comprendimos que teníamos la tarea de amplificar las afirmaciones y también las preocupaciones de líderes campesinos tantas veces invisibilizados y mantenidos en el anonimato. Sus palabras nos fueron dando las claves para interpretar los contextos en los cuales debe instalarse el

Pensamiento Crítico, más aún en un país en el que las inquietudes de los Movimientos Sociales, en el escenario de construcción de Paz, parecen multiplicarse.

Conscientes de la necesidad de seguir escuchando *otras voces*, tomamos la decisión de entrevistarnos con los líderes campesinos de otro departamento históricamente afectado por las dinámicas de la confrontación armada y que al mismo tiempo había sido el escenario de una larga crónica de resistencias campesinas¹⁶.

En un territorio que echó raíces en el refugio originario de los pueblos Pijao¹⁷, nace la mítica

¹⁶ El sur del Tolima ha sido un territorio de intensos enfrentamientos, siendo el período entre 2002 y 2010 especialmente crítico por la intensidad del conflicto armado y el aumento de las violaciones e infracciones a los Derechos Humanos; este período coincide con la implementación del Plan de Consolidación integral de la región del sur del Tolima, política territorial contrainsurgente que combinó acciones cívicas y militares soportados en la premisa de recuperar los territorios de alta presencia Guerrillera. [ASOHERMOSAS. Asociación de las Hermosas con Desarrollo al futuro. Plan de desarrollo sustentable, Corregimiento de las hermosas 2015 – 2030, municipio de Chaparral –Tolima].

¹⁷ Los Pijao fueron un pueblo originario asentado sobre la cordillera central. Los caminos que ahora recorriamos, buscando las otras voces, alguna vez fueron el territorio de los Pijao. Distribuidos en diferentes zonas, los Pijao nunca tuvieron un estado centralizado, se organizaron en un conjunto de

historia de los alzamientos campesinos de la segunda mitad del siglo XX que dieron origen a la guerrilla de las FARC-EP.



Imagen 7

Las primeras voces que proclamaron el *Programa Agrario del 20 de julio de 1964*, nacieron en estas geografías. Desde Marquetalia, una vereda del

jefaturas y lucharon contra el poder Colonial protagonizando rebeliones en los umbrales del siglo XVII. Como respuesta a estas rebeliones, la Audiencia Real de Santafé nombró a Juan de Borja para exterminar la raza de los Pijao. Los historiadores cuentan que esta campaña de exterminio se prolongó a lo largo de cuatro años, “*quedando al final todas las tierras de los Pijaos desoladas. La mayoría murieron en combate con los españoles, despedazados por los perros y por el hambre. Las cabezas de algunos Pijaos se exhibían en jaulas por largo tiempo en los fuertes. Las cabezas de algunos Pijaos se exhibían en jaulas por largo tiempo en los fuertes*”. (Tomado de: <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-1255976>).

municipio de Planadas, departamento del Tolima, se escribió el primer capítulo de la resistencia armada que llegó a su final con los Acuerdos de La Habana, después de 52 años de guerra revolucionaria.

En la década del sesenta del siglo pasado, este territorio fue señalado por el entonces senador del Partido Conservador Álvaro Gómez Hurtado, como *república independiente de Marquetalia*¹⁸, nominación que terminaría por inscribirse en la memoria colectiva del conflicto en Colombia. Las *repúblicas independientes* que Gómez Hurtado denunciaba en el congreso, no eran más que los territorios del país rural en los que la larga historia de la acumulación por despojo y la violencia

¹⁸ En el año 1961, en el Congreso de la República, el entonces senador Álvaro Gómez Hurtado, hijo del expresidente Laureano Gómez, señaló varios puntos en el territorio nacional que, según su opinión, representaban una amenaza ya que eran “repúblicas independientes” que escapaban al control del Estado colombiano. Poco a poco, ese concepto acuñado por el senador Gómez fue tomando fuerza y, en 1964, el gobierno del entonces presidente conservador Guillermo León Valencia decidió adelantar un operativo para recuperar los territorios por la fuerza. Aquello se conoció como la “operación Marquetalia”, y consistió en un despliegue militar que desalojó a los llamados “bandoleros” de zonas como Marquetalia (corregimiento de Gaitania, en el municipio de Planadas, Tolima), Riochiquito (Cauca), El Pato (Huila) y Guayabero (Guaviare). (Tomado de: <https://www.senalmemoria.co/index.php/home/archivo-sonoro/item/1900-la-%E2%80%9Coperaci%C3%B3n-marquetalia%E2%80%9D-en-1964>)

bipartidista, había confinado al olvido y al abandono estatal. La precaria situación a la que estaban sometidos los campesinos del sur del Tolima, Huila y Cauca quedó descrita en el primer apartado del *Programa Agrario de los Guerrilleros* que se reunieron en Marquetalia:

Nosotros somos nervio de un movimiento revolucionario que viene de 1.948. Contra nosotros, campesinos del Sur de Tolima, Huila y Cauca, desde 1.948 se ha lanzado la fuerza del gran latifundio, de los grandes ganaderos, del gran comercio, de los gamonales de la política oficial y de los comerciantes de la violencia. Nosotros hemos sido víctimas de la política de “*a sangre y fuego*” preconizada y llevada a la práctica por la oligarquía que detenta el poder. (Fragmento del Programa Agrario de los guerrilleros de las FARC-EP / Marquetalia, julio 20 de 1964).

Los que se declaraban *víctimas de cinco guerras*, de la furia latifundista y castrense que encarnaba la oligarquía de ese tiempo, respondieron a la violencia estatal con un alzamiento armado que terminó por diseminarse en toda Colombia. Herederos de las expresiones de resistencia que

se fueron configurando en estas geografías, los campesinos del sur mantuvieron vivas las esperanzas en una insurrección nacional y al mismo tiempo, reclamaron la solución política y negociada al conflicto armado. Pero sus demandas nunca fueron escuchadas y la guerra se fue inscribiendo lentamente en la cotidianidad de estas tierras.

Las voces de los campesinos que nacieron en esta mítica región del sur, y que sobrevivieron a más de *cinco guerras*, también nos donaron en sus testimonios y comprensiones de la realidad una manera de indagar por los nuevos horizontes del Pensamiento Crítico.

Don Eugenio Machado, un líder campesino de 62 años, es la primera voz de una polifonía entonada por los sobrevivientes del sur. En sus palabras encontramos el dolor de una vida que ha soportado con dignidad las consecuencias de las guerras que Alfredo Molano describió con una trágica lucidez:

A los campesinos los acusaban los ricos de ser liberales o conservadores, o comunistas, para expulsarlos de sus tierras y quedarse con ellas. Siempre las guerras se han pagado en Colombia con tierras. Nuestra historia es la historia de un desplazamiento incesante, sólo a ratos interrumpido (Molano, 2001: 14).

Las memorias de un hombre que nos encontramos por casualidad en una finca a las afueras de Ibagué en la vereda San Bernardo, dedicado a cuidar dos lagos de peces y arar una parcela bajo un sol canicular, nos permitió reconocer que esta historia, la historia de la resistencia, está hecha de *otras voces* que aún permanecen en el olvido. Un hombre que ha soportado varios desplazamientos forzados, que ha sido acusado de rebelión y ha sido encarcelado sin pruebas en su contra, padre de dos hijos asesinados por las Fuerzas Militares y que hoy labra una tierra a cambio de techo y comida, nos contó su historia.

En los intersticios de su relato autobiográfico nos encontramos con un testigo excepcional de

aquellos años en los que la Operación Marquetalia intentó acabar con las *repúblicas independientes*.

Don Eugenio se sentó sobre una banca de madera buscando un poco de sombra. Eran las 3:00 p.m. y este hombre que acababa sus labores cotidianas, cansado y con la entera disposición a contarnos su vida, inició su relato diciéndonos que había nacido en las *repúblicas independientes*:

Yo nací el 15 de febrero de 1956 en el municipio de Planadas, vereda San Isidro. Un área de las repúblicas independientes...

Un hijo de las *repúblicas independientes* nos invitaba a pensar en esa otra nacionalidad de la que nunca nos habíamos ocupado. El *país de la resistencia* reclamaba no sólo una historia, sino un lugar de origen. La resistencia tenía tierra natal, y don Eugenio había nacido en ella. Sus recuerdos de infancia estaban marcados por la presencia del comandante Manuel Marulanda y los primeros guerrilleros que recorrían las trochas de aquellas montañas.

Con tan sólo 8 años de edad, don Eugenio evocaba el sonido de los primeros disparos de la Operación Marquetalia. Mientras lo escuchábamos, sentíamos que don Eugenio es de esos hombres en los que se anidan recuerdos que nunca pierden la fuerza expresiva de un acontecimiento. Cada evocación era un hilo más para tejer la comprensión de su vida, y en cada relato, finalmente hablaba el país de la resistencia:

En 1964, cuando ya tenía uso de razón, yo veía que llegaba la guerrilla. Veía llegar al camarada Manuel Marulanda Vélez, a un indígena que se hacía llamar Isauro Yosa, que se colocaba un sombrero café grande, también llegaba el comandante Losada y el general Charro Negro. Ellos llegaban a hacer reuniones de un sindicato. Eso era bueno porque resolvía los problemas de la comunidad y le enseñaba a la gente cómo debía organizarse y cómo se trabajaba solidariamente...

En la mirada de don Eugenio se alojaban las imágenes del alzamiento en armas que definiría la historia reciente del país. Testigo excepcional de los primeros pasos de la insurgencia, este hombre nos contaba el papel dinamizador que cumplían los alzados en las comunidades, y que hoy, en medio de la transición de la guerrilla a la vida política, permite comprender la nostalgia de tantos campesinos que en el país rural se preguntan por su destino ante la ausencia de las FARC-EP. Quizás en esta tonalidad tenga el Pensamiento Crítico que confrontar sus relatos sobre lo que significó el alzamiento armado en Colombia. Medio siglo después de los sucesos de Marquetalia, otras historias, que ya no cargan con el peso de cometer un delito en las palabras, afloran en medio de una realidad difícil de afrontar para algunas comunidades.

Las evocaciones de esta historia que empieza a narrarse gracias a la terminación del conflicto armado, tendrán que ser un lugar privilegiado

para la enunciación de la memoria colectiva de la resistencia:

Cuando en el gobierno dijeron que ya no podía haber repúblicas independientes fue cuando empezaron a perseguir a la gente. Eran como 20 familias que estaban levantadas en armas y trabajaban de Gaitania para arriba; ahí tenían sus parcelas. Entonces ya metieron el operativo y recuerdo la primera pelea. Eso fue en el Tindal, a la vuelta de San Antonio, cuando iba el Ejército con mulas cargadas de remesa para meter el operativo en Marquetalia. Cuando eso pasó, bajó el camarada Manuel por la casa. Me acuerdo que mandó a preparar un almuerzo. Mi papá fue y mató unas gallinas y comieron ahí. Al otro día, como a las 8:00 de la mañana, sonaba plomo en la vuelta de San Antonio, y eso debe estar escrito en la historia porque esa fue la primera pelea que tuvo la guerrilla con el Ejército. Lo que iba

pa arriba era exterminio. Con el afán de acabar con esas 20 familias el Ejército mató a 120 campesinos que trabajaban en la región. En ese tiempo yo llegué a conocer al capitán Domínguez y al teniente La Cruz, fueron muchas las personas que ellos torturaron. Yo vi eso cuando era un niño (...) El Ejército llegó a masacrar, a torturar, yo vi colgar campesinos, verles hacerles salir la lengua, colgados pa que dijeran donde estaba la guerrilla y si no sabían dónde estaban, los torturaban. Vi torturar a un indiecito que ni sabía hablar; vi cómo lo colgaba un capitán, y cuando tenía la lengua afuera lo soltaba. Yo en este tiempo andaba cargando rollitos de caña, por hay tres cañitas porque estaba muy pequeño, y me paraba a poner cuidado cómo colgaban a ese indiecito y le preguntaban por la guerrilla y él no sabía nombres de nadie porque no conocía por ahí, y entonces al capitán le daba rabia y lo volvía a colgar... Y así vi torturar a muchos vecinos...

En medio del insoportable calor de aquella tarde, los recuerdos de infancia de don Eugenio nos llevaban a pensar en la disputa por la hegemonía de las memorias que han venido instalándose en Colombia. El Pensamiento Crítico debe hacer un esfuerzo por cuestionar los discursos sobre la *verdad histórica* que parecen ocultar, negar o acallar los relatos de quienes sobrevivieron a los crímenes de Estado, como los que recuerda don Eugenio. Desde la operación Marquetalia hasta la operación Orión¹⁹, el Estado ha utilizado su poder militar para conjurar la “amenaza insurgente” e imponer a la fuerza su cuestionable legitimidad en las comunidades.

A una generación nacida en la segunda mitad del siglo XX en el país rural, le debemos una

¹⁹ Operación Orión fue el nombre que recibió la acción militar llevada a cabo entre octubre y noviembre de 2002 en los barrios de la Comuna 13 de Medellín. Fue la primera experiencia de guerra de posiciones desplegada a gran escala en una ciudad. Los informes de las organizaciones de Derechos Humanos presentaron aterradoras cifras de desplazamiento forzado y desaparición forzada en estos barrios después de que las fuerzas del Estado y los grupos paramilitares lograron el control de la zona. Cfr. Caso tipo n° 2: *Comuna 13, la otra versión*. Informe del CINEP. Noche y Niebla. Año 2003.

explicación de lo sucedido. Más allá de un capitán y un teniente que practicaban el *corte de franela*²⁰, había una clase dirigente empeñada en exterminar comunidades enteras a las que querían despojar de sus tierras. A los que en ese entonces eran niños que cargaban caña por los caminos veredales, se les fue inscribiendo en sus miradas el horror de esta guerra. Bajo el telón de fondo de una política de *a sangre y fuego*, los que fueron testigos de los hechos de Marquetalia, comprenderían que el Estado en Colombia sólo viste de camuflado y entona el *Αλαλά*. Cada presencia del Estado en estas regiones se materializó en incursiones militares y varias décadas después, en agresiones paramilitares.

Pero lo que explica esta expresión del Estado como aparato de guerra contra las comunidades rurales no es sólo una política contra-insurgente

²⁰ “El corte de franela se popularizó en el periodo de la Violencia (décadas de 1940 y 1950) entre los partidos liberal y conservador en Colombia: consistía en degollar a la víctima con un corte alrededor de cuello que simulaba la forma del cuello de una franela o camiseta”. (Tomado de: <http://www.banrepccultural.org/blaavirtual/textos-sobre-la-coleccion-de-arte-del-banco-de-la-republica/ricardo-rendon/corte-de-franela>).

sino también un interés por la reproducción de las condiciones estructurales que garantizan la concentración de la propiedad sobre la tierra; quizás por ello la expectativa del campesinado en una revolución social pasaba por una Reforma Agraria, y así lo recordó don Eugenio:

Queríamos que este país fuera diferente. En Colombia nunca ha habido una reforma agraria, lo que ha habido es un mercado de tierras. La lucha por una Reforma Agraria ha sido una pelea de toda la vida. El problema de la tierra ha sido el problema más fundamental de la guerra en Colombia. Eso lo sabe uno, que ha vivido este conflicto desde su origen...

En las palabras de don Eugenio se van revelando las mismas comprensiones de los líderes campesinos del Cauca. Para nosotros era cada vez más evidente que el horizonte de indagación del Pensamiento Crítico, en su articulación con las demandas de los Movimientos Sociales, debía

seguir insistiendo en un análisis del problema de la tenencia de la tierra. Casi un siglo después, las afirmaciones del pensador peruano José Carlos Mariátegui (1928) parecían cada vez más vigentes:

No nos contentamos con reivindicar el derecho del indio - y el campesino - a la educación, a la cultura, al progreso, al amor y al cielo. Comenzamos por reivindicar, categóricamente, su derecho a la tierra. (Mariátegui, 2010: 61).

Derecho a la tierra es la exigencia histórica de los pueblos indígenas y las comunidades campesinas. Es este el imperativo categórico de la resistencia en Colombia, y quizás de los pueblos de América Latina. Será desde una crítica a la propiedad de la tierra donde distintas prácticas intelectuales podrán comprender el sentido de las luchas sociales del presente. Para nosotros esta cuestión se tornaba ineludible.

En el *mercado de tierras* que denunciaba don Eugenio, afloró su condición de desplazado.

Habiendo participado activamente en el movimiento Unión Patriótica²¹, tuvo que abandonar su parcela en Planadas y buscar un refugio en el municipio de Chaparral:

Cuando me amenazaron por ser de la Unión Patriótica, tuve que vender la finca que tenía en Planadas y venirme para Chaparral, en una vereda del corregimiento del Limón, y como siempre me ha gustado liderar procesos sociales, me convertí en el presidente de la Junta de Acción Comunal y ahí empecé a trabajar por las comunidades (...) Siendo presidente de la Junta de Acción Comunal, fui a cobrar una plata de la finca que había dejado en Planadas para acabar de pagar la tierrita del Limón, y la guerrilla estaba por ahí cerca. Entonces un vecino les echó el Ejército e hizo matar a 6

²¹ La Unión Patriótica fue un movimiento político que nació del proceso de diálogo llevado a cabo entre el gobierno de Belisario Betancur y la guerrilla de las FARC-EP en la Uribe Meta en 1984. La política de exterminio se conoció bajo el nombre de BAILE ROJO. Según cifras de la Corporación Reiniciar que llevó el caso hasta la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, más de 7.000 militantes de la Unión Patriótica fueron asesinados por fuerzas estatales.

guerrilleros. Cuando yo regresé de Planadas fue un problema complejo. Como yo era el presidente de la Junta y había que enterrar esos muertos, yo lideré que los llevaran y los enterraran y la gente de la comunidad me colaboró. Trajeron unos ataúdes del pueblo y los enterramos. Pero como yo era el presidente de la Junta y estaba encabezando, me la cobraron fue a mí. Entonces empezó la persecución. Cuando volví a mi finca el Ejército estaba torturando un trabajador. Los soldados se le pararon en las manos y yo les dije -¿cómo se le van a parar en las manos a ese trabajador si es que yo soy el dueño de la finca, ustedes que están haciendo?- me dolió mucho que estuvieran haciendo eso y por cobrármela, al otro día me torturaron. Me dieron una trilla, casi me matan. Yo sentí morirme... Me quebraron las muelas con una pistola, me dieron golpes... Casi me desmayo de la trilla que me estaban dando... Todo pasó delante de mis hijos... Y al ver que me

torturaban, los niños decían que se querían ir para la guerrilla... Imagínese el daño que me estaban haciendo, porque uno lo que menos quiere es que, a pesar de que uno se incline por un cambio en el país, un hijo se vaya para la guerrilla. Lo que menos quiere es eso, ver morir un hijo en la guerra, sin saber qué pasó; pero esa tortura que me dieron los soldados los estaba incitando a irse para la guerrilla... Después de la tortura me metieron a la cárcel, estuve ocho meses... Después de que salí, me tocó irme del Limón... Eso fue en 1994...

En el rostro de don Eugenio se expresa el dolor y la resistencia, en la cadencia de sus palabras, aflora un gesto del que tendremos que ocuparnos si entre nosotros pervive el deseo de una paz que no sea sólo el acallamiento de los fusiles que alguna vez se alzaron contra el Estado y que hoy, silenciados bajo el signo de una rosa²², se

²² En el Congreso realizado por las FARC para constituirse en un partido político fue escogida una rosa sin espinas como símbolo de la nueva lucha

encuentran con las mismas espinas que terratenientes y gamonales, políticos y empresarios, usaron para herir a los hombres que aprendieron a cantar en la miseria.

Don Eugenio nunca imaginó que aquel vívido recuerdo donde torturaban a un hombre en 1964 lo iba a tener que experimentar en su propio cuerpo tres décadas después. La historia de vida de este campesino que no renuncia a su manera de pensar, que aún conserva el sentido de la dignidad en sus palabras, ha transcurrido entre torturas, desplazamientos forzados, soledades, y pese a ello, entre resistencias:

Ya a lo último quedé sin familia, sin salud, desplazado, mientras el gobierno dice: es que le vamos a solucionar el problema a los desplazados y los vamos a dejar en las mismas condiciones en las que estaban. Yo me pregunto, ¿cómo me va a dejar en las mismas condiciones cuando yo cogía en

que deja atrás la figura de los dos fusiles cruzados y un libro que sobre un mapa de Colombia, ondeaba en sus banderas.

Planadas, en la época en que me tocó la guerra, 80 cargas de café y tenía 10 vacas para producir leche? Cómo me va a dejar el Estado en las mismas condiciones si hace poco fui a la Alcaldía para que me dieran el auxilio económico del adulto mayor y me dijeron: usted ya no es desplazado, tiene 20 años de desplazado, lo que pasa es que usted se acostumbró a pedir. Yo le contesté que yo nunca me acostumbré a pedir, y por eso no tengo nada. Yo soy más que desplazado, porque cuando me desplazaron yo podía trabajar, ahora, a la edad que yo tengo, no me dan trabajo en ninguna parte... Estoy peor que cuando me desplazaron porque en este tiempo yo tenía 40 años y podía trabajar, tenía alientos y podía hacer muchas cosas. Ahora no. Pero a pesar de eso mi conciencia no se vende por ningún peso, así me ofrezcan la plata que me ofrezcan para que piense diferente, no la voy a recibir... por dignidad...

El relato de don Eugenio arribó a su final con la palabra dignidad; después de eso no nos dijo nada. Nosotros recogimos las bitácoras, nos levantamos y en medio de un abrazo le agradecemos a este hombre su hospitalidad, sinceridad y desnudez en el habla. Era como si de repente nos hubiéramos encontrado con el coraje de la verdad, con aquella hermosa práctica política que Foucault (2009) había descrito en sus últimos cursos en el Colegio de Francia.

Para nosotros don Eugenio era un *parresiasta*, un hombre que habla con franqueza, que lo dice todo, que dice lo que piensa, incluso si pone en riesgo su vida.

Al abandonar aquella finca en la vereda San Bernardo, y en medio de una carretera destapada que nos llevaría de regreso a la ciudad de los ocobos florecidos, comprendimos el fondo humano de las palabras de Sábato:

De nuestro compromiso ante la orfandad puede surgir otra manera de vivir, donde el replegarse sobre sí

mismo sea escándalo, donde el hombre puede descubrir y crear una existencia diferente. La historia es el más grande conjunto de aberraciones, guerras, persecuciones, torturas e injusticias, pero, a la vez, o por eso mismo, millones de hombres y mujeres se sacrifican para cuidar la vida de los demás desventurados. Ellos encarnan la resistencia. Se trata de saber, como dijo Camus, si su sacrificio es estéril o fecundo, y éste es un interrogante que debe plantearse en cada corazón, con la gravedad de los momentos decisivos. En esta decisión reconoceremos el lugar donde cada uno de nosotros es llamado a oponer resistencia; se crearán espacios de libertad que pueden abrir horizontes hasta el momento inesperados...Por esos caminos, pisadas que llegan, pero también huyeron; pisadas en donde todo empezó alguna vez. (2000: 74)

Doblegados por el inclemente sol que domina los caminos de los pueblos que se emplazaron levemente sobre el nivel del mar y a 150 km de la ciudad musical de Colombia, llegamos al municipio de Chaparral en busca de las últimas voces que entonaran estas re-existencias.

Maribel Oviedo²³ nos esperaba en la plaza principal del pueblo bajo la mirada tutelar de tres bustos que rinden homenaje a los presidentes nacidos en estas tierras de chaparros. Esa tarde era el inicio de las festividades del pueblo. En medio de la ruidosa caravana de personas agitadas por el pregón y el montaje de locales comerciales sobre la calle principal, se asomó la sonrisa de la mujer que venía a conversar con nosotros. Con los afanes propios de una vida dedicada a la organización de masas, al activismo social y al trabajo con las comunidades, Maribel nos llevó rápidamente hasta la Panadería *Rico Pan*, que se presentaba en sus anuncios publicitarios como restaurante, bar, cafetería y de seguro, escenario privilegiado para los chaparralunos que ven pasar el tiempo en la plaza. Bajo la cubierta que protege del sol a los testigos de la vida en el parque, nos esperaba otro líder campesino de la

²³ Maribel Oviedo, líder campesina proveniente de Garzón Huila e Ingeniera Forestal de la Universidad del Tolima, es miembro de la Asociación de Trabajadores Campesinos del Tolima (ASTRACATOL) una organización creada en el año 2007 en medio de la gran movilización campesina de ese año.

Asociación de Trabajadores Campesinos del Tolima:

Mucho gusto, Yexinober²⁴, el sin tocayo...

Este hombre centró su palabra en torno a una idea que ya habíamos reconocido en otras conversaciones pero que en sus palabras adquiría el tono de una tarea ineludible del Pensamiento Crítico:

Es necesario luchar por el reconocimiento del campesinado, por la identidad del ser campesino...

Para Yexinober la lucha por la tierra, ese horizonte en el que convergen una multitud de voces que hablan desde los Movimientos Sociales, debe estar articulada a una recuperación de la identidad campesina, de sus hábitos, de sus tramas simbólicas, de sus maneras de habitar. La lucha también es por el reconocimiento de una cultura

²⁴ Miembro de la Asociación de Trabajadores Campesinos del Tolima. Responsable de las Zonas de Reserva Campesina.

que en Colombia se ha visto fracturada por las dinámicas del conflicto, por la estigmatización y el olvido estatal.

Este líder social ha dedicado su vida a la organización de las comunidades campesinas del Sur del Tolima. Su sabiduría proviene de la reflexión permanente de la experiencia, y su firmeza parece esculpida por una década en la que las cosas fueron muy difíciles y la situación se tornó peligrosa. Yexinober nos habló de la persecución, del asesinato de algunos de sus compañeros de lucha, del sacrificio de sus vidas. Con una palabra que alternaba entre las comprensiones del presente, las evocaciones del pasado y las esperanzas en el futuro, su relato nos invitó a pensar en una época de transición que será clave para los intereses del campesinado en su conjunto:

En este momento histórico hemos podido hablar más ampliamente y sentimos que hemos logrado algo, al menos un

reconocimiento de la institucionalidad que empieza a mirarnos de otra manera...

Hablar más ampliamente para Yexinober significa poder decir sin las tenazas del miedo. Los acuerdos de la Habana han permitido que las voces de los campesinos arraigados en zonas históricamente influenciadas por la insurgencia, se puedan escuchar de otra manera. Es como si la idea de la apertura democrática empezara a tener lugar en las comunidades, más allá de las posibilidades de participación real en las esferas del poder político o en los espacios de la institucionalidad. *Hablar más ampliamente* ya es para los campesinos y sus dirigentes, una conquista fundamental.

Los líderes que no desfallecen y que no permiten que otros desfallezcan en sus luchas son aquellos que siempre han acompañado a las comunidades, incluso cuando la persecución y la estigmatización se hicieron muy fuertes... -afirma Yexinober-

Después de las movilizaciones del año 2007, los campesinos del sur del Tolima se organizaron alrededor de una asociación que se convirtió en una escuela de líderes sociales. El acompañamiento a las comunidades, en tiempos en los que la estrategia paramilitar empezó a ocupar sus territorios y los proyectos minero-energéticos iniciaron el despojo de tierras, se convirtió en su acción política más importante. Una idea de comunidad y un proceso de empoderamiento emergen desde el fondo del relato de Yexinober. Para el Pensamiento Crítico es esencial reconocer ese otro modo de ser-comunidad que ha sido el resultado de los procesos de empoderamiento que se han logrado desde las bases campesinas contra las formas contemporáneas de despojo y ocupación de sus tierras. Para Yexinober, en medio del paisaje de la confrontación con las transnacionales y el Estado, la lucha campesina debe garantizar un reposicionamiento de las comunidades como sujeto de la resistencia. El poder comunitario traduce hoy el poder popular.

Cuando Yexinober se fue entre el bullicioso atardecer de aquella panadería de un pueblo en fiesta, nos quedamos conversando con Maribel, y en su voz hallamos la última tonalidad de la re-existencia.

Mucho más pragmática, heredera de una racionalidad académica, luchadora por convicción y en cuyas palabras se evidencia el acoplamiento del saber-experto con el saber-popular, Maribel nos permitió reconstruir tres momentos históricos que en la última década han definido la estrategia de lucha de las comunidades campesinas del sur del Tolima:

En el año 2007 lo urgente era asumir la defensa de la vida. La situación de los Derechos Humanos en las comunidades era muy grave, así que decidimos fortalecer las redes de denuncia y protección. A partir del año 2011 tuvimos que enfrentar una arremetida militar que buscaba garantizar la entrada de proyectos minero-energéticos

en la región, y de la mano de una ONG buscaron el ablandamiento de las comunidades. Ahí comprendimos que teníamos que pasar a una lucha por el territorio. Nuestra estrategia buscó en los mecanismos legales un modo de resistir, acompañada de la movilización social y el deseo de crear, en estas tierras, una Zona de Reserva Campesina que permitiera conservar la vocación agrícola. Después de la firma de los Acuerdos de la Habana, sentimos que debemos iniciar otra fase en la que no basta con defender la vida y el territorio, sino transformamos y agenciamos nuestras formas de producir en él. Hemos iniciado el trabajo de huertas caseras y estamos impulsando proyectos productivos comunitarios alrededor del café...

La comprensión de Maribel nos ubicaba frente a tres momentos que posiblemente pueden trazar una bitácora para el Pensamiento Crítico en su

esfuerzo por interpretar las resistencias de los Movimientos Sociales: *defender la vida, defender el territorio y agenciar el territorio.*

En esta reconstrucción histórica se hacen visibles tres modos de la resistencia que reconocen el papel de los Derechos Humanos en defensa de la vida, la importancia de las acciones jurídicas en defensa de los territorios, y la necesidad de proponer alternativas productivas para el agenciamiento colectivo de la comunidad.

Maribel transita entre proyectos. A cada pregunta que le hacíamos sobre las formas de lucha de las comunidades respondía con una alternativa productiva. Lo que antes no era una prioridad para las organizaciones campesinas ahora lo es. Sin embargo, de todos los procesos que esta mujer está agenciando en las comunidades, hubo uno que nos permitió volver al inicio de nuestro escrito. En una frase, Maribel nos devolvió el hilo que quizás ya habíamos perdido. Sobre la mesa de

esta singular panadería puso una libra de café en cuyo empaque tenía impresa esta leyenda:

En las montañas de la cordillera central del sur del Tolima, entre la suave brisa y las cristalinas aguas que brotan en el Parque Natural Las Hermosas y el Parque Natural Nevado del Huila, nace Café del Davis: Un grano cosechado por las manos laboriosas de los campesinos de la Asociación de Trabajadores Campesinos del Tolima - ASTRACATOL - y que llega como producto del amor y la fortaleza de un pueblo que se ha dedicado a la defensa de su territorio, de la economía campesina y que forja día a día la Paz con justicia social.

Café del Davis nos permitió evocar aquella heroica gesta de mediados del siglo XX cuando los liberales que resistían a las agresiones de *chulavitas* y *pájaros*²⁵, hallaron un refugio en la

²⁵ Grupos de acción militar reclutados por el gobierno Conservador para reinstaurar el orden público e iniciar el exterminio de liberales y comunistas en el país rural.

hacienda El Davis que pertenecía a Gerardo Loaiza, un campesino liberal que recibió familias que huían de la violencia de los conservadores.

En El Davis, cuenta la historia de la resistencia, se reunieron limpios (liberales) y comunes (comunistas), acordaron pactos de convivencia y estrategias de defensa. El Davis fue el primer fortín de la lucha armada de los campesinos. Ubicada en el municipio de Rioblanco, al sur del Tolima, en esta hacienda están los antecedentes simbólicos de lo que después tuvo lugar en Marquetalia.

Cuando terminamos de leer la leyenda impresa en el empaque de la libra de café que Maribel había puesto sobre la mesa, escuchamos la última nota de esta polifonía:

***En esta parte de la historia, nosotros somos
El Davis... -nos dijo Maribel-***

Se hacía tarde y el pueblo seguía de fiesta. Nosotros salimos de Rico Pan y buscamos, entre la multitud, la terminal de transportes. Un silencio,

sólo interrumpido por el viento que golpeaba con fuerza la ventana entreabierta, se apoderó de nosotros. Cruzando el río Amoyá nos preguntamos: ¿Si en esta parte de la historia los campesinos son El Davis, qué somos nosotros, cuál es nuestro lugar en esta parte de la historia?

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Theodor y HORKHEIMER, Max. (2006) Dialéctica de la Ilustración. Editorial Trotta. España.

ARCHILA, Mauricio. (1995). Tendencias recientes de los Movimientos Sociales. En: Francisco Leal (compilador). En busca de la estabilidad perdida. Tercer Mundo Editores. Bogotá.

BENJAMIN, Walter. (1989) Discursos ininterrumpidos I. Editorial Taurus. Argentina.

DE SOUSA SANTOS, Boaventura. (2009) Una epistemología del Sur. Editorial Siglo XXI. México.

FOUCAULT, Michel. (1991) Saber y verdad. Ediciones La piqueta. España.

----- (2009) El gobierno de sí y de los otros. FCE. México.

MARIÁTEGUI, José Carlos. (2010). La tarea americana. Editorial Prometeo. Buenos Aires.

MOLANO, Alfredo. (2001). Desterrados. Punto de Lectura. Bogotá.

OWEN, Wilfred. (2011) Poemas de Guerra. Editorial Acantilado. Barcelona.

SÁBATO, Ernesto. (2000) La resistencia. Editorial Seix Barral. Buenos Aires.

Imagen 1: Lágrimas de Sangre - 1973. Oswaldo Guayasamín - Óleo sobre tela. 220 cm x 110 cm. Capilla del Hombre, Quito Ecuador. En el portal virtual de la Capilla del Hombre, aquel extraordinario lugar en el que Guayasamín dejó expuesta gran parte de su obra, se lee esta leyenda al pie de la imagen: "Este cuadro está dedicado a 3 personajes chilenos a los cuales Guayasamín admiraba

profundamente. Estos eran Salvador Allende, Víctor Jara y Pablo Neruda, el último gran amigo del Maestro. El cuadro es reacción a los acontecimientos de lesa humanidad sucedidos durante la dictadura militar de Augusto Pinochet en Chile".
<http://www.capilladelhombre.com/index.php/obra/la-edad-de-la-ira/94-lagrimas-de-sangre>

Imagen 2: *Los niños de Alemania se están muriendo de hambre* - 1923. [Käte Köllwitz. Grabado, National Gallery of Art Washington]

Imagen 3: Foto El Espectador. Enero 8 de 1999. El 7 de enero de 1999, Manuel Marulanda incumplió la cita que tenía con el presidente Andrés Pastrana en la plaza Los Fundadores de San Vicente del Caguán.

Imagen 4: Masacre en Colombia - 2000 - [Fernando Botero - Óleo sobre tela - 129x192 cm. - Museo Botero, Bogotá]

Imagen 5: La masacre de Bojayá - 2002 - Jesús Abad Colorado - 2002. En torno a esta fotografía Jesús Abad Colorado escribió: "En la iglesia, en el mismo lugar donde vi sacar los muertos cinco meses antes, está el mapa del Chocó hecho con velas. Simboliza pérdida de vidas y de la esperanza"

Imagen 6: Paro campesino del Suroccidente - 1999 - Foto: Jesús Abad Colorado.

Imagen 7: Campesinos y guerrilleros rodean a Manuel Marulanda Vélez e Isauro Yosa, dos jefes guerrilleros y fundadores de las FARC - Archivo Revista Semana - Marquetalia - 1964.

CAPÍTULO II

CUERPOS

ACERVOS DE LA MEMORIA HUMANA

Aportes del Pensamiento Feminista Decolonial a las Ciencias Sociales



Karina Bidaseca

I. INSENSATEZ

Para las mujeres, la necesidad y deseo de compartir la afectividad entre sí no es patológico sino un rescate, y es dentro de este conocimiento que nuestro poder verdadero se redescubre. Es esta conexión verdadera entre mujeres al que teme tanto el mundo patriarcal.

Audre Lorde²⁶

¿Dónde radica el problema central del extractivismo académico? Esta pregunta se origina en una conversación estimulada en la especialización en *Epistemologías del Sur* que, bajo la dirección de Boaventura de Sousa Santos, coordinamos junto con María Paula Meneses, profesora de la Universidad Eduardo Mondlane de Mozambique.

Fue sumamente importante conversar con tres profesoras y profesores del campo de los estudios feministas descoloniales, la antropóloga Rita

²⁶ *Las herramientas del amo nunca desmontarán la casa del amo* (1979/1984/2003), en Audre Lorde, *La hermana, la extranjera*. Artículos y conferencias, traducción de María Corniero, revisión de Alba V. Lasheras y Miren Elordui Cadiz, Ed. Horas y horas, Madrid, 2003, pp. 115-120. (Texto original: "The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House", en Audre Lorde, *Sister Outsider: Essays and Speeches*, 1984)

Segato (UNB); poscoloniales, Mario Rufer (UAM-Xochimico) y de la etnohistoria y antropología, María Antonieta Antonacci (PUSP, Brasil).

Las conversaciones que inspiran este texto son producto del fértil intercambio mantenido en diferentes encuentros acerca de:

1. *“Inerseccionalidad de raza/género” y afroafectividades en el pensamiento afrofeminista*
2. *Cuerpos como archivos de memoria en los estudios poscoloniales*
3. *“Antropología por demanda” en el feminismo descolonial.*

La interpelación hacia mis colegas radicó en tres conceptos que considero centrales:

1. El habla y la escucha; 2. Cuerpos y corporalidades. 3. la Ética y la política del pensamiento crítico descolonial con base en lo que defino como *“etnografías post-heroicas”*.

Pocas veces en nuestro insensato mundo académico he visto el coraje de confrontar el

“fundamentalismo disciplinar” como lo define Rita Segato (2003), para oponer el valor de su escucha etnográfica y la práctica de una *antropología por demanda y litigante* como la llama en su libro “*La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*” (2015).

Una de las grandes lecciones de esta obra es que la decisión teórica de las y los investigadores es política y, en segundo momento, objetiva, enfrentando de este modo radical lo que en otro texto publicado en 2007 llamó “weberianismo panfletario” (p.15). Según la autora, la crisis ombliguista y narcisista que sumergió a la antropología durante la época postmodernista, transformaría a la disciplina en sentido levinasiano, como una “ciencia del otro” frente a su controvertida posición respecto del considerado *nativo*, mostrando la posibilidad de contribuir a una “sensibilidad ética”.

Esta sensibilidad la muestra en una de las más brillantes disertaciones en el Parlamento de Brasil

que dio lugar a uno de los textos más fascinantes de la antropología y las culturas:

“Que cada pueblo teja los hilos de su historia: la colonialidad legislativa de los salvadores de la infancia indígena” (2011).

El camino del conocimiento ancestral o de las prácticas políticas descolonizadas y descolonizadoras, implican relaciones de coetaneidad con las personas, nuevas prácticas inventivas que creen lenguajes sensatos, en una relación desigual de privilegio que habitamos cuando desoímos o pretendemos aplicar una retórica salvacionista que es un política colonial del silenciamiento en la representación occidentalista de África.

Antonacci nos habla de las construcciones racistas en términos materiales y simbólicos, citando a Stuart Hall quien centró sus reflexiones en el sistema de representación, alertando que: *“No hay cómo escapar de las políticas de representación.”* Ante representaciones del Otro como subhumano, primitivo, inculto, Hall mencionó que “Diferente”

se configura por medio de la estereotipación, *“aprehendiendo la densidad de efímeras estrategias en el arte de la auto-representación.”*

Apelando a las violencias contra los cuerpos de las mujeres congoleñas y de las comunidades, logramos *la escucha* en la narrativa que subyace el sistema representacional de culturas africanas, escenificadas en "condiciones de enunciación", donde resalta el "cómo" de la denuncia en la pedagogía oral. En otras palabras, Antonacci nos revela la importancia de los espacios de escucha de los saberes orales, a partir de su experiencia con los trabajos en aldeas africanas, sobre cómo los grupos africanos, *“accionan sus capacidades inventivas, habilidades rítmicas, artes y saberes, fortaleciendo sus imaginarios culturales de unidad cósmica y cuerpo entre reino mineral, vegetal, animal, humano, expresados en símbolos, emblemas, metáforas y recursos audiovisuales de civilizaciones bajo lógica oral”*, menciona.

Su interpretación es crucial para comprender las formas de leer los mundos desde otras

construcciones no universalistas, no eurocentristas, no violentas.

Este texto recorrerá los principales debates teóricos-metodológicos desde la caída del Muro de Berlín y las tesis del fin de la historia y del choque de civilizaciones para ubicar nuestro mundo en tiempos de fundamentalismos culturales, económicos y políticos y así buscar abrir caminos de conocimientos sensatos y liberadores.

II. LA COLONIALIDAD DEL PODER Y DEL GÉNERO.

Una genealogía del Pensamiento Crítico Latinoamericano y Caribeño

Luego de más de una década de que CLACSO publicase la magnífica obra *“La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas”* compilada por

Edgardo Lander²⁷, la discusión acerca de las alternativas a la modernidad, al eurocentrismo y al colonialismo mantiene una fuerza imperiosa. Es posible leer *huellas* de este sentir en la presentación firmada por Edgardo Lander que abre el libro:

“El eurocentrismo y el colonialismo son como cebollas de múltiples capas. En diferentes momentos históricos del pensamiento crítico latinoamericano se han develado algunas de esas capas. Posteriormente siempre ha sido posible reconocer aspectos y dimensiones (nuevas capas de ocultamiento) que no habían sido identificadas por las críticas anteriores.”
(p. 9)

Fundante de las *perspectivas des-de-coloniales*, esa obra contiene textos de importantes autores que han persistido en la profundización de esta subversión epistémica y teórica desde distintas vertientes, todas ellas próximas: Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Santiago Castro Gómez, Arturo Escobar, Walter Mignolo, Fernando Coronil,

²⁷ Con el patrocinio de la Unidad Regional de Ciencias Sociales y Humanas para América Latina y el Caribe de la UNESCO.

Francisco López Segrera, Alejandro Moreno. En sus escritos se condensan las derivas de diferentes momentos históricos del Pensamiento Latinoamericano: sobre el carácter histórico-estructural de la dependencia latinoamericana, sobre el colonialismo interno, sobre las pedagogías de la opresión, hasta las teorizaciones del actual patrón de poder global bajo el mentado concepto de la *Colonialidad del Poder*.

La antología “Aníbal Quijano. Cuestiones y Horizontes” publicada por CLACSO irrumpe como signo de estos tiempos. Una de las mayores virtudes de esta preciosa compilación es, sin lugar a dudas, lograr confluir la obra de un gran maestro con los acontecimientos cruciales de nuestra historia latinoamericana por más de 500 años de colonialidad.

Con notable maestría, en un texto publicado por la *Revista Casa de las Américas*²⁸, Rita Segato inscribe su obra en el movimiento de las teorías engendradas en nuestro Sur que trascendieron las fronteras geopolíticas:

“En el siglo de las disciplinas de la sociedad, son solamente cuatro las teorías originadas en el suelo latinoamericano que cruzaron en sentido contrario la Gran Frontera, es decir, la frontera que divide el mundo entre el Norte y el Sur geopolíticos, y alcanzaron impacto y permanencia en el pensamiento mundial. En otras palabras, son escasamente cuatro los vocabularios capaces de reconfigurar la historia ante nuestros ojos que han logrado la proeza de atravesar el bloqueo y la reserva de mercado de influencia de los autores del Norte, eufemísticamente presentada hoy con el respetable tecnicismo “evaluación de pares”. Estas teorías, por su capacidad de iluminar recodos que no pueden ser alcanzados sino por una mirada localizada –aunque lanzada sobre el mundo–, por su novedad y rendimiento en el viraje de la comprensión que instalan en sus respectivos campos han, además, realizado esa hazaña sin acatar las tecnologías del

²⁸ Rita Laura Segato, “Ejes argumentales de la perspectiva de la Colonialidad del Poder”. *Revista Casa de las Américas* No 272, julio septiembre de 2013.

texto de la tradición anglosajona ni de la tradición francesa, que dominan el mercado mundial de ideas sobre la sociedad a partir de la segunda mitad del siglo XX, y sin sumisión a la política de citación dominante, a la lógica de la productividad en términos editoriales, al *networking* que condiciona el acceso a los *journals* de más amplia circulación, o a la impostura de la neutralidad científica. Ellas son: la Teología de la Liberación, la Pedagogía del Oprimido, la Teoría de la Marginalidad que fractura la Teoría de la Dependencia y, más recientemente, la Perspectiva de la Colonialidad del Poder.”

De este modo, la formulación de la perspectiva crítica de la *Colonialidad del Poder* desarrollada por Quijano, imprime tanto un momento de ruptura en el Pensamiento Crítico -en los campos de las disciplinas sociales y las humanidades: la Historia, la Filosofía y las Ciencias Sociales-, como contiene un momento de profunda inspiración para las luchas de los movimientos sociales indígenas y afrolatinoamericanos.

Su pensamiento sumamente fértil, “*cultivado en conversación, vivido como tertulia, arraigado en un*

estilo de vida propio de nuestras latitudes sureñas, y distante de los modelos de construcción del texto sociológico y de las políticas de citación y publicación regidas por las pautas del quehacer académico y editorial del Norte”, tal como escribe Segato (2013), ha influido en intérpretes críticos de la realidad contemporánea tales como: Immanuel Wallerstein, Enrique Dussel, Antonio Negri, Boaventura de Sousa Santos, Walter Mignolo, Zulma Palermo, María Lugones y la propia Rita Segato, Giuseppe Campuzano, Sujata Patel²⁹ o Sabelo J. Ndlovu-Gatsheni.

Sus textos *escritos al viento*³⁰ se han reproducido vertiginosamente, traducidos a varias lenguas y divulgado en las redes sociales en los últimos veinte años a través de América Latina, África, Asia y otros continentes.

²⁹ S. PATEL, *Sociology's Other. The Debates on European Universals*, in «Historical Development and Theoretical Approaches in Sociology» (on line: <http://www.eolss.net/sample-chapters/c04/e6-99a.pdf>).

³⁰ Esta metáfora fue utilizada por Aníbal Quijano en un encuentro que mantuvimos en Lima el 9 de marzo de 2013, refiriendo a su estilo original de producir y difundir su obra.

Se trata de un pensador que se reconoce en el linaje de Mariátegui –y en su anticipada visión de las interrelaciones entre raza, tierra y colonialismo-. Un autor que:

“nunca ha aceptado establecerse en el Norte –*Donde Van a Morir los Elefantes*, en el decir del gran novelista chileno José Donoso– y, que ha permanecido empecinadamente en el Perú, excepto en breves períodos de exilio o por algunas semanas al año para desempeñarse como docente en el Centro Fernand Braudel de la State University of New York en Binghamton, fundado por su gran amigo Immanuel Wallerstein.” (Segato, 2013)

Las derivas del pensamiento de Quijano fueron importantes *también* para la teoría feminista *de y des-colonial* y de disidencia sexual originada en nuestro suelo.

Nacida en el barrio porteño de Constitución, Rita Segato es considerada la intelectual feminista más lúcida de este tiempo descolonial. Se ha dedicado con gran esmero a difundir su obra y ampliar los

horizontes de sentido que se abren hacia la *descolonialidad del poder, del saber y del género*.

Dentro de la vertiente de giro decolonial, cabe citar el pensamiento peregrino de María Lugones que ha enriquecido al concepto de “colonialidad del poder”. En su texto *Colonialidad y género: hacia un feminismo descolonial* (2008)³¹ la autora propone la categoría *sistema moderno-colonial de género*. Afirma que la categoría “género” es tan central e indispensable como la categoría “raza” para la vigencia del patrón colonial del poder y del saber. No obstante, cuestiona el status totalizador de la raza, en que la limitación parte de considerar al género anterior a la sociedad y la historia.

Un punto neurálgico en el debate acerca de la pre-existencia del género en el mundo colonial reúne a ambas figuras: Lugones y Segato. Para dar cuenta de su inexistencia, Lugones cita a la feminista

³¹ En *Género y descolonialidad*. Ediciones del signo, Buenos Aires, 2008.

nigeriana Oyéronké Oyewùmi³² para preguntarse si el patriarcado es una categoría transcultural válida, y así concluir que “*el género no era un principio organizador en la sociedad Yoruba antes de la colonización Occidental*”. El patriarcado no está concebido como el opuesto a matriarcado, sino para resaltar que no había un sistema de género institucionalizado.

[...] Incluso, Oyewùmi nos indica que el género ha adquirido importancia en los estudios Yoruba no como un artefacto de la vida Yoruba sino porque ésta, tanto en lo que respecta a su pasado como su presente, ha sido traducida al Inglés para encajar en el patrón Occidental de separación entre cuerpo y razón [...]. Asumir que la sociedad Yoruba incluía el género como un principio de organización social es otro caso de «dominación Occidental sobre la documentación e interpretación del mundo; una dominación que es facilitada por el dominio material que Occidente ejerce sobre el globo» [...] Oyewùmi afirma que los/as investigadores siempre encuentran el género cuando lo están buscando.³³

³² Oyéronké OYEWÙMI, 1997, p. 20, citado por LUGONES, 2008.

³³ Lugones, 2008, p. 30-32.

Esta discusión es posible de leer en el texto de Rita Segato (2011 y 2016) quien se ubica en una segunda posición, en el otro extremo, de la posición de María Lugones y Oyeronke Oyewumi.³⁴

Sigue permaneciendo aún como pregunta abierta la incidencia del pensamiento de Quijano para los estudios de la disidencia sexual.

En su “*Manifiesto en cuatro actos*”, el filósofo y performer peruano Giuseppe Campuzano abrió su texto con una cita a Quijano acerca del evolucionismo y dualismo, conceptos nodales para el eurocentrismo y la colonialidad del poder impugnados en la propuesta de una historia a contrapelo del Perú que se encuentra en el *Museo Travesti*. Giuseppe Campuzano creó el *Museo*

³⁴ Segato, 2011, “Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial”, en Bidaseca, Karina (co-comp.) *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo en y desde América latina*, Buenos Aires, Ed. Godot, 2011. p. 35.

Travesti del Perú como un proyecto conceptual, obra visual, portátil y libro:

“Donde se puede concentrar el universo entero a partir de unas cuantas imágenes y de ciertos fragmentos, restos, que siempre estuvieron presentes pero que nadie pudo detenerse —hacía falta el milagro para que esto sucediera— y contemplarlo en toda la fascinación que su oscuridad luminosa produce.” (2007:1)³⁵

En él explora la huella del *travestismo* en el contexto del Perú³⁶. Se trata de un proyecto que “*empieza por impugnar saberes para lograr dislocar poderes*” articulando una memoria del travestismo desde el período prehispánico hasta la actualidad, trasladando “*al travesti de los márgenes al centro para replantear la historia del Perú desde el travestismo no como nuevo centro sino para mostrar*

³⁵ “Que alguien se atreva a hacer no un libro sino a crear su propio museo, es una misión tan fuera de toda lógica que hace posible que allí se establezca una suerte de hecho sobrenatural. O la aparición del arte, que es algo similar. No hay ninguna condición real para que este Museo exista. Para que se decida su creación, su carácter portátil, su forma en libro. Ese es el verdadero milagro. Tangible. Concreto. De bolsillo.” (op. Cit. 1)

³⁶ “El Perú travesti: indias, moras, negras, chinas, españolas, católicas, drogadas, teatrales, paganas, circulando desde las carabelas los self-services y de un sexo a otro” (Barthes 1980: 5, citado por Campuzano, 2007: 50).

la relatividad de la historia oficial” (Campuzano, 2009: 80). Campuzano enuncia al travesti en “*su inasible alteridad*”:

“Cuerpos indígenas cual no-lugar ignorado, cuerpos colonizados por el discurso que los rechaza, cuerpos contemporáneos cuando un legado irrumpe” (Campuzano, 2007: 9).

En distintas texturas, analiza distintas figuras como los enchaquirados, wawsa (eunuco), q’iwsa, ipa (“que viste vive habla y trabaja como mujer”), para demostrar cómo las configuraciones de género en la cultura prehispánica, no se limitan a las designaciones masculinas y femeninas³⁷. Este binarismo ha sido impuesto por la cosmovisión de los colonizadores católicos.

³⁷ Las feministas comunitarias proponen des colonizar/patriarcalizar el chacha-warmi, una práctica idealizada que naturalizó la opresión, explotación y la discriminación de las mujeres, invisibilizando las relaciones de poder en los pueblos originarios, incluso la existente en el orden precolonial. En su praxis articulan cinco campos de acción político: el del cuerpo sexuado, incrustado en relaciones de poder, en su biografía y la historia de su pueblo; el espacio que comprende el envolvente vertical – arriba, aquí y abajo- y el horizontal -tierra, territorio-; el tiempo, el movimiento y la memoria. Véase: Julieta Paredes *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. La Paz, 2010.

III. CONSTRUCCIÓN DE UN CAMPO DE SABER

1. Ambigüedad de los conceptos

Desde los años de 1980 hay ciertas presunciones que confunden “postcolonialidad” o “poscolonialidad” con “postmodernidad”.

“¿Cuándo fue lo postcolonial? ¿Qué habría que incluir y que habría que excluir de tal marco? ¿Dónde está la línea invisible entre él y sus <<otros>> (colonialismo, neocolonialismo, Tercer Mundo, imperialismo), en relación con cuyo fin se demarca sin cesar, pero sin llegar a sustituirlos de manera definitiva?”, se interroga Stuart Hall (2008).

La ambigüedad epistemológica fundamental del término poscolonial fue advertida ya por Stuart Hall (1996: 301):

“El concepto podría ayudarnos es a describir o caracterizar el cambio que se ha verificado en las relaciones globales que marca la transición

(necesariamente no uniforme) de la edad del Imperio al momento de la postindependencia o posdescolonización. Por otra parte, podría ayudarnos (...) a identificar las nuevas relaciones y disposiciones de poder que están emergiendo en la coyuntura presente (...) Esto se refiere a un proceso general de descolonización que, con la misma colonización, ha signado las sociedades colonizadoras tanto o más profundamente que las colonizadas”. (Citado por Mellino, 2008: 23)

Los autores que representan las teorías poscoloniales critican fuertemente la idea que vivimos en un mundo posmoderno caracterizado por una homogeneización creciente, postulados que el paradigma multiculturalista ha funcionalizado. De hecho, existe cierto consenso entre la/os pensadora/es en que el síntoma del capitalismo tardío -“multiculturalista”- es el racismo posmoderno contemporáneo, y su correlato ideológico, el *multiculturalismo*: una forma de racismo negada, que afirma tolerar la identidad del Otro y que sustituye las meta-narrativas por una historia-en-fragmentos:

“Renunciando casi por completo a toda preocupación por las articulaciones histórico-sociales o político-económicas de los procesos culturales” (Grüner, 2001: 76).

Las conclusiones a las que arriba Slavoj Žižek, son decisivas al respecto:

“El multiculturalismo es la ideología del capitalismo global. El respeto indiferente y distante hacia la identidad del "otro" es la máscara con que se recubre hoy la ideología del universalismo vacío, destilada por la máquina global anónima y abstracta del capital actual. *Se trata de la nueva forma -«posmoderna»- del racismo: ya no se opone al otro los valores particulares de una cultura específica, sino que la propia superioridad se reafirma desde el vacío de identidad y el desarraigo cultural total*” (Žižek, 1998: 171; el subrayado es mío).

El escepticismo posmodernista que afirmaba el fin de la Historia y de las utopías emancipatorias, penetró tan profundamente en los “estudios culturales”, que despertó entre algunas estudiosas

y estudiosos latinoamericana/os una profunda vacilación a adoptar tal propuesta,

“sorprendidos por los argumentos ahistóricos de que este enfoque ha creado un `nuevo sentido de la modernidad como paradójica y contradictoria” (Mallon, 1995: 89).

Ante este vacío intelectual y político, las llamadas "teorías poscoloniales" o "estudios subalternos" propiciaban un diálogo Sur-Sur y ofrecían una solución casi mágica a la crisis que afligía a la/os intelectuales del “Tercer Mundo”. Se discutió la idea de un "latinoamericanismo poscolonial" (Castro-Gómez, 1999), como un marco teórico apropiado para dar cuenta de las nuevas condiciones de la globalización.

2. Teorías de la contra-modernidad

Los llamados “estudios culturales”, las “teorías poscoloniales” y los “estudios subalternos” surgen ante un vacío intelectual y político como alternativas al marxismo. Conocidos como

proyectos de descolonización del saber, se sitúan en distintos lugares de enunciación. Así desde América Latina, Quijano (2000) afirmará:

“Es tiempo de aprender a liberarnos del espejo eurocéntrico donde nuestra imagen es siempre, necesariamente, distorsionada. Es tiempo, en fin, de dejar de ser lo que no somos”.

Aimé Césaire, Frantz Fanon y Édouard Glissant como poetas de la negritud en las obras: “Discurso sobre el colonialismo”, “Piel negra, máscaras blancas” y “Poética de la relación”. Fanon fue decisivo en el pensamiento de la gran feminista afrobrasileña Lélia González, y dialoga con las obras de las exponentes del feminismo negro o afrofeminismo, así como deja sus huellas en las contribuciones presentes de las escritoras feministas negras caribeñas como Marlene Nourbese Philip³⁸.

³⁸ Nacida en el Caribe en Trinidad y Tobago en 1947. Por *She Tries Her Tongue, Her Silence Softly Breaks* recibió el Premio de la Casa de las Américas en 1988 y el reconocimiento internacional. Su prolífica obra incluye además de poemas, ensayos, y obras de teatro: *Coups and Calypsos* (1996); *Harriet's daughter* (2000); *The redemption of Al Bumen: A morality Play* (1994); *The Streets* (1994).

Eduardo Grüner (2019) va a explicar cómo “la esclavitud afro-americana, la “negritud” o el “indigenismo”, las resistencias a la colonialidad blanca, la propia revolución haitiana, tomados como *tema* o como *pre-texto*, de forma explícita o implícita –incluso en ocasiones “inconsciente”- han dado lugar a un acervo enorme, riquísimo, de ficción y de ensayística literario-cultural.

Por supuesto, pueden, esas obras, ser tomadas como “ejemplos”, o como “ilustraciones”, incluso como referencias histórico-ficcionales, de aquellos procesos sociales, políticos y culturales. Pero no son solamente eso. Son, ante todo, hechos de *lenguaje*, o de *discurso*, o también, en otro registro, de *representación* iconográfica y visual. Son, pues, producciones *semióticas*, elaboraciones de *signos*, que trabajando con significaciones, construyen *su propia* “realidad”, que viene a superimponerse a, a competir con, *la realidad toute courte*. Y que por lo tanto merecen y deben ser resguardadas en su especificidad y su autonomía, en su propia

dignidad, y no ser *abusados* como meros objetos de *aplicación* de las teorías sociológicas, etno-historiográficas, filosófico-políticas, post-de-coloniales, o lo que se quiera. Y sin embargo, la cuestión no es tan sencilla, porque, finalmente, son *también* esos “ejemplos” o “ilustraciones”. No es cualquier materia de la realidad la que ha dado lugar a su textualidad, sino esa materia histórica, y no otra proveniente de la pura imaginación –si es que tal cosa existe–: su materia es la materia de la explotación, la esclavitud, la dominación colonial, de clase y de género-, de manera que ella forma parte de su texto. Dándoles un estatuto absolutamente exterior a la “serie” (como hubieran dicho los formalistas rusos) histórica, sociológica, cultural o política, caeríamos en el reduccionismo inverso, y en el riesgo del *textualismo desmaterializado* que tantas veces hemos criticado en ciertos post-estructuralismos, o en el “post-modernismo” en general. (p. 219)

Junto con la teoría del sistema-mundo capitalista (expuesta por Immanuel Wallerstein y Samir

Amin³⁹), van a emerger en las tres últimas décadas, como las grandes novedades teórico-metodológicas que se proponen el análisis crítico de las relaciones centro-periferia creadas por el colonialismo.

Un conjunto de estudios provenientes de distintos campos disciplinarios, dan cuenta de esta emergencia: *Orientalismo* del pensador palestino Edward Said (1979), considerada como el acta fundacional de los Estudios Poscoloniales y de la crítica al discurso colonial; los Estudios Subalternos de la India conducidos por Ranajit Guha; el afrocentrismo representado por intelectuales africanos tales como: V.Y.Mudimbe, Mbembé, Mahmood Mandani, Tsenay Serequeberham y Oyenka Owomoyela); el informe Gulbenkian, coordinado por el filósofo estadounidense Immanuel Wallerstein y la “exigencia de abrir las ciencias sociales” (1996),

³⁹ Immanuel Wallerstein: *El Moderno Sistema Mundial*, Tomo I, II y III, México, Siglo XXI, 1979. Samir Amin: *El Desarrollo Desigual*, Barcelona, Fontanella, 1974; *Los Desafíos de la Mundialización*, Mexico, Siglo XXI, 1997.

el postoccidentalismo (Lander, 2000), y las “Epistemologías del Sur” (Boaventura de Sousa Santos), se cuentan entre los más importantes.

Particularmente, los estudios poscoloniales surgen a partir de desarrollos teóricos producidos por intelectuales de las antiguas colonias inglesas y francesas que conquistaron su independencia política en el siglo XX: Gayatri Spivak; Ranajit Guha, Homi Bhabha y Edward Said.

Sus antecedentes más próximos pueden reverenciarse en el Grupo de Estudios Subalternos, dirigido por el historiador de la India Ranajit Guha. Como mencionamos en el capítulo II, el mismo se conformó a fines de los años de 1970 y, poco después, comenzó a editar en Delhi una publicación periódica llamada *Subaltern Studies. Writings on South Asian History and Society*, cuyo primer número fue publicado en 1982.

El artículo inaugural de Guha en el primer volumen de la serie *Subaltern Studies*, publicada por el grupo a comienzos de 1982, enseña ya la pretensión central del proyecto: desplazar los presupuestos descriptivos y causales utilizados por los modelos dominantes de la historiografía marxista y nacionalista para representar la historia colonial sudasiática (Guha 1988: 37-43).

Inscribió una crítica epistemológica profunda, que ha puesto en evidencia los vínculos entre las prácticas colonialistas occidentales y la producción, al interior de las ciencias sociales, de “orientalismos”, esto es de imágenes estereotipadas de las culturas no metropolitanas, basadas en una supuesta exterioridad radical (Said, 1995). Básicamente, este enfoque busca restituir a los grupos subalternos su voz⁴⁰, su memoria, obliterada por las narrativas imperiales

⁴⁰ Para un debate acerca de la (im) posibilidad de recuperar la voz del subalterno, véase Gayatri Spivak, “Puede el subalterno hablar?”, en *Revista Orbis Tertius*, Año 6, N° 6, 1999.

y nacionalistas, y su condición de sujetos de sus propias historias.

Las teorías poscoloniales tratan de abrir campo para la emergencia de las diferencias, de las voces silenciadas por los saberes modernos, pudiendo ubicarlas dentro de los discursos de la contra-modernidad. Los mismos están representados en el corazón de los países occidentales del Primer Mundo (Europa y EE.UU) Foucault, Lyotard, Derrida. Y también en experiencias posiblemente no reconocidas plenamente, como el “antidesarrollismo” promovido en América Latina.

A diferencia de esta región, en la cual las independencias están a punto de celebrar sus bicentenarios, en África, Asia, Medio Oriente se trata de países cuya descolonización tuvo lugar posteriormente a 1945, como expresión la crisis del proyecto moderno desde las colonias. Estos últimos denotan una ruptura epistemológica profunda respecto de las narrativas anticolonialistas de los años '60 y '70. Entre sus

representantes se destaca la llamada “sagrada trinidad”: Edward Said (Medio Oriente); Gayatri Spivak y Homi Bhabha (India).

Como mencionamos anteriormente, las primeras narrativas anticolonialistas se preguntaron por el estatuto epistemológico de su propio discurso pero tenuemente comenzaron a criticar los principios de la racionalidad moderna occidental. En definitiva, su intención era *representar* la voz de “los condenados de la tierra” (Spivak, *Deconstruyendo la Historiografía*).

En cambio, las nuevas narrativas poscoloniales implican una importante ruptura epistemológica basada en una fuerte crítica de los supuestos de la modernidad y la idea misma de representación: estas no pretenderán representar a los otros (véase la crítica de Gayatri Spivak a Foucault y Deleuze en “¿Puede el subalterno hablar?”)⁴¹.

⁴¹Gayatri Spivak critica la posibilidad de la representación al distinguir entre la *Darstellung*, la representación como *tropología*, y la *Vertretung*, la representación en sentido de *hablar por*. Aquí discute a Gilles Deleuze adjudicándole que él confunde ambas, concluyendo que no existe la

La teoría poscolonial, como capítulo de los estudios culturales, adopta el enfoque de la cultura de las sociedades poscoloniales y sus fundamentos teóricos se nutren en la teoría literaria y estética, la filosofía postestructuralista francesa (Foucault o Derrida), la historia y antropología culturales, el psicoanálisis (lacaniano), el giro lingüístico, el posmarxismo de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, etc.. Básicamente, los Subalternistas indios inscriben una ruptura epistemológica al tratar de restituir a los grupos subalternos su memoria, omitida de las narrativas imperiales y nacionalistas, y su condición de sujetos de sus propias historias. Entre sus preocupaciones se encuentran la cuestión del nacionalismo y el racismo.

Partían de la certeza que los historiadores occidentales reproducirían las mismas exclusiones de la práctica imperial, ya que perciben y conceptualizan toda posibilidad de resistencia

representación en tanto fusión de ambas. Véase al respecto Spivak, Gayatri C. "¿Puede hablar el subalterno?", en *Revista Colombiana de Antropología*, volumen 39, enero-diciembre 2003, pp. 307-317

como una manifestación nacionalista: de este modo, el nacionalismo aparece siempre como forma única de oposición al imperio, ignorando las otras historias y las otras formas de resistencia que no están encabezadas y dirigidas por la élite nacionalista local, por el “grupo dominante” nativo. Frente a ello, el *Grupo de Estudios Subalternos* quiere indagar la actividad histórica de los campesinos (tradicionalmente omitida de las representaciones y de los discursos historiográficos), o, mejor aún, su historia suprimida (Guha, 2002).

En este contexto, como señalamos, 'subalterno' es la palabra que nombra al que posee un “atributo general de subordinación”, ya se manifieste en términos de clase, casta, edad, sexo, oficio o de cualquier otro modo. Ahora bien, a falta de textos producidos por los subalternos mismos, este proyecto topa con la dificultad de tener que recuperar la 'conciencia subalterna' a través de los textos coloniales y en los archivos y en las

narraciones de la historiografía de la élite, tal como lo denuncia Gayatri Spivak.

3. Teorías poscoloniales y estudios culturales

¿Cuáles son los orígenes de las teorías poscoloniales como campo académico y qué relación encontramos con los “Estudios culturales”?

Permítaseme introducir un breve racconto. A finales de los años de 1970 empieza a consolidarse en algunas universidades occidentales (especialmente Inglaterra y los EEUU) un nuevo campo de investigación denominado “Estudios Postcoloniales”. Sus orígenes se vinculan con los desarrollos teóricos producidos por intelectuales (refugiados y/o hijos de inmigrantes extranjeros, indios, asiáticos, egipcios, sudafricanos) de las antiguas colonias inglesas y francesas que, como mencionamos, conquistaron su independencia política en el siglo XX.

Personas socializadas en dos mundos diferentes en cuanto a su idioma, religión, costumbres y organización político-social el mundo de las naciones colonizadas, que ellos o sus padres abandonaron por una u otra razón, y el mundo de los países industrializados, en donde viven y trabajan ahora como intelectuales o académicos. Como cuenta el propio Homi Bhabha (2000):

“Yo he seguido el mismo trayecto que muchos de los hijos de familias burguesas colonizadas. Fui desde la India a estudiar literatura inglesa en Oxford, y después a enseñar a Sussex, y ahora estoy en Princeton (...) tengo también una autobiografía un poco más peculiar que de alguna manera me ha abierto al tipo de trabajo que he hecho, y es mi propia posición como parsi, una pequeña minoría *-in-between-* que vive entre los hindúes, los británicos y los musulmanes, siempre en una posición de estar en el medio, una comunidad que nunca ha estado demasiado segura de su propia identidad. Y creo que mi interés en abrir dentro de los grandes relatos espacios intersticiales que considero de primordial importancia para conmovier y alterar estos relatos; todo mi interés en explorar condiciones ambiguas e intermedias, que comúnmente son

oscurecidas por las grandes polaridades o las divisiones binarias, viene de alguna extraña y atenuada manera de mi experiencia como parsi” (p. 230).

En síntesis, lo que se denomina *crítica poscolonial* es un conjunto de ideas que surge en los espacios académicos en Occidente y transnacionales, en el contexto histórico en que se desarrollan fenómenos culturales específicos. En el campo universitario la crítica poscolonial desafía los sustratos de la Ilustración, las ideas iluministas muestran su faz contradictoria cuando son transferidas a las colonias, tal como lo ha puesto en evidencia la primera rebelión “moderna” de esclavos en Haití (Buck-Morss, 2005).

Los Estudios Culturales no son necesariamente un sinónimo de los Estudios Postcoloniales, ni viceversa; por más que ambos dialoguen asiduamente o reconozcan temporalidades emergentes distintas o bien, fuentes teóricas o problemáticas en común.

Haciendo un poco de historia, el concepto de estudios culturales surge en 1964 en el discurso inaugural del Centro de Birmingham pronunciado por Hoggart y se consolidó mientras el jamaiquino Stuart Hall estuvo frente al centro entre 1969 y 1979. Emergen como una excrecencia de los departamentos de literatura inglesa y de las contradicciones de clase tomando como locus de enunciación el estudio de la cultura popular inglesa.

Ya desde fines de la década de 1950, un grupo de intelectuales ingleses -Raymond Williams, William Hoggart, Eduard P. Thompson y Stuart Hall- desarrolló, dentro de una matriz marxista de pensamiento, una crítica del marxismo dogmático dominante en el Partido Comunista británico (coincidiendo con la invasión rusa de Hungría). Bajo una línea de interpretación de las prácticas culturales (arte, literatura, etc.) del marxismo, produciría con el correr de los años una profunda renovación en la lectura de los fenómenos culturales.

El apogeo de los estudios culturales durante la década de 1980 y su movimiento de “despolitización” y “academización” hacia mediados de 1990 pueden leerse como un síntoma de un vacío ideológico importante. A menudo los estudios culturales se desviaron del pensamiento de sus fundadores identificándose casi totalmente con el multiculturalismo (entendido como Zizek, la “ideología del neoliberalismo”): han abandonado toda referencia a las contradicciones de clase para analizar las fricciones entre diversas culturas y razas de modo esencialista.

Eduardo Grüner en su libro *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico* (2002) sostiene, respecto de la decadencia de los estudios culturales (como disciplina(s) académica(s) hacia mediados de los 90:

“No nos atreveríamos a decir lo mismo de la teoría poscolonial, ella tiene “por naturaleza” ese horizonte totalizador, esa perspectiva potencial del gran relato,

aunque los excesos de sus teorías post la coarten con frecuencia” (pág. 24).

A diferencia de los Estudios Culturales cuando anclaron en los EE.UU, los Estudios Poscoloniales promovieron una crítica epistemológica profunda, que ha puesto en evidencia los vínculos entre las prácticas colonialistas occidentales y la producción, al interior de las ciencias sociales, de "orientalismos" (Said, 1995).

Pero, como advierte Bhabha (2000)⁴² debemos ser muy cuidadosos al usar el término “poscolonialidad”:

“Este es un nuevo término globalizador y universalizador, o que la gente diga, por ejemplo en la India: «Si hemos tenido un pasado de colonialismo; nuestro presente en muchas maneras puede ser neocolonial, con el Banco Mundial, con las relaciones de explotación de las empresas extranjeras, con diferentes tratados, pero nosotros nos vemos a nosotros mismos construyendo un objeto diferente;

⁴² Bravo, Álvaro Fernández (comp.) *La invención de la Nación. Lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha*, Bs As, Ed. Manantial, 2000.

construimos nuestra lucha contra algo que no puede ser propiamente llamado poscolonialidad». (...) De todas maneras me gustaría poner el término «poscolonialidad» *sur-nature* en el sentido derrideano, de manera de cancela su autoridad. Pero intentando aún ver qué sugiere su sombra. Sin producir una metanarrativa quiero decir que yo creo que sí vivimos en un mundo “poscolonial” -uso el término provocativamente y entre comillas-”. (p. 225).

4. El Grupo de Estudios Subalternos

Como adelantáramos, Ranajit Guha fue el Director del Grupo de Estudios Subalternos⁴³. Una breve

⁴³ Para una revisión sobre los debates y tensiones del Grupo véase el *Foro*, en *American Historical Review* (Vol. 99, N° 5, diciembre 1994); Guha, Ranajit *Subaltern Studies I. Writings of South asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1982; Guha, Ranajit *Elementary aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Delhi, Oxford University Press, 1983. Este apartado sintetiza el artículo de Mallon, Florencia “Promesa y dilema de los Estudios Subalternos: perspectivas a partir de la historia latinoamericana”, en *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani*, Tercera Serie, N° 12, II semestre de 1995. Para revisar la obra del Grupo de Estudios Subalternos de A. Latina, puede consultarse también Joseph, Gilbert “On the Trail of Latin American Bandist”, en *Latin American Research Review* (Vol. 25, N° 3, 1990); y la polémica con Richard Slatta: “Bandits and Rural Social History”, en la misma revista, y la respuesta de Joseph “Resocializing Latina American Banditry: A reply”, en *Latin American Research Review*, (Vol. 26, N° 1, 1991). También Joseph, G. y Nugent, D. (eds) *Everyday Forms of State Resistance: Revolution and Negotiation of Rule in Modern Mexico*, Durham, Duke University Press, 1994; Mallon, Florencia *Peasant and Nation: The Making of Postcolonial Mexico and Peru*, Berkeley, University of California Press, 1995; Legrand, Catherine *Coloonización y*

biografía de Guha permitirá al/a lector/a situarse en las condiciones de su producción intelectual.

Un libro traducido en el año 2002 al español, recoge las principales contribuciones de Guha, *“Las voces de la historia. Y otros estudios subalternos”* (Editorial Crítica, Barcelona). Según su prologador, Josep Fontana⁴⁴, el historiador nació en 1922 en un poblado de Bengala occidental, en una familia de propietarios medios. Su familia le envió a estudiar a Calcuta. Como marxista, ingresó al PC de la India y su militancia marcó su vida entre 1942 y 1956, cuando a raíz de los acontecimientos de Hungría abandonó el partido. Viajó a Gran Bretaña donde trabajaría en

protesta campesina en Colombia, 1850-1950, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1988. Para el caso de la Argentina pueden consultarse Salvatore, Ricardo *Wandering Paysanos. State order and Subaltern Experience in Buenos Aires during the Rosas Era*, Duke University Press, Durham and London, 2003; De la Fuente, Ariel “Facundo and Chaco in Songs and Stories: Oral Culture and the Representations of Caudillos in the Nineteenth Century Argentine Interior”, en *Hispanic American Historical Review* 80:3, Duke University Press, 2000.

⁴⁴ Sigo la referencia de Josep Fontana, en el “Prólogo” al libro Ranajit Guha *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*, Crítica, Barcelona, 2002; y el artículo de Florencia Mallon, “Promesa y dilema de los Estudios Subalternos: perspectivas a partir de la historia latinoamericana”, en *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani*, Tercera Serie, N° 12, II semestre de 1995, el que fue el primer trabajo conocido en Argentina sobre el proyecto intelectual del Grupo.

las Universidades de Manchester y Sussex, durante 21 años. En Manchester escribiría su primera obra histórica importante "*A rule of property for Bengal. An essay on the idea of permanent Settlement*", publicada en 1963. En 1970/1971 volvió a la India. Si bien había firmado un contrato con una editorial para escribir un libro sobre Gandhi, su encuentro con estudiantes maoístas lo hizo cambiar de opinión y decidió dedicarse a estudiar las revueltas campesinas.

El primer artículo escrito sobre el tema en 1972 apareció en 1974 en el *Journal of Peasant Studies* 2 (nº 1) "*Neel-Darpan: The image of a peasant revolt in a liberal mirror*". Dicha investigación culminaría en su segundo libro "*Elementary aspects of peasant insurgency in colonial India*" (1983). Simultáneamente debatía con un grupo de historiadores indios que vivían en Inglaterra del que surgió el proyecto de editar los volúmenes de "Subaltern Studies. Writings on South Asian history and society". El primero apareció en 1982 en la India y dado el éxito (5 reediciones de cada uno)

se escribieron más de los 3 pensados originalmente (el último publicado en 1989 bajo su dirección fue el sexto (han seguido después bajo la dirección de los demás integrantes).

Según relata Josep Fontana (2002), su primera obra (“A rule of property in Bengala...”) fue recibida con hostilidad en la India antes de su publicación en Europa, pues rompía con las ideas establecidas en la historiografía India, de enfrentamiento entre dominadores ingleses movidos tan solo por interés contra indios explotados. Guha muestra allí los efectos perversos de los planes británicos para modernizar la India que al trasplantar las normas que en UK combatieron el feudalismo generaron neofeudalismo en la propiedad de la tierra donde buscaban crear capitalismo. De hecho, la ley “Permanent Settlement” (1793) que fijaba impuestos sobre la tierra creó una clase media de propietarios absentistas, como la de su propia familia, al servicio del imperio británico.

En el primer volumen de la selección de *“Subaltern Studies”* apareció un manifiesto, *“Sobre algunos aspectos de la historiografía de la India colonial”*, que denunciaba el elitismo colonial y nacionalista burgués incapaz de mostrar la contribución del pueblo por sí mismo (las clases y grupos subalternos que constituían la masa de la población trabajadora y los estratos intermedios en la ciudad y el campo). El problema del sesgo de las fuentes sería tratado en el segundo volumen *“La prosa de la contrainsurgencia”*

En su libro *“Elementary aspects of peasant insurgency in colonial India”* analizaba los movimientos campesinos influenciado por Gramsci reivindicando una conciencia política cuando habitualmente se le es negada por el vicio de identificar lo que es consciente con lo organizado y que responde a un programa, y el resto es prepolítico.

En el momento de su retirada escribe la *“Dominación sin hegemonía y su historiografía”*,

aparecida en el Vol. 6 (1989): cuyo eje es que la burguesía que había conseguido establecer su dominio hegemónico en Europa fracasó en Asia donde tuvo que confiar más en la fuerza que en el consenso.

Otra de sus grandes contribuciones es “*Las voces de la historia*” Vol. 9 (1996) donde plantea la ideología del *estatismo* que implica que el estado decida por nosotros dejándonos sin opción para establecer nuestra propia relación con el pasado escogiendo determinados acontecimientos como “históricos”.

La voz dominante del estatismo ahoga las voces de unos protagonistas que hablan en voz baja y nos incapacita para escuchar otras voces que por su complejidad son incompatibles con los modos simplificadores del estatismo. Guha ilustra estas ideas con la revuelta de Telangana dirigida por el PC entre 1946 y 1951. Muestra el desengaño experimentado por las mujeres de sus esperanzas de liberación en las promesas de los dirigentes

masculinos. Una narración que hubiese integrado esas voces cuestionaría la preponderancia directiva del partido, de los dirigentes y en conjunto de los hombres. Este hecho puede dirimirse con un nuevo tipo de historia que rompa con la lógica del relato estatista que dicta que incluir y qué excluir en la historia.

En *“Las voces de la historia y otros estudios subalternos”* (Editorial Crítica Barcelona, 2002) nos encontramos con un clásico, *“La prosa de la contrainsurgencia”*. Guha realiza allí un breve desarrollo de cómo se ha creado la historiografía sobre las revueltas campesinas en la India colonial. A partir de ello, se denota que muchos autores han tratado de escribir la historia de estas revueltas a partir de diferentes formas de establecer el discurso historiográfico. En opinión de Guha, la historiografía marxista quiso reconstruir el proceso liberacionista de la India con base en paradigmas humanistas europeos, que otorgan protagonismo a la escritura alfabética (Guha 1988). De esta forma, la historiografía mencionada ha adoptado según su

sistematización tres formas discursivas, diferenciadas según: *el orden de sucesión en el tiempo; la posición del autor respecto del punto de vista oficial (estatal) y los componentes distributivos e integradores utilizados en la narración.*

Para analizar los componentes del discurso utilizado, se retoma la terminología de Barthes y su distinción entre *funciones* e *indicios*. Las funciones se retoman como segmentos, como una narración que ordena los hechos otorgándole un orden lógico a los segundos, a los indicios creando así un segmento de análisis secuencial en los cuales las funciones le adscriben a los indicios un significado específico de acuerdo a la narrativa implementada y a la perspectiva de la cual se parte. Así por ejemplo, los campesinos son interpretados como insurgentes. En su análisis sobre las revueltas campesinas en la India colonial identifica tres formas discursivas:

a. *Discurso primario*, es aquel que se produce contemporáneamente a las revueltas campesinas

por algún agente del organismo oficial (soldados, administradores, etc.). La característica central de esta forma que adopta el discurso es la inmediatez, lo que denomina como “la historia en bruto”. La principal tarea asignada a la narración es la de *informar*, de modo que los componentes utilizados en este tipo de discurso, son indicativos de los hechos acaecidos.

b. Discurso secundario, es aquel que se produce pasado un tiempo considerable, con cierta lejanía temporal y no necesariamente es escrito por algún funcionario. Este tipo de discurso el mismo se basa en el primario como fuente principal, creando así un “producto procesado”, con una mayor interpretación, narración y elaboración por parte del autor. Al no ser el autor del discurso secundario un actor contemporáneo a los hechos sucedidos, el mismo se planta como un actor neutral exceptuado de una relación personal característica de los narradores del discurso primario. Sin embargo, continúa siendo, muchas veces, un representante del oficialismo, un

funcionario más convertido en historiador. Respecto de los componentes de este discurso secundario, los segmentos utilizados por el mismo en la narración se producen de manera interpretativa. No obstante, más allá del intento de comprender esas causas de acuerdo al contexto que lo rodea, esa perspectiva no deja de ser sesgada al momento de la narración de acuerdo a la interpretación y al contexto mismo del autor. Así, “... *la historiografía revela su carácter como una forma de conocimiento colonialista (...) que... proporciona contexto y perspectiva.*” (pp. 73/74).

c. Discurso terciario, no logra solucionar esta problemática. Por su parte es aún más distante del fenómeno original ya que es narrado por personas completamente ajenas al oficialismo. Esta forma del discurso puede variar entre una interpretación liberal y una interpretación de izquierda. La interpretación de izquierda va a tratar de recuperar el punto de vista del actor insurgente, el campesinado, interpretándolo como positivo y magnificante. En el análisis del contexto, se deja

claro su apoyo al campesinado y su lucha por medio de las armas. En este sentido, el objetivo de esta modalidad de discurso es retomar la lucha campesina y ubicarla dentro de los ideales en búsqueda del socialismo, dentro de un proceso histórico que culmina con el acceso a esta forma de organización del poder. Esto, inevitablemente, genera el mismo efecto que el discurso secundario, destituyendo del actor campesino la capacidad de actuación que le es propia. “...Esto significa negar una voluntad a la masa de los rebeldes y representarlos meramente como instrumentos de otra voluntad.” (p. 88).

El *Grupo de Estudios Subalternos* produjo una amplia e interesante obra, apenas conocida en nuestro país. El proyecto editorial fue estimulado así por un grupo de intelectuales del “Tercer Mundo”, anticolonialistas y políticamente radicales situados en la tradición de Antonio Gramsci, Jacques Derrida y Michel Foucault.

En sus comienzos, en el primer volumen de Estudios Subalternos, fechado en Canberra en agosto de 1981, su fundador, Ranajit Guha, asentó su genealogía gramsciana con el propósito de hacer una revisión de la historia de la India e, inspirado en las *“Notas acerca de la historia italiana”* de Gramsci, demostrar cómo en las transformaciones políticas que ocurrieron en la sociedad india colonial y poscolonial, los subalternos⁴⁵ no sólo desarrollaron sus propias estrategias de resistencia sino que contribuyeron a definir las opciones de la élite (Mallon, 1995: 91).

Era inminente desde este nuevo paradigma la crítica al marxismo ortodoxo que pensaba la política atada al concepto de clase social (como posesión de los medios de producción o en relación con ellos).

⁴⁵ En ese primer volumen, Guha define al “subalterno” como cualquiera que esté “subordinado en términos de clase, casta, edad, género u oficio o de cualquier otro modo”, y luego enunció que dado que la relación de subordinación es recíproca que comprende a dominados y dominadores, los grupos de la élite también recibirían consideración en la obra de los investigadores del Grupo de Estudios Subalternos” (Mallon, 1995: 90-91).

Sin embargo, en India la existencia del colonialismo imponía un giro específico al concepto de subalterno y al papel de los campesinos en la política subalterna. Debido al alcance limitado del proletariado, los campesinos y las comunidades rurales debían agenciarse en el proceso de construcción de una nación-Estado india.

Esta empresa requería una ruptura con la concepción epistemológica y metodológica. Fundamentalmente, el Grupo de Estudios Subalternos debió enfrentar una serie de dificultades propias del método que se vinculan básicamente con la tensión entre la técnica y el compromiso político en el acceso a las voces subalternas. Pues, resulta hasta cierto punto desconcertante, retomar el archivo o regresar al campo después de criticar la transparencia de la empresa por ejemplo cuando se plantea cómo recuperar la voz de las mujeres u otros sujetos subalternos a partir de documentos construidos

por fuerzas patriarcales o coloniales (Mallon, 1995: 106).

Este problema ha conducido a la tendencia a privilegiar la crítica literaria sobre los archivos y el trabajo de campo y al debate entre los precursores de Derrida que intentan transformar la categoría de lo subalterno en un “efecto de discurso” eclipsando su definición sociológica, y los que, como Mallon, se oponen.

La recuperación de prácticas subalternas implicaba la utilización de nuevas fuentes o bien, una nueva mirada “otra” a las ya revisadas. Con este fin el grupo se orientó y combinó la semiótica de Barthes, la antropología estructuralista, la crítica literaria estructuralista rusa y el marxismo althusseriano. Estas técnicas, no obstante, exponían sus tensiones y límites.

Los mismos han sido señalados por Mallon (1995: 95):

“(Las técnicas) han cuestionado en último término dos suposiciones centrales para el propósito político del grupo: que las prácticas subalternas tuvieran cierta autonomía respecto de la cultura de élites y que la política subalterna tuviera una unidad y solidaridad propias”.

Guha identifica las políticas subalternas como un “dominio autónomo”. Una de las críticas más fuertes que se hicieran al Grupo identificada por Joseph y Nuggent (1994) fue, precisamente, el sobre énfasis en la autonomía de “lo popular” o lo subalterno (pág. 21).

Más allá de las tensiones que el modelo teórico deparaba, las discusiones atravesaron los espacios de pensamiento local y fueron apropiadas por los estudiosos latinoamericanistas desde distintas disciplinas. La primera de ellas está fechada en 1990 en el artículo de Gilbert Joseph publicado en la prestigiosa revista *Latin American Research Review* titulado “*On the Trail of Latin American Bandits*” en el cual se proponía reformular las ideas esencialistas de Eric Hobsbawm quien, en su

“Rebeldes Primitivos” (1959), definía al bandolerismo social como *“formas arcaicas de movimiento social” de los campesinos fuera de la ley que representaban formas de protesta pre-políticas*” (pp. 7-8).

A partir de este texto, el debate se centra en la “adaptación” versus la “resistencia” a las estructuras de dominación⁴⁶ y su legitimación y en la relación entre resistencia y violencia a la autoridad. Al respecto, el libro de Steve Stern *“Resistance, Rebellion and Consciousness in the Andean Peasant World, 18 th to 20 th Centuries”* (1987) reflexiona sobre ella afirmando que:

“En algunos casos la ‘adaptación de la resistencia’ (*“resistance adaptation”*) puede incluir ocasionales actos de violencia, y necesariamente el análisis debe incluir el estudio de las transformaciones en los usos de la violencia, más que implicar una pura o simple transformación de formas noviolentas a violentas de

⁴⁶Véase los comentarios y debates al artículo de Joseph en *Latin American Research Review*, Vol. 26, N° 1, 1991, University of New México.

resistencia” (citado en Joseph, 1990: 31; mi traducción).

Aún más, el trabajo de Joseph despertó la crítica de Richard Slatta quien editó un volumen sobre bandidos latinoamericanos en una crítica al postestructuralismo y, en especial, a la utilización de las obras de Foucault y Gramsci.⁴⁷

En esta línea de análisis, los citados estudios sobre Asia de Scott y del historiador Michael Adams, entre otros, han consolidado un marco teórico con base en las categorías que Scott ha denominado “formas cotidianas de resistencia” o Adams “protesta esquivada” (“*avoidance protest*”) para enfatizar que las revueltas son excepcionales en la vida de los campesinos y que la mayor parte del tiempo ellos se acomodan y adaptan.

⁴⁷ En “Bandits and Rural Social History”, *Latin American Research Review*, 26 (1991) escribió: “Los filósofos se están ocupando todavía de lo que Foucault quería decir con *dispositif* y otros conceptos, ¿cómo pueden entonces los historiadores practicantes emplear sus ideas con confianza? (...) Los historiadores que adoptan la hegemonía de Gramsci enfrentan problemas similares. El término se ve afectado por una ambigüedad que crea confusión de parte del maestro y sus discípulos” (citado por Mallon, 1995: 97).

La lectura, “en reversa” (o “*against the grain*”) de esta historiografía para recobrar la especificidad cultural y política de las insurrecciones campesinas tiene, para Guha, dos componentes básicos: identificar la lógica de las distorsiones en la representación del subalterno por parte de la cultura oficial o elitista, y desvelar la propia semiótica social de las prácticas culturales y las estrategias de las insurrecciones campesinas (Guha 1988: 45-84, citado por Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos, en Castro y Mendieta, 1998).

A modo de conclusión, lo que se observa claramente en el desarrollo de estos tres tipos de discursos sobre las revueltas campesinas en la India colonial es la contrainsurgencia, la ausencia de la voz del mismo campesinado en el desarrollo historiográfico contemporáneo y posterior a esos hechos. Por su parte el primer discurso demuestra claramente, por provenir de las cúpulas gubernamentales, su rechazo a los hechos. Posteriormente, el discurso secundario parte de

premisas colonialistas y liberales y, por más que se trate de comprender el contexto económico, social y cultural del campesinado, no deja de otorgarle a la revuelta una interpretación sesgada a partir del objetivo de evitar a continuación el mismo episodio y continuar pacíficamente el dominio inglés sobre dicho territorio. Culminando, la tercera forma discursiva -aun proviniendo de teorías políticas alternativas que rechazan fervientemente las premisas de las interpretaciones anteriores- derivan en una negación de las capacidades cognitivas de los propios actores de la revuelta, negando su voz en el desarrollo historiográfico realizado por este discurso y solamente incluyéndolo en un estructuralismo determinante del rumbo hacia el socialismo.

El lugar de la conciencia del subalterno, de la emergente conciencia del subalterno contrasta con la tendencia del marxismo occidental (y fundamentalmente, con la noción de pre-político de Eric Hobsbawm) que le niega conciencia de

clase al subalterno. Para el Grupo esta no debe ser leída como una conciencia en general sino una forma política e historizada de la misma, es decir, como la conciencia subalterna. En palabras de Guha:

“Proponemos concentrarnos en esa conciencia como nuestro tema central porque no es posible explicar la experiencia de la insurrección simplemente como una historia de acontecimientos carentes de sujeto”.

Allí el Grupo en el ejemplo del diario de un tejedor de nombre Abdul Majil muestra una conciencia de “colectividad”: la comunidad, como una conciencia ambigua, que cabalgaba entre la fraternidad religiosa, la clase, la qasba (pequeño pueblo) y mohalla (barrio):

“La conciencia de sí mismo (de la tribu) como un cuerpo de insurgentes era de este modo indistinguible del reconocimiento de su ser étnico” (Spivak, 1997).

5. El Grupo de Estudios Subalternos Latinoamericanos (1998)

El Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos conformado por un grupo de investigadores (pertenecientes a universidades norteamericanas) fue fundado por John Beverley, Robert Carr, Ileana Rodríguez, José Rabasa y Javier Sanjinés, a comienzos de la década de 1990 como una reflexión sobre la función política del Latinoamericanismo en la universidad y en la sociedad norteamericana.

Según el Manifiesto, se empieza a levantar la sospecha de que los "*Area Studies*", y en particular los "*Latin American Studies*" han operado tradicionalmente como discursos inscritos en una racionalidad burocrático-académica que homogeniza las diferencias sociales, económicas, políticas y sexuales de las sociedades latinoamericanas.

“El *Latinoamericanismo*, esto es, el conjunto de representaciones teóricas sobre América Latina producido desde las ciencias humanas y sociales, es identificado como un mecanismo disciplinario que juega en concordancia con los intereses imperialistas de la política exterior norteamericana. El ascenso de los Estados Unidos como potencia vencedora en la segunda guerra mundial, los programas de ayuda económica para la modernización del «Tercer Mundo», la globalización posmoderna del *American way of life* en la época del «capitalismo tardío», la política de lucha contra la expansión del comunismo en el sur del continente: todos estos factores habrían jugado como condiciones empírico-trascendentales de posibilidad del discurso latinoamericanista en la universidad norteamericana.” (1998: 1)

Los miembros del Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos piensan que las teorías de Said, Bhabha y Spivak, y especialmente las contribuciones de Ranajit Guha y del Grupo, podrían colaborar con la renovación poscolonial del Latinoamericanismo. Pues, como ocurre con la historiografía oficial de la India, también en los Estados Unidos se opera con una serie de representaciones literarias, filosóficas y

sociológicas sobre “Latinoamérica” que ocultan las diferencias. El proyecto teórico-político del grupo va dirigido, entonces, hacia la deconstrucción de tales epistemologías y hacia la apertura de nuevos espacios de acción política (Beverley 1996: 275). Se busca articular una crítica de las estrategias epistemológicas de subalternización desarrolladas por la modernidad para, de este modo, recortada la maleza, encontrar un camino hacia el *locus enuntiationis* desde el que los sujetos subalternos articulan sus propias representaciones. (Castro Gómez, 1998)

El subalterno en los estudios latinoamericanos

Los límites de la historiografía elitista en relación al subalterno, denunciada por el Grupo de India hacia 1980, ha sido trabajado por los latinoamericanistas desde hacía dos década antes (1960). Para el Grupo Latinoamericano, detrás de la conceptualización del subalterno subyace la necesidad de repensar la relación entre el Estado,

la Nación y el “Pueblo” a partir de las tres grandes transformaciones que también han moldeado el Área de los Estudios Latinoamericanos: las revoluciones mexicana, cubana y nicaragüense (1998).

Según el Manifiesto Inaugural publicado en 1998,

“... proyecto de crear un Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos, tal como el que estamos proponiendo, representa tan solo un elemento, crucial sin embargo, al interior del campo emergente y mucho más amplio de los estudios culturales latinoamericanos; (...) en la nueva situación de globalización, el significante “Latinoamérica” hace referencia también a un conjunto de fuerzas sociales *al interior* de los Estados Unidos, que se han convertido ya en la cuarta o quinta (entre veinte) nación de habla española más grande del mundo” (p. 23).

De este modo, el Grupo de Estudios Latinoamericanos expresa su propósito en el Manifiesto:

“Quisiéramos esbozar la relación entre la emergencia de los Estudios Latinoamericanos y el problema de la

conceptualización de la subalternidad en términos de tres grandes etapas, desde 1960 hasta el presente.”

Transcribo a continuación algunos fragmentos salientes del Manifiesto, cuya totalidad puede abarcarse en Internet (www.manifiestoinaugural....):

Etapas primera: 1960-1968

“Como es bien sabido, aunque la mayoría de los países latinoamericanos ganaron su independencia en el siglo XIX, los estados nacionales resultantes fueron gobernados predominantemente por criollos blancos que establecieron regímenes coloniales internos con respecto a los indios, los esclavos descendientes de africanos, el campesinado mestizo y mulato, o los nacientes proletariados. La revolución mexicana marcó una desviación con respecto a este modelo blanco, patriarcal, oligárquico y eurocéntrico de desarrollo, pues se fundaba en la agencia de los indios y los mestizos, no sólo como soldados sino también como líderes y estrategas del levantamiento revolucionario. No obstante, durante el México postrevolucionario, en un proceso que ha sido ampliamente estudiado, este protagonismo fue bloqueado a nivel económico, político y cultural - en favor de la emergente clase mestiza, alta o media - mediante la supresión de las

comunidades y líderes indios, así como por la resubalternización del indio, que dejó de ser visto como un sujeto histórico-político para convertirse en artefacto "cultural" vinculado al nuevo aparato estatal (p. e. en el muralismo mexicano).

La revolución cubana representó una recuperación parcial del impulso hacia la emergencia del subalterno, en particular gracias al acento que otorgó al problema del carácter no europeo (o post-europeo) de los sujetos sociales en América Latina en el contexto de la descolonización, levantándose así frente a la primacía de la historiografía eurocéntrica y frente a los paradigmas culturales establecidos. La relectura que hizo Roberto Fernández Retamar de Franz Fanon y del discurso de liberación nacional en su ensayo *Calibán* es ejemplo de una nueva conceptualización de la historia y la identidad latinoamericanas. Este impulso afectó no solamente a escritores del *Boom* como Mario Vargas Llosa, Carlos Fuentes y Gabriel García Márquez, sino también a científicos sociales como André Gunder Frank y los teóricos afiliados a la escuela de la dependencia. Ambos grupos creían en la viabilidad de establecer en América Latina economías y sociedades que "rompieran" radicalmente con las estructuras del sistema dominante; una ruptura que, al menos en teoría, dejaría campo para el protagonismo

de los sujetos subalternos. El concepto del pueblo como "masa trabajadora" se convirtió en el nuevo centro de la representación. Entre los resultados más apreciables de este cambio [epistemológico] en la esfera de la cultura se encuentran los documentales de la escuela de Santa Fé creada en Argentina por Fernando Birri, las películas del Cinema Nuovo brasileño y del ICAIC cubano, el concepto del "cine popular" desarrollado en Bolivia por Jorge Sanjinés y el grupo Ukamu, el "teatro de creación colectiva" en Colombia, el teatro Escambray en Cuba y movimientos afines en los Estados Unidos, como el teatro campesino. El sujeto de la historia no fue puesto jamás en duda, como tampoco la idoneidad de sus representaciones (tanto en el sentido mimético como político) por parte de las sectas revolucionarias, por las nuevas formas de arte y cultura, o por los nuevos paradigmas teóricos como la teoría de la dependencia o el marxismo althusseriano." (p. 12)

Segunda etapa: 1968-1979

“La crisis del modelo protagónico de la revolución cubana empieza con el colapso de la guerrilla del Ché Guevara en Bolivia y de los focos guerrilleros a finales de los sesenta; un colapso basado en parte sobre la separación existente entre estos focos y las masas que

ellos buscaban impulsar hacia la acción revolucionaria. (Una imagen muy vívida de esto proviene del mismo Ché Guevara, quien en su *Diario* reconoce la falta de apoyo por parte de la población campesina de lengua Aymará que él estaba tratando de organizar).

La "Nueva Izquierda" en los Estados Unidos, el movimiento antibélico, el "Mayo" francés y las manifestaciones de los estudiantes mexicanos frente a la matanza de 1968 en Tlatelolco, señalan la aparición del estudiantado como actor político en el escenario mundial, desplazando a los tradicionales partidos social-demócratas y comunistas." (p. 13)

Tercera etapa: los años ochenta

"La revolución nicaragüense y la importante difusión teórica y práctica de la teología de la liberación se convirtieron en fuentes primarias de referencia durante esta etapa. Las palabras claves fueron "cultura", "democratización", "globalización" y algunos "post" (postmarxismo, postmodernismo, postestructuralismo). En concordancia con la emergencia de proyectos como el Grupo de Estudios Subalternos o el Centro de Estudios Culturales en Birmingham dirigido por el jamaicano Stuart Hall, los latinoamericanistas empezaron a criticar la persistencia de sistemas coloniales o neocoloniales de

representación en América Latina (cf. Rama 1984). Este es precisamente el momento en que emergen los estudios culturales en la universidad anglo-americana." (p. 22)

El concepto de *nación* es nodal en este proyecto.

Entendido como:

Un espacio dual (élites metropolitanas / élites criollas; élites criollas / grupos subalternos), el estudio de la subalternidad en América Latina incluye otras dicotomías estructurales. Al ser un espacio de contraposición y colisión, la nación contiene múltiples fracturas de lengua, raza, etnia, género, clase, y las tensiones resultantes entre asimilación (debilitamiento de las diferencias étnicas, homogenización) y confrontación (resistencia pasiva, insurgencia, manifestaciones de protesta, terrorismo). El subalterno aparece entonces como un sujeto "migrante", tanto en sus propias representaciones culturales como en la naturaleza cambiante de sus pactos con el estado-nación. De acuerdo a las narrativas del marxismo clásico y del funcionalismo sociológico respecto al "modo de producción", el sujeto migrante aparece cartografiado como formando parte de los estadios de desarrollo de la economía nacional. En tales narrativas, la participación de las clases subalternas y su

identificación con categorías económicas sirven para enfatizar el crecimiento de la productividad, que es el signo del progreso y la estabilidad. El concepto de nación, atado al protagonismo de las élites criollas en su afán de dominar o administrar a otros grupos sociales, ha oscurecido *desde el comienzo* la presencia y realidad de los sujetos subalternos en la historia latinoamericana.” (p. 23)

De este modo, según Mallon (1995) el Grupo de Estudios Subalternos Latinoamericanos, aunque de mayor inclinación a la crítica literaria, elaborará una declaración de sus fundamentos que, aunque basada en el texto fundacional de Guha, iría más lejos al criticar al concepto de nación para comprender la presencia de los sujetos subalternos en la historia latinoamericana.

Mallon señala que la crítica se basaba en comprender la nación como creación de élite y, además, que el grupo sostenían que el subalterno era una “sujeto migrante, cambiante” cuya identidad era variada y situacional por lo cual no debía limitarse a privilegiar grupos subalternos

particulares (obreros, campesinos, hombres) “*sino tener acceso al vasto (y móvil) conjunto de las masas*” (p. 104).

“El subalterno no es una sola cosa. Se trata, insistimos, de un sujeto mutante y migrante. Aun si concordamos básicamente con el concepto general del subalterno como masa de la población trabajadora y de los estratos intermedios, no podemos excluir a los sujetos “improductivos”, a riesgo de repetir el error del marxismo clásico respecto al modo en que se constituye la subjetividad social. Necesitamos acceder al vasto y siempre cambiante espectro de las masas: campesinos, proletarios, sector formal e informal, subempleados, vendedores ambulantes, gentes al margen de la economía del dinero, lumpen y ex-lumpen de todo tipo, niños, desamparados, etc.”
(Manifiesto)

Para Guha, y el grupo en general, la preocupación fundamental es la de “dominación y subalternidad” (o, como lo dice Guha, “dominación sin hegemonía”) y no la de “hegemonía y subalternidad”.

La crítica más fuerte del Grupo Latinoamericano proviene del libro *“Introducción al debate post-colonial”* y la conversación con los estudios subalternos del sur asiático abierto por Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán (1997). Allí señala que el norte ha interrumpido el diálogo Sur-Sur.

Si nos ubicamos en la década de los años 60 los “teóricos de la dependendencia” (como André Gunder Frank) y la llamada “sociología del subdesarrollo”, analizaron las causas del mismo en las sociedades latinoamericanas del Tercer Mundo. En ese contexto, surgieron dos teorías que intentaron explicar las diferencias: la “Teoría de la Sociedad Dual”, que enfatiza en la falta de integración el atraso de distintas zonas. Surge dentro de la Sociología como respuesta a cambios sociales (principalmente en el Tercer Mundo) como descolonización, revoluciones sociales, problema del crecimiento económico, pero por fuera de las respuestas marxistas hacia el cambio. Encontramos aquí a Robert Redfield (1941, citado por Rutledge, 1987), un antropólogo que estudia

campesinos mexicanos con la idea de *“continuum rural – urbano”* donde éstas se analizan como sociedades subdesarrolladas, iletradas, con economía de subsistencia y valores de prestigio no económico-rationales. El progreso es visto por esta teoría como alcanzable gracias al crecimiento económico capitalista. Es una teoría del cambio social unilateral: “sociedad tradicional”, “sociedad moderna”. En esa transición se visualizan obstáculos que son necesarios eliminar.

Por su parte, la “Teoría del Desarrollo”, cuyos exponentes son Gino Germani, Hoselitz, entre otros, está basada en la mirada hacia el mercado, la actividad comercial. América Latina es vista como una sociedad en transición en la que se evidencia un dualismo estructural: dos o más “sectores o sub sociedades” casi feudales en sus características socioeconómicas. Se encuentran aquí “grupos marginales” que están por fuera de la sociedad capitalista y se resisten a ser integrados, lo cual es visto por estos teóricos como la única solución al subdesarrollo de la zona que

genera atraso y pobreza rural. La única salida es la mercantilización de la economía rural.

En la década de 1970, cuando el enfoque *dependentista* –representado por Cardozo y Faletto en su famoso libro “*Dependencia y desarrollo en América Latina*”, de los años 1960- era conocido y discutido en el ámbito intelectual latinoamericano- se acuña de “colonialismo interno”. El mismo parece ser utilizado por primera vez en el contexto latinoamericano por el agrónomo francés René Dumont en Colombia (Rutledge, 1987: 24).

Pablo González Casanova (1963) va a postular que la relación entre el centro y la periferia es la que liga lo avanzado y lo atrasado. Son distintos los mecanismos de dominación política y explotación económica que Casanova describe la discriminación jurídica y lingüística. Apartándose de la posición dualista, señaló que esta relación es distinta de la de la clase, en la que incide la relación campo-ciudad. Se trata de sociedades con distintos tipos de estratificación internas: en las

sociedades mestizas e indígenas encontramos propietarios y trabajadores sin propiedad, diferenciadas étnicamente, en las que la heterogeneidad es resultado de un hecho histórico de violencia original.

La discusión que se abre allí es si esa forma adquiere rasgos no clasistas. Rodolfo Stavenhagen (1972) va a demostrar que la situación de *colonialismo interno* da cuenta de una dominación de clase que logra absorber a las relaciones interétnicas debilitando la integración nacional.

La dependencia de América Latina, para Stavenhagen, es no sólo económica, sino intelectual y cultural. Conocida como "*Teoría del Colonialismo Interno*", niega esa falta y subraya la explotación que subyace a la integración existente entre zonas pobres y ricas. Hay total incorporación de las áreas pobres de América Latina al sistema capitalista basado en la explotación. Así el atraso es visto como resultado del tipo de integración. En este contexto Eric Wolf cuestionará las tesis de

Redfield: la sociedad industrial y el mercado modifican las relaciones económicas en el campo. La incorporación de los campesinos de América Latina al mercado capitalista mundial no le acarrearán necesariamente una elevación de sus estándares de vida si la relación continúa perpetuando la dependencia.

Tales posiciones fueron paradigmáticas; conocidas polémicas como la de Dobb/Sweezy de los años 50, a propósito del carácter predominantemente “feudal” o “capitalista” de lo que dio en llamarse el *modo de producción colonial*, debatido por Puiggrós, André Gunder Frank y Laclau. Aunque el debate se zanjó, según Grüner, definiendo como “modo de producción no consolidado” al “modo de producción colonial”; no obstante su importancia estriba en el cuestionamiento a las categorías eurocéntricas feudalismo / capitalismo en su traspolación a los contextos histórico-sociales de las colonias.

IV. POSOCCIDENTALISMO, GIRO DECOLONIAL Y LA DISCUTIDA POSTCOLONIALIDAD DE/EN AMÉRICA LATINA

Según se desprende de lo anterior, fue en América Latina donde, por primera vez, se empezó a articular una crítica sistemática del colonialismo.⁴⁸

Sin embargo, entre los autores latinoamericanistas exponentes de los “Estudios subalternos” no todos aceptan el término “poscolonial” para los estudios homónimos en América Latina, dados los orígenes imperialistas que acuñaron nuestras sociedades, nacidas a la independencia a comienzos del siglo XIX –con bastante antelación a la conformación del sistema imperialista- (frente a las jóvenes ex colonias francesas e inglesas).

A grandes rasgos, explican Castro-Gómez y Mendieta (1998), el supuesto común del que parte

⁴⁸ De ahí la irritación de muchos estudiosos de la cultura latinoamericana frente a declaraciones como la de Spivak, para quien Latinoamérica no habría participado hasta el presente en el proceso de descolonización, o frente a la exclusión sistemática de la experiencia colonial iberoamericana por parte de Said, Bhabha y otros teóricos poscoloniales (Castro Gómez, y Mendieta, 1998).

este discurso sobre lo nuestro es la hipótesis según la cual, en la segunda mitad del siglo XX, se produce en América Latina un profundo quiebre en la identidad latinoamericana, como consecuencia de la globalización y los movimientos migratorios, que la distancia de la obra que un siglo antes, a comienzos del siglo XX, el pensador uruguayo José Enrique Rodó representó en su obra *Ariel*, donde contraponía las dos identidades: los latinos (los *Arieles*) y los sajones (simbolizados por la figura shakespeariana *Calibán*).

“Se trata, dicen Castro-Gómez y Mendieta (1998), nuevamente, de la eterna pregunta por la identidad que ha movilizadado gran parte del pensamiento filosófico de A. Latina durante los últimos 200 años” (pág. 4).⁴⁹

⁴⁹ Según Gómez, “se va delineando así desde la letra un mito que todavía nos constituye (y nos asedia) sin quererlo: el mito de la “América mágica”; la idea del autoctonismo, de la recuperación de las raíces, de la identificación con lo telúrico, de lo real-maravilloso, de la “raza cósmica”, del pobre y el subalterno como portadores impolutos de la verdad. Un mito que ha sido apropiado por grupos (no letrados) de todos los colores para legitimar y defender sus aspiraciones políticas. Se trata, muy a pesar de sí misma, de

En palabras de José Gandarilla (2016),

“El lugar de enunciación desde el cual Martí nos interpela es el de Nuestra América, la semilla de la América nueva, y con lo cual apunta a distinguir otra América, la desdeñosa y no abierta a conocer (la del Norte imperial) a la cual se añade, combina, o articula la que subyace en aquello que queda de aldea en América, esa América sietemesina (y que al ser funcional a tal proyecto, heterónimo a lo nuestro, ajeno, es el Sur imperial). La disputa con el provincialismo, en el caso de Martí, es firme en su defensa de lo universalizable como convivencia democrática de lo diverso (“hombre es más que blanco, más que mulato, más que negro”, Martí, 2005, XX), como fermento cultural que se encamine a encontrar o edificar “la identidad universal del hombre”. Este conjunto de expresiones documentan su clara referencia a un *canon* de interpretación de la cultura y la emancipación social cuyo lugar

una representación *occidental*, atravesada por el deseo de la emancipación, la liberación y la reconciliación con los orígenes. Y se trata, también, de una “política de la representación” muy moderna y muy global escenificada desde los años treinta por el estado nacional-populista en su afán de alcanzar la “modernización” de Latinoamérica.” (1998). La intención de Gómez es compartida por la colombiana Erna von der Walde, quien muestra cómo el “macondismo” funciona en A. Latina como una construcción hegemónica y excluyente, mientras en Europa y los Estados se celebra ingenuamente como una expresión tercermundista del poscolonialismo y la posmodernidad.

privilegiado es la América Latina, pero reclamando de Ariel que se coloque del lado de Calibán y no más haciéndole segunda a Próspero.” (p. 314)

La traslación de estas teorías a América Latina no ha estado exenta de críticas. Como explica la colombiana Erna von der Walde (1998: 5):

“Ante la pregunta por los orígenes de la teoría poscolonial, el historiador Arif Dirlik suministra una respuesta algo insolente, pero muy significativa: “Lo poscolonial comienza cuando los intelectuales del Tercer Mundo llegan a la academia del Primer Mundo” (Dirlik 1994, citado por Walde, 1998). Las teorías poscoloniales se encuentran inscritas en esa paradoja. Pues su cuestionamiento de las construcciones del Otro por parte de la cultura Occidental tienen su mayor fuerza en el ámbito de la academia occidental misma.” (p. 6)

Aparece la cuestión de la legitimidad del empleo del término "poscolonial" al interior de los estudios sobre América Latina dados los orígenes imperialistas de nuestras sociedades, nacidas en la independencia a comienzos del siglo XIX frente a

las jóvenes ex colonias francesas e inglesas. Estas discusiones abrían dos frentes:

1) El de los latinoamericanistas que buscaba aprovechar las teorías poscoloniales para una nueva lectura de los textos pertenecientes al período colonial hispanoamericano (podemos ubicar aquí a Seed o a la nicaragüense Ileana Rodríguez; Mignolo; Mendieta; Coronil; Castro Gómez; Klor de Alva; Von der Walde, etc.). En este nuevo marco, estos pensadores consideran que las “teorías poscoloniales”, producidas por estudiosos procedentes del antiguo imperio británico, podrían ser aprovechadas en el contexto latinoamericano, con el objeto de hacer visibles a los “sujetos subalternos” del continente.

2) Por otro lado están aquellos como Hugo Achúgar, Nelly Richard y Mabel Moraña que criticaban el uso de las categorizaciones extranjeras y el descreimiento de las tradiciones del pensamiento latinoamericano. Así, según Achúgar,

“Los teóricos poscoloniales entendieron que se podía extender sin más al conjunto del planeta [esa perspectiva particular]. No tuvieron en cuenta que América Latina funciona como categoría del conocimiento, por lo menos desde hace más de un siglo, y que tanto la revisión como la crítica de dicha noción ha sido y es constante.” (1998: 276).

“De acuerdo a la arqueología de Mignolo, las teorías postoccidentales empezaron a formularse en América Latina a partir de 1918, es decir cuando Europa comenzó a perder la hegemonía del poder mundial. Teóricos como José Carlos Mariátegui, Edmundo O’Gormann, Fernando Ortiz, Leopoldo Zea, Rodolfo Kusch, Enrique Dussel, Raúl Prebisch, Darcy Ribeiro y Roberto Fernández Retamar consiguieron deslegitimar epistemológicamente el discurso hegemónico y colonialista de la modernidad, que procuraba impulsar el "tránsito" de América Latina hacia la modernización tecnológica de la sociedad” (Castro Gómez, 1998).

En efecto, para Walter Mignolo, profesor argentino radicado en Duke, la crítica al colonialismo ha encontrado tres formas básicas de articulación, procedentes de tres *loci* diferenciales: la *crítica posmoderna*, que expresa la crisis del proyecto

moderno en el corazón de Europa y de los Estados Unidos; la *crítica poscolonial*, que corresponde a la experiencia de las ex-colonias que lograron su independencia después de la segunda guerra mundial, como la India y el Medio Oriente, y finalmente, la *crítica posoccidental*, cuyo lugar natural es América Latina y cuyos antecedentes se remontan a las primeras décadas del siglo XX (Mignolo, 1996).

En este sentido, se plantea fortalecer el camino iniciado por el Grupo Sudasiático de Estudios Subalternos estableciendo una diferenciación entre “una crítica postcolonial (o, una crítica de la modernidad desde el Sur Global) en oposición a la crítica postmoderna del Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos (una crítica de la modernidad desde el Norte Global) (Mignolo, 2000)”.

Estos debates, al decir de otro integrante del Grupo, Ramón Grosfoguel (2006: 20) “nos dejaron en claro la necesidad de descolonizar no sólo los

Estudios Subalternos sino también los Estudios Postcoloniales”).

En efecto, más recientemente en América Latina se construye una nueva corriente de pensamiento llamada *Pensamiento o Giro decolonial*.

El Grupo de académicos autonombado como “*Programa de Investigación Modernidad/Colonialidad*” es transdisciplinario y, aunque anclado en Latinoamérica, no corresponde a la geografía de Latinoamérica sino a sitios en red en algunos centros académicos como: Quito, Bogotá, Durham-Chapell Hill, Ciudad de México, y más recientemente Berkely).

Identifica una genealogía de pensamiento en: la Teología de la Liberación (1960 y 1970); debates en filosofía y ciencia social latinoamericana (Enrique Dussel, Roberto Kusch, Orlando Fals Borda, Pablo González Casanova, Darcy Ribeiro), teoría de la dependencia, las discusiones de los años 1980 sobre modernidad y postmodernidad, y

en 1990 sobre la hibridez en la antropología y los estudios culturales, y en Estados Unidos el grupo latinoamericano de estudios subalternos. (Escobar, 2003). Este autor identifica como principales figuras intelectuales a Enrique Dussel, Aníbal Quijano y Walter Mignolo.

Este es, para el grupo, “un paradigma otro”, como:

“Una manera diferente del pensamiento, en contavía de las grandes narrativas modernistas –la critiandad, el liberalismo y el marxismo- loalizando su propio pensamiento en los bordes mismos de los sistemas de pensamiento e investigaciones hacia la posibilidad de modos de pensamiento no-eurocéntricos” (Escobar, 2003: 54).

Para este Programa el origen de la modernidad es la conquista de América y el control del Atlántico después de 1492, desplazando así los mojones europeos:

“La conquista y colonización de América es el momento formativo en la creación del Otro de Europa” (Escobar, 2003: 60).

Una perspectiva ‘decolonial’ podría modificar y complementar, según Walter Mignolo, algunas suposiciones del análisis del sistema-mundo y de los ‘postcolonial studies’ anglosajones. Respecto del primero, su crítica va dirigida al concepto de ‘geocultura’, como sinónimo de ideologías globales, en que la mayoría de los análisis del sistema-mundo utilizan para analizar cómo la división internacional del trabajo y las luchas militares geopolíticas son constitutivas de los procesos de acumulación capitalista a escala mundial. Ese concepto se ubica dentro del paradigma marxista de infraestructura/superestructura. Sin embargo, manifiesta:

“Creemos que el ámbito discursivo/simbólico que establece una división entre poblaciones blancas y no-blancas no es una «geocultura», en el sentido de Wallerstein, sino que es un ámbito *constitutivo* de la

acumulación de capital a escala mundial desde el siglo XVI. Es decir que no se trata de un ámbito «superestructural», derivado de las estructuras económicas, sino que forma con estas una «heterarquía», es decir, la articulación enredada (en red) de múltiples regímenes de poder que no pueden ser entendidas desde el paradigma marxista (Kontopoulos, 1993).

Respecto de su crítica de los ‘Estudios Poscoloniales’ anglosajones, para Mignolo (2007):

“El pensamiento decolonial se diferencia de la teoría poscolonial o de los estudios poscoloniales en que la genealogía de estos se localiza en el postestructuralismo francés más que en la densa historia del pensamiento planetario decolonial.”

Remite las primeras manifestaciones del giro decolonial en los virreinos hispánicos, en los Anáhuac y Tawantinsuyu en el siglo XVI y comienzos del XVII (y precisamente durante el virreinato del Perú en Waman Poma de Ayala, quien envió su obra *Nueva Crónica y Buen Gobierno* al Rey Felipe III, en 1616), aunque

también entre las colonias inglesas y en la metrópoli durante el siglo XVIII (especialmente en el tratado *Thoughts and Sentiments on the Evil of Slavery* de Otabbah Cugoano, un esclavo liberto que pudo publicarlo en Londres, en 1787 diez años después de la publicación de *The Wealth of Nations*, de Adam Smith).⁵⁰

Este enfoque parte de la premisa que una implicación fundamental de la noción de ‘colonialidad del poder’ es que el mundo no ha sido completamente descolonizado.

“La primera descolonización (iniciada en el siglo XIX por las colonias españolas y seguida en el XX por las colonias inglesas y francesas) fue incompleta, ya que se limitó a la independencia jurídico-política de las periferias. En cambio, la segunda descolonización — a la cual nosotros aludimos con la categoría *decolonialidad*— tendrá que dirigirse a la heterarquía de las múltiples relaciones raciales, étnicas, sexuales, epistémicas, económicas y de género que la primera

⁵⁰ Ambos son tratados políticos decoloniales que, gracias a la colonialidad del saber, no llegaron a compartir la mesa de discusiones con la teoría política hegemónica de Maquiavelo, Hobbes o Locke.” (Mignolo, 2007: 27/28).

descolonización dejó intactas. Como resultado, el mundo de comienzos del siglo XXI necesita una *descolonialidad que complemente la descolonización* llevada a cabo en los siglos XIX y XX.” (Mignolo, 2007:17)

La idea de “colonialidad del poder” es tributaria del conocido sociólogo peruano Aníbal Quijano. Para este autor, el sistema-mundo moderno es organizado mediante la colonialidad del poder, cuyas características son ser capitalista y eurocéntrica.⁵¹ Remite a la idea de “Encubrimiento” de América (Lander, 2000), al hecho de que fueran capaces de difundir y de establecer esa perspectiva histórica como hegemónica dentro del nuevo universo intersubjetivo del patrón mundial de poder. (Quijano, 2003: 203)

Para Quijano, el actual patrón de poder mundial es el primero efectivamente global, dado que todas

⁵¹ Quijano, Aníbal “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en E. Lander (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, 2003, Buenos Aires, CLACSO.

las áreas de la existencia social están controladas por instituciones hegemónicas universales, tales como la empresa capitalista, la familia burguesa, el Estado Nación, y el eurocentrismo. A su vez, la relación entre las instituciones hace del patrón de poder un “sistema” que cubre la totalidad de la población del planeta. De esta forma se constituye el primer sistema – mundo global, históricamente conocido. Esto se logra mediante dos procesos históricos:

1. La clasificación a través de la idea de raza de, primero, los conquistadores y conquistados, y luego, de toda la población mundial;
2. la articulación de todas las formas históricas de control del trabajo.

“La codificación de las diferencias entre conquistadores y conquistados en la idea de ‘raza’, una supuesta estructura biológica que puso a algunos en una situación natural de inferioridad con respecto a otros. Los conquistadores asumieron esta idea como el

elemento fundamental y constitutivo de las relaciones de dominación que impuso la conquista [...] El otro proceso fue la constitución de una nueva estructura de control del trabajo y sus recursos, junto a la esclavitud, la servidumbre, la producción independiente mercantil y la reciprocidad, alrededor y sobre la base del capital y del mercado mundial” (2000b: 533).

La particularidad del patrón europeo es la de estructurar la división del trabajo en el capitalismo moderno con la clasificación racial de la población mundial.

“En América la idea de raza fue un modo de otorgar legitimidad a las relaciones de dominación impuestas por la conquista (...) Desde entonces ha demostrado ser el más eficaz y perdurable instrumento de dominación social universal, pues de él pasó a depender inclusive otro igualmente universal, pero más antiguo, el inter-sexual o de género, los pueblos conquistados y dominados fueron situados en una posición natural de inferioridad y, en consecuencia, también sus rasgos fenotípicos, así como sus descubrimientos mentales y culturales” (Quijano, 2003, p. 203).

La dominación colonial, según Quijano, descansa en la premisa de la superioridad racial europea. Los europeos se concebían a sí mismos como la culminación de un proceso que habría comenzado en un “estado de naturaleza” y que había evolucionado hacia la “civilización”, donde América (como vimos) representaba el estado de naturaleza y Europa la civilización. Es notable, dice Quijano, que los europeos hayan tenido la capacidad para difundir esta creencia hasta la hegemonía de esta perspectiva histórica. La visión europea constituyó una manera de producir conocimiento, lo que el autor llama “eurocentrismo”. Su argumento es que la versión eurocéntrica de la modernidad, se apoya en dos mitos fundantes: el evolucionismo, donde la civilización humana se entiende como trayectoria temporal que va desde el estado de naturaleza hasta desembocar en Europa. Y el dualismo, el cual entiende la diferencia entre Europa y no-Europa como diferencia natural – racial (Quijano, 2000).

El capitalismo mundial fue, desde la partida, colonial/moderno y eurocentrado.

“El concepto de raza surge con el descubrimiento de América e implica una cierta jerarquía que será fundamental para justificar las relaciones de dominación de un nuevo patrón de dominio mundial. Desde Europa se asignan identidades al resto del mundo: “proceso de *re-identificación histórica*, pues desde Europa les fueron atribuidas nuevas identidades geoculturales.”

Esas identidades se basaron principalmente en la colonialidad del nuevo patrón de dominación mundial. Una nueva geografía del poder. El «patrón de poder colonial» es un principio organizador que involucra la explotación y la dominación ejercidas en múltiples dimensiones de la vida social, desde las relaciones económicas, sexuales o de género hasta las organizaciones políticas, las estructuras de conocimiento, las entidades estatales y los hogares (Quijano, 2000).

Siguiendo esta conceptualización definida por Quijano, Ramón Grosfoguel (2006) diferencia “colonialismo” (que refiere a aquellas “situaciones coloniales” impuestas por la presencia de una administración colonial como en el período del colonialismo clásico) de “colonialidad” (para señalar las “situaciones coloniales” en el período actual, en las que las administraciones coloniales han sido erradicadas casi por completo del sistema mundo capitalista). De esta forma, el carácter colonial está caracterizado por la opresión/explotación cultural, política, sexual y económica de grupos subordinados racializados/étnicos por parte de grupos raciales/étnicos dominantes más allá de la existencia o no de administraciones coloniales.

Bajo este análisis, con la descolonización jurídico-política sólo pasamos de un período de “*colonialismo global*” al actual período de “*colonialidad global*”.

El Programa de Investigación Modernidad/Colonialidad
concluye que:

“No hay modernidad sin colonialidad, siendo esta última constitutiva de la primera”; la unidad analítica propia para el análisis de la modernidad es la modernidad/colonialidad; y la “diferencia colonial” es espacio epistemológico y político privilegiado” (Escobar; 2003: 61).

Quijano considera que:

“Las cuestiones que esa historia permite y obliga a abrir no pueden ser indagadas, mucho menos contestadas, con el concepto eurocéntrico de modernidad” (2003:215).

Esto, debido a que la modernidad es de carácter colonial desde su origen, ya que, en tanto perspectiva de conocimiento “se hace mundialmente hegemónica colonizando y sobreponiéndose a todas las demás, en Europa y en el resto del mundo” (2003:219).

La colonialidad y los proyectos decoloniales son constitutivos de la modernidad. El fin de la guerra fría terminó con el colonialismo de la modernidad, pero dio inicio para estos autores al proceso de la colonialidad global.

“De este modo, preferimos hablar del ‘sistema-mundo europeo/euro-norteamericano capitalista/patriarcal moderno/colonial’ (Grosfoguel, 2005) y no sólo del ‘sistema-mundo capitalista’, porque con ello se cuestiona abiertamente el mito de la descolonización y la tesis de que la posmodernidad nos conduce a un mundo ya desvinculado de la colonialidad.”

En efecto, también Grosfoguel destaca la multiplicidad de formas de dominación, y prefiere no hablar de “sistema capitalista” por su connotación específicamente económica. En su reemplazo, propone una perspectiva que contemple las relaciones de dominación, raciales, sexuales, espirituales, epistémicas y de género, así como económicas y políticas. De esta manera, caracteriza al sistema-mundo como europeo /

euronorteamericano, moderno / colonial, capitalista / patriarcal, y demuestra las múltiples jerarquías impuestas que no se visualizan desde el enfoque economicista del paradigma eurocéntrico.

Así, se refiere a jerarquías de clase, a una división internacional del trabajo entre centros y periferias, a un sistema inter-estatal global de organizaciones e instituciones político-militares, a una jerarquía etno / racial global, a una jerarquía de género, a una jerarquía sexual, a una jerarquía espiritual, a una jerarquía epistémica, y a una jerarquía lingüística. Consecuentemente, en la posición dominante de todas éstas jerarquías se halla el hombre/ europeo/ capitalista/ militar/ patriarcal/ blanco/ heterosexual/ masculino.

Actualmente experimentaríamos, según esta corriente, una “transición del colonialismo moderno a la colonialidad global”⁵². Mignolo

⁵² “...proceso que ciertamente ha transformado las formas de dominación desplegadas por la modernidad, pero no la estructura de las relaciones centro-periferia a escala mundial. Las nuevas instituciones del capital global, tales como el Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Banco Mundial (BM),

(2007: 27) define de este modo la decolonialidad como concepto y como “energía”:

“El concepto «decolonialidad», que presentamos en este libro, resulta útil para trascender la suposición de ciertos discursos académicos y políticos, según la cual, con el fin de las administraciones coloniales y la formación de los Estados-nación en la periferia, vivimos ahora en un mundo descolonizado y poscolonial. Nosotros partimos, en cambio, del supuesto de que la división internacional del trabajo entre centros y periferias, así como la jerarquización étnico-racial de las poblaciones, formada durante varios siglos de expansión colonial europea, no se transformó significativamente con el fin del colonialismo y la formación de los Estados-nación en la periferia. (...) Desde el enfoque que aquí llamamos ‘decolonial’, el capitalismo global contemporáneo resignifica, en un formato posmoderno, las exclusiones provocadas por las jerarquías epistémicas, espirituales, raciales/étnicas y de género/sexualidad desplegadas por la modernidad. De este modo, las estructuras de larga duración formadas durante los

así como organizaciones militares como la OTAN, las agencias de inteligencia y el Pentágono, todas conformadas después de la Segunda Guerra Mundial y del supuesto fin del colonialismo, mantienen a la periferia en una posición subordinada.” (Mignolo, 2007: 26)

siglos XVI y XVII continúan jugando un rol importante en el presente.”

La decolonialidad es también, explican, una “energía”,

“La decolonialidad es, entonces, la energía que no se deja manejar por la lógica de la colonialidad, ni se cree los cuentos de hadas de la retórica de la modernidad. (...) Si la colonialidad es constitutiva de la modernidad, puesto que la retórica salvacionista de la modernidad presupone ya la lógica opresiva y condenatoria de la colonialidad (de ahí los *damnés* de Fanon), esa lógica opresiva produce una energía de descontento, de desconfianza, de desprendimiento entre quienes reaccionan ante la violencia imperial. Esa energía se traduce en proyectos decoloniales que, en última instancia, también son constitutivos de la modernidad”.

Esta energía implica identificarse con los movimientos de descolonización en la rebelión de Tupac Amaru, la revolución haitiana de 1804, los movimientos anticoloniales de los años sesenta, opuestos a las fuentes convencionales como son las

revoluciones francesa y estadounidense (Escobar, 2003: 61).

Para estos autores, el carácter multicultural de las sociedades conlleva a la necesidad de una forma de organización social que no excluya las diferencias centralizándose en una entidad hegemónica como el Estado-Nación. A su vez, la conceptualización de la colonialidad del poder en tanto patrón de poder que excede al aparato burocrático administrativo del Estado-Nación obliga a replantear las estrategias para la transformación social. En este sentido, plantea Grosfoguel retomando a Quijano, que un proceso de democratización social y política requiere de la apertura de ámbitos de autoridad pública no estatales, así como de ámbitos privados sociales, no necesariamente subsumidos a la lógica del mercado.

Quijano establece un paralelismo entre la colonización externa que se produce en América (otorgando gran valor al descubrimiento) con el

colonialismo interno que sufren los distintos pueblos en Europa tras la formación de los Estados Nación:

“Comenzó como una colonización interna de pueblos con identidades diferentes, pero que habitaban los mismos territorios convertidos en espacios de dominación interna, es decir, en los mismos territorios de los futuros Estados-nación. Y siguió paralelamente a la colonización imperial o externa de pueblos que no sólo tenían identidades diferentes a las de los colonizadores, sino que habitaban territorios que no eran considerados como los espacios de dominación interna de los colonizadores”. (Quijano, 2000).

Su propuesta política consiste en “socializar el poder”, entendiendo por tal una redistribución radical del poder entre las gentes, de las condiciones de su vida cotidiana y de su existencia social, planteando la necesidad de superar la idea de nacionalización estatal de la producción, así como la idea de socialismo o capitalismo de estado. Para él, el aparato burocrático administrativo del estado reproduce el patrón de

poder e impide el desarrollo de un proceso de descolonización real. La ausencia de este proceso ha permitido en América Latina la coexistencia de un Estado-Nación formalmente democrático e independiente, junto con la reproducción de una sociedad de tipo colonial.⁵³

Considero que estos enfoques pueden complementarse cuando logren superar el desafío de anunciar desde un locus de enunciación tan impreciso u homogeneizante como “Tercer Mundo” la especificidad de su objeto de estudio: la colonialidad. Acordamos con Eduardo Grüner (2002) en que:

“Colonialismo clásico, neo- o semi-colonialismo, imperialismo, dependencia, post-colonialismo, globalización, etc... *no son* «etapas» claramente diferenciadas de una «evolución» lineal, sino diversas *instancias o momentos* (en el sentido *lógico* y no

⁵³ Grosfoguel por su parte intenta articular el concepto de transmodernidad de Dussel con el de socialización del poder de Quijano. De esta forma, plantea que “el poder sea socializado pero abierto a la diversidad de las formas institucionales en que la socialización del poder se materialice/institucionalice en cada región dependiendo de las diversas respuestas ético-epistémicas de los diversos grupos subalternos en el sistema-mundo”.

cronológico) de un proceso de conjunto, sin duda hecho de múltiples particularidades y hasta contradicciones internas, pero básicamente *único*. Esto sólo puede apreciarse realmente, no obstante, cuando tomamos como «unidad de análisis» no la nación o la región en sentido estrecho, sino lo que Wallerstein ha denominado el *sistema-mundo* capitalista que, efectivamente, empezó a conformarse ya -simplemente por darle una fecha de origen emblemática- en 1492.”

Asimismo, la referencia a la postulación del fin de un sujeto de la historia **no** necesariamente implica que estas corrientes apostan a un abandono de las grandes narrativas, sino creo que ese es su desafío. Sin embargo, la dificultad de estos estudios se denota, entre otros, cuando el *sujeto sexuado* es el que los interpela.

V. TEORÍA DE LAS VOCES: Hacia metodologías no extractivistas de conocimiento. ¿Puede hablar la subalterna desde las teorías de la contra-modernidad?

El recuerdo de Ralph Ellison, escritor negro que en 1952 publicara *Invisible Man*, iluminó mi discusión epistémica sobre lo que llamé en mi libro “teoría de las voces” (Bidaseca, 2010). Allí me pregunté: Si la *mirada* y la *escucha* son constitutivas de la subjetividad propia y del cuerpo colectivo, ¿podemos definir conceptualmente la invisibilidad sin referir a la inaudibilidad? ¿Está la invisibilidad separada de la inaudibilidad? Si lo está ¿cómo es posible reunir las?

A propósito, Jacques Rancière va a referir a Aristóteles para expresar que:

“La simple oposición entre los animales lógicos y los animales fónicos no es en modo alguno el dato sobre el cual se fundaría la política” (1996: 36).

Hay un orden que tiene que ver con:

“La distribución simbólica de los cuerpos que los divide en dos categorías: aquellos a quienes se ve y aquellos a quienes no se ve, aquellos de quienes hay un *logos* –una palabra conmemorativa, la cuenta en que se los tiene- y aquellos de quienes no hay un *logos*, quienes hablan verdaderamente y aquellos cuya voz, para expresar placer y pena, sólo imita la voz articulada.” (p. 36)

La omnipresencia de la voz nos constituye como sujetos. *Somos* cuando somos respondidos por la voz del Otro. Es notable el pasaje del film argentino “El secretos de sus ojos” (2009) de J. Campanella, cuando el violador liberado por el Poder Ejecutivo pero preso por el esposo de la mujer asesinada desde hacía diez años, le ruega, en una voz apenas perceptible, al personaje que condujo la causa: “*Por favor dígame que aunque sea me hable*”.

Muchos años escuchando las voces de bajas tonalidades y los silencios de mujeres y hombres campesinas e indígenas, y pocos sintiéndome *atraída* por las voces altas de las élites y otras (una

deuda pendiente que estoy queriendo saldar con el conocimiento), me llevó a preguntarme por la voz y la agencia. Por cierto, también me sentí interpelada por otra voz, la de Gayatri Spivak y su pregunta: “¿Puede el sublaterno hablar? Como si Gayatri me hubiera dicho: “¡Eh, Usted!”, y ese saludo que Althusser designa en su “teatro teórico callejero” para su teoría de la interpelación, me hubiera hecho sujeto al obligarme a disponer del gesto de devolver el saludo. ¿Por qué ocultarlo?, no pude dejar pasar inadvertida su pregunta, hasta volverse casi en mí una obsesión.

Luego, comprendí que, como la mirada, la voz es *efecto de poder*. Las voces bajas que escuchaba en los viajes al “interior” fueron marcadas por la colonialidad y el rol de la violencia estructural en el capitalismo. La modernidad y la monoglosia del colonizador condenaron a la población colonizada a ser cuerpos invisibles, mestizados, y voces bajas. Al contrario, las voces que llamo “altas” son las que organizan y controlan el campo sonoro y por ello detentan el poder de *hablar por...*

Ello me ha llevado al convencimiento que las voces *omnipresentes* son significativas en tanto operan en la realidad y pueden transformarla. Por cierto, hay determinadas mecanismos por los cuales las voces se conducen hasta llegar (no siempre, por supuesto) a alcanzar un lugar de enunciación, y dejar de ser, como explica Spivak, subalternas. Hay voces que no lo logran, pues quedan atrapadas en el laberinto sonórico de las voces de otros. Que reproducen las voces de los otros. Que no pueden autonomizarse de ellas. Que emiten meramente ruidos. Y que ello conduce certeramente a una complicidad en la reproducción del orden social.

Sin más, mi tesis es que las voces -posiblemente por esa omnipresencia cotidiana- no han sido aún lo suficientemente pensadas por las Ciencias Sociales y Humanas como instrumentos de agenciamiento⁵⁴.

⁵⁴ Un intento notable es el del filósofo Mladen Dollar, autor del libro "Una voz y nada más" (2007), con el cual me sentí identificada pues, en el mismo tiempo, *sorpresivamente*, comencé a esbozar las ideas de esa teoría de las voces, como si un cordel nos uniera intelectualmente.

Este capítulo recoge esta *obsesiva* intención, la de alcanzar una modesta *contribución teórico-metodológica* que logre,

a) que la categoría ontológica, epistemológica, geopolítica y sexual de *invisibilidad/invisibilización* (cuyo valor descriptivo se ha refugiado en los estudios de mujeres), se amplifique y alcance un status teórico reconocido para todo tipo de sujetos subalternos (minorías étnicas, raciales y sexuales, mujeres, campesina/os, etc.). Sostiene esto la hipótesis que esta categoría al ser diseñada desde abajo y no obedecer a la lógica imperialista, es acreedora de una potencialidad necesaria para articular las diferencias en pos de una sociedad postpatriarcal. Inspirada en la teoría dialógica de las voces (Bajtín) y el interrogante de la crítica literaria Gayatri Spivak que dio el título a su obra “¿Puede el subalterno hablar?” (1988), el efecto visual de esta categoría se complementa con el efecto auditivo de la noción de *in-audibilidad*.

b) Interpretar y discutir la intepetración y perpetuación de las matrices colonial/patriarcal/global en conformación de las subjetividades (especialmente) de las mujeres que experimentan varias subalternizaciones (mujeres,

pobres, indígenas, negras, refugiadas...), tanto en los territorios del “otro interior”, como en las metrópolis. Complementa esta intención el pensamiento poscolonial de Homi Bhabha y sus conceptos de ambivalencia, estereotipo (como fetiche), hibridación y mimetismo.

En este capítulo me enfocaré en la *inaudibilidad* y en las voces como instrumento político del sujeto, y en especial, del subalterno “mujer”. El pasaje de la mirada que nos constituye como sujetos a la escucha. Y los límites/posibilidades de las Ciencias Sociales. Traigo aquí el o los interrogantes del filósofo Jean-Luc Nancy en su libro “A la escucha” (2007):

“¿La escucha es un asunto que la filosofía sea capaz?
¿El filósofo no será quien entiende siempre (y entiende todo) pero no puede escuchar o, más precisamente, quien neutraliza en sí mismo la escucha, y ello para poder filosofar?” (p. 11).

Entonces, ¿Qué es una voz? ¿Es la voz autónoma de la constitución de los sujetos? ¿Qué relación hay entre la voz y la palabra y la agencia humana?

El Programa de Investigación Modernidad/Colonialidad (MC) -en su gran mayoría compuesto por académicos varones- ha mostrado una omisión fundamental, que expresó, una vez más, la constitución falocéntrica de las Ciencias Sociales y Humanas y la imposibilidad de dialogar con otros géneros y otras teorías, como las feministas o las *queer*. De ahí que surge la necesidad de explicitar una autocrítica, respecto del tratamiento del género (y también el medio ambiente), tal como lo expone Arturo Escobar:

“Es claro que hasta ahora el tratamiento del género por el grupo de MC ha sido inadecuado en el mejor de los casos. Dussel estuvo entre los pocos pensadores latinoamericanos masculinos que tempranamente discutió con detenimiento el asunto de la mujer como una de las categorías importantes de los otros excluidos. Mignolo ha prestado atención a algunos de los trabajos de las feministas chicanas, particularmente

a la noción de frontera. Estos esfuerzos, difícilmente han retomado el potencial de las contribuciones de la teoría feminista para el encuadre MC.” (2003: 72).

Escobar parece ilustrar estas tensiones en una mención “breve” al discurso desplegado por la voz de la Comandante Ester en la ciudad de México al final de la Marcha por el color de la tierra del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. “Donde se esperaba que hablara Marcos”, habló la voz de una mujer indígena para discutir las Leyes Revolucionarias de la Mujer.

En estos términos pareciera que la voz masculina blanca del líder y universitario ha otorgado “permiso para hablar” a la mujer indígena de color. Ninguna mención merece, sin embargo, en esta reflexión el conflicto suscitado por ejemplo, entre Marcos y “las feministas”, quienes denunciaron haber sido expulsadas de las comunidades. Sería importante problematizar estos “des-encuentros” entre la subalternidad para lograr una mejor comprensión de la articulación

política entre los feminismos, las mujeres indígenas y los movimientos subalternos.

Estos “sitios de tensión”, como lo define el autor, fueron señalados por la teórica feminista Elina Vuola, principalmente en los textos de Enrique Dussel en los que encuentra una posibilidad que el sujeto femenino no sea subsumido, cuando el “Pobre” sea comprendido en su multiplicidad y heterogeneidad.

En efecto, ello implica pensar en las implicancias políticas de pensar la constitución del sujeto de la diferencia colonial sólo en términos de raza y clase, o donde el sujeto mujer sea interpretado como objeto de poder y no como sujeto de la agencia.

Asimismo, en sus comienzos el Grupo de Estudios Subalternos también debió encarar la fagocitación de las voces femeninas y el tratamiento en los archivos históricos.

En los textos de Ranajit Guha aparecen tematizadas las voces femeninas básicamente en dos oportunidades: en los movimientos de insurgencia campesina en Telangana en y en su escrito sobre la muerte de Chandra. En ambos casos Guha plantea la solidaridad de género frente a la fuerte opresión de la estructura patriarcal.

Sin embargo y desde adentro, fue Gayatri Spivak quien ha criticado fuertemente esta omisión en la constitución del subalterno como sujeto (sexuado) o la decisiva instrumentalidad de la mujer como objeto de intercambio simbólico:

“El grupo es escrupuloso en su consideración hacia las mujeres. En varios lugares, registran momentos en que hombres y mujeres participan conjuntamente en la lucha y donde sus condiciones de trabajo o educación sufren de discriminación genérica o de clase. Empero, creo que pasan por alto cuán importante es la metáfora-concepto mujer para el funcionamiento de su discurso. Con esta consideración llevaré a término el conjunto de mi argumento. En cierta lectura, la figura de la mujer es ampliamente instrumental al cambio de

función de los sistemas discursivos, como es el caso en la movilización insurgente. Nuestro grupo rara vez se plantea los problemas de la mecánica de esta instrumentalidad. Para los insurgentes, en su mayoría masculinos, la "femineidad" es un campo discursivo tan importante como la "religión" (1997: 25).

El propósito de Spivak fue:

“Mostrar la complicidad entre sujeto y objeto de investigación; es decir, entre el grupo de Estudios de la Subalternidad y la subalternidad. Aquí también, la tendencia de los historiadores, no de ignorar, sino de re-nombrar la semiosis de la diferencia sexual como "clase" o "solidaridad de casta"” (p. 26)

En definitiva, ¿Puede la subalterna hablar desde las teorías de la contra-modernidad cuando ella está más a oscuras? Dos corrientes de pensamiento pueden ubicarse en este espacio omitido y borrado que hoy emerge como un espacio de escucha:

1. “Inerseccionalidad de raza/género” y afroafectividades en el pensamiento afrofeminista.

2. Cuerpos como archivos de memoria en los estudios poscoloniales.
3. “Antropología por demanda” en el feminismo descolonial.

1. “Inerseccionalidad de raza/género” y afroafectividades en el pensamiento afrofeminista.

Cabe destacar la importancia de comprender la potencia del feminismo negro o afrofeminismo, de su legado en el feminismo descolonial contemporáneo, en la realidad histórica de las mujeres afroamericanas dirá bell hooks, en dos castas oprimidas —la racial y la sexual—y su cuestionamiento al sistema de representación política.

El movimiento de mujeres feministas negras -entre cuyas representantes destacadas se encuentran: Audre Lorde, Ángela Davis, bell hooks, Pat Parker, Barbara Christian- se potenció en el contexto

político del movimiento de la desobediencia civil en Estados Unidos (segundo, porque, pese a estar firmemente arraigada en los acontecimientos que convulsionaron la sociedad norteamericana en las décadas de los sesenta y setenta -el movimiento de los derechos civiles, las revueltas raciales, la aparición de *Black Panthers*, de Malcom X y Martin Luther King- para denunciar el racismo y elitismo del feminismo blanco de la llamada segunda ola y la ausencia de tratamiento del clasismo, sexismo y racismo como experiencias superpuestas, pero también el sexismo de los varones negros que viven la opresión sexual en sus relaciones cotidianas.

Las luchas de las mujeres negras fue permanente contra los clichés de: la niñera, la puta, la jota, en los que se intersectaban simultáneamente la política de raza, sexual y clasista explican en la Declaración de la Colectiva del Río Combahee, 1977, se actualiza en el texto de Lorde cuando interpela a las mujeres a reflexionar sobre la propia política feminista que mientras se reúne

para hablar de la emancipación de unas mujeres, oprime a otras mujeres, incluyendo el empleo doméstico.

La política antirracista y antisexista que las unió al comienzo luego se conjugó con el heterosexismo y la explotación económica del capitalismo para la concientización de su condición subalterna como mujeres, negras y pobres en esa triple opresión que según hooks las diferencia pero que desde esa diferencia se construirá el poder. Esto es importantísimo para destacar en los textos que leímos de Audre Lorde.

“Si de algo eran conscientes que desde su posición como mujeres negras -quienes ostentan «el estatus social más bajo que cualquier otro grupo social por su triple opresión sexista, racista y clasista sin otro institucionalizado al que puedan discriminar, explotar, u oprimir»” (hooks, 2004: 49).

La posición del varón negro, quedaría igualada a la de las mujeres blancas, en tanto ambos pueden,

como explica la autora, actuar como oprimidos y opresores:

“El sexismo de los hombres negros ha socavado las luchas por erradicar el racismo del mismo modo que el racismo de las mujeres blancas ha socavado las luchas feministas” (hooks, 2004: 49).

Según narran, en 1974 comienza el trabajo político aunque aún no en forma colectiva, en el campo de la salud reproductiva: abuso de la esterilización, aborto, refugio para mujeres negras golpeadas, violación. Luego debieron afrontar la división entre lesbianas y heterosexuales, que eran también a su entender diferencias políticas y clasistas. En 1976, explican, deciden conformarse como un grupo de estudios proyectando en la escritura feminista negra una publicación que llegara a otras mujeres negras.

La cita tal vez más repetida de la historia del activismo: “las herramientas del amo nunca destruirán la casa del amo”. Pero también otras,

más incómodas, que cuestionan los cimientos de un feminismo construido sobre los restos de una supremacía racial de la que aún no nos hemos de desprender. “*Porque soy una poeta negra que hace su trabajo, vengo aquí a preguntarte: ¿Estás tú haciendo el tuyo?*”

La figura de Audre Lorde ocupa, por varias razones, un lugar central en el feminismo contemporáneo. Primero porque es, junto con Angela Davis y bell hooks, una de las voces fundamentales del feminismo afroamericano, precursora, desde los márgenes de la academia, desde la legitimidad que le da su propia historia, de la llamada *crítica descolonial*. La suya es una voz que se traslada a otras generaciones.

“Como mujeres, algunos de nuestros problemas son comunes, otros no. Vosotras, las blancas, teméis que al crecer vuestros hijos varones se sumen al patriarcado y testifiquen contra vosotras. Nosotras, en cambio, tememos que a los nuestros los saquen de un coche y les disparen a bocajarro en plena calle, mientras

vosotras dais la espalda a las razones por las que están muriendo.”

En general en los círculos feministas de tradición occidental, su obra sigue siendo poco conocida. Uno de sus libros más importantes, *Sister Outsider*, su emblemática recopilación de artículos y discursos publicada por primera vez en 1984 y reeditada en 2007 (Traducido al español por María Corniero Fernández: “La hermana, la extranjera”, editorial Horas y horas, 2003). Pero no solo está el racismo de las mujeres blancas como mencionamos. También el sexismo de los hombres negros, que acusan a sus hermanas de debilitar su lucha común, la lucha por la igualdad racial. En ‘*Sexism: An American Disease in Blackface*’ de 1979, Lorde articula su respuesta a los ataques provenientes de la propia comunidad afroamericana:

“Las mujeres negras hablamos como mujeres porque somos mujeres y no necesitamos a nadie que hable en nuestro nombre. Hay cuestiones particulares que

afectan a nuestras vidas como mujeres negras, y hablar de ellas no nos hace menos negras. ¿Por qué debemos absorber la rabia de los hombres negros en silencio? ¿Por qué su rabia es más legítima que la nuestra? La ausencia de un punto de vista razonable y articulado de los hombres negros sobre estas cuestiones no es responsabilidad nuestra. Son los hombres negros quienes deben tomar conciencia de que el sexismo y la misoginia son disfuncionales para su liberación porque provienen de la misma constelación que el racismo y la homofobia.”

En Sudamérica la memoria viva de Lelia González, gran pensadora y activista que dejó un legado muy importante para el feminismo negro en Brasil mantuvo un diálogo marcado con las feministas afro estadounidenses. Leila había escrito, junto con el autor argentino radicado en Brasil, Carlos Hasenbalg, un libro titulado “Lugar de negro” (Río de Janeiro, Marco Zeero, 1982). En una sociedad periférica del sistema capitalista, edificada sobre la democracia racial, el “lugar del negro” era componer la gran masa marginal creciente. Para las mujeres negras – las mães pretas, las

empleadas domésticas y las mulatas- ese lugar era claro, mucho más frágil. El pensamiento de Leila fue radical, atravesado por el debate sobre la misceginación y la violencia sexual de la esclavitud recuperado, luego por Sueli Carneiro y otras feministas. No dudó en criticar a la izquierda brasilera de los setentas, por reproducir la injusticia racial; al feminismo por no reconocer esa opresión, y al movimiento negro por reproducir la opresión sexual. Para contestar al cientificismo académico, se valió del psicoanálisis y de intelectuales negros como el destacado martiniqués Frantz Fanon.

Las marcas del legado fanoniano en el feminismo negro de Brasil permite interpretar el concepto de *amefricanidad* de Leila. En el contexto de la segunda guerra mundial en Brasil y el fin del Estado Novo, florece la rearticulación de diversas organizaciones negreas disueltas por el estado represor, como la Asociación Negra Brasileira (ANB) de 1945.

El planteamiento de la “comunidad” es central en su pensamiento y es clave para pensar lo que los movimientos hoy denominan “afro-afectividades”. Como la propia Angela Davis afirma en la entrevista “*Angela Davis Interview*”, es un sistema racista que pretende contener y reprimir el movimiento de liberación, convenciendo a la comunidad de que no tiene ningún poder.

“Como mujeres, nos han enseñado a ignorar nuestras diferencias o a verlas como causas para la separación y sospecha, en vez de apreciarlas como fuerzas para el cambio. *Sin comunidad, no hay liberación.* (...) Pero comunidad no debe de significar el despojo de nuestras diferencias, ni el pretexto patético de que las diferencias no existen.”

En un hermoso libro de los 80 bell hooks habla de la “comunidad negra” en términos de lo que llama *home-place*, ese lugar de resistencia a la supremacía blanca en que las madres negras podían construir el espacio de liberación para sus hijas e hijos. Siempre entendiendo que no hay un espacio doméstico diferenciado para sus

experiencias, puesto que desde siempre las mujeres negras habitaron el espacio público.

“La casa del amo no se desarmará con las herramientas del amo” enunciado por Audre Lorde cobra sentido con el pensamiento de Angela Davis cuando manifiesta en la entrevista que los negros revolucionarios no se han dado cuenta, que no se puede combatir al racismo *per se* sino al sistema, que es quien apoya al racismo, el sistema en sí es racista, dice una compañera, la perversidad del sistema penal, es clara.

Aquí podríamos seguir pensando cuál es el sentido de desarmar la “casa del amo” con los propios recursos que los saberes comunitarios crearon: las afroafectividades, la musicalidad, la danza, las artes y performances, la poética del Eros de Lorde:

“Para las mujeres, la necesidad y deseo de compartir la afectividad entre sí no es patológico sino un rescate, y es dentro de este conocimiento que nuestro poder verdadero se redescubre. Es esta conexión verdadera entre mujeres al que teme tanto el mundo patriarcal”.

Audre Lorde, "Las herramientas del amo nunca desarmaran la casa del amo", 1979).

2. Cuerpos como archivos de memoria en los estudios poscoloniales.

La reflexión en torno a las condiciones específicas del espacio, de la subjetividad de género y la sexualidad, parte de la categoría de encierro - ya sea real o imaginado, literal o metafórico- como una instancia demarcatoria de un cuerpo que se autodisciplina, y que diseña un perímetro de circulación autorizado. Que es también el del dominio territorial del varón sobre el cuerpo femenino que "ahora se volvió capaz de controlar de forma irrestricta su territorio" (Segato).

Desde 1998 en que los tribunales de la ex Yugoslavia y del genocidio en Ruanda los delitos de violencia sexual son considerados como de *lesa humanidad*, no es posible hablar de "consentimiento de la víctima" cuando su voluntad

fue apropiada bajo estado de cautiverio, detención o tortura. Ésta constituye el extremo de la experiencia de la enajenación.

“En las guerras actuales están en juego no solamente los territorios, sino las identidades étnicas y religiosas, el control sobre los recursos naturales tales como petróleo y minerales, así como el control sobre el comercio lucrativo y algunas veces ilícito, como el de drogas y armas” (UNRISD; 2006).

Joshua Goldstein⁵⁵ complementa este análisis al describir la conquista como una extensión de la violación y explotación de las mujeres en tiempos de guerra. Él arguye que para entender la conquista es necesario examinar: 1) la sexualidad masculina como causa de la agresión; 2) la feminización de enemigos como dominación simbólica; y 3) la dependencia en la explotación del trabajo de la mujer.

⁵⁵ Goldstein, Joshua S. (2001). *War and Gender: How Gender Shapes the War System and Vice Versa*. Cambridge: Cambridge University Press.

A partir de los Tribunales en los conflictos de Bosnia y Ruanda, las violaciones hechas a las mujeres se tradujeron en “armas de guerra” y crímenes de *lesa humanidad*. En África las conversaciones en Sao Paulo con María Antonieta Antonacci nos permitió conversar sobre los modos en que los cuerpos femeninos en África continúan siendo exotizados, colonizados por el discurso académico y las teorías feministas hegemónicas, perdiendo de vista:

“El sistema representacional de un imaginario cosmológico, como flujos de *universo cósmico*”.
“Enraizados en la tradición viva, conjugando cosmos / cuerpo / cultura, "apegados a una escala de valores morales muy válidos",- conforme preocupa su capacidad de aguantar, sustentar, actualizar la alteridad cultural al sistema mundial.”

Las narrativas de violaciones, agresiones físico-mentales perpetradas a las mujeres congoleñas, en sus cuerpos y su dignidad humana, desequilibrio de lazos de parentesco comprometen las vivencias comunitarias. En el

acto de narrar, interpreta Antonacci, se escenifican símbolos de valores y relaciones simbióticas entre unidad cósmica, modos de ser, vivir y estar en el mundo de civilizaciones africanas. (...) En una dramática llamada de atención a la vulnerabilidad de mujeres congoleñas ante la invasión de conglomerados internacionales en el Congo, inicia con postulados de protección femenina en guerras, emitido por la Unesco, seguido de narrativa de la periodista Caddy Adzuba en el video documental que trabajamos juntas en conversación.

“Las injurias sufridas son relatadas bajo escenificación teatral, entremeando imágenes, seres, sonidos de sus universos, aludiendo a concepciones cósmicas africanas. Retomando matrices culturales africanas, injunciones materialidad / espiritualidad rodean escenarios en "lógica oral" enunciando actos a ser sentidos, revividos, experimentados bajo sus códigos simbólicos. Práctica que acentúa lo no dicho en imágenes y sonidos articuladores de aberturas, tomas de conciencia a caminos en devenires posibles. Los símbolos, metáforas, imágenes escenificadas evocan

tradiciones, valores, haciendo sentir lo no dicho, subentendido en convocatoria a la comunidad congoleña a retomar alteridades culturales tal vez perdidas de vista o negociar mediaciones, inserciones en otras realidades.”

Lo que Boaventura de Sousa Santos denominó “pensamiento abismal”, constituido por “líneas abismales” invisibles que separan la humanidad en “zona del ser” para los blancos y “zona del no ser” para los negros (Santos. 2007: 45-53) abre posibilidades de cuestionar las epistemologías dominantes a partir de una epistemología conceptual basa en una doble diferencia: la diferencia cultural del mundo moderno cristiano occidental y la diferencia política del colonialismo y el capitalismo. Lo que el autor define como “epistemicidio” es decir, la supresión de conocimientos locales perpetrado por un conocimiento alienígena (p.8), permite dialogar con las experiencias conceptuales del Sur Global y está presente en las conversaciones con María Antonieta Antonacci.

En particular, podemos dialogar con el trabajo de Mario Rufer sobre archivo e historia desde la perspectiva poscolonial, quien reflexiona a propósito de cómo es posible no realizar prácticas intelectuales extractivistas. Sintetizo su interpretación de este modo:

“Pienso en cuatro cuestiones centrales. La primera de ellas refiere a la posibilidad de comprender a los sujetos otros (nativos, indígenas, afrodescendientes, trabajadorxs, mujeres, comunidad PGBTTIQ, etcétera) no sólo como portadores de una diferencia que no nos interpela, sino como sujetos que a través del lenguaje, a través de prácticas específicas performan su agencia y sus propias sujeciones. En ese sentido, la mirada de la investigación social no debería buscar esencias, legados, autenticidades o sentimientos del otro sino preguntar cómo es que esas prácticas se constituyeron como prácticas políticas en un marco global. En segundo lugar considero importante repensar qué es lo político en relación con la resistencia. Si pensamos que únicamente los portadores de etnicidad o alteridad tienen prácticas políticas que generan resistencias, el extractivismo académico empieza incluso antes de llegar a campo o al archivo. Este extractivismo entonces reside, también en la sobre-interpretación de las resistencias

alterizadas o etnicizadas. Desde esta perspectiva entonces, podríamos decir que el ejercicio intelectual debe ser honesto en el sentido de que podamos preguntarnos por esas resistencias al mismo tiempo que observamos las contradicciones que las habitan y las posibilitan: las resistencias y sus estrategias no sólo le pertenecen y son realizadas por los sujetos otros, sino que en muchos sentidos, intentar pensar desde las preguntas y cuestionarse sobre las formas extractivas son las formas –no resueltas y menos las recetas- para reflexionar sobre el extractivismo. Un tercer momento de las preguntas sobre el extractivismo académico se relaciona con la posibilidad de pensar la práctica política como una práctica intelectual. Si bien la antropología nace como disciplina que organiza al mundo mediante categorías coloniales, en la actualidad es más difícil para lxs investigadorxs seguir construyendo conocimiento desde ese lugar, no sólo por el cuestionamiento de ese locus sino porque los sujetos políticos con los cuáles se analizan coyunturas históricas están cada día más decididos a hacer preguntas incómodas para la antropología clásica. Es fundamental para pensar en metodologías otras o metodologías horizontales asumir que los procesos sociales son generados por sujetos que no esperan certificaciones del mundo académico ni de la intelectualidad de un país; que en muchas ocasiones el lugar construido del/la

investigadora es cuestionado por quienes resisten o actúan políticamente. Dar un lugar al pensamiento es un acto de profunda honestidad política que se necesita para construir conocimiento no sobre los sujetos sino sobre los procesos, por ende el/ la investigadora estará siempre performing un lugar político central en los procesos que describe.”

Su ejercitación de la “pedagogía oral” dialoga con la “pedagogía de la crueldad” (Segato). Se abre el espacio para volver a pensar la raza en el continente, el género en la escena bélica informal y el carácter colonial del Estado.

Segato advierte la imperiosa necesidad de un cambio radical en la práctica y en los valores que inspiran la “*disciplina litigante, interpelada, al servicio de..*” que brinde una caja de herramientas a los pueblos para *tejer los hilos de su historia*, y a los Estados la obligación de devolver a los pueblos el proceso extirpado de deliberación de las comunidades, *pluralismo histórico*, y así mostrarse a la altura de los tiempos.

VI. SENSATEZ.

Oberturas hacia prácticas sensatas de conocimientos encarnados

“La Revolución será feminista o no será”.

Vivimos en un mundo fundamentalista y sumamente violento. Las mujeres que han pasado por estados de desubjetivación como víctimas de violencias han demorado tres décadas y hasta cuatro en narrar la historia de sus testimonios. Si bien habían enunciado su voz, no consiguieron sino hasta el momento de la publicitación (vía la escritura o las sentencias judiciales) un espacio de la escucha, una “potencia reparadora” que implica una comunidad que restituya el lazo social. Cuando se observan gestos de humanidad. *Sensatez.*

Las mujeres del Sur son narradoras de sus propias vidas. A pesar de ser (re)escritas por otras mujeres, a menudo bajo lo que llamo “retóricas salvacionistas” y narrativas orientalizadas por

Occidente que eliminan todo rastro de contemporaneidad, no deja(rá)n de contarse mutuamente historias. Suele haber mucho más riqueza en las conversaciones con las mujeres que luego, inevitablemente, se pierde en el género de las escrituras etnográficas, por más sensibles que ellas se muestren.

La feminista postcolonialista Chandra Tapalde Mohanty capturó ese déficit a partir de su investigación de imágenes que informan casi *obsesivamente* las mismas escenas: mujeres exotizadas con sus senos desnudos, dispuestas en telones naturales de fondo, pobreza y VIH/Sida. Nativismo salvaje y esencialismo se (con) funden en una trama en la que África, América Latina, Oriente, Indonesia... son representadas y atrapadas en la “colonialidad del género” (Segato, 2011) ante el ojo pornográfico -occidental y rapiñador- que decodifica el *ars* erótico.

Los feminicidios en Ciudad Juárez, en el Pacífico colombiano, o Guatemala, en territorios donde la colonialidad no ha finalizado; en medio de los genocidios, en Ruanda en 1994, o antes aún, durante la subdivisión entre India y Paquistán en 1947, muestran que los cuerpos de las mujeres son afectados de modo decisivo por las nuevas formas de la expansión capitalista.

Un proyecto feminista descolonial anti-colonial, anti-patriarcal y anti-racista enunciado desde el Sur, requiere de una crítica profunda al modo dominante de la política global y a la “colonialidad del saber”. En otras palabras, des-aprender la naturalización del privilegio, edificada en los muros de la universalidad etnocentrista; como la no-renuncia a la búsqueda de las *huellas* -como lugar de enunciación y lengua propia insurgentes- de intensidad suficiente, para ir al encuentro de las estéticas descoloniales.

Cuando en las intersecciones de la raza/género/etnia unas mujeres silencian la

política de otras mujeres (Crenshaw; Spivak); las *Siluetas* de Ana Mendieta o las lenguas de las poetas afro e indígenas son convocadas en este apartado para asaltar el centro.

Este ensayo se propuso reflexionar acerca de la construcción de nuevas lenguas insurgentes en la metodología descolonial en progreso, que afecta a los cuerpos (des)obedientes y a los saberes insurrectos. Uno de los grandes planteos que abordamos ha sido el de las políticas de representación y silenciamiento. Voy a reflexionar sobre algunos de ellos antes de concluir el texto.

Teorizar: ¿Existe lo poscolonial?

“Siento el mundo tan desconocido para mí, como nunca lo he sentido antes. Me siento fuera de tiempo por primera vez en mi vida. El mundo dio un giro en la década de 1970, un giro fundamental (...) Eso significa pensamiento duro, trabajo duro, reconocer cómo es el mundo, (...) y luego reconociendo la franqueza de la historia y ver si se puede intervenir.” (The Stuart Hall Project, 2013)

En una de nuestras conversaciones Rita Segato ha afirmado que *“teorizar es un gran blindaje, pues preserva la distancia entre el dolor y uno mismo”*.

Esta afirmación permite ingresar a otro terreno sobre la existencia de “lo poscolonial”, en tanto una sustancialización que opone una práctica ética. ¿Existe algo como tal? “¿Cuándo fue lo “postcolonial”? se preguntaba Hall. ¿Qué deberá excluirse o incluirse dentro de su marco? ¿Dónde está la línea invisible entre él y sus “otros” (el colonialismo, el neocolonialismo, el Tercer Mundo, el imperialismo), con relación a cuyos límites se define incesantemente, para sustituirlos finalmente?

Si el tiempo postcolonial es el tiempo después del colonialismo, y el colonialismo se define en términos de la división entre los que colonizaron y los que fueron colonizados, ¿entonces en qué sentido el tiempo postcolonial es también un tiempo de “diferencia”? ¿Qué clase de “diferencia” es ésta y cuáles son sus implicaciones

para las formas de política y para la formación del sujeto en este momento de la modernidad tardía?”
(Stuart Hall, 2010)

Hall ha podido reconocer la importancia de la teoría feminista como ruptura en las formas de comprensión de nuestros mundos. Señala dos momentos históricos que interrumpieron la historia de la formación de los estudios culturales, el feminismo y la cuestión de la raza:

“Para los estudios culturales (...), la intervención del feminismo fue específica y decisiva. Fue un rompimiento. Reorganizó el campo en formas concretas. Primero la apertura de la cuestión de lo personal como político y sus consecuencias para cambiar el objeto de estudio en los estudios culturales fue completamente revolucionaria de forma práctica y teórica. Segundo, la expansión radical de la noción de poder, que hasta el momento había sido desarrollada dentro del marco de la noción de lo público (...); tercero, la centralidad de las nociones de género y sexualidad para entender el poder mismo; cuarto, la apertura de muchas preguntas que habíamos eliminado en torno a las áreas peligrosas de lo subjetivo y el sujeto (...); quinto, la “re-apertura” de la

frontera cerrada entre teoría social y teoría del inconsciente-psicoanálisis” (Hall, 2010: 57).

Los argumentos que cuestionan el concepto tienen una cierta nostalgia del retorno a la política definida entre oposiciones binarias; estas “líneas” pueden alguna vez haber sido simples (¿lo fueron?, se pregunta), pero sin duda ya no lo son. Si no, ¿cómo llegaríamos a entender la crisis general de la política izquierdista excepto como algún tipo de conspiración simple? Esto no significa que haya bandos “correctos” o “incorrectos”, no hay ningún trato agresivo, ni decisiones políticas difíciles que tomar. Pero:

“¿La lección, tan ubicua y enfadosa, de nuestros tiempos no es el hecho de que las oposiciones políticas no estabilizan el campo político oponente de manera permanente (¿ya no lo hacen?, ¿alguna vez lo hicieron?) ni lo vuelven claramente inteligible?” (Hall, 2010).

Los efectos fronterizos no están “dados” sino que se construyen; por consiguiente, las posiciones

políticas no son fijas y no se repiten de una época histórica a otra, ni de un escenario de antagonismo a otro, estando siempre “en su lugar” en una iteración eterna. ¿No es esto el paso de una política de “guerra de maniobras” hacia una política de “guerra de posiciones” que Gramsci trazó hace mucho tiempo? ¿Y no estamos todos, de maneras distintas y a través de espacios conceptuales diferentes (lo “postcolonial” es definitivamente uno de ellos), tratando desesperadamente de entender cómo se puede tomar una decisión ética sobre la política y asumir una posición en un campo político necesariamente abierto y contingente, es decir, entender qué tipo de “política” constituye?

Uno de los valores del término “postcolonial” que destaca Hall, reside en que la colonización nunca fue simplemente externa a las sociedades de la metrópoli imperial. Siempre estuvo profundamente inscrita en ella, al inscribirse indeleblemente en las culturas de los colonizados.

La velocidad del cambio en las relaciones globales, que marca la transición de la época de los imperios a un momento postindependencia o postdescolonización, acude a pensarnos en “la política del trabajo intelectual”, puesta en el centro de los Estudios Culturales.

“Me devuelvo a la teoría y a la política, la política de la teoría. No la teoría como la voluntad de verdad sino la teoría como un conjunto e conocimientos disputados, localizados, coyunturales que tienen que debatirse de forma dialógica, pero también como práctica que siempre piensa acerca de sus intervenciones en un mundo donde produciría alguna diferencia, donde tendría algún efecto” (Hall, 2010: 563).

Etnografías feministas “post-heroicas”. Escritos en los cuerpos racializados. Huellas que hablan en las performances.

En el campo de la antropología la crisis de la representación marcó el desasosiego etnográfico al tiempo que desplegó posibilidades a otros lenguajes de subversión. El tratamiento de la

imagen en la literatura de Trinh T. Minha-ha en su narración visual sobre mundos no occidentales, es parte de estos nuevos tiempos. Vietnamita, feminista, teórica, etnógrafa, artista experimental, poeta. Su primer libro “Un Art sans Ouvre” (1981) desafía esos límites al intersectar Jacques Derrida, Antonin Artaud con textos del budismo Zen. El libro “Women, Native, Others” (1989), la convirtió en referente indudable del post-colonialismo y el feminismo.

Sus filmes etnográficos son *Reassemblage: From the Firelight to the Screen* (1983) y *Naked Spaces: Living is Round* (1985). *Reassemblage* se sumerge en las vidas de las aldeas de Senegal, *Naked Spaces* en la de seis países de África de Oeste. Contrapone una narración no-lineal, incompleta, con un lenguaje poético que deja deslizar la posibilidad de otra forma de hacer cine.

“El observador ansioso recoge muestras y no tiene tiempo para reflexionar sobre los medios utilizados,” explica Trinh T. Min-ha en sus

comentarios a *Reassemblage* (1982). Al cuestionar las diferencias étnicas, raciales, nacionales, sexuales, Trinh T. Minh-ha acuña el binomio otro/as inapropiados/bles desarrollado por Donna Haraway (1999: 125).

“Ser un «otro inapropiado/ble» significa estar en una relación crítica y deconstructiva en una (racio)nalidad difractaria más que refractaria, como formas de establecer conexiones potentes que exceden la dominación” (...) No ser postmoderno, sino insistir en lo amoderno. Según la autora, Thinh busca una forma de representar la «diferencia» como «diferencia crítica interna», y no como marcas especiales taxonómicas que asientan la diferencia al modo del apartheid.” (p. 126)

Los encuentros coloniales están vivos ahora. Mi tesis es que la “nueva razón imperial” escribe el guión de los “fundamentalismos coloniales globales” (culturales, religiosos, políticos, económicos y epistémicos) en los cuerpos racializados de las mujeres del sur global. En tanto, la Historia que se conoce, la historia oficial,

siempre es obra del colonizador. Él ha desacreditado el trabajo de alumbramiento de las *memorias orales* en favor de los archivos escritos del Estado, ante la apatía del mundo. Y, en esa Historia, las mujeres son representadas a través de lo que llamo una “retórica salvacionista” (Bidaseca, 2010) bajo una monoglosia, la *monoglosia del colonizador*.

Así pues, en el nuevo orden geopolítico, construir un lugar en que las memorias de las mujeres afrocubanas, palestinas, iraníes, indígenas, africanas, asiáticas... como tantas otras narren sus historias, es vital para la superación de prácticas “metodológicas extractivistas” en la producción de conocimiento (tomando la expresión de Boaventura de Sousa Santos). Como alcanzar lo que llamo una "justicia cognitiva", que puede lograrse a partir de una *puesta en suspensión de las metodologías hegemónicas convencionales*.

¿Es posible liberarse de la violencia epistémica del discurso etnográfico y etnológico en

sociedades poscoloniales? ¿Cómo puede alcanzarse una política de conocimiento que, desde el conocimiento situada en el Sur, quiebre el relato representacional y violento puesta en la figura masculinizante aún vigente del "informante nativo"? ¿Cómo lograr visibilizar y construir un espacio de la escucha para las situaciones de violencia que enfrentamos las mujeres activistas-investigadoras en los trabajo de campo? ¿Cómo desmitologizar el relato basado en el principio de las que llamaré "etnografías heroicas" cuyo valor, poder de autoridad y de citado, se coloca en el lugar que se pone en riesgo las vidas y los cuerpos racializados?

En efecto, como profesora de sociología entre estudiantes de antropología observé cómo se elogian las etnografías que llamo "heroicas", que rayan con la peligrosidad, en las líneas de fuego donde se oponen vidas, cuerpos e historias.

Aquellas etnografías que se sitúan en sitios de guerras, conflictos inter-étnicos, narco, pandillas, y

por su propia peligrosidad son intrínsecamente autorizadas como aquellas célebres, celebradas, citadas y analizadas se han vuelto ejemplares.

Asimismo, se despliega en Minh-ha un forma de escritura que intenta resolver la violencia epistémica de la etnografía. La idea del lenguaje como un campo minado para la mujer, el lenguaje como esa gran ballena que la mujer debe acercarse a su propia costa.

Trinh Minh-Ha (1989) lo expresa bien. La mujer batalla con dos representaciones lingüísticas del yo: un “Yo” con mayúsculas (el sujeto maestro, el depósito de la tradición cultural) y un “yo” con minúsculas (el sujeto personal con una raza y un género específico). El proceso de la escritura representa un acto de violencia: para escribir “con claridad” es necesario podar, eliminar, purificar, moldear este yo con minúsculas, adecuarlo a una tradición, localizarlo.

La mujer necesita “lograr una distancia” que no es sino una forma de alienarse, de adaptar la voz que ha robado o tomado prestada, pero sobre todo internalizar el lenguaje del sujeto maestro. Minh-Ha propone, por el contrario, un mapa de relaciones enunciativas donde el lenguaje refleje las paradojas, multiplique y subvierta la noción de un “yo” original que las tradiciones culturales de género buscan fijar.

En el escenario de la guerra fría, la video-artista cubana Ana Mendieta (1948-1985) supo conocer el racismo en los Estados Unidos como exiliada proveniente de un país ocupado por dicha potencia hasta la Revolución de 1959.



Imagen 1



Imagen 2



Imagen 3



Imagen 4

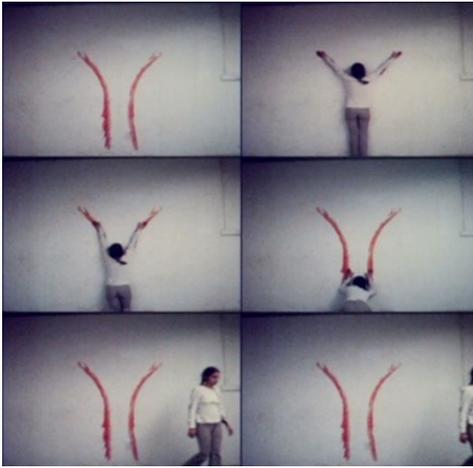


Imagen 5

Llegó allí con apenas los doce años, junto con su hermana Raquel, por medio del operativo Peter Pan organizado por la Iglesia católica para salvar a los niños del comunismo.

Su vida es producto simbiótico de las conflictivas relaciones entre ambos países en el escenario de la Guerra Fría⁵⁶. “*Era la putica*”, advirtió en una entrevista que aparece en el Catálogo.

⁵⁶ En el libro “As Guerras de Libertação e os Sonhos Coloniais. Alianças secretas, mapas imaginados” (CES/ALMEDINA, Coimbra, 2014) coordinado por Maria Paula Meneses y Bruno Sena Martins, se cuestiona una lectura superficial de la Guerra Fría: “para muchos la Guerra Fría fue vista como un sistema de mantenimiento de la paz entre los dos bloques de poder liderado por Estados Unidos y la Unión Soviética. Vista desde esta perspectiva, la historia produce silencios como los que acontecen en el Tercer Mundo”. Es

Debió enfrentar su condición racializada de *latina* y consecuentemente luchar para lograr el reconocimiento de su obra en el campo artístico.

Fue parte de esa generación contestataria de fines de los años 70 y comienzos de 1980. Murió demasiado joven, a los 36 años, de forma trágica víctima de feminicidio, en la ciudad de Manhattan el 8 de septiembre de 1985. Según se recoge en los testimonios de familiares y amigos durante el juicio, las causas de su muerte se vinculan con la violencia con que, después de un riña con su pareja, Carl Andre - figura prominente dentro del movimiento conocido como minimalismo-, fue arrojada desde el balcón del edificio.

La despolitización de su obra en el país del Norte se encuentra vinculada a múltiples y complejos procesos de subalternización. A pesar de que su talento le permitió obtener premios internacionales, era considerada una artista

decir, sostiene los autores, no sólo se invisibiliza a la mayor parte del mundo, sino que se oculta el hecho que el continente africano resultó ser uno de los más devastados a consecuencia de la Guerra.

marginal. Dentro del movimiento feminista muchas artistas fueron tildadas de *esencialistas*. Es el caso de Mendieta. Expresión del movimiento antigalería y antiobjeto (Perrault, 1987: 17) que se difundían en el mundo del arte, su obra ha sido descalificada por la crítica de arte hegemónica por la asepsia del arte conceptual.

En el escenario de la post-guerra fría de fin del siglo, dos tesis se tornaron hegemónicas: la que se conoce como el “fin de la historia”, sostenida por el influyente politólogo estadounidense de origen japonés, Francis Fukuyama; y la tesis del “choque de civilizaciones” promovida por Samuel Huntington -conocida a partir de un artículo publicado en la revista estadounidense *Foreign Affairs* en 1993 y transformado en libro en 1996 bajo el título: “*The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*” (Sion & Schuster)-.

Si en este libro el autor sostiene que el binarismo de la guerra fría fue sustituido por el “choque de civilizaciones”, el intelectual de origen palestino,

Edward W. Said, responderá con su obra “Orientalismo” (1973)⁵⁷. En sus palabras:

“Las culturas son híbridas y heterogéneas (...) las culturas y las civilizaciones están tan interrelacionadas y son tan interdependientes que es difícil realizar una descripción unitaria o simplemente perfilada de su individualidad” (p. 456).



Imagen 6

Orientalismo, atado a la dinámica tumultuosa de la historia contemporánea.

⁵⁷ Said, Edward, *Orientalismo*. Barcelona, Sudamericana, 2004.

“Abre con una descripción, que data de 1975, de la guerra civil en Líbano, que terminó en 1990. Llegamos al fracaso en el proceso de paz de Oslo, al estallido de la segunda Intifada, y el terrible sufrimiento de los palestinos de las re-invasadas franjas de Cisjordania y Gaza. La violencia y el horrible derramamiento de sangre continúan en este preciso instante. El fenómeno de los bombazos suicidas ha aparecido con todo el odioso daño que ocasionan, no más apocalíptico y siniestro que los sucesos del 11 de septiembre de 2001 con su secuela en las guerras contra Afganistán e Irak. Mientras escribo estas líneas continúa la ocupación imperial ilegal de Irak a manos de Gran Bretaña y Estados Unidos. Su estela es en verdad horrible de contemplar. Se dice que todo esto es parte de un supuesto choque de civilizaciones, interminable, implacable, irremediable. Yo, sin embargo, pienso que no es así.” (citado por Duplá, 2003).

Esta obra tendrá una influencia decisiva en el pensamiento de la reconocida feminista india Chandra Talpade Mohanty por su libro “Bajo los ojos de Occidente: *academia feminista y discursos coloniales*” (1984)⁵⁸.

⁵⁸ Mohanty Talpade, Chandra. 2008. “De vuelta a “Bajo los ojos de Occidente”: la solidaridad feminista a través de las luchas anticapitalistas”

Propone la idea de que cualquier construcción intelectual y política de los “feminismos del Tercer Mundo” debe contemplar el tratamiento de dos proyectos simultáneos: por un lado, la crítica interna de los feminismos hegemónicos de Occidente y, por otro, la formulación de estrategias feministas basadas en la autonomía de las mujeres teniendo en cuenta sus geografías, sus historias y sus propias culturas. Algunos escritos feministas,

“(…) colonizan de forma discursiva las heterogeneidades materiales e históricas de las vidas de las mujeres en el Tercer Mundo, y por tanto, producen/representan un compuesto singular, la “mujer del Tercer Mundo”, una imagen que parece construida de manera arbitraria pero que lleva consigo la firma legitimadora del discurso humanista de Occidente” (Mohanty, 2008: 121).



Partiendo de "Las mujeres de Alá", la primera serie, en blanco y negro...

Imagen 7

El arte de Shirin Neshat en el escenario post-guerra fría e islamofobia se torna un lugar de conflictos culturales. La artista nacida en Irán, migró a EE.UU a estudiar arte con 17 años.

Estando fuera de su país se produce la Revolución Islámica. En 1990 vuelve a Irán y fruto de la experimentación de este viaje surge "*Women of Allah*" (1994), una de sus series fotográficas más emblemáticas en las que muestra a las mujeres vestida con el chador.

La piel que queda descubierta es utilizada por la artista a modo de lienzo donde escribe grafías

*farsi*⁵⁹. La caligrafía adquiere poder semántico y simbólico. Desborda los sentidos sedimentados en los discursos coloniales de fijación (Bhabha, 2000) de las identidades, propios de la política islamofóbica occidental de base culturalista que fuese cuestionada recientemente por el MOMA.

Si hay prácticas no extractivas que inventar, es necesario y urgente comenzar por jalar de la cuerda y construir conocimientos emancipatorios que se elaboren y esculpan en los cuerpos afectados. ***Los cuerpos son el acervo de la memoria de la humanidad*** que está siendo asediado por la lógica del exterminio y la necropolítica. Para Segato, la pedagogía de la crueldad es la que convierte la vida en cosa. La que nos enseña todo el tiempo que los cuerpos y la naturaleza son cosas. Es la pedagogía que nos lleva progresivamente hacia el proyecto del consumo. Esa batería de gestos de la pedagogía de la crueldad tiene como correlato una

⁵⁹Lengua hablada en Irán y por comunidades persahablantes en Afganistán, Tayikistán, Uzbekistán, Azerbaiyán, Rusia, Irán, Emiratos Árabes y Pakistán.

disminución de la empatía, de la sensibilidad hacia el sufrimiento de los otros. Esta escalada es una característica que se ve como nunca en este tiempo. Mientras Antonacci menciona que:

“En una sensible razón negra, la narrativa habla de la muerte, hablando de la vida, realizando órdenes cósmicas que sostienen imaginarios y patrones morales de sus culturas. Todavía hacen ver, en lógica y racionalidad de sus civilizaciones, que la ética de derechos humanos se concreta en simultánea ética de derechos de la naturaleza.”

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACHÚGAR, Hugo, “Leones, cazadores e historiadores. A propósito de las políticas de la memoria y del conocimiento”, en CASTRO GÓMEZ, Santiago y MENDIETTA, Eduardo (ed.) *Teorías sin disciplinas, Teorías sin disciplina* (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate) México, Edición de Miguel Ángel Porrúa, 1998.

ANDERSON, Benedict, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

ANTONACCI, María Antonia. “Áfricas possíveis? Áfricas por si mesmas”. En Bidaseca, Karina (Coord.) *Cuerpos, acervos de lamemoria*. (En prensa)

BHABHA, Homi, *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Ed. Manantial, 2002.

BIDASECA, Karina, *La amnesia del imperio, los muros del apartheid y el ancho mar de las estrellas* (por venir).

BIDASECA, Karina, *Escritos en los cuerpos racializados. Lenguas, memoria y genealogías (pos) coloniales del feminicidio*. (Universitat des Illes Balears, España, 2015.

BIDASECA, Karina, “Asalto a la imaginación subalterna », en *Revista Otra Parte. Revista de Letras y Artes*, N° 16, Buenos Aires, Siglo XXI, verano 2008-2009. pp. 35-37.

BIDASECA, Karina, *Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina, África, Oriente*. Buenos Aires, CLACSO/UNSAM, 2016)

CAMPOALEGRE SEPTIEN, Rosa y BIDASECA, Karina (Coord.), *Más allá del decenio de los pueblos afrodescendientes*. Buenos Aires, CLACSO: 2017).

CASANOVA, Pablo González *Sociología de la explotación*, Buenos Aires, Ed. CLACSO, 2006.

CASTRO GÓMEZ, Santiago y MENDIETTA, Eduardo
“INTRODUCCIÓN: La translocalización discursiva de

"Latinoamérica" en tiempos de la globalización, en CASTRO GÓMEZ, Santiago y MENDIETTA, Eduardo (ed.) *Teorías sin disciplinas, Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)* México, Edición de Miguel Ángel Porrúa, 1998.

CHATERJEE, Partha "La Nación y sus mujeres", en SAURABH, Dube (coordinador) *Pasados Poscoloniales*, El Colegio de México, México D.F., 1999.

CHATERJEE, Partha *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*. Buenos Aires, CLACSO/Siglo XXI, 2008.

DUSSEL, Enrique. (2003) "Europa, modernidad y eurocentrismo" en LANDER E. (Comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, CLACSO.

DE SOUSA SANTOS, Boaventura, *A Crítica da razao indolente. Contra o desperdicio da experiencia*. Editorial Desclée de Brouwer, Bilbao, 2003.

DE SOUSA SANTOS, Boaventura, *Renovar la Teoría Crítica y Reinventar la Emancipación Social. Encuentros en Buenos Aires*. CLACSO - Facultad de Ciencias Sociales, 2006.

DE SOUSA SANTOS, Boaventura. *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*, Akal, 2014.

ESCOBAR, Arturo, "Mundos y conocimientos de otro modo. El Programa de Investigación de Modernidad/Colonialidad Latinoamericano", en Revista *Tabula Rasa*, N° 1, enero-diciembre, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Colombia, 2003.

FONTANA, Joseph, "Prólogo", en GUHA, Ranajit, *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*, Barcelona, Crítica, 2002.

GANDARILLA SALGADO, José Guadalupe "Teoría poscolonial y encare decolonial: sobre memoria y exclusión en los usos del

pasado". En *Genealogías críticas de la colonialidad en A. Latina, África, Oriente* (CLACSO/UNSAM, 2016).

GERMANI, Gino, *Política y sociedad en una época en transición*, Buenos Aires, Ed. Paidós, 1966.

GROSGUÉL, Ramón "Descolonizando los paradigmas de la economía política: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global". Inédito.

GROSGUÉL, Ramón, "La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global", en Revista *Tabula Rasa*, Bogotá, N° 4:17-48, enero-junio 2006.

GRUPO LATINOAMERICANO DE ESTUDIOS SUBALTERNOS "Manifiesto Inaugural", en CASTRO GÓMEZ, Santiago y MENDIETTA, Eduardo (ed.) *Teorías sin disciplinas*, Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate) México, Edición de Miguel Ángel Porrúa, 1998.

GUHA, Ranajit, *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*, Barcelona, Crítica, 2002.

GRÜNER, Eduardo, "El retorno de la teoría crítica de la cultura: una introducción alegórica a Jameson y Zizek", en JAMESON, F. y ZIZEK, S. *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Buenos Aires, Paidós, 1998.

GRÜNER, Eduardo, *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico*, Buenos Aires, Paidós, 2002.

GRÜNER, Eduardo Negro sobre Blanco. Genealogías críticas anti-coloniales en el Triángulo Atlántico: el concepto de Negritud en la Literatura". En *Genealogías críticas de la colonialidad en A. Latina, África, Oriente* (CLACSO/UNSAM, 2016).

HORKHEIMER, Max y ADORNO, [1944] Theodor W., *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 2006.

IMAGEN 1: Esculturas rupestres, Ana Mendieta 1981

IMAGEN 2: Esculturas rupestres, Ana Mendieta 1981

IMAGEN 3: Esculturas rupestres, Ana Mendieta 1981

IMAGEN 4: Rastros corporales, Ana Mendieta.

IMAGEN 5: Rastros corporales, Ana Mendieta.

IMAGEN 6: Shirin Neshat. Women of Alla.

IMAGEN 7: Shirin Neshat. Women of Alla.

LANDER, Edgardo, "Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos", en LANDER, E. (comp.) *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2000.

MALLON, Florencia (1995) "Promesa y dilema de los Estudios Subalternos: perspectivas a partir de la historia latinoamericana", en *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani*, Tercera Serie, N° 12, II semestre.

MIGNOLO, Walter, "Postoccidentalismo: El argumento desde América Latina", en CASTRO GÓMEZ, Santiago y MENDIETTA, Eduardo (ed.) *Teorías sin disciplinas, Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)* México, Edición de Miguel Ángel Porrúa, 1998.

MIGNOLO, Walter "El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura". En *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Instituto Pensar/IESCO, 2007.

MORAÑA, Mabel, "El Boom del subalterno", en CASTRO GÓMEZ, Santiago y MENDIETTA, Eduardo (ed.) *Teorías sin disciplinas, Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)* México, Edición de Miguel Ángel Porrúa, 1998.

NADAL, Estela "América Latina: Los estudios poscoloniales y la agenda de la filosofía latinoamericana actual", en *Revista Herramienta*, Buenos Aires. Disponible en www.herramienta.org.ar

QUIJANO, Aníbal, "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina" en Lander (comp.) *La colonialidad del saber:*

eurocentrismo y ciencias sociales. *Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, CLACSO, 2000.

RICHARD, Nelly, "Intersectando Latinoamérica con el Latinoamericanismo: Discurso académico y crítica cultural", en CASTRO GÓMEZ, Santiago y MENDIETTA, Eduardo (ed.) *Teorías sin disciplinas, Teorías sin disciplina* (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate) México, Edición de Miguel Ángel Porrúa, 1998.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia y BARRAGÁN, Rossana (comp.) *Debates Post Coloniales: Una introducción a los Estudios de la Subalternidad*, SEPHIS; Ediciones Aruwiyiri, Editorial Historias. La Paz, Bolivia, 1997.

RUTLEDGE, Ian *El desarrollo del capitalismo en Jujuy: 1550-1960*, Tucumán, CICSO/Proyecto ECIRA, 1987.

SCHIWY/MALDONADO/TORRES/MIGNOLO "(Des) colonialidad del ser y del saber (videos indígenas y los límites coloniales de la izquierda) en Bolivia", *Cuaderno* N° 1. Buenos Aires Ediciones del Signo, 2007.

SEGATO, RITA *Las estructuras elementales de la violencia*" (Prometeo-UNQUI, 2003 Y 20013 2a. ed.);

——— "La nación y sus otros" (Prometeo, 2007).

——— "Territorio, soberanía y crímenes de Segundo Estado. La escritura en el cuerpo de las asesinadas en Ciudad Juárez" (Universidad del Claustro Sor Juana, 2006 y Tinta Limón, 2013)

——— "Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial" en Bidaseca, Karina (co-comp.) "Feminismos y Poscolonialidad. Descolonizando el feminismo en y desde América Latina", Godot, 2011)

——— *L' Oedipe Noir* (Petite Bibliothèque Payot, 2014)

——— *La Crítica de la Colonialidad en Ocho Ensayos y una antropología por demanda* (2015) (Buenos Aires, Prometeo)

SPIVAK, Gayatri, "Estudios de la Subalternidad: Deconstruyendo la Historiografía", en CUSICANQUI, Silvia Rivera y BARRAGÁN, Rossana (comp.), en *Debates Post Coloniales: Una introducción a los Estudios de la Subalternidad*, SEPHIS; Ediciones Aruwiyiri; Editorial Historias. La Paz, Bolivia 1997.

SPIVAK, Gayatri "¿Puede el subalterno hablar?", en *Revista Orbis Tertius*, Año 6, N° 6. Traducción de José Amícola, 1985.

STAVENHAGEN, Rodolfo *Sociología y subdesarrollo*, México, Editorial Nuestro Tiempo, 1972.

TOYNBEE, Arnorld J. *La civilizacion puesta a prueba*, Emece, Buenos Aires 1954

VON DER WALDE, Erna, "Realismo mágico y poscolonialismo: Construcciones del otro desde la otredad", en CASTRO GÓMEZ, Santiago y MENDIETTA, Eduardo (ed.) *Teorías sin disciplinas, Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)* México, Edición de Miguel Ángel Porrúa, 1998.

CAPÍTULO III



APORTES DEL PENSAMIENTO Y MOVIMIENTO FEMINISTA A LAS CIENCIAS SOCIALES⁶⁰

Alba Carosio

⁶⁰ Este trabajo debe mucho a las reflexiones e intercambios que se han venido produciendo en el GT Feminismos de CLACSO, desde 2007. Y en especial agradecimiento a las feministas latinoamericanas que me entregaron su pensamiento en las entrevistas: Ana Silvia Monzón, Martha Patricia Castañeda, Montserrat Sagot, Gioconda Espina y Magdalena León.

I. CONTEXTO E HISTORIA

El pensamiento es siempre un intento por encontrar el sentido de la vida y de la realidad que nos rodea; en este marco las Ciencias Sociales, cuyo nacimiento puede ubicarse en la segunda mitad del siglo XIX, se planteó sentar bases para un nuevo orden social a partir del conocimiento. Por otra parte, todo pensamiento se vuelve crítico cuando se propone ser una reflexión que apoye la acción colectiva, una praxis transformadora del mundo que genere alternativas para construir sociedades más justas, libres e igualitarias. No obstante, no toda crítica puede calificarse como pensamiento crítico, su particularidad tiene que ver con el punto de vista a partir del cual se realiza: la emancipación humana. El objetivo de las teorías y pensamientos críticos es explorar las vertientes del cambio social en sus proyectos y propuestas, de ahí que todo pensamiento crítico se ubica en las antípodas del pensamiento resignado y del trabajo intelectual que justifica el estado de cosas de las jerarquías, del capital, de la

desigualdad y la ideología, que sostiene en fin, los sistemas de poder. Por el contrario, se trata de un pensamiento propositivo que aspira reinventar las emancipaciones sociales, busca prefigurar nuevos mundos posibles, así como quebrar consensos establecidos que, casi siempre, son conservadores. Ampliar los horizontes haciendo visible lo invisible, mostrando las aristas ocultas y mecanismos sociales que naturalizan situaciones de opresión y explotación ha sido desde el siglo XX, la perspectiva de las Ciencias Sociales críticas que se practican en América Latina y el Caribe.

En América Latina hay una rica tradición crítica que se ha desarrollado –básicamente– en torno a dos temáticas: la opresión social, conjugada en nuestros países con la opresión racial, y la condición de dependencia de los países del subcontinente. Alrededor de los años 60 del siglo XX se generaron líneas notables del pensamiento crítico latinoamericano que se concentraron en pensar lo latinoamericano en términos de cambio: la filosofía de la liberación latinoamericana, la

teología de la liberación, la teoría de la dependencia, la pedagogía del oprimido. Se dio voz a los mundos populares, urbanos e intelectuales en la articulación de los saberes dentro de la problemática latinoamericana. La enorme pobreza de América Latina se entendió como una violencia institucionalizada que exigía análisis y transformaciones globales, audaces y profundamente renovadoras. Este pensamiento crítico tenía un importante, inclusive fuerte aunque no exclusivo, componente marxista dogmático y no dogmático.

Estas cuatro grandes líneas del pensar latinoamericano, que tuvieron su origen en los años 60 del siglo XX, son parte de un momento de la conciencia social latinoamericana que respaldan una voluntad del cambio social, presente en las acciones de los movimientos políticos y sociales que se desarrollaron en todo el territorio latinoamericano. Se trabajó en la crítica radical del orden capitalista buscando abrir posibilidades para una superación de las relaciones de

explotación y subalternidad existentes. El pensamiento crítico de los años 60 y 70, activamente creador, centraba sus preocupaciones en la transformación, en la revolución, en la búsqueda de justicia social.

En forma paralela a los mejores desarrollos del pensamiento crítico de los años 70 y principio de los años 80, aunque sin visibilidad, se desarrollaba el pensamiento feminista latinoamericano. A menudo fueron obras colectivas, multigrafiadas, que circulaban fuera de los circuitos académicos oficiales. Fueron primeramente desvalorizados, considerados como panfletos o señalados como una amenaza irracional, pero con su cólera y su insistencia fueron generando consecuencias de gran importancia en el nivel práctico y teórico. Comenzó a mirarse la situación de las mujeres, en principio en torno a las preocupaciones por el desarrollo⁶¹, por la democracia que -aunque sin la

⁶¹ En 1975, fue declarado como Año Internacional de la Mujer, y ONU organizó en México, la Primera Conferencia Mundial sobre la Mujer, que estableció metas de acceso de las mujeres a la educación, al trabajo, a la participación política, a la salud, a la vivienda, a la planificación familiar y a la alimentación.

radicalidad ni la mirada emancipadora que proponían los movimientos feministas- sirvieron para abrir caminos.

El feminismo latinoamericano de los 70 era iconoclasta y rebelde, estaba compuesto mayoritariamente por mujeres de clase media instruida, pero fue acercándose y articulándose con movimientos populares, vinculándose y sembrando ideas y principios en las mujeres organizadas de distintos ámbitos: políticos, sindicales, sociales, religiosos, etc. En un principio, el conflicto política-feminismo fue resuelto con la experiencia de la doble militancia, que permitía vincular los campos de acción y transvasar ideas y debates.

Con el concurso de algunas que habían reflexionado sobre la desigualdad de género imperante dentro de los movimientos de izquierda y otras que venían de movimientos contraculturales, se fueron conformando grupos de reflexión sobre la condición de las mujeres que se definieron como feministas. Para nuestras

feministas de los años 70 y 80, transformar las sociedades, hacerlas más justas, hacer desaparecer la discriminación y la opresión pasaba también por debatir la situación de las mujeres y cambiarla. Fue éste el contexto en el que las feministas iniciaron la ruta que las llevaría a ocupar un lugar en la vida social y cultural, en los saberes y en la política. Abridadas en el marxismo, se organizaron a partir de grupos de autoconciencia, y esgrimieron el lema “lo personal es político”. Se dispusieron a leer y analizar sus circunstancias el sexismo y el androcentrismo y sus múltiples expresiones. En esta que podemos calificar como la Segunda Ola del Feminismo Latinoamericano, los grupos se organizaron con base en compañerismos estudiantiles, y vínculos afectivos; las universidades -una vez más- fueron espacio para el encuentro, el descubrimiento y el debate. Desarrollaron una actividad muy intensa en el seno de organizaciones autónomas y grupos de concientización que publicaron folletos, revistas, panfletos y desarrollaron un sin número

de manifestaciones culturales para comunicar sus ideas sobre la situación de la mujer.

Al interior de las universidades, grupos cada vez más numerosos de mujeres, organizados como comunidades de investigación-acción, dieron lugar a una producción sistemática de conocimiento inexistente hasta entonces, desde una visión propia, con comprensiones más amplias sobre la condición femenina. Ninguna disciplina en las Ciencias Sociales y las Humanidades quedó al margen de estos nuevos enfoques, aunque algunas estuvieron presentes con más fuerza desde el inicio: la Antropología, la Historia, la Psicología, la Literatura y la Filosofía. Hay que destacar que la creación intelectual feminista siempre estuvo enlazada con la lucha callejera y con los procesos emancipatorios de los pueblos; se trataba de incorporar la dominación de género en los análisis del *status quo* y en su superación. Los procesos de democratización no serían tales sin las mujeres: la consigna de las feministas

Chilenas “democracia en el país, la casa y la cama” reflejaba muy claramente esta posición.

En ese marco se fue construyendo y situando la crítica feminista al saber científico, a la investigación y a la cultura, que se fueron develando como discursos contruidos por el poder hegemónico masculino, pero que son presentados como proposiciones objetivas, universales, únicas y verificables. Lo humano se conceptualiza a la medida del arquetipo viril, dominador adulto, creador de legitimidad que, a su vez, impone los criterios de ingreso al colectivo hegemónico. En esta época, se fue consolidando un corpus teórico a partir de textos fundantes⁶² que proponían explicaciones sobre los orígenes de la subordinación femenina y sus consecuencias. Se postuló que en el ámbito privado –que tradicionalmente se consideraba ajeno a la

⁶² Kate Millet, *Política sexual* (1970); Shulamith Firestone, *La dialéctica del sexo* (1970); Eva Figes, *Actitudes patriarcales* (1980); Sheila Rowbotham, *Feminismo y revolución* (1978); Carla Lonzi, *Escupamos sobre Hegel* (1970); Luce Irigaray, *Speculum* (1974). En Latinoamérica, textos pioneros fueron los de Rosario Castellanos, *Mujer que sabe latín* (1973); Isabel Larguía, *La liberación de la mujer* (1973) y Julieta Kirkwood, *Feminismo y participación política* (1981). En 1976 apareció en México, fundada por Alaíde Foppa, FEM, la primera revista feminista latinoamericana.

política— se desarrollan las relaciones de poder que están en la base del resto de las estructuras de dominación, y por ello es imposible pensar en una emancipación radical sin destruir las bases patriarcales del sistema. De ahí que se reelaborara la división entre lo público y lo privado-personal, mostrando cómo lo político abarca ambos ámbitos.

La investigación reflexiva y la necesidad de producir conocimientos sobre el mundo oscuro o desconocido de las mujeres, fue prioridad para los movimientos feministas de los años 70 y 80. En su primer número, en 1976, la emblemática Revista FEM sostenía *“FEM se propone señalar desde diferentes ángulos lo que puede y debe cambiar en la condición social de las mujeres; invita al análisis y a la reflexión. **No queremos disociar la investigación de la lucha** y consideramos importante apoyarnos en datos verificados y racionales y en argumentos que no sean sólo emotivos”*. Desde estos momentos de organización y consolidación del movimiento feminista como idea actuante, la investigación y la militancia

estuvieron intrínsecamente relacionadas. Mostrar al mundo, y a las propias mujeres, las características de la opresión de género, escudriñar sus raíces en mitos y culturas, descubrir la participación de las mujeres en la historia y contarla; y hacer girar la mirada androcéntrica hacia una mirada que abarca horizontes complejos y diversos fue tarea del Feminismo Latinoamericano. El conocimiento enunciado desde las mujeres, desde su particular estar en el mundo, es ya emancipador en sí mismo.

El pensamiento feminista se fue construyendo como pensamiento crítico, contrahegemónico y contracultural, que plantea desmontar la opresión y explotación patriarcal, fundada en el contrato sexual que es la base –invisible y sutil- del contrato social. La sociedad organizada a partir del contrato social, se articula en dos esferas: pública y personal/privada, pero sólo la esfera pública -a diferencia de la esfera doméstica- es considerada históricamente relevante. En un sustrato social sumergido e invisibilizado, el contrato sexual

define las relaciones entre mujeres y hombres, legitima la diferencia como desigualdad en el ejercicio cotidiano de derechos y deberes, establece la pertenencia de las mujeres al espacio doméstico jerárquicamente subordinado, despreciándolo e instaurando la plusvalía sexual, es decir, el patriarcado.

El patriarcado fue definido como un sistema socio-político y económico que organiza el trabajo, y el poder según el modelo masculino, determina que las mujeres sean más pobres, que las mujeres trabajen más de manera no remunerada, que sean las responsables exclusivas del cuidado familiar, que la familia se constituya en un imperativo limitante de la realización personal femenina, que los espacios públicos y políticos sean refractarios a la femineidad, en fin que la sociedad se conjugue en masculino. En el sistema patriarcal, todo lo masculino tiene más valoración social, y abre más horizontes con mayor facilidad, se justifica y legítima la dominación sobre la base de una supuesta inferioridad (biológica y/o psicológica)

de las mujeres, por lo tanto, el patriarcado es también un sistema ideológico. Es decir, un sistema de valores, creencias y representaciones que se presentan como un orden natural e inevitable.

Los feminismos de la segunda mitad del siglo XX postularon la universalidad e historicidad del patriarcado. En un origen común a toda civilización los pueblos dejan el nomadismo y se vuelven agricultores, entonces las mujeres pasan a ser intercambiadas para evitar guerras y reproducir niños que son también mano de obra. Por su parte, el patriarcado moderno, tiene como fundamento el contrato social que define la ciudadanía, y sus criterios de inclusión-exclusión. Las mujeres son excluidas de la ciudadanía, se las coloca en el ámbito privado; mientras los hombres son partícipes en el acuerdo que define lo público, el patriarcado es, en la sociedad actual, un pacto entre hermanos, con consecuencias de solidaridad masculina. El contrato social oculta el contrato sexual, el libre ciudadano debe gran parte de su

libertad a la posición de privilegio que le da su sexo y le permite usufructuar el trabajo y la sexualidad de las mujeres.

El patriarcado, en cuanto ejercicio y estructura de poder de un sexo sobre otro, es transversal a distintas sociedades, clases sociales, grupos humanos e ideologías; aunque sus manifestaciones concretas en cada momento histórico y lugar geográfico pueden variar. Es un sistema social, con estructuras objetivas –tales como la división sexual del trabajo- que favorecen la concentración de prestigio y poder en los individuos masculinos, y también es, un sistema subjetivo que da forma a la masculinidad dominadora y la femineidad obediente. Nuestra contemporaneidad es tan compleja que puede fusionar las viejas estructuras de dominación con las nuevas aspiraciones y costumbres, la dominación masculina continúa bajo la apariencia de formas de igualdad de género, mientras a las mujeres modernas se les plantean retos públicos y nuevos roles, se mantiene el imperativo sexo-genérico que divide

sexualmente el trabajo y las define como las cuidadoras universales. Sigue existiendo un modelo prescriptivo de mujer definido por el patriarcado.

Los años 80 y primeros 90 fueron años de afirmación de los Estudios de la Mujer, Feministas y de Género al interior de las universidades Latinoamericanas y Caribeñas que crearon centros, institutos, cátedras, programas de estudio y publicaciones, siempre con un enfoque de academia militante. En este rumbo, CLACSO también ha tenido tradición de estudios feministas y de género, que comenzó en los años 1980, con el Grupo de Trabajo Estudios de la Mujer, al que perteneció Julieta Kirkwood.

En 1981, se celebró en Bogotá el Primer Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe, del que ya hay 14 ediciones. También durante esta época se crearon instituciones públicas y privadas, organizaciones no gubernamentales y se produjeron las cuatro Conferencias Mundiales sobre la Mujer convocadas por Naciones Unidas,

se firmó la Convención contra todas las formas de discriminación contra la mujer – CEDAW (1979) y la Convención Interamericana para prevenir, sancionar y erradicar la violencia contra la mujer “*Convención de Belem do Para*” (1994).

Los saberes feministas en Latinoamérica, nacieron de la experiencia cotidiana de visibilizar una sujeta que no era reconocida como tal, frente a las propias mujeres y frente a la sociedad. La producción de saberes del feminismo se hizo al nombrar lo que hasta ese momento no tenía nombre, produciendo discursos propios, evidenciando la distancia entre teoría y práctica. Así, al nombrar lo privado en clave política era posible convertir lo personal en un proyecto colectivo. Las ideas feministas fueron incluyéndose en los movimientos y luchas populares, el movimiento feminista creció en muchos países confrontando con autoritarismos en la casa y en la calle, en un clima antidemocrático y/o con dictaduras fuertes, que el movimiento contribuyó indudablemente a derrotar.

Teniendo en cuenta esta historia, sostuvimos un diálogo con reconocidas investigadoras de nuestra América, que reúnen en sí mismas -como todas las académicas que practican el feminismo: militancia y producción de conocimientos. Es más esta relación activismo-academia, es tan estrecha que su producción viene causada por su militancia y ésta es sin duda enriquecida y potenciada por la investigación. Acerca de ¿cuáles fueron los contextos en que los feminismos, en cuanto pensamiento y acción, surgieron y comenzaron a influenciar las Ciencias Sociales en América Latina y el Caribe?, sostuvieron lo siguiente:

**ANA SILVIA MONZÓN – GUATEMALA /
FLACSO**

Considero que los contextos han sido hostiles al desarrollo del pensamiento y acción feminista en la región. Aunque desde el siglo XIX encontramos textos que cuestionan el orden de géneros patriarcal (nombrado por supuesto con otros términos), en Guatemala, por ejemplo, en 1943 se presenta una primera tesis, de una de las primeras abogadas en el país, que cuestiona el por qué a las mujeres no se les

reconoce la ciudadanía, y hace una propuesta al respecto. Desde mi perspectiva es en los años ochenta (siglo XX) cuando el feminismo (y en los 2000 los feminismos) empieza a influenciar las Ciencias Sociales. En Centroamérica -y Guatemala en particular- a finales de esa década cuando surge el subprograma de estudios de la mujer del Consejo Superior de Universidades Centroamericanas-CSUCA, que promueve los primeros cursos de feminismo, posteriormente se conformaron Comisiones de la Mujer o de Estudios de Género, se abrieron cursos en algunas carreras como Trabajo Social, se creó un Programa de Estudios de Género y en el 2005 el Instituto Universitario de la Mujer. En el 2016 se inaugura un curso superior de Historia, Género y Educación Superior. Esto en la Universidad de San Carlos de Guatemala, de carácter estatal.

Otros esfuerzos se han realizado desde el Programa de Estudios de Género y Feminismos, de FLACSO-Guatemala que desde 1994 ha mantenido líneas de trabajo en docencia, investigación y proyección social, y ha realizado el único programa de Maestría en estudios de género y feminismos que se ha impartido en el país. La Fundación Guatemala, de carácter privado, impulsa desde hace 20 años un diplomado en Estudios de Género, avalado primero

por una universidad privada y luego por el CEIICH-UNAM.

Otros espacios de las Ciencias Sociales donde se ha incidido desde las feministas y los feminismos son los congresos académicos, de alcance nacional, regional e internacional, en las disciplinas de Historia, Ciencia Política, Sociología y Antropología, donde se presentan trabajos de investigación.

Sin embargo, ha sido un camino arduo, aunque se han ido abriendo esos espacios el estatus epistémico del feminismo aún se reconoce poco, y no se logra instalar con fuerza en los procesos académicos de docencia e investigación. Existe desconocimiento y a veces abierta hostilidad a este tipo de estudios.

MARTHA PATRICIA CASTAÑEDA – MÉXICO / UNAM⁶³

Si bien América Latina y el Caribe son regiones heterogéneas, con encuadres históricos nacionales y regionales particulares, es posible identificar la década de 1970 como una referencia cronológica clave para hablar del surgimiento de los feminismos en sus distintas expresiones: académicas, políticas y activistas. Teniendo como telón de fondo conflictos armados internos, dictaduras, “guerras sucias” y luchas por democratizar sociedades marcadas por el

⁶³ Universidad Nacional Autónoma de México

colonialismo y el control oligárquico, en países como México, Chile y Argentina empezaron a despuntar demandas feministas vinculadas con las luchas políticas obreras, campesinas y populares que en poco tiempo pusieron sobre la más demandas específicas de las mujeres, como el derecho a la maternidad libre y segura, la despenalización del aborto y la penalización de la violación sexual como delito. Importantes elaboraciones filosóficas asentadas en los contextos locales, documentadas en la revisión de la literatura feminista producida en países europeos de norteamericanos, principalmente anglosajona, dio pie a dos procesos: la adopción de propuestas teóricas, conceptos y categorías creadas en otras latitudes, por un lado, y la producción de propuestas teóricas y conceptuales propias.

Una de las características de los feminismos latinoamericanos y caribeños es la estrecha relación que ha habido entre el feminismo como movimiento social y la elaboración teórica. El permanente seguimiento a las demandas históricas junto con las emergentes ha dado lugar no sólo a Investigaciones profundas sobre los temas más acuciantes para las mujeres, sino a la formulación de políticas públicas (muchas veces orientadas por las directrices internacionales) y, de forma relevante, a

modificaciones legales sustantivas para erradicar las brechas y la violencia contra las mujeres.

Estos procesos fueron y siguen siendo desiguales y discontinuos cuando se estudian país por país y tema por tema. Pero en conjunto, muestran un movimiento histórico ininterrumpido que ha estado marcado por múltiples interacciones críticas, a veces convergentes, a menudo polémicas o disonantes, entre las distintas posturas teóricas, políticas, filosóficas y activistas de quienes practican los diversos feminismos latinoamericanos y caribeños. Estas interacciones y diálogos han tenido lugar también con otras movilizaciones sociales, a menudo mucho más propiciadas por las feministas que por los otros movimientos, como pueden ser el urbano popular, el ecologista/ambientalista, el altermundista, los grupos opuestos al extractivismo o los que denuncian la violencia estructural y sistémica. Suele ocurrir que las feministas incorporan con relativa facilidad y rapidez demandas como las que suscriben las posturas mencionadas, mientras que en las que atañen a la denuncia del feminicidio, del ecocidio que pasa por la apropiación de territorios (como el cuerpo) y saberes de las mujeres, del epistemicidio, de los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres (sean Heterosexuales, Lesbianas o Trans) o sus demandas de participación

política no sean apoyadas o suscritas por aquellos otros grupos o movimientos a los cuales las feministas sí acompañan. Esta tendencia de viejo cuño, pues ha acompañado a las movilizaciones feministas desde el siglo XIX, por lo menos, que destaca el carácter “individualista” del feminismo frente al pretendidamente colectivo, comunitario o social de las otras posturas, que se asumen “incluyentes” frente a la “exclusión” feminista, sigue siendo un elemento central en las decisiones de las feministas respecto a las alianzas, complicidades y acompañamientos que están dispuestas a establecer o sostener.

Desde mi punto de vista, hay dos situaciones de particular relevancia. La primera refiere al importante despliegue que ha tenido el feminismo en Centroamérica a partir de los procesos de pacificación iniciados en la década de 1990, pues los denodados esfuerzos de las feministas guatemaltecas, salvadoreñas, nicaragüenses y hondureñas ilustran, tanto la vitalidad de sus movilizaciones, como los distintos momentos de toma de conciencia que las han conducido a asumir que en la lucha por las libertades sociales, las de las mujeres han sido las más conculcadas.

La segunda situación tiene que ver con los paulatinos entrecruzamientos que se han establecido en muchos

de nuestros países entre feministas de distintas condiciones sexogenéricas, raciales, étnicas y de clase. La emergencia de posturas feministas que se autodenominan con base en el eje central de sus demandas y posicionamientos (disidentes, indígenas, afrocaribeñas, por mencionar tres casos en los que los ejes difieren) muestran la heterogeneidad, pluralidad y diversidad de los feminismos regionales.

MONTSERRAT SAGOT – COSTA RICA / UCR⁶⁴

El Movimiento Feminista tuvo una destacada participación en la configuración de las sociedades centroamericanas, sobre todo después del fin de la guerra y de la firma de los Acuerdos de Paz de las décadas de los años 80 y 90 del siglo XX. De hecho, es imposible pensar en los procesos de democratización de la región sin los aportes del feminismo. Este proceso se inició con la activa, aunque a veces invisibilizada, participación de muchas mujeres en los movimientos revolucionarios y populares de los años 70 y 80. En gran medida, el feminismo centroamericano surge de los grupos que combatieron a las dictaduras de la región, así como de otras organizaciones progresistas y de izquierda que llevaron adelante importantes luchas contra la

⁶⁴ Universidad de Costa Rica

represión y contra las políticas económicas que creaban grandes desigualdades e injusticias.

En el proceso de conformación y desarrollo de los movimientos sociales de mujeres y feministas en Centroamérica, se pueden distinguir dos etapas diferenciadas. La primera abarca gran parte del decenio de 1980 con la aparición de los primeros grupos, luchando por la sobrevivencia en medio de la guerra y la represión. La segunda etapa, permeada por los procesos de pacificación de los años 90, prepara la aparición del feminismo como movimiento que claramente reivindica la construcción de un mundo sin opresiones y discriminaciones basadas en el género.

En ese sentido, desde el momento en que aparecen los primeros grupos feministas en la región de la llamada “segunda ola”, a inicios de los años 80, éstos se caracterizan por su cercanía con la izquierda y con aquellos sectores que se enfrentaban a los poderes represivos del estado. De hecho, muchas de las primeras agrupaciones feministas de esa época fueron formadas por mujeres que militaban en la izquierda o que habían abandonado recientemente su militancia partidista. Por esas razones, desde el nacimiento de esta segunda ola, el feminismo centroamericano se caracterizó por su crítica tanto al sistema de opresión de género como a las

condiciones de opresión económica y política. Asimismo, desde sus inicios, el movimiento feminista se caracterizó por su análisis crítico de las interrelaciones entre el patriarcado y el carácter represivo del Estado. Aunque muchas feministas rompieron sus relaciones orgánicas con la izquierda, dadas las críticas y el desprecio a sus luchas que encontraron allí, el compromiso por lograr un cambio social tanto en las relaciones entre los géneros, como en las relaciones de producción y consumo, se mantuvo como un norte importante para muchas de las manifestaciones del feminismo en Centroamérica. El movimiento feminista colocó los asuntos relativos a la desigualdad de género en las agendas políticas y de investigación de la región e impulsó la aprobación de nuevas leyes, el desarrollo de políticas públicas e incluso la transformación de la institucionalidad del estado. En esta dirección se propiciaron cambios en los Códigos de Trabajo, de Familia, Electorales e incluso Penales para derogar leyes discriminatorias y para la aprobación de nuevas normas sobre violencia contra las mujeres, penalización del feminicidio, ampliación de la participación ciudadana de las mujeres por medio de leyes de cuotas, etc. Todas estas acciones implicaron también la apertura de nuevas líneas de investigación en las Ciencias Sociales.

Asimismo, las feministas también contribuyeron a generar un discurso contra-hegemónico, en la sociedad y para la producción de conocimientos, al plantear nuevas preguntas sobre las relaciones entre los géneros, y al ofrecer datos novedosos y análisis sobre las diferentes formas de discriminación y subordinación de las mujeres, temas que estaban ausentes del canon de las Ciencias Sociales antes de la intervención de las feministas.

GIOCONDA ESPINA – VENEZUELA / UCV⁶⁵

Claramente ocurrió después de la renovación universitaria de mayo de 1968 en Francia, Alemania e Inglaterra en Europa y Estados Unidos y México en el norte de América. La verificación de las mujeres universitarias en el mundo de que, después de todo lo andado desde 1789, ellas aún eran parte imprescindible del *team* de organizadoras y realizadoras de cualquier evento en que sus compañeros supuestamente igualitaristas decidían, sin consultarlas o sólo oyéndolas condescendentemente, hizo que se organizaran aparte para discutir el asunto. Se volvió a leer a la existencialista *Simone de Beauvoir* para apoyarla o refutarla, incluso con su presencia y participación que hizo que ella misma encabezara a partir de

⁶⁵ Universidad Central de Venezuela

entonces algunas luchas reivindicativas específicas y se calificara por primera vez como feminista.

El impacto de las teóricas y militantes europeas repercutió en Estados Unidos y en el país que más intercambio con EEUU tenía y tiene, México. Y, desde luego, el efecto de todo este feminismo proveniente de la militancia política transgresora pero universitaria impactó a las Ciencias Sociales y las humanidades en Latinoamérica y el Caribe, muchas de cuyas protagonistas venían de hacer postgrados. Fue el caso de Venezuela también.

No hay que perder de vista que en el mundo de las ideas había desde fines de la segunda guerra una poderosa corriente que sin dejar de ser marxista revisaba la teoría y criticaba lo que había sido su práctica en el llamado socialismo real. El feminismo se inscribe pues como otro síntoma del malestar por todos los dogmas, sin excluir al marxismo que dominaba en los centros universitarios.

MAGDALENA LEÓN – ECUADOR / REMTE⁶⁶

Si bien podrían ubicarse hechos o antecedentes previos, la interrelación Feminismo – Ciencias Sociales ocurre de manera más “sostenida” desde la segunda

⁶⁶ Red de Mujeres Transformando la Economía

mitad del siglo XX. En términos políticos, los contextos de esta relación se asocian a los procesos revolucionarios y de izquierda –en el marco de la exploración y propuesta de transformación integral de las sociedades y del poder-, a los procesos de resistencia a las dictaduras y la redemocratización, y luego a la configuración de un campo más claramente definido de movimiento y pensamiento feministas, con espacios y agendas propios y más delimitados.

En términos de marcos institucionales, el contexto es diverso, dependiendo de las condiciones dadas en el ámbito universitario y /o en el de entidades de Ciencias Sociales que han funcionado bajo la figura de ONG⁶⁷. En la mayoría de casos la Universidad Latinoamericana ha sido reacia a acoger el feminismo como vector académico. Ha sido en la etapa de difusión del “enfoque de género” y con estrategias de posicionamiento apoyadas en un combinado de movimientos, ONG de mujeres y cooperación internacional, que se ha logrado abrir espacios tanto de formación como de investigación. Precisamente una de las “paradojas” en las universidades ha sido la tendencia a la feminización de la matrícula junto con límites para la presencia de mujeres en docencia y más aún en dirección, y con resistencias a la integración del feminismo, sus temas y enfoques.

⁶⁷ Organizaciones No Gubernamentales

Así, el feminismo ha tenido que hacer camino para casi “infiltrarse” en las Ciencias Sociales, campo en que una suerte de nuestras “intelectuales orgánicas” ya presentes en esos espacios han jugado roles clave en “complicidad” con las otras mujeres. Aún son mínimos los avances en cuanto a una “apropiación” del feminismo por parte de los otros y para los temas que no tiendan a circunscribirse a mujeres y relaciones de género.

Por supuesto una mirada o sensibilidad feminista implícita ha sido parte del quehacer de mujeres de las Ciencias Sociales que no necesariamente han abordado a las mujeres como problemática central.

Hay una clara coincidencia epocal, que ubica el inicio de la producción feminista que comienza a influenciar las Ciencias Sociales en los años 70, pero aún más destacable es su relación con procesos sociales de transformación de nuestras sociedades y con la crítica y ampliación de horizontes y perspectivas de las izquierdas. Y su relación también con procesos de renovación académica, democratización y en particular con muchos de los procesos de pacificación. Aún negado o invisibilizado el pensamiento y el

movimiento social feminista fueron incidiendo en el pensamiento político, en la forma de entender la justicia social, la visión de la sociedad y su cotidianeidad, y se abrieron lugares nuevos de enunciación y cuestionamiento del *status quo*. Se develaron un conjunto de problemáticas que permanecían ocultas por el velo de la vida privada y se complejizó el ámbito de la política.

II. CONSTRUCCIÓN DE UN CAMPO DE SABER

La recuperación de la experiencia femenina, la elaboración de una memoria histórica propia y la creación de una teoría que permitió desmontar las falsas certezas sobre las que se basa el modelo social patriarcal fueron pasos absolutamente necesarios para la construcción de un conocimiento feminista que tiene como objetivo la emancipación de las mujeres. Se produjeron un conjunto de rupturas epistemológicas partiendo de la valorización de las experiencias de las mujeres,

y la toma de partido por un pensamiento situado y concreto. Se constituyeron en la vía de investigación-acción –con retroalimentación constante entre las luchas y la teoría feminista, con pensamiento crítico sobre el androcentrismo que identifica lo humano con lo masculino y modela la ciencia. Se propuso comprender y develar los mecanismos de poder incluidos en los estereotipos sexo-genéricos, y hacer visible la diversidad que compone y enriquece la sociedad y las perspectivas emancipadoras. La teoría feminista se definió como pensamiento encarnado capaz de comprender la dimensión corporal concreta y determinada de la existencia humana.

No obstante las resistencias y las dificultades, los estudios de las mujeres, género y feminismos fueron consiguiendo insertarse en la academia y ganar influencia en las políticas públicas. Para su aceptación como un campo de saberes de las humanidades y de las Ciencias Sociales, se impuso su denominación como estudios de género, que disimuló y muchas veces ocultó el componente de

justicia social de las luchas feministas. Sin embargo, el concepto género permitió entender que no es la anatomía lo que posiciona a mujeres y hombres en ámbitos y jerarquías distintos, sino la simbolización que las sociedades hacen de ella. El feminismo desarrolló el concepto de género como el conjunto de ideas en determinada cultura sobre lo que es "propio" de los hombres y "propio" de las mujeres y con él se propuso revisar cómo la determinación de género avala la dicotomía en la que se funda la tradición intelectual occidental. Los estudios feministas y de mujeres han enriquecido los movimientos sociales reivindicatorios, a lo largo y ancho de todos los países, sin importar su localización geográfica.

Lo primero que surge a la vista –en una revisión rápida- de los 20 años de institucionalización de los estudios de feministas, es una profusa producción que permite ir dibujando el feminismo latinoamericano en su teoría, y en los análisis de la realidad y acción de nuestras mujeres. Por otro lado, los programas de estudios, centros

universitarios y extrauniversitarios han impulsado la creación de redes regionales para promover la transversalidad de género en los espacios institucionales como estrategia para ir reduciendo las resistencias que aún existen y para avanzar en el fortalecimiento de alianzas más allá de los límites institucionales y geográficos. Además, este rápido crecimiento ha dado como resultado una abundante producción bibliográfica, unida a la proliferación creciente de tesis de pregrado y postgrado que incorporan la perspectiva de género y/o emplean el concepto, o bien plantean los análisis desde una óptica feminista.

Se construyó una epistemología feminista que reivindica la voz de las mujeres y propone una crítica a la episteme de la ciencia normalizada, así como a su explicación/comprensión de los diversos fenómenos de la realidad. Esta epistemología se define como conocimiento situado, que desde el privilegio epistémico que da el punto de vista de la oprimida, puede revelar lo no comprendido y producir un orden más

abarcante, transformador y liberador. Por esto, institucionalizar académicamente el pensamiento feminista, implica reconocer la importancia de las experiencias femeninas como recurso para el análisis social y tiene consecuencias para la estructuración de las instituciones sociales, de la educación, de los laboratorios, las publicaciones, la difusión cultural y en general para la estructuración de la vida social en su totalidad.

Se trata de producir conocimiento ampliando los horizontes establecidos, incorporando el punto de vista femenino, e incluso utilizándolo como base. Se han desarrollado entonces patrones diferentes de conocimiento, y también métodos que llamamos Feministas. La recuperación de la experiencia femenina, la elaboración de una memoria histórica propia y la creación de una teoría que permita desmontar las falsas certezas sobre las que se basa el modelo social patriarcal son pasos absolutamente necesarios para la construcción de un conocimiento feminista que apunte la emancipación de las mujeres.

Los Estudios Feministas y de Género se plantean como objetivo epistemológico subvertir los discursos universalizantes, totalizadores y homogeneizantes que imponen, de manera disimulada, una visión androcéntrica como única forma de conocer. Sostienen que es imposible una teoría general del conocimiento que ignore el contexto social del sujeto cognoscente (y la invisibilidad de la sujeta). Quien produce conocimiento es un individuo histórico particular cuyo cuerpo, intereses, emociones y razón se constituyen por su contexto histórico concreto, y son especialmente relevantes para la epistemología. Se definen como un campo interdisciplinar de investigación que se aproximan a la situación socio-histórica y cultural de las mujeres con una perspectiva crítica y comprometida con la transformación. Se independizaron como disciplina académica a finales de los años setenta del siglo XX, y a principio de la década siguiente comenzaron a crearse los primeros institutos de investigación feminista en las universidades latinoamericanas.

Sara Harding (1988) señala que existen tres aportes innovadores que produjo el método feminista:

- a) Nuevos recursos empíricos y teóricos: las experiencias de las mujeres amplían las perspectivas, porque definir los problemas que requieren explicación científica exclusivamente desde la perspectiva de los hombres burgueses y blancos conduce a visiones parciales.
- b) Nuevos propósitos para la ciencia social: estar a favor de las mujeres. En los mejores estudios feministas, los propósitos de la investigación y del análisis son inseparables de los orígenes de los problemas de investigación.
- c) Nuevo objeto de investigación: situar a la investigadora en el mismo plano crítico que el objeto explícito de estudio. La introducción de este elemento "subjetivo" al análisis incrementa de hecho la objetividad de la investigación, al tiempo que disminuye el "objetivismo" que tiende a ocultar este tipo de evidencia al público.

La Teoría Feminista del punto de vista parte del reconocimiento del carácter socialmente situado

de las ideas. A partir de allí, se sostiene que las experiencias de las mujeres ofrecen un punto de partida para hacer afirmaciones sobre el conocimiento, potencialmente más completas y menos distorsionadas que las basadas en las experiencias de los varones. En consecuencia, para las mujeres científicas existe una ruptura entre sus experiencias y los esquemas conceptuales dominantes. La situación de las mujeres les otorga un privilegio epistemológico en un mundo dominado por los hombres, un privilegio derivado de que desde su posición marginal, las mujeres pueden ver lo que a los hombres se les escapa desde sus posiciones de poder. Las mujeres -en tanto excluidas- tienen una posición estratégica para generar nuevas miradas y perspectivas de abordaje.

Por su parte, Diana Maffia (2007) plantea que los hallazgos epistemológicos más fuertes del feminismo reposan en la conexión entre “conocimiento” y “poder”. No simplemente en el sentido obvio de que el acceso al conocimiento

entraña aumento de poder, sino de un modo más controvertido, a través del reconocimiento de que la legitimación de las pretensiones de conocimiento está íntimamente ligada con redes de dominación y de exclusión que se presentan bajo mantos de universalidad engañosa. Se plantea que quien habla y desde dónde lo hace, el sujeto que crea conocimiento y discurso es relevante, hay una ruptura con un sujeto epistemológico abstracto que oculta al sujeto masculino.

Mujeres y sujetos colonizados comparten la Otridad y el enjaulamiento dentro de las categorías de representación dominantes. El Pensamiento Feminista ha llamado la atención sobre la diferencia, cuestionando aquello que se constituye como diferencia y cómo lo diferente se equipara como lo periférico, lo deficiente -frente a lo universal y lo central- conformando así relaciones asimétricas de poder. Frente a la idea de un sujeto político-moderno universal, las Feministas Latinoamericanas van descolonizando identidades y produciendo reflexiones desde las

mujeres como personas oprimidas e invisibles. Se piensa a partir de la diferencia como relación social, que se convierte en opresión producto de genealogías y narraciones colectivas sedimentadas con el tiempo; y producidas por prácticas culturales discriminatorias. En este marco tienen lugar los feminismos afrodescendientes, indígenas, populares, comunitarios, de la diversidad sexual, lésbicos, cyberfeminismo, decoloniales, etc.

Para la investigación feminista, no existe una única forma de conocimiento, son importantes el conocimiento práctico, el cotidiano, el político, el auto-reconocimiento, el teórico y el social, entre otros, a su vez vinculados entre sí. Se valoran los hallazgos de la subjetividad, experiencia, identificación parcial, afectación, auto-reflexión, intersubjetividad, y un tipo de “des-aprendizaje” de lo que suele considerarse “normal” desde las verdades tradicionales naturalizadas.

La voz de los Movimientos y Estudios Feministas han incorporado las siguientes perspectivas al pensamiento social:

- 1) la relación entre los sexos que era considerada como perteneciente al ámbito de la naturaleza comienza a verse como una relación social, se cuestionan ciertos hechos considerados incuestionables, como la división sexual del trabajo, el acceso desigual a los recursos materiales y económicos, la doble moral a la que se sujeta a las mujeres;
- 2) las Ciencias Sociales van incluyendo poco a poco una visión dialéctica de los sexos, comprendiendo que la masculinidad y femineidad son producto de la relación de género y comienzan a estudiarse las relaciones de dominación entre ellos, las mujeres en relación con la estructura social;

- 3) Se elabora el concepto de patriarcado y con él, explicaciones e indagaciones sobre la específica opresión de las mujeres;
- 4) se profundiza la comprensión de rasgos específicos de la dominación, como la gratuidad del trabajo de las mujeres, la segregación laboral, el acoso sexual, la violencia y la violación como formas de control social;
- 5) la explicitación de cómo lo concreto y lo ideológico son dos aspectos de un mismo sistema de dominación.
- 6) Se abrió el camino para la exploración y legitimación de las diversidades sexuales, acompañadas por su comprensión y fundamentadas en la destrucción de los estereotipos morales
- 7) Todo esto bajo el objetivo valorativo de un conocimiento situado, que permitió desmontar la pretendida objetividad de

un conocimiento objetivo que es un conocimiento desencarnado, sin tiempo ni espacio, sin corporeidad. El conocimiento situado es el que sale del lenguaje para colocarse en una experiencia entre quien investiga y el otro.

- 8) Una visión crítica que incorpora las creencias y prácticas culturales de las personas que investigan, incluso sus deseos e intereses, considerando que lo que tradicionalmente era considerado un “sesgo”, en realidad ilumina más que entorpece el conocimiento con pretensiones de objetividad.

Nuestras Investigadoras Feministas consultadas describieron de la siguiente forma el programa teórico de la Epistemología Feminista, y las categorías fundamentales, problemas y perspectivas que los feminismos han aportado a las Ciencias Sociales Latinoamericanas y Caribeñas

ANA SILVIA MONZÓN - GUATEMALA / FLACSO

Categorías: que las mujeres son sujetas epistémicas, históricas, sociales y políticas, todo un aporte. Perspectivas metodológicas que implican visibilizar, reconocer, de construir y resignificar en las diversas disciplinas.

El reconocimiento de los aportes de las mujeres a la sociedad desde el trabajo reproductivo (Economía Feminista), hasta su protagonismo en hechos relevantes.

Problemáticas: las identidades y relaciones de género, el impacto diferenciado de todos los fenómenos sociales, económicos, políticos y culturales en mujeres y hombres de diversa condición y situación; la participación política de las mujeres, el ejercicio de sus derechos como ciudadanas, sus aportes a la democracia. El aporte económico real de las mujeres a la economía. Las brechas que de género/etnia/racialidad que existen. El papel del Estado en la reproducción de un orden de géneros patriarcal, racista y clasista.

Cuestiones relacionadas con la crítica a las instituciones sociales: desde la pareja, a la familia, las iglesias y religiones, la escuela, los medios de comunicación, el arte, los sistemas políticos, las culturas.

Perspectivas: el entrecruzamiento/interseccionalidad de las opresiones (género/etnicidad/clase/edad/identidad sexual/origen), la sexualidad como eje que marca las vidas humanas, el conocimiento situado que es una categoría de análisis, metodológica y política. Que lo personal es político (aunque parezca del siglo pasado)

MARTHA PATRICIA CASTAÑEDA – MÉXICO / UNAM

Ahora bien, considerando las rutas y procesos históricos por los que han pasado los feminismos, es posible afirmar que una de las grandes aportaciones de éstos a las Ciencias Sociales latinoamericanas y caribeñas, que incluso ha trascendido esta geolocalización, es la profundidad con que se han estudiado los procesos de memoria en las sociedades post-conflicto (en Guatemala, El Salvador, Argentina, Chile, Uruguay, por ejemplo) a partir de la experiencia de las mujeres. Esta ha sido una aproximación inédita que muestra cómo incluso en las posturas más revolucionarias, la impronta patriarcal ha influido en la invisibilización, silenciamiento o acallamiento de las mujeres que han participado en las movilizaciones sociales y armadas, lo mismo que en aquellas que se han hecho cargo de la reproducción social

generalizada mientras los hombres atienden al conflicto.

La resignificación y politización de la maternidad en las sociedades marcadas por la violencia y el conflicto también ha sido un aporte fundamental. El estudio de la experiencia se ha convertido, en sí mismo, en otro de los aportes que muestra cómo aún dentro de la adversidad y la subordinación, las mujeres se (re)apropian de las maternidades que les son negadas. En los años 90, la noción de cautiverio propuesta por Marcela Lagarde se convirtió en uno de los puntos de referencia para comprender cómo se elabora la maternidad como uno de los bastiones de la condición de género de las mujeres, pero también permite entender que, por la misma razón, el posicionamiento de las mujeres como madres las dote de un lugar político difícil de cuestionar debido a que radicalizan y convierten en un eje de derechos lo que históricamente se les ha ofrecido como práctica naturalizada.

La que quizás sea la gran contribución de los años 2000 a la fecha es la definición de Femicidio (Marcela Lagarde), femicidio (Montserrat Sagot y Ana Carcedo) y femigenocidio (Rita Laura Segato). Así como en décadas anteriores la necesidad de definir las distintas modalidades de la violencia de género dio lugar a una amplia producción académica y a la generación de

jurisprudencia, la imperiosa necesidad de nombrar, castigar y erradicar la violencia feminicida y el feminicidio dio lugar a un proceso con profunda intensidad teórica, política y jurídica, a punto tal de que hoy día, aún en el ámbito anglosajón en el que se originó el término *femicide* se reconoce que el estudio de los aportes latinoamericanos al respecto es ineludible.

Aproximaciones como las mencionadas tienen lugar en el ámbito de interés teórico-político de desentrañar las profundas marcas e implicaciones de género que están presentes en todos los problemas sociales contemporáneos, se les reconozca o no. Así, las pensadoras feministas latinoamericanas se han dado a la tarea, primero, de mostrar esas marcas en los problemas que son asumidos con pretensiones de neutralidad que suelen encubrir el carácter androcéntrico de los abordajes conceptuales al uso; segundo, mostrar las estrechas vinculaciones entre temas como el despojo y el extractivismo, la discriminación y el racismo, la justicia o la democracia con los problemas más acuciantes para las mujeres y otros sujetos sexogenéricos, enfatizando por ejemplo, que el cuerpo de las mujeres también es objeto de despojo, o que la violencia sexual y feminicida siguen lógicas análogas a las de otras formas de violencia, con

la agravante de que se infringen a las mujeres por el hecho de ser mujeres.

MONTSERRAT SAGOT – COSTA RICA / UCR

La pregunta central que va a orientar el proyecto epistemológico y político de los Estudios Feministas, es de una sencillez extraordinaria. Esta pregunta es: ¿dónde están las mujeres en las teorías y la investigación científica? Las consecuencias de buscar respuesta a esta pregunta han sido extraordinarias y se inaugura así un proceso de cuestionamiento y rompimiento con los grandes “relatos” teóricos y empíricos de la ciencia occidental. Poco a poco se empieza a plantear que lo que se había asumido como universal o como conceptos totalizadores eran simplemente recuentos particulares de ciertos actores masculinos y de sus experiencias. Y esto ha sido un aporte fundamental para las Ciencias Sociales.

Este cuestionamiento tuvo como primer horizonte propiciar una relectura de la producción científica y constatar que las mujeres estaban ausentes tanto como actoras y hasta como objetos relevantes del conocimiento. En un momento posterior, otras mujeres de grupos históricamente excluidos también han empezado a reclamar su lugar como productoras autorizadas y legítimas de conocimiento. El resultado, conforme se fueron profundizando los análisis e

incorporando más voces y sujetos epistémicos, ha llevado a repensar radicalmente las concepciones tradicionales sobre el universo material y simbólico, así como a cuestionar abiertamente la relación entre saber-poder. Por otra parte, la categoría género fue un importante instrumento utilizado por las Feministas de la región para desarrollar un análisis crítico de las interrelaciones entre el patriarcado, el capitalismo, el sistema colonial y el Estado.

El Movimiento Feminista Centroamericano ha tenido una impronta significativa en la definición de nuevas agendas de investigación en las Ciencias Sociales, al politizar áreas previamente consideradas terreno privado, al darle nombre a problemas ancestralmente ocultos, como las diversas formas de violencia contra las mujeres, y al ayudar a crear nuevas categorías de análisis para entender los procesos sociales vividos. Al mismo tiempo, el Movimiento Feminista colocó muchos de esos problemas, antes invisibles, en el centro de los debates sobre la democracia y la paz en el período pos-conflicto.

Mención particular merecen los aportes en el terreno de prevención, atención y combate a la violencia contra mujeres promovidos desde el Movimiento Feminista de la región. Dadas las situaciones de conflicto social y político de gran envergadura y de violación sistemática a los Derechos Humanos que se

vivieron en la región, algunas organizaciones del Movimiento Feminista de Centroamérica desarrollaron su planteamiento de que los procesos de paz y democratización necesitan garantizar una vida libre de violencia y abuso de poder a toda la población, sin importar el espacio donde se ejerza esa violencia o quienes sean los perpetradores. La producción de conocimientos en la temática de la violencia sexista ha sido uno de los aportes más relevantes de las Feministas Centroamericanas, facilitando la reflexión y las acciones que permitieron posicionar esta problemática como una violación a los derechos humanos, como un asunto de salud pública, de seguridad ciudadana y como un asunto de justicia. Asimismo, se ha avanzado en visibilizar otras dimensiones de la violencia como la situación de las mujeres bajo conflictos armados y recientemente los asesinatos de mujeres o femicidios, así como la violencia sufrida por las mujeres en el contexto del crimen organizado, como las maras y las redes de trata con fines de explotación sexual. En ese sentido, más que otros discursos propios del repertorio feminista, el discurso sobre la violencia contra las mujeres ha jugado un papel fundamental en los esfuerzos por “politizar” el ámbito de lo privado, lo que representa una contribución fundamental a las Ciencias Sociales.

Otra línea importante de trabajo ha girado alrededor de la cuantificación de la opresión femenina; o sea, hacer visibles los niveles de pobreza femenina y la discriminación de las mujeres en el empleo y en otros espacios. También, hubo una importante producción en la temática de las actividades de las mujeres trabajadoras, tanto en el mundo privado como público, en la feminización de la fuerza de trabajo y de la pobreza, así como en los procesos de participación de las mujeres en diferentes movimientos sociales.

Finalmente, en el proceso de politización de terrenos antes no considerados como relevantes por las Ciencias Sociales, el feminismo ha aportado en la inclusión de las categorías del cuerpo y la sexualidad en los debates de las Ciencias Sociales, incluyendo todos los análisis sobre los derechos sexuales y reproductivos.

GIOCONDA ESPINA – VENEZUELA / UCV

1. No hay una esencia femenina como no hay una esencia masculina. No se nace hombre o mujer, se hace, se construye. Esto barre con la concepción que resumió JJ Rousseau en Emilio o la educación, que resumió para la Ilustración todo el pensamiento patriarcal anterior: la mujer tiene funciones distintas a las del hombre por exigencias de la “naturaleza”.

2. Es posible que un sujeto encarnado en un cuerpo de mujer se posicione en lo que la cultura dominante, es decir, patriarcal, como un hombre, sin que por ello deje de ser heterosexual (que es lo que hicieron las pioneras en cualquier cosa, salir a la calle a competir como un hombre). Por eso la categoría mujer de los años 70 y 80 (feminismo de la igualdad) pasó a ser sustituida, primero por la que incluía la diversidad de las mujeres (categoría mujeres y no mujer, que remite a la mujer blanca clase mediera universitaria, la *wasp* de Estados Unidos. Es el feminismo de la diferencia)
3. Luego triunfó la categoría género, más inclusiva aún que mujeres, pues recupera las múltiples posibilidades de relacionamiento de personas nacidas en cuerpo de mujer o de hombre. Es un concepto que nace en EEUU y luego se generalizó hasta la actualidad, especialmente en las organizaciones multilaterales y en las universidades.
4. En los 90 y especialmente a partir del libro de Judith Butler, *El género en disputa*, se introduce el concepto *queer* que amplía aún más el radio de los hombres y las mujeres con una preferencia sexual que ni es la heterosexual ni tampoco la homosexual gay y lesbica. Muchas teóricas contemporáneas a Butler prefirieron hablar de sexo-diversidad o diversidad sexual, que resumen en las siglas *LGTIB*.

MAGDALENA LEÓN – ECUADOR / REMTE

Una línea relevante tiene que ver con el poder y la política. Toda la expansión analítica que se desprenden de la noción de que lo “privado es político”, del reconocimiento de estructuras y dinámicas de poder de género que se entrelazan con otras históricamente reconocidas. Con ello, una constante ampliación y disputa de la noción de democracia y democratización, derechos, igualdad y ciudadanía plena, que desbordan las predefiniciones liberales y confluyen con problematizaciones desde la matriz de pueblos originarios y otros.

Un segundo campo se relaciona con los procesos de reproducción socio económico. No se trata sólo de la visibilidad y denuncia de la división sexual del trabajo, sea desde la entrada del ámbito laboral como desde una inicial esfera doméstica que ha transitado al enfoque de cuidados, sino de una revalorización del conjunto de relaciones y actividades no mercantiles inherentes al indisociable par producción – reproducción. Esto supone una mirada más amplia y compleja sobre la generación de condiciones de vida y producción, en términos materiales y socio culturales, así como sobre la generación y persistencia de desigualdades y patrones de empobrecimiento.

Una tercera línea, más contemporánea, se genera en el marco de la búsqueda de alternativas a un patrón civilizatorio agotado. Se nutre de los recorridos previos pero da un salto al colocar la vida y la reproducción de la vida en el centro de los análisis y las propuestas de transformación. El enfoque feminista de sostenibilidad de la vida en diálogo con visiones más amplias, como el Buen Vivir, o con entradas más acotadas, como la economía social y solidaria, o con análisis que enfocan el territorio desde la geografía crítica, han aportado ya en las búsquedas de políticas de transformación.

El Pensamiento Feminista como teoría y campo de estudio es considerado hoy en día como uno de los más potentes aportes a la indagación y análisis de los ordenamientos sociales, las relaciones humanas y las Ciencias Sociales en general. Ha venido conformando un corpus teórico de reflexiones y desarrollos críticos que enriquecen la mirada, y aportan a la construcción de marcos conceptuales más completos y abarcales. La Teoría Feminista constituye un paradigma, un marco conceptual que amplía y diversifica la visibilidad, pone la atención y resignifica como

relevantes realidades que no son comprendidas como cardinales desde otras orientaciones de la atención. Pone al descubierto todas aquellas estructuras y mecanismos ideológicos que reproducen la discriminación o exclusión de las mujeres de los diferentes ámbitos de la sociedad, con lo cual ilumina las bases mismas de la dominación/opresión.

Hay continuidades y rupturas entre el pensamiento social producido por las Ciencias Sociales y el Pensamiento Feminista Latinoamericano, muchas veces en conflicto o no reconocimiento, sobre todo por parte de la academia establecida, el feminismo se abrió tesoneramente espacio en el mundo de la investigación social, superando desvalorizaciones y discriminaciones. Y al cabo de muchas negaciones, y también de ideas que ya no pudieron negarse, comenzó a hacerse visible una producción vibrante y vital, que sin duda ha venido produciendo desplazamientos y nuevos continentes de conocimiento. Nuestras investigadoras lo expresan así:

**ANA SILVIA MONZÓN - GUATEMALA /
FLACSO**

Continuidades: la incursión cada vez más notoria de los feminismos y las feministas en las Ciencias Sociales, dando valor epistémico a las categorías y propuestas metodológicas del/los feminismo/s.

Como herramienta heurística, filosófica, axiológica y política. Este es un campo de acción que las feministas continúan permeando.

Rupturas: instalar otras miradas, preguntas y formas de hacer Ciencias sociales. Colocar-se desde la perspectiva del conocimiento situado, reconocer las voces de las mujeres diversas como protagonistas, y no como "complementarias" de los hombres; plantear que no existe un conocimiento, una investigación ni una docencia neutra, y asumir los costos que esto implica.

**MARTHA PATRICIA CASTAÑEDA - MÉXICO /
UNAM**

Considero que las principales continuidades entre el Pensamiento-acción Feminista y las Ciencias Sociales latinoamericanas y caribeñas contemporáneas se establecen con las posturas que se inscriben en el pensamiento crítico. En los enfoques teóricos que se reconocen en él, ya sea en la dimensión disciplinaria,

multi, inter o transdisciplinaria, el interés central de avanzar hacia sociedades en las que se desmonten las lacerantes desigualdades que prevalecen hoy día proporciona el punto de coincidencia con el feminismo/los feminismos, estableciéndose así un horizonte de posibilidades de trabajo en diálogo (o incluso compartido) para que el estudio de las iniciativas que impulsan procesos democráticos, de formación de una ciudadanía crítica e informada, de impulso para transformar las sociedades de beneficios en sociedades con derechos, de cambios sustantivos en el modelo económico dominante (junto con todas sus implicaciones y derivas), de crítica cultural, revisión de las ideologías conservadoras y de búsqueda de cambios radicales en las mentalidades, deriven en la constitución de comunidades epistémicas plurales en las que participen especialistas de distintos ámbitos, no sólo del académico.

Sin embargo, aún en los grupos o especialistas más progresistas persisten dudas, recelos y prejuicios en torno al rigor científico y la seriedad intelectual que documentan las formas de hacer feministas. La búsqueda de una permanente relación dialéctica entre pensamiento y acción es una de las referencias para cuestionar e incluso devaluar los esfuerzos feministas por impulsar epistemologías críticas e incluyentes. Las críticas a las formas de conocer que privilegian la

intersubjetividad, la centralidad de los sujetos que participan en la investigación y la validación de distintas formas de saber/conocer llegan a ser objeto de serios juicios y descalificaciones, a puntos tales en los que se llega a negar reconocimiento académico a estos esfuerzos y se les tacha de prácticas militantes o ideológicas que “desvían” o “desvirtúan” las formas adecuadas de hacer trabajo académico/científico.

Posturas como éstas dan lugar al desencuentro y, por supuesto, a rupturas sensibles que terminan por establecer un conjunto de sobre exigencias a las feministas bajo el supuesto de que sus prácticas deben ser más incluyentes y menos parciales (no dejar fuera a los hombres; contemplar lo colectivo, no sólo lo individual; no olvidar que las mujeres también pueden ser violentas o poderosas; no olvidar que son las mujeres las que educan a los hombres, reproduciendo el machismo), aun cuando la mayor parte de las posturas al uso, sean o no críticas, son parciales en la medida en que sobregeneralizan o sobrepingularizan. A ello se suma que hay también procesos de expropiación del conocimiento feminista (cuando se retoman sus aportaciones sin citar debidamente a las autoras, lo que se basa en una negación de su autoridad epistémica) y de reproducción de agnotología (cuando se produce una

ignorancia intencionada del feminismo y sus aportes mediante la omisión y el silenciamiento de éstos).

MONTSERRAT SAGOT – COSTA RICA / UCR

Los Estudios Feministas son siempre un territorio en disputa. Por una parte, se tienen que enfrentar las críticas de quienes en las universidades y centros de investigación acusan a las académicas feministas de no ser científicas, objetivas o de producir ideología en lugar de conocimiento científico. Por otra, desde el Movimiento Feminista, en muchas ocasiones, se recrimina a las investigadoras por disfrutar de las recompensas que da el privilegio académico.

Desde ciertos sectores de las Ciencias Sociales, muchas veces se ha acusado a los Estudios Feministas de ser triviales, poco objetivos, un instrumento de dominación ideológica y hasta un instrumento del imperialismo. Por ejemplo, cuando en Centroamérica se habla de violencia contra las mujeres, algunos sectores, particularmente de izquierda, responden que ese es un problema menor frente a la gran violencia que se vivió en la región o frente a la violencia contra los hombres jóvenes causada por el crimen organizado.

Cuando se habla de sexualidades y de derechos sexuales y reproductivos, se ha acusado a las feministas de estar trivializando las experiencias de las

mujeres guatemaltecas o salvadoreñas, sometidas a violaciones masivas por el ejército y los grupos paramilitares. En general, muchos de los temas que las feministas han tratado de colocar en las agendas de investigación son vistos como temas menores que no merecen espacio en las grandes reflexiones de las Ciencias Sociales.

Lo anterior se debe a una tendencia del canon tradicional de las Ciencias Sociales Centroamericanas de desarrollar sus análisis sin tomar en consideración que las realidades están cultural, sexual y étnicamente diferenciadas. Es decir, que la realidad existe bajo formas corporales específicas que determinan el poder, las capacidades sociales, el tipo de relaciones y las posibilidades de vida de los individuos y de los grupos humanos.

Esos elementos han sido aportados por el feminismo, pero no han sido asumidos de manera sistemática por las Ciencias Sociales de la región. Por ejemplo, si bien desde Centroamérica se han hecho importantes contribuciones en el campo de la memoria y el genocidio, no es sino recientemente, con los aportes del feminismo, que se ha empezado a visibilizar la utilización sistemática de la violencia sexual como un mecanismo de guerra.

GIOCONDA ESPINA – VENEZUELA / UCV

Des-construir, a veces dinamitando, desde adentro de las universidades el andamiaje excluyente del saber oficial y re-significando en cada disciplina, con enfoque feminista o de género o *queer* cada teoría y cada concepto, ha provocado rupturas muy importantes en el saber monolítico, anquilosado, negado a las nuevas realidades. La influencia de Michel Foucault en este remezón del saber institucionalizado ha sido fundamental. Yo diría que Foucault ha sido el autor más útil en esta tarea y no hay teórica importante de los 90 a hoy que no se manifieste Foucaultiana (Butler, Braidotti, la misma Mabel Burín que cité en la conferencia) y eso que él jamás se refirió específicamente a las mujeres y tampoco a los homosexuales.

MAGDALENA LEÓN – ECUADOR / REMTE

Se mantiene un relativo estatus sectorial del feminismo, que alcanza a ser área temática pero no a integrarse en pie de igualdad con el conjunto.

Esto se acompaña de una tendencia al predominio de enfoques identitarios de los estudios de género, que expresan una influencia de corrientes del Norte.

Hay más presencia, pero como área delimitada, no una presencia “transversal” y asumida por los otros.

Por otro lado, está latente la disputa en torno al estatus de los saberes, pues desde el feminismo se reivindica un enfoque de simetría entre los de corte académico y los producidos desde otras experiencias y matrices culturales.

El pensamiento y la acción feminista ha llevado al espacio público temas que se han considerado exclusivos del espacio privado (planificación familiar, aborto, violencia doméstica, etc.), ensanchando de este modo el ámbito de la política. En la actualidad, la crítica a la desigualdad sexual se ha convertido, gracias a las luchas feministas, en un elemento de la cultura política de Occidente. A través del feminismo, la sociedad se mira, se modifica, se critica y se transforma. Ha habido cambios importantes en las leyes, en las políticas y en las costumbres.

En lo metodológico para la producción de conocimientos, el Pensamiento Feminista ha realizado también aportes y ha producido renovación de los caminos constructivos. En palabras de las investigadoras consultadas:

**ANA SILVIA MONZÓN - GUATEMALA /
FLACSO**

Considero que una influencia importante es que no se puede obviar más la participación, protagonismo y aportes de las mujeres en cualquier ámbito de la sociedad. Que se han provocado cambios en el lenguaje, los términos, las categorías, el bagaje conceptual y las perspectivas metodológicas de las Ciencias Sociales. En algunos países se han creado los "cuartos propios académicos" y a la vez se han hecho esfuerzos por -como se dice en lenguaje técnico- "transversalizar" esas miradas. El desarrollo es desigual en los diversos espacios académicos, situación que se relaciona con la existencia o no de Movimientos Políticos Feministas (dentro o fuera de la academia) que impulsen, avalen, respalden los aportes de las académicas feministas. Algunos logros se deben a la fuerza de los Movimientos Feministas a nivel internacional y en los espacios académicos y públicos, son respuestas "políticamente correctas", que no dotan de recursos económicos ni políticos, ni epistémicos a los espacios académicos feministas. Otros son más sólidos, algunos tienen esa fuerza política atrás. Otros son propuestas aisladas. Pero de que el feminismo resuena en la academia, no hay duda.

**MARTHA PATRICIA CASTAÑEDA – MÉXICO /
UNAM**

Considero que uno de los aportes de los feminismos al campo de la metodología ha sido radicalizar la centralidad de los sujetos en la producción de conocimiento, mostrando que el sexo, el género y la auto identidad son fundamentales para entender de forma integral la manera cómo esas condiciones influyen en lo que se conoce y cómo se conoce (Norma Blázquez). En esa dirección, los feminismos comparten con otras epistemologías contemporáneas la idea de que no hay conocimiento sin sujeto, pero al mostrar que este sujeto no es neutro ni carente de intereses específicos que le orientan a conocer, así como que no son solo la clase, la edad, la etnia, la raza u otras condiciones sociales por sí mismas las que definen esos intereses sino la conjugación de éstas teniendo al sexo o al género como ejes estructurantes han abierto las puertas para incursionar en definiciones de sujeto/sujetos cada vez más complejas y situadas.

Con base en esa premisa epistemológica, las aproximaciones metodológicas centradas en las mujeres han mostrado que ha habido importantes vacíos y omisiones en el conocimiento, resultado de ignorarlas o de asumir las experiencias masculinas como unidad de medida de todas las experiencias humanas. En los contextos latinoamericanos y

caribeños, conformar metodologías que den cuenta de las trayectorias históricas que han constituido a las mujeres en su heterogeneidad y diversidad ha sido una contribución que ha permitido conocer con mayor profundidad las características de la región pero, además, han develado la presencia y participación femeninas en ámbitos en los que secularmente se les había negado hasta la existencia misma.

Para lograr hallazgos derivados de esas metodologías, las investigadoras han debido separarse de las metodologías estandarizadas y dar paso a una enorme creatividad basada tanto en la formulación de nuevas preguntas como en la (auto) exploración de la subjetividad como fuente privilegiada para validar intuiciones y hacer uso de la “imaginación sociológica”. En esa dirección se han entrelazado las prácticas de las feministas activistas -muchas de ellas derivadas de la educación popular latinoamericanista- con los métodos y técnicas de intervención social o terapéutica, generando un trasiego de procedimientos en los que activismo y academia feminista se han enriquecido mutuamente. Así, procedimientos como la investigación-acción, la investigación en co-labor, la investigación participativa, han sido resignificadas por las feministas al vindicar la intersubjetividad como recurso heurístico y de encuentro entre mujeres que se reconocen entre sí a partir de las distintas posiciones

sociales y de poder que ocupan. La alta valoración que recibe el compartir experiencias, saberes, prácticas, ser copartícipes en espacios como talleres de reflexión, autoconciencia o autoconocimiento, están en la base de la conversión de los procesos de investigación en procesos de acompañamiento. En el ámbito de la acción política, esto se ha traducido también en el establecimiento de alianzas en las que la investigación y sus resultados se convierten en insumos para demandas específicas.

El reconocimiento de estas modalidades metodológicas ha sido paulatino. Sin embargo, en años recientes la producción feminista sobre el tema se ha enriquecido, lo que ha influido para que antologías o revisiones recientes de las metodologías al uso empiecen a incluir la metodología y los métodos feministas dentro de sus recuentos. Considero que el principal avance en esta dirección es la apreciación fuera de la academia feminista de que no basta con “sumar” mujeres o género a las investigaciones sociales sino que centrar la mirada en ellas requiere desarrollar métodos específicos que deben ser estudiados dentro de los encuadres teórico-epistemológicos feministas que les dotan de sentido.

MONTSERRAT SAGOT – COSTA RICA / UCR

La existencia de Estudios Feministas le representa un profundo desafío a las formas tradicionales de construir conocimiento ya que desde este posicionamiento se trastoca la forma convencional de hacer investigación, los temas que se abordan y las visiones del mundo que se privilegian. Como parte de este proceso, las mujeres centroamericanas empezaron a contar sus propias historias, lo que es una empresa con fuertes connotaciones políticas que implica una crítica epistemológica implícita y explícita al canon tradicional de la investigación científica en las Ciencias Sociales.

Asimismo, con los Estudios Feministas se transformaron las experiencias cotidianas, antes excluidas de la investigación científica, en un terreno que proporciona elementos para la construcción de teorías e interpretaciones alternativas sobre la realidad social. Como resultado de los Estudios Feministas se han empezado a incorporar en Centroamérica criterios de investigación que den cuenta de las diferencias de género en sus intersecciones con las diferencias raciales, de clase, generacionales, religiosas y de orientación sexual e identidad de género.

Por otra parte, el feminismo también ha visibilizado los conocimientos alternativos producidos por las mujeres

pobres, campesinas, indígenas y afrodescendientes, si bien se generan en “los sótanos” de las sociedades centroamericanas, como lo expresa Breny Mendoza (2014), constituyen una verdadera revolución epistémica que cuestiona las formas tradicionales de conocer e incluso lo que se entiende por conocimiento. Estas elaboraciones constituyen una contribución fundamental dado que parten de un poderoso pensamiento renovador que descentra al sujeto universalizante del feminismo blanco y del eurocentrismo.

Desde esa perspectiva, el feminismo ha ayudado a generar alternativas a la colonialidad del saber y a las miradas forjadas desde la perspectiva de criollos y ladinos, que siguieron siendo universalizantes, racistas, androcéntricas y heteronormativas, aunque hablaran de dependencia, subdesarrollo y revolución.

GIOCONDA ESPINA – VENEZUELA / UCV

Investigar qué fue lo que nos excluyó y nos excluye a la mayoría de las mujeres de la ciudadanía más allá del ejercicio del voto, esa pasión “epistemofílica” (Mabel Burín) por averiguar los antecedentes de esa exclusión y cómo se ha manifestado en las diversas disciplinas científicas y no científicas, ha hecho surgir una investigadora paradójica, pues ella es al mismo tiempo objeto de estudio y sujeto, lo cual ha generado desde

el comienzo una producción muy particular, en la que la investigación “objetiva” se combina con la experiencia vivida personalmente. Uno puede constatar eso desde el primer libro considerado propiamente feminista, *La vindicación de las mujeres*, de Mary Wollstonecraft (1792) y, mucho más, en el texto desde el que arrancó toda la discusión a fines de los años 60, *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir; y en los libros de Butler, Braidotti, etc. Esa combinación que algunos han llamado método del patchwork, del remiendo del hueco que deja el saber oficial con el saber que la investigadora y sus investigadas llenan con la experiencia vivida que dejó afuera el saber oficial. No en balde la metodología cualitativa domina en la investigación sobre las mujeres, el género, los LGTIB, los *queer*, etc.

MAGDALENA LEÓN – ECUADOR / REMTE

Entre otros, y muy brevemente:

1. La valorización aproximación a lo cotidiano como dimensión de la realidad y fuente de conocimiento
2. La ponderación de la experiencia de los sujetos
3. La simetría de pensamientos y discursos
4. El cuestionamiento a la separación entre lo social y lo económico

Sin embargo, el objetivo de transformación radical del discurso científico y filosófico hegemónico aún está por alcanzarse, mientras las investigadoras feministas dialogan con pensadores y científicos y manejan las teorías de cada disciplina, por lo general, los científicos y filósofos no consideran necesario conocer las Teorías Feministas.

El Pensamiento Feminista Latinoamericano Caribeño en el siglo XXI está re-pensando el capitalismo patriarcal imperialista racialmente estructurado, en sistemas conceptuales que demandan la necesidad de analizar conjuntamente los efectos del racismo, las relaciones de clase y género, y sus intersecciones con el colonialismo, y el imperialismo que complejizan las opresiones de este capitalismo globalizado, patriarcal y racista. El feminismo decolonial se propone dismantelar la opresión múltiple reconociendo la genealogía de un pensamiento elaborado desde los márgenes por las mujeres racializadas negras y tercermundistas, desde su otredad insurgente. Se aporta la deconstrucción de la categoría mujer en

su construcción universal, dando cuenta de las jerarquías existentes entre mujeres, expresadas a través de la raza/etnia, clase, sexualidad, nivel formativo. Y legitimando el valor de los saberes producidos en los mundos periféricos, proponiendo una epistemología multi-situada.

III. PENSAMIENTO FEMINISTA PARA AMPLIAR HORIZONTES

Ampliar el horizonte de lo político y de lo crítico implica generar un nuevo orden discursivo que reconoce los saberes generados por el pensamiento y la acción feministas, por la mirada que incluye lo que se observa desde el punto de vista de las mujeres, por los discursos y elaboraciones que han venido desarrollando los estudios de género, por las temáticas que los feminismos han instalado en los debates. Implica valorizar sus producciones abriéndoles espacio en las publicaciones, en las bibliotecas, y en los

programas de estudio, y principalmente en los foros académicos y diálogos intelectuales, eliminando la segregación y el relegamiento a espacios que se consideran menos importantes o marginales en la ruta principal de la transformación social.

El Pensamiento Feminista ha aportado una ampliación de lo político y lo politizable, mostrando cómo el trabajo científico no sólo describe relaciones sociales, sino que también construye visiones de mundo y modelos teóricos que producen ideas hegemónicas. Cada sociedad genera determinadas formas de conocimiento y legitima determinadas formas y reglas de “producción de verdad”. La Teoría Feminista propone paradigmas alternativos para la producción de conocimientos en Ciencias Sociales.

Ampliar el horizonte de lo político y de lo crítico significa incluir en la reflexión la totalidad de la vida humana concreta, con sus dimensiones de reproducibilidad y sostenibilidad, que dando

cuenta del punto de vista de las mujeres. Las preocupaciones por sostener la vida, son centro de la reflexión feminista, y deben dialogar con las propuestas políticas de las alternativas de transformación social para la emancipación, que cuestionan qué tipo de vida pensamos que es digna de ser vivida y cómo podemos organizarnos para sostenerla de forma colectiva. El aporte del Pensamiento Feminista latinoamericano para la construcción del mundo alternativo se relaciona en forma capital con el cuidado de la vida en su materialidad concreta, que debe entenderse como un bien público, en el que la corresponsabilidad abarca estados, sexos y generaciones.

Ampliar el horizonte de lo político y de lo crítico tiene que ver con reconocer la conexión entre la descolonización y la despatriarcalización. Se trata de demostrar cómo la dominación patriarcal que genera la opresión de las mujeres se logra mediante formas de expropiación, discriminación y violencia, que mantienen la organización jerárquica en las sociedades. El modelo patriarcal

implica hombres dotados y mujeres carenciadas, la pobreza y la pauperización de las mujeres determina también la concentración del poder. El cuerpo de las mujeres es un territorio colonizado por el patriarcado que determina sus formas y sus usos, por medio de la negación de derechos sexuales, prostitución, abuso y violencia, así como por el abuso corporal en el trabajo que sufren las más pobres; todos ellos vestigios del trabajo esclavo y la servidumbre. Por oposición, descolonizar y despatriarcalizar es recuperar la dignidad de lo femenino y de lo indígena, su ética de responsabilidad hacia el mundo de los vivos, a partir de los cuales debe surgir un modo diferente de ejercicio del poder.

Ampliar el horizonte de lo político y de lo crítico implica también abrir las Ciencias Sociales y Humanística y dar la palabra a lo producido y vivido por el pensamiento y la acción feminista; así como escribir la historia del pensamiento crítico sin ausencias ni silencios.

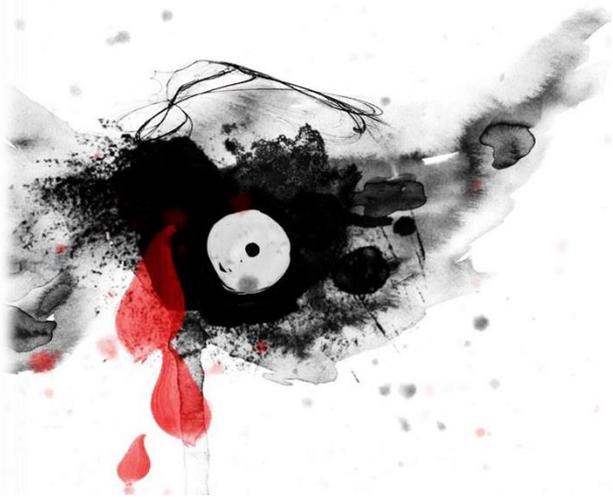
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

HARDING, S., 1988. ¿Hay un método feminista? En: *Feminism and Methodology*. Indianapolis: Indiana Press.

MAFFIA, D., 2007. Epistemología Feminista: La subversión semiótica de las mujeres en la ciencia. *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, Volumen 12(Nro 28).

RIVERA CUSICANQUI, S., 2011. Lo indio es moderno. *La Jornada*, 11 06, p. Ojarasca 170.

CAPÍTULO IV



RASTROS DEL PENSAMIENTO AMBIENTAL

Hacia una Geopoética de la Reconciliación

Jaime Pineda Muñoz

Ana Patricia Noguera

Hace 27 años, un filósofo colombiano llegaba a la Universidad Nacional de Colombia a *pensar lo ambiental de otra manera*. La posibilidad de poder pensar libremente lo sedujo a renunciar al *Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente*, y aceptar ser profesor de la Universidad Nacional de Colombia. Su llegada configuró un lugar de pensamiento que hoy se ha hecho urgente y necesario EN América Latina y el Caribe: *pensar la crisis ambiental no como acabamiento de recursos naturales, sino como expresión profunda y radical de una crisis civilizatoria*.

Construir un pensamiento que no piense el medio ambiente como objeto, sino como un entramado de relaciones mundo-vitales, cuyos hilos son a la vez de carácter ecológico y de carácter simbólico, es la tarea que adviene para nuestro modo de pensar ambientalmente.

Siendo heredero del materialismo dialéctico e histórico, Augusto Ángel Maya, se propuso realizar una crítica a los discursos hegemónicos que imponían significados reduccionistas sobre el

Medio Ambiente y que tan sólo develaban una crisis de recursos naturales. Ángel Maya emprendió la tarea de construir un pensamiento que permitiera pensar el entramado de relaciones mundo-vitales ecológicas, bióticas y simbólicas, más allá de la evidente catástrofe que el desarrollo productivo del capitalismo había dejado en la Naturaleza.

A este entramado Ángel Maya lo llamó *Propuesta de Investigación Ambiental Ecosistema-Cultura*. El rastro más importante de la obra de Augusto Ángel, ha sido sin duda, la des-objetivación y concepción compleja de lo ambiental. Estas dos maneras han desplazado lo ambiental, de una mera cosa que se mide, se cuantifica, se planifica y se manipula, a emergencia *óptica-epistémica-estética-ético-política* de los tejidos de vida, tejidos donde lo humano y la cultura son sólo hebras.

Los horizontes del pensamiento de Ángel Maya lo comprendimos mejor cuando escuchamos las voces de comunidades ancestrales, originarias de estas tierras fértiles y generosas, diciendo:

No somos tejedores de la vida: somos solo hebras en la densa trama de la vida (...) lo que le hacemos a la tierra, nos lo hacemos a nosotros mismos, porque no somos dueños sino hijos de la tierra⁶⁸.

Estas huellas, de voces muchas veces silenciadas, permitieron expandir, tejer el rastro de complejidad de la vida, dejado por Augusto Ángel, en sus escrituras.

Otro rastro dejado por la presencia de Augusto, fue la urgencia de volver el pensamiento a los orígenes de nuestra civilización, para encontrar allí, los cimientos de la crisis ambiental, entonces pensada, como expresión de la crisis civilizatoria.

Augusto lo hizo de dos maneras: la investigación filosófica y la investigación estética. La primera permitió develar el *por qué* de la decisión que había tomado la civilización occidental, de separar lo humano de la naturaleza; la segunda permitió comprender la tragedia civilizatoria, que

⁶⁸ Voces de los pueblos originarios, rastros del decir de las comunidades que habitan en el mundo del Abya Yala.

bellamente expresaran los poetas en los símbolos de la cultura.

La manera filosófica, permitió desplegar conceptos que Augusto consideró fundacionales de la civilización occidental; la segunda permitió comprender las imágenes poéticas y los imaginarios simbólicos que le dieron fundamento a la cultura occidental.

La civilización occidental fue construyendo grandes y poderosos imaginarios religiosos, políticos, filosóficos y sociales, que potenciaron la separación entre hombre y naturaleza, gracias a la imagen de dios, de humano, de política, de filosofía y de mundo social que los mitos fundacionales de occidente habían configurado históricamente.

Ambas, *civilización y cultura*, abrevaron de la escisión fundamental y fundacional hombre-naturaleza, que se desplegó en otras maneras: alma-cuerpo, espíritu-materia, cultura-naturaleza, sociedad-naturaleza.

Las escrituras de Augusto, rastros imborrables de su presencia, fueron recogiendo en su obra filosófica-poética: *El retorno de Ícaro* (2002) la obra más importante de filosofía ambiental escrita en estas tierras, donde el rumor de las montañas inspiró los paisajes escriturales de Augusto Ángel.

El 19 de febrero de 2009, un año antes de su muerte, el maestro Augusto Ángel Maya nos permitió comprender por qué lo Ambiental nacía del fondo de la poesía. Su voz cansina, marchitada por el tiempo, desgarrada por el deseo de morir, abre esta reflexión en torno a la relación entre Pensamiento Ambiental, Geopoética y Reconciliación. Que sean sus palabras las que nos arrojen a este instante, pues hace algún tiempo nos sabemos ecos de su pensamiento:

(...) Y lo ambiental, si quiere seguir siendo ambiental, si quiere persistir dentro de la cultura, debe convertirse o sostenerse en el asombro por la naturaleza (...) El que haya encontrado la naturaleza y no se haya asombrado ante ella no merece vivir (...) La vida se soporta tan doliente y tan corta, sólo por eso. Porque la vida se recrea en el inmenso orgasmo del

amor (...) La poesía es encontrar la profundidad de las dimensiones del Universo y la profundidad del alcance nuestro para poder alcanzar el Universo y extasiarnos ante un rayo de sol... La vida, sino florece en poesía, no vale la pena⁶⁹.

La condición ambiental participa de una condición poética. Pensar lo Ambiental es por lo tanto arribar a sus márgenes, esos territorios exiliados donde florece la vida. Comprender lo ambiental como reconciliación del ser humano con la naturaleza transforma la poética en horizonte de esta reconciliación. En el arte y la poesía nos reconciliamos con la tierra habitada.

En poemas, lienzos, mitos y balsas, encontramos una manera de sentir la coligación entre el Pensamiento Ambiental y las Geopoéticas de la Reconciliación; una manera de interpretar el diálogo del presente desde la escisión del hombre, y un modo de anunciar el futuro posible desde la reconciliación con la naturaleza.

⁶⁹ Fragmento de la entrevista realizada al maestro Augusto Ángel Maya en la ciudad de Santiago de Cali, Colombia el 19 de febrero de 2009.

La palabra estética comenzó a deambular por lugares del pensamiento ambiental, en tanto se coligó con las culturas, como maneras siempre diversas de adaptación al orden de la vida. Las relaciones Ecosistema-Cultura, propuestas por Augusto Ángel, como lugares de emergencia de lo ambiental, devinieron en nuestro Pensamiento Ambiental como contactos permanentes y co-creadores de dichas emergencias.

Lo estético dejó de ser un pensamiento reducido al problema de lo bello, para convertirse en maneras de habitar, crear, co-crear, transformar las texturas de la tierra-naturaleza-vida, por los cuerpos vivos como emergencias estéticas de la tierra. Lo estético se amplificó, se expandió al sentir de la vida, y la vida como sentir. Un *sentipensar* con la tierra, desde la tierra y como tierra que somos, un *habitar poéticamente* esta tierra, emergió como ethos ambiental.

Lo poético permeó nuestro pensamiento ambiental y con el pensador Carlos Mesa González, quien murió el pasado 12 de marzo de 2017 en la ciudad

de Medellín, comenzamos una aventura: la de pensar la vida como sensible, en lo sensible, sintiente y sentida. *“Vivir es desvivirse por algo o por alguien”*; *“vivir es des-vivirse por otro-lo-otro”* afirmaba Carlos Mesa.

Carlos Mesa abrió la mirada del Pensamiento Ambiental a las Geopoéticas del Habitar y nosotros decidimos pensar lo ambiental, como emergencia geo-poética, no solo geo-política.

Lo estético-político emergió con la pregunta *¿cómo estamos habitando esta tierra?* allí el rostro de la guerra emergió en el fondo de nuestras palabras. La guerra no era solamente enfrentamiento entre bandos enemigos humanos; la guerra era la expresión más dolorosa y atroz de las relaciones sociedad-naturaleza, porque los rostros y rastros de la guerra eran los de la devastación y la explotación de la tierra, y por tanto, de la desolación cultural.

En una época donde las palabras emergen de las fisuras de la experiencia para donar de sentido el

acontecer de nuevas realidades, se torna necesario comparecer ante la fuerza expresiva de los agenciamientos estéticos que estas emergencias han desatado.

La reconciliación es una palabra que abriga agenciamientos colectivos y moviliza prácticas estéticas como formas de re-existencia; una palabra que ha brotado del dolor, de las heridas del habitar, del deseo de retorno, de la esperanza por reconstruir la vida en los lugares que alguna vez fueron devastados por la guerra.

El acontecimiento que le dio origen a estas palabras tuvo lugar en la ribera del río Cauca. La comunidad de Trujillo, un municipio ubicado en el noroccidente del Valle del Cauca que sufrió una masacre continuada en las dos últimas décadas del siglo XX. Los cuerpos de los masacrados eran arrojados al fondo del río. Los habitantes de la ribera empezaron a ver el siniestro espectáculo. De sus impresiones nació una nueva manera de nombrar el caudaloso Cauca: *Río-Tumba* decían los

pescadores. Pero el horror no venció a la comunidad.

A principios de este siglo, y organizados en asociaciones de familiares de desaparecidos, iniciaron un proceso de reconciliación con el río. Acompañadas por dos artistas, las madres de los desaparecidos de Trujillo encontraron otra manera de agenciar la reconciliación. Agotadas de emprender acciones colectivas que se desvanecían en los tribunales de la impunidad, decidieron emprender prácticas de re-existencia. Volvieron la mirada sobre el río, hicieron balsas de guadua, dibujaron en telas los rostros de sus seres amados, navegaron con ellos, se los arrebataron simbólicamente al lecho del río, hicieron rituales de despedida y fundaron un parque cementerio para dar sepultura a los restos intangibles de los ausentes.

Esta práctica, que se dispuso en el horizonte de las experiencias estéticas, logró suturar la herida que el Derecho se había encargado de perpetuar con su silencio y sus formas burocráticas. Ante esta

situación, encontramos que en gran parte de los territorios desgarrados por la guerra en Colombia, se habían gestado iniciativas que agenciaban la reconciliación en los pliegues de la estética y la existencia. En el fondo de estos agenciamientos, palpitaba intensamente viva la pregunta por el habitar, ese simple verbo en el que Ángel Maya también situaba la inquietud de todo Pensamiento Ambiental.

La reparación se desplazaba del orden jurídico al orden existencial. Asistíamos a una transición que disponía de otra manera la cuestión de la reconciliación.

Esta transición corresponde a la necesidad de superar el registro jurídico-político de la reconciliación para abordar una perspectiva Geopoética, entendiendo que ésta ha de permitirnos ampliar la comprensión de los fenómenos sociales que nos inquietan, asumiendo los hechos de la vida afectiva y los modos del habitar poético.

Suponemos que existe una reconciliación de la que no nos hemos ocupado, que poco hemos pensado y que aún no reconocemos en nuestras prácticas discursivas. Buscamos comprender la reconciliación allí donde la experiencia toca con la resignificación del territorio y no sólo con la situación jurídica de los victimarios o el restablecimiento de derechos de las víctimas. Desde esta perspectiva, consideramos que no es posible agenciar la reconciliación sin tener en cuenta la escisión y el desarraigo que el conflicto armado ha generado en la relación hombre-naturaleza.

Al reconocer que nuestro presente histórico acontece en el umbral de los tiempos de paz, y que la reconciliación es una experiencia que se torna ineludible en este contexto, es preciso detenerse y demorarse ante la palabra que nombra la sutura, que recrea el perdón, que anuncia otros finales para el conflicto armado.

Para superar la guerra es necesario reconciliarnos. Sin embargo, pensamos que este gesto,

profundamente humano, justificado históricamente, deseado por una generación que ya no siente la guerra como el telón de fondo de sus devenires, soporta un olvido inexcusable. Hemos olvidado que la reconciliación no sólo agencia una nueva textura en el ámbito del Contrato Social, no sólo reconfigura las relaciones de alteridad entre sujetos heridos por las múltiples formas de violencia; la reconciliación también implica una textura ambiental, una resignificación del territorio, una reinención de la tierra natal, una nueva manera de habitar, una aventura hacia el Contrato Natural.

Si como afirmaba Michel Serres (2004), existen dos maneras de comprender y nombrar la guerra, (*la guerra de todos contra todos* y *la guerra de todos contra todo*) la reconciliación no sólo implica reconstruir la situación entre sujetos, entre pueblos, entre hombres; en *la guerra de todos contra todo*, se trata de reconocer que las heridas existenciales son al mismo tiempo profundas

escisiones del hombre con respecto a la tierra habitada.

En lo sucesivo llamaré guerras subjetivas a aquellas, nucleares o clásicas, a las que se entregaban las naciones o los Estados, con vistas a un dominio temporal, y violencia objetiva a aquella que opone todos los enemigos, inconscientemente asociados, a ese mundo objetivo que una asombrosa metáfora denomina el teatro de las hostilidades: escena que reduce lo real a una representación en la que el debate destaca sobre un fondo de cartón piedra que, a voluntad, se puede presentar o desmontar. Para las guerras subjetivas, las cosas en sí mismas no existen. (Serres: 2004:24)

La reconciliación no se agota en un pacto entre beligerantes o en un restablecimiento del derecho de las víctimas; desde la perspectiva de un Contrato Natural es necesario reconciliarnos con la tierra, con los lugares que abrigan las huellas del acontecer guerrero.

Hemos postergado la conversación en torno a una reconciliación con el paisaje, con la naturaleza, con el mundo habitado. El *Río-Tumba* donde yacen

los cuerpos de los desaparecidos, la montaña desolada, el espesor de las fosas, la densa vegetación que aflora entre las ruinas de estancias abandonadas.

En un extraordinario relato del escritor italiano Federico De Roberto que data de 1921, la relación entre la guerra y la naturaleza devela una tensión ineludible; el escenario de la Gran Guerra adquiere la forma de una tierra devastada; los signos de la desolación y la devastación afloran entre precipicios, rocas y valles; la trincheras emergen como heridas de la superficie y el paisaje evoca la imaginación infernal de los artistas del renacimiento:

En el horror de la guerra, el horror de la naturaleza: la desolación de la Valgrebbana, las férreas escamas del Montemolon, las pieles de las dos Grise, la horca del Palalto y del Palbasso, los precipicios de la Fólpolo: un país fantástico, un escenario de aquelarre romántico, la puerta del Infierno. Ni una mancha de árbol, ni una brizna de hierba, salvo en el fondo de los valles: allí arriba un caótico cúmulo de rocas y peñas, la osamenta de la tierra al desnudo, descarnada, dislocada y rota.

Para abrir gran parte de las trincheras, había habido que partir el macizo vivo, a fuerza de minas: el montón de lascas había brindado el material para los muretes y la grava para llenar los sacos terreros. Faltaba totalmente el agua y había que transportarla a lomos de mulos, en odres, junto con los víveres. (De Roberto, 2010:9)

Al tenor de la guerra, la tierra se transforma en un testimonio del horror. En medio de la guerra la tierra sufre. Es esta la perspectiva de James Hillman (2010) en el instante en que afirma que *la guerra es inhumana*. La carga de los armamentos, la fuerza de la destrucción, las secuelas del combate; bombardeos ininterrumpidos, suelos fangosos, el amasijo de sangre y pantano, las marcas de los tanques al pasar, los bosques arrasados. Hillman recurre a las cantidades de fuerza bélica, mientras que De Roberto acude a las descripciones del espacio deshabitado.

Horror y sufrimiento, la lengua de la tierra en tiempos de guerra. El eco misterioso de las alamedas; la naturaleza en ruinas; devastación bajo el cielo estrellado y olor a muerte brotando del

acantilado; el pacto silencioso bajo los pies y en cualquier lugar una fosa común, un cementerio, restos de cuerpos desmembrados; el nicho de la vida transformado por el poder técnico de la maquinaria guerrera; sobre la colina una bandera, consagración de la victoria:

Incluso la tierra sufre (...) Las bombas BLU-82B detonadas en Vietnam a ras del suelo limpiaban superficies de selva del tamaño de campos de fútbol para que los helicópteros pudieran aterrizar. Cuando las bombas no lograban su cometido, excavadoras Rome de treinta y dos toneladas, a veces en grupos de veinte, arrasaban áreas del tamaño de Rhode Island. Bombardeemos la tierra y excavémosla, y después intentemos con químicos, ya que estamos en eso. Más de diecisiete millones de galones de Agente Naranja fueron arrojados sobre cinco millones de acres en Vietnam del Sur. Una tercera parte de las selvas de ese país recibieron más de una dosis; medio millón de acres de tierra de cultivo fueron rociados; una quinta parte de los manglares quedaron destruidos. Será necesario todo un siglo para sanar. (Hillman, 2010:57)

Indescifrable es la tierra después de la guerra. Los signos son del destruir y no del habitar, y así, el

vínculo con la naturaleza se desvanece. La pertenencia originaria del hombre a la tierra, *el arraigo*, desaparece, y lo único que queda es un paisaje desnudo, una extrañeza compartida.

Antes de la guerra, campos cultivados, después de la guerra, campos de batalla. ¿Es posible volver a habitar, cultivar y morar, allí donde las trincheras y el fuego de cañones destruyó el sentido del suelo bajo los pies del hombre?

A partir de esta reflexión, consideramos que falta agenciar una reconciliación con la vida misma, con la alteridad que en ella se manifiesta y que ha sido devastada por la guerra, porque sólo el hombre es susceptible de desplazamiento forzado, de desarraigo, de destierro. La naturaleza que habitamos puede ser deshabitada pero no desplazada.

Como afirmaba Walter Benjamin:

Una generación que todavía había ido a la escuela en tranvía tirado por caballos, se encontró súbitamente a la intemperie, en un paisaje en el que nada había

quedado sin cambios, excepto las nubes. Entre ellas, rodeado por un campo de fuerza de corrientes devastadoras y explosiones, se encontraba el minúsculo y quebradizo cuerpo humano (2001:112).

En los escenarios de guerra que hemos vivido, sólo las nubes permanecen invariables; sobre la faz de la tierra todo ha cambiado, el paisaje se transforma en un territorio raso, asolado, y el hombre siente la desolación de un habitar a la intemperie, desprovisto de mundo, sin tierra natal, sin nicho, sin morada. Es en esta intemperie que sugerimos pensar la reconciliación.

Más allá del derecho y las formas jurídicas que donan de sentido la experiencia del hombre, que le impiden reducirse a un *homo sacer* (Agamben, 2010), la guerra descubre la desnudez y la fragilidad del cuerpo.

La intemperie que recrea la guerra no se repara con derechos, es necesario asumir las heridas del paisaje, reconciliarse con aquello que no viene dado en un Contrato Social ni en un acuerdo entre voluntades. Es preciso entonces reparar la tierra,

comprender que el ser humano es también la tierra que habita, y que en medio de la guerra, ésta se desvanece, se pierde, se hiere.

La guerra deja al hombre en una situación de desarraigo, ese sentimiento que Simone Weil atribuía a las conquistas militares y del capital, y que implicaban la pérdida de lo más profundo de todo ser humano, el arraigo.

El arraigo es quizá la necesidad más importante y más desconocida del alma humana. Es una de las más difíciles de definir (...) cada ser humano tiene necesidad de múltiples raíces (Weil, 1954:58).

La guerra destruye las raíces del existir. El minúsculo y quebradizo cuerpo humano queda a la intemperie; su nomadismo es al mismo tiempo su peor tragedia. Una guerra como la que hemos vivido, y que ha generado más de siete millones de desplazados, nos obliga a pensar en la relación entre desarraigo y reconciliación. En esta relación, la reconciliación no sería más que la recuperación de esta multiplicidad perdida, la reinvención de las múltiples raíces del existir, la existencia radical

que necesita de una tierra natal para agenciar el ser en el mundo. Ello no sería posible sin tomar en consideración la naturaleza habitada y no sólo las ruinas del alma desgarrada.

Como hijos de la guerra, somos seres desarraigados y desencantados; para encontrar el reencantamiento del mundo es necesario reconciliarse con la tierra, y para ello debemos pensar de otro modo. Los indicios que nos acompañan en esta travesía, requieren de una transición que no agote la reconciliación en los lenguajes del derecho. Insistir en una Geopoética se convierte en la garantía ambiental de dicha transición.

En este sentido se hace necesario expandir la palabra reconciliación, horadar en sus fondos, buscar en su etimología, en el desmembramiento de su origen y su devenir, las posibilidades de este camino hacia el habitar poético.

Si ἔτυμον significa verdad, la verdad de la reconciliación sólo se revela allí donde hay un

habitar poético, donde hay un flujo de vivencias como correlato del mundo de la vida, donde se reconoce, en la pérdida de la tierra natal, la gran consecuencia de la guerra. Nos encontramos en un estado de orfandad existencial en la medida en que ninguna práctica de reconciliación reconstruye el cuerpo herido en relación con la naturaleza deshabitada. ¿Es posible comprender la reconciliación más allá de los límites del derecho? ¿Es posible superar la experiencia del desarraigo a partir de una Geopoética de la reconciliación?



Imagen 1

En la profundidad mitológica del Hades habita el viejo Caronte, el barquero que tenía por misión conducir a los muertos por los ríos del inframundo, ha custodiado la travesía de aquellos que fueron raptados sin la mediación de Eros. En sus brazos

se desdibuja el sentido originario del río. Fue Dante en el Canto Tercero de la Divina Comedia quien encontró a Caronte en el universo del dolor.

Por mí se va a la ciudad del llanto; por mí se va al eterno dolor; por mí se va hacia la raza condenada: la justicia animó a mi sublime arquitecto; me hizo la divina potestad, la suprema sabiduría y el primer amor. Antes que yo no hubo nada creado, a excepción de lo eterno, y yo duro eternamente. ¡Oh vosotros los que entráis, abandonad toda esperanza (Dante, Canto III)

Palabras escritas con caracteres negros en el dintel de una puerta. Una vez ahí, contemplar a la dolorida gente que ha sido raptada por la muerte. Aquel espacio está dominado por un cielo sin estrellas, y en su interior se escuchan suspiros, quejas y profundos gemidos. El único eco es el del dolor.

Virgilio explica a Dante que allí habitan aquellos de los que el mundo no conserva ningún recuerdo. Han sido arrojados para ser olvidados. Sumergidos están en Leteo, uno de los cinco ríos que bañan el

Hades. Cualquiera sea la manera de navegar por el río Leteo, lo cierto es que para los muertos es necesario beber de sus aguas para olvidar la vida terrenal, pero para quienes aún participan de la vida sus aguas se tornan imposibles.

En el mundo de la vida no se puede beber del Leteo, hay que vencerlo. Somos como Orfeo, descendiendo al inframundo para hallar a los nuestros, a los que raptaron en la noche y la niebla y los arrojaron al río; somos como Deméter que desesperada busca a su hija cuando se la tragó la tierra.

Joachim Patinir concibe en pintura a Caronte cruzando la laguna Estigia. El solitario hombre que lleva Caronte tiene la posibilidad de elegir. La versión del pintor flamenco combina la visión de los griegos y la visión de la cristiandad. De un lado el infierno protegido por cancerbero, el perro de las tres cabezas, del otro lado los ángeles que invitan el alma de este hombre para que entre al paraíso. ¿Dónde fluye el Leteo? ¿Del lado de cancerbero y la atrocidad que a lo lejos se

descubre en el paisaje, o en el mundo del paraíso, donde la serenidad y la calma dominan un espacio celestial? Pero este hombre parece decidirse por el infierno, mientras Caronte se hace uno con su cansancio. Está condenado al suplicio de los recuerdos, al infierno de una memoria de la que en ocasiones es imposible desprenderse, aun cuando uno tan sólo quiera olvidar.



Imagen 2

Mientras tanto, en la superficie del mundo habitado, la profundidad de las aguas esconde los restos de los seres amados. Cuando se contempla el fluir de las aguas se conserva la esperanza de saber qué pasó, vencer el imperio del olvido, enfrentar a Leteo con Mnemosine. En la Colombia

de los desaparecidos se reconfigura nuestra relación con las riberas del Cauca. La relación con el río ha desbordado el gesto poético de su cuidado. En su ribera, Deméter se acerca para buscar algún vestigio de las miles de Perséfontes sumergidas en el fondo turbulento de su espesor ocre. Habitar en la ribera adviene con el treno de nuevos balseros dispuestos a navegar con los retratos de los que alguna vez fueron alguien en la plaza del pueblo y hoy son vívidos rostros inmortalizados en el lienzo. El río cauca es como el río Leteo, sus aguas mansas en la superficie, acogen los cuerpos de los masacrados en sus profundidades.

“En Colombia la tierra y las aguas son testigos de una guerra sin cuartel” dice María Isabel Espinosa, una mujer campesina que habita en la ribera del Cauca y cuya vida transcurre como un poema de Borges, 2011: 29):

El río me arrebató y yo soy ese río.

De una materia deleznable fui hecho, de misterioso tiempo.

Acaso el manantial está en mí.

Acaso de mi sombra

surgen, fatales e ilusorios, los días.

Sus ojos lo han visto todo. La vida y la muerte, el dulce sonido del amanecer de las aguas y el turbulento gemido de su paso. Su biografía es también una hidrografía. En sus palabras siempre estará presente el río Cauca. Es su tiempo, es su modo de habitar, la única estancia a la que pertenece.



Imagen 3

Después vienen los *cortes de franela*, este grabado de Luis Ángel Rengifo, pintor caucano que fue discípulo del artista mexicano Francisco Díaz de León. Expresión estética que narra la singular manera de dar muerte a los otros, los que caben en la vaga identidad del enemigo, preludio de las casas de pique y los cuerpos descuartizados flotando en el *Río-Tumba*.



Imagen 4

Los cuerpos arrojados al río-tumba provienen de las masacres. Alipio Jaramillo, repasó las inscripciones de la guerra en los campos desolados. Es como el canto tercero de Dante sin Infiernos. El Infierno es la Tierra. Esta geografía

del terror, donde una mujer levanta su mano para señalar con heroísmo a los victimarios, mientras contorsiona el cuerpo hacia el duelo de su ser amado, revelan la intensidad de los años de la Violencia.

La pintura está llena de gestos afectivos que ponen de manifiesto el sufrimiento en medio de la guerra. Un anciano, con el rostro aterrado, sostiene entre sus manos un sombrero, y en medio del pánico que produce la escena, mira con desolación a los responsables de esta fila de cuerpos asesinados que pronto serán arrojados al río Cauca.

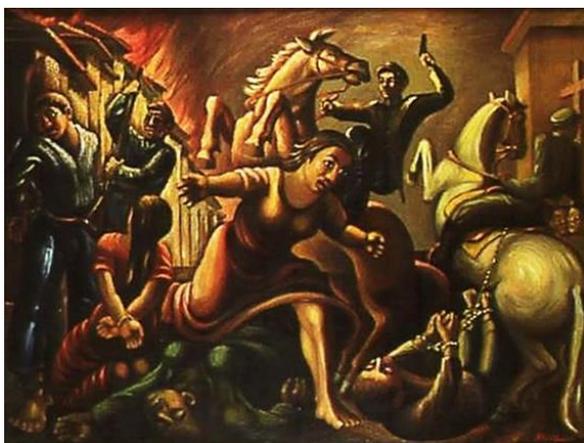


Imagen 5

En la segunda versión de masacre, el delirio de la guerra se apodera de los victimarios. Uno de ellos se dispone a asestar el golpe de gracia al hombre que está amarrado, mientras su esposa lo mira impotente. Aquí no hay nada que hacer, salvo esperar la muerte. El otro guerrero de la pintura tiene un cuerpo amarrado a su caballo. Sin embargo, el hecho más desgarrador de la pintura aparece retratado en la mirada de pánico de la mujer que busca salirse del cuadro, atravesar el umbral imaginario que separa estas dos ontologías y hallar un refugio seguro para salvarse. Al pasar de los días esta mujer buscará a los suyos en el fondo de las aguas. Se enfrentará a Leteo. Se aferrará a la última esperanza que conserva la madre de Luis Alfonso.



Imagen 6

La Madre de Luis Alfonso Giraldo, desaparecido el 10 de octubre de 1989 en el área rural de Trujillo, se pregunta consternada si fue verdad que lo echaron al río. Su primera intuición es esta. Sus palabras son desgarradoras. Con su dolor también se marchita la cosecha. El cafetal se pone amarillento, pero como Deméter, una madre con un hijo desaparecido no puede cuidar lo que allí crece.

Él administraba el café. Y tenía encargos (...) 5.000 palos, 10.000 lo que fuera. Entonces él los iba cultivando, hasta que ya estaba en forma de llevarlos, y si era posible él mismo iba y lo llevaba a las fincas. A nosotros nos cayó como la broca mejor dicho (...) Ya él faltó, y ese café en tiempo de verano había que regarlo por la mañana y por la tarde. Ya pues en un verano eso

se fue poniendo amarillento. Yo me iba y conectaba esa manguera y me iba a regar ese café por allá. A mí me parecía que lo veía por ahí bregando por en medio de esas eras de café... No... Yo me ponía a gritar, me agarraba una cosa (...) Entonces yo venía y cerraba esa llave y no regaba ese café. Entonces eso se fue acabando (...) ¿Sabe qué pensaba yo en ese tiempo? Ni porque nosotros hubiéramos sido culpables de lo que pasó a él (...) Siendo lo que él cultivaba, llegar el momento de destruirse todo así (...) Lo que mi hijo tan joven, quien sabe cómo fue la muerte de él, qué martirio, qué cosa (...) ustedes qué creen, en 18 años todavía tienen que existir los huesitos ¿cierto? (...) Pienso yo, si fue verdad que lo echaron al río... A dónde quedó... A dónde...⁷⁰



Imagen 7

⁷⁰ Testimonio extraído del Documental TRUJILLO: UNA TRAGEDIA QUE NO CESA. Realizado por el canal Institucional para la Comisión nacional de Reparación y Reconciliación. Dirigido por Freddy Cusgüen Perilla. 2008.

Nuestra inquietud en torno a la Geopoética de la Reconciliación termina atravesada por el dolor que emerge en los bordes del Río. Fernando Botero hace aparecer los cuerpos en la superficie acuosa del Cauca. El arte pictórico en Colombia inicia una reinención poética del río que somos. Porque al decir de Borges en este fragmento del poema *El hacedor* (1989, 3:309):

Somos el río que invocaste, Heráclito.

Somos el tiempo. Su intangible curso

acarrea leones y montañas,

llorado amor, ceniza del deleite,

insidiosa esperanza interminable,

vastos nombres de imperios que son

polvo.



Imagen 8

El Río que hoy navegamos con nuestros ojos y en balsas de antiguos pescadores, terminó siendo el lugar de una intervención artística inspirada en el arte efímero. Gabriel Posada encuentra su lenguaje estético en los restos que el río Cauca va dejando en sus márgenes. Entre el año 2008 y 2012, recorre los poblados ribereños y busca en las narrativas de sus moradores la relación que tienen con sus aguas. Vivencias, evocaciones y llantos configuran su bitácora. Gabriel Posada siente que el río es dolor.

En el Puente Anacaro inicia su travesía estética. En sus balsas de guadua se instalan los retratos de las Magdalenas que buscan a sus seres queridos.

Gabriel describe su obra. En sus palabras se gesta un modo de agenciar la reconciliación.

Comprender el río Cauca, habitarlo, reconciliarse con sus turbias aguas implica vencer a Leteo, enfrentar a Caronte, hallar pictóricamente lo que nunca encontraremos, recrear las trayectorias del dolor, despedirse de las balsas que finalmente serán consumidas por el cauce, y desaparecerán, como escribía el poeta Jorge Manrique, *en el mar, que es la muerte*.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, Giorgio (2010) Homo Sacer. Editorial Pretextos. Valencia.

ALIGHIERI, Dante. (1996) La divina comedia. Editorial Bedout. Bogotá.

ÁNGEL MAYA, Augusto. (2002). El retorno de Ícaro: La razón de la vida. Editorial PNUD. Bogotá

BENJAMIN, Walter. (2001) Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Editorial Taurus. España.

BORGES, Jorge Luis (2011). Obra poética. Heráclito. Editorial Suramericana. Buenos Aires.

----- (1989-1996). Obras Completas, 4 vol. Editorial Emecé. Barcelona.

DE ROBERTO, Federico (2010) Miedo. Editorial Alianza. Madrid.

HILLMAN, James (2010) Un terrible amor por la guerra. Editorial Sexto piso. Buenos Aires.

IMAGEN 1: Caronte cruzando la laguna Estigia - Joachim Patinir - 1519/1524 - Museo del Prado - Madrid.

IMAGEN 2: Puente Anacaro - Magdalenas por el cauca - Noviembre 2 de 2008 - Fotografía El Tiempo.

IMAGEN 3: Luis Ángel Rengifo - Corte de Franela - Serie Violencia - 1963

IMAGEN 4: Masacre I - Alipio Jaramillo - 1950

IMAGEN 5: Masacre II - Alipio Jaramillo - 1950

IMAGEN 6: Rosa Elvira. Madre de Luis Alfonso. Fotografía: Centro de Memoria Histórica

IMAGEN 7: De la serie: El dolor de Colombia - Fernando Botero - Museo Botero, Bogotá. 1999

IMAGEN 8: Magdalenas por el cauca - Gabriel Posada y Yorlady Ruiz.

SERRES, Michel (2004) El contrato natural. Editorial Pre-textos. Valencia.

WEIL, Simone (1954) Raíces del existir. Editorial Suramericana. Buenos Aires.

CAPÍTULO V



EPISTEMOLOGÍAS DEL SUR

Germán Guarín Jurado

Las ciencias sociales necesitan aprender de las formas como se teje el saber en los ámbitos populares, que construyen sus particulares pedagogías, a punta de saberes cultivados en las esquinas, las panaderías, zapaterías, carnicerías, expendios de carbón y de sal. Encontrarán allí las formas de reunirse los vecinos a conversar a ciertas horas de la noche. Necesitan aprender otras maneras de valorar el tiempo, intentando aplazar toda posibilidad de relaciones determinadas por la economía. “Sana la luna la soledad del caminante y sana el sol la frialdad de la siembra”. Pedro Zapata Pérez. (Artista y gestor cultural. Medellín-Colombia).

I. CONTEXTOS DE EMERGENCIA, PROBLEMATIZACIONES, PREGUNTAS

Acaso un hombre de la calle, un ciudadano de a pie, como él mismo se define a veces, nos oriente sobre los desafíos de las Ciencias Sociales en América latina; un hombre joven y jovial que como Pedro Zapata Pérez (Medellín, 2017), fundador de las Jornadas Juveniles

Latinoamericanas, a sus más de 60 años de vida, artista y gestor cultural que trabaja hoy con la Alcaldía de Medellín-Colombia, insta a que los filósofos sociales, los científicos sociales, nos acerquemos a los saberes cotidianos de las gentes, a sus tiempos cotidianos y formas de relación, a sus pedagogías, en sus barrios, en sus comunas, en sus campos y ciudades, en sus ámbitos populares. Así “abrirle las puertas a la vida”.

Acaso él, de “juventud prolongada” como nos enseñara el maestro Hugo Zemelman Merino, nos trace unos retos que para las ciencias sociales y humanas hoy son indispensables y que se sintetizan en la necesidad de tornar sobre los sujetos mismos, sobre su cotidianidad, sus contextos y entornos culturales, sus territorios humanos, sus formas de conversación y de encuentro.

Porque los desafíos hoy de las ciencias sociales y humanas son *“todos, los de toda la vida... los amorosamente aplazados desde el miedo impuesto*

por la infamia financiada, por la política de tercera categoría, por el desamor heredado del consumismo...” (Zapata Pérez, 2017, Medellín-Colombia).

Entonces, “que vengan las ciencias sociales, en nueva sensualidad, para el ritual de los encuentros. Que vengan sin saber mucho, para que aparezcan los saberes del silencio. Vengan sin atuendos aparatosos, sin vicios al caminar, sin entornar los ojos, sin impostaciones guturales...” (Zapata Pérez, 2017, Medellín-Colombia).

Un encuentro entre académicos y gentes de la calle reinaugura en el presente la sensualidad de las ciencias, la sensualidad entre unos y otros que distantes se han abandonado quizá mutuamente a la soledad, al silencio.

Hay unos saberes desde allí por decir, por visibilizar, por reconocer, que no pertenecen a las teorías instituidas de los filósofos y científicos sociales. En esto coincide Pedro Zapata Pérez con filósofos y científicos sociales de América latina,

maestros, maestras de Colombia y América Latina, que promueven juntos la vocación crítica por un pensamiento del sur y desde el, la construcción de nuevos conocimientos y la producción de nuevas teorías críticas íntimamente vinculadas a las luchas colectivas.

Sur es una metáfora, un nombre si se quiere que designa, dice Boaventura de Sousa Santos (El Milenio Huérfano) a todos los excluidos del mundo occidental; a los de abajo, dice Enrique Dussel (*Pensar América latina desde la filosofía de la liberación. En: Pensamiento y producción de conocimiento. Urgencias y desafíos en América latina. 2007*).

Para Hugo Zemelman designa una realidad de opciones y posibilidades, luchas históricas y movilidades sociales que potencian a los sujetos allende sus fronteras, límites y determinantes históricas, sociales y culturales (*Desafíos de lectura de América latina ,2000*). Sur, somos nosotros y otros, otras, en América Latina y muchos lugares del mundo que en la vida personal y colectiva, en

movilidad social y acción política colectiva, disponemos otras maneras de pensar y conocer las realidades humanas, a más del régimen eurocéntrico de significado: mujeres y hombres, niños y niñas, indígenas, afrodescendientes y jóvenes que necesitan trascender sus “públicas soledades, sus públicos silencios” y de pronto sólo necesiten *“una sola mirada, fija a los ojos, una sola voz que escuche la suya...”* (Zapata Pérez, 2017, Medellín-Colombia).

Siempre en un horizonte de autonomía e indeterminación, los sujetos actuamos con potencialidad en pro de construir nuestras realidades y no sólo sufrir las realidades dadas desde el canon occidental de comprensión y realización de la historia humana del mundo (Zemelman, El Ángel de la historia, 2007).

Sur es la expresión de una voluntad política colectiva que actúa potente, solidaria, en África, en Asia, en América Latina, en Oceanía, en Europa, en Norteamérica, desde espacios propios de la vida cotidiana, contra la discriminación, la exclusión

social, los patrones hegemónicos y totalitaristas, colonizadores del dispositivo global de conocimiento amparado en la idea de una historia universal, de una cultura ejemplar.

Nos dice el profesor Guillermo Orlando Sierra (Universidad de Manizales, 2017), a propósito de la inquietud por la emergencia de un pensamiento crítico latinoamericano qué claves de lectura propias como *Potenciación de los sujetos* (Hugo Zemelman-Enrique Dusell), *Solidaridad* (Boaventura de Sousa Santos), *Emancipación* (Enrique Dusell), son vigentes en el continente y el mundo como parte de un marxismo puro, desideologizado, no paradigmático a ultranza, no doctrinario.

Apunta Sierra:

“El problema del poder, de la colonización por el subsistema económico, de las estéticas del consumo que nos familiarizan sólo con el dinero, nos invita a pensar la realidad desde ellas. A nadie llenan con plata, el poder termina siendo la fabricación de una desesperanza aprendida, quizá la fabricación de un

aparato ideológico electoral, mesiánico y caudillista. Son claves de lectura que nos pueden ayudar a recuperar la confianza, las buenas razones. Pero sin ese sentimiento de pobre que desfigura la realidad, que nos hace incurrir en ideologías, totalitarismos, en falsos mesianismos y caudillismos, en falsas promesas”

Para las teorías sociales, marxistas y no marxistas, lo que es indispensable recuperar es la sensibilidad social, la cercanía entre los sujetos, la cercanía al “saber popular”, al saber de la cotidianidad; siempre ha sido esta proxemia la que ha producido grandes avances en la filosofía, en la ciencia social latinoamericana. Se trata de procurar, siguiendo palabras de Ricoeur, de Blumenberg, citados por Guarín Jurado (2015, págs. 4-5), *“vencer una distancia, un alejamiento cultural...transportarse de una vida a otra...transporte de reflexión...”*:

“Este transportarse de una vida a otra, este transporte de reflexión es, también, acotan Ricoeur, Blumenberg, “Transferencias de sentido” en el campo de las significaciones”.

Por lo que ampliar la gama de palabras, de claves de lectura o categorías para comprender nuestras realidades sociales se convierte en uno de los grandes retos del pensamiento crítico latinoamericano.

Cuando Enrique Dussel nos hace la pregunta ¿Cómo es que una generación comenzó a producir conocimiento nuevo y nuevas categorías? (2007), actualiza la memoria de “un compromiso”. Habla de una generación comprometida con la experiencia del mundo, no sólo con la teoría, para decir qué es un campesino, un trabajador, un estudiante, un niño, un joven, una mujer, un hombre, un actor social otro, un agente social cualquiera.

Para saber quién es alguien hay que compartir con ese alguien, y de ese encuentro emerge la conversación necesaria, el conocimiento pertinente, la teoría requerida.

La generación de los años 60 en América latina, una generación de postguerra en el lenguaje

occidental, se incorporó a los movimientos sociales por un compromiso político de responsabilidad social con su historia, con la gente, con lo que ocurría en el mundo, con los explotados del sistema capital occidental.

¿Qué cabe pensar hoy y hacer desde los movimientos sociales? ¿Qué cabe pensar hoy y hacer desde el sur? Somos sujetos biográficos, somos sujetos epocales, sujetos situados, de algún modo testimonio vivo de nuestro tiempo, de nuestro presente histórico.

Algunos como yo, no todos, no muchos, sólo algunos, mantenemos viva la memoria de la utopía, nunca claudicamos ante las declaraciones de muerte de la utopía, no resignamos el espíritu social a las máquinas del poder, la guerra, el mercado, la técnica, mantenemos enhiesta aún nuestros miedos y vacilaciones la resistencia, hemos persistido en el desafío de acercarnos al otro, a los otros y otras no siempre favorecidos por el dispositivo de jerarquías y privilegios de la estructura social reinante.

De pronto en deuda con la acción política colectiva, con los movimientos sociales gestados y en gestación en los últimos 60 años, buscamos compañía, y desde nuestra rebeldía indomable, trascender soledades y desvaríos, orfandades ciudadanas, para no morir en el intento, intensificar la vida, la existencia, nuestra propia historicidad.

“Los movimientos sociales son la memoria viva de la resistencia en América latina” (Zemelman, 2013, noviembres latinoamericanos); hacia ellos y desde ellos preguntamos por nuestra condición de sujetos en los contextos sociales, en los entornos y territorios culturales propios, por nuestra postura y colocación como sujetos sociales en la acción política colectiva, por la semblanza de nuestra propia historicidad, por lo que hemos sido en el alter-sur-global, anti-global. Por el conocimiento posible desde allí y las teorías producidas o por producir.

¿Qué testimonios damos, entonces, de nosotros mismos? ¿Quiénes somos en verdad en nuestras

luchas sociales históricas? ¿Cómo estamos relatando el mundo en este presente histórico? ¿De qué modo somos testimonio de una época, de una generación? ¿Con cuáles claves de lectura comprendemos las realidades sociales, el mundo de hoy? ¿Cuáles son los conceptos organizadores, las categorías emergentes de las teorías producidas y por producir en el sur?

El Sur nos inspira, nos obliga, nos compromete, nos llama más bien; es sugerente, inconforme y misterioso. Hay un pensamiento del sur por explorar y esa es nuestra fuerza, nuestra esperanza, dentro del marco de un sentimiento de crisis generalizada, de violencia generalizada.

América Latina en el mundo, el mundo bajo la lente nuestra en América Latina. Al final de mis días no tendría otra cuestión que plantearme: la de con otros y otras ayudarme, ayudarnos a comprendernos en esta inconformidad y misterio, en esta rebeldía indomable que a algunos no nos dio licencia para claudicar ni pauperizarnos en la

supuesta derrota de la utopía. Como lo he declarado en tantos lugares ¡No estamos solos!

II. MARCOS CONCEPTUALES

Conceptos y categorías, claves de lectura en América Latina.

Epistemologías del Sur connota nuevas relaciones de conocimiento no propiamente en la dualidad sujeto-objeto sino en la configuración de las relaciones sujeto-sujeto y acontecimientos.

No son teorías de la ciencia convencional, son nuevas gnoseologías, recuperada nuestra condición de sujetos existenciales, situacionales, sociales, historizados. Son también llamadas epistemologías del sujeto, de la conciencia histórica o del presente potencial (Hugo Zemelman), epistemologías del sur (Boaventura de Sousa Santos), filosofías de la liberación (Enrique Dussel), teorías de la dependencia y la subalternidad (Aníbal Quijano).

En sus distintas nominaciones enseñan ya claves de lectura de nuestras realidades: sujetos, conciencia histórica, historicidad, potencia, presente potencial, sur, movimientos sociales, liberación, emancipación, dependencia, subalternidad, por mencionar tan sólo las que se muestran como conceptos organizadores generales.

Las epistemologías del sur son traducibles (utilizo una expresión de Boaventura de Sousa) en epistemologías de la condición humana o de nuestro estar-en el-mundo, nuestro-ser-en-la cotidianidad, figura diferenciada del ser-ahí de Heidegger.

Epistemologías, en fin, que construyen nuevos conocimientos, producen nuevas teorías por nuestro compromiso con las situaciones humanas en la vida personal y colectiva, con los acontecimientos cruciales de humanidad en el presente histórico, por la reinención de las utopías sociales y la vocación colectiva de emancipación respecto de poderes hegemónicos

en la filosofía, las ciencias y las artes, los oficios, la religión, la política. Autores como Norbert Elías, Hannah Arendt, Agnes Heller, Paulo Freire, Hugo Zemelman, explicitan esta traducción de las epistemologías del sur como epistemologías de la condición humana y nos remiten a fuentes críticas valiosas emergidas el mismo pensamiento crítico europeo

Además de las claves de lectura ya explicitadas desde las llamadas epistemologías del sur y/o de la condición humana es del caso visibilizar otras que cumplen un lugar central en América Latina.

Recordemos la pregunta de Dussel: ¿Cómo una generación construyo conocimiento en América latina y con cuáles categorías? Vuelvo sobre el texto “Pensamiento y producción de conocimiento. Urgencias y desafíos en América latina” (2007) en el que Enrique Dussel en el ensayo “Pensar América latina desde la filosofía de la liberación” y Hugo Zemelman en el ensayo “Epistemología de la conciencia histórica” nos cuentan cómo elaboraron sus teorías, así:

Filosofía de la liberación: exterioridad, totalidad opresora, periferia, liberación, comunidad de la comunicación, intersubjetividad, política, movimientos sociales, poder.

Para Enrique Dussel, su compromiso con la experiencia de los campesinos, de los trabajadores, de los estudiantes, le significó reconceptualizar categorías prestigiosas de la filosofía occidental. La experiencia del Cordobazo, movilización contra la dictadura militar en Argentina y la constante pregunta de los estudiantes ¿dónde están los políticos enseñando? sucedánea de ¿dónde están los intelectuales? marcó la politización de la academia argentina, desde donde surgió la filosofía de la liberación entre los años 1968/1969. En esta emergencia la palabra liberación es fuerte por los distintos movimientos de liberación nacional en América Latina, África.

Se estudiaba, dice Dussel, a los grandes pensadores europeos hasta percatarse con las teorías críticas de la sociedad en Frankfurt del

monopolio intelectual, de los sistemas teóricos totalitarios. Las categorías totalidad y exterioridad- dice él- fueron fundamentales. Permitieron, en el sentido que las toma Levinas, realizar a lo Marx una Crítica de la economía política, de sus categorías de pensamiento. Existe una totalidad opresora. En la misma ruta crítica surgió la teoría de la dependencia y la subalternidad. La categoría de exterioridad tomó mucha fuerza en el pensamiento latinoamericano. Indica que hay una relación sujeto a sujeto fuera de la función, del rol empresarial, y que dicha relación se compadece del dolor, del sufrimiento de todos. Somos sujetos- agrega Dussel- con una biografía única, con una corporalidad que sufre y si es así nuestras subjetividades reaccionan. Se pensaba una nueva filosofía, igual, una nueva política. Hay otro- del sistema, los explotados, los oprimidos, ellos son periferia. Ese otro- del sistema puede reclamar su humanidad ante el maltrato, la dominación. Ya se pensaba globalmente: en África, Asia, América latina, hay exterioridad, explotados, periferia. Y se pensó la liberación como fuerza de la esperanza.

Pensar nuestra periferia oprimida dio nacimiento al llamado giro decolonizador. Nos advertimos como colonia en filosofía, ciencias sociales y humanas, política, y no queremos seguir siéndolo. Por eso son tan importantes las teorías de la dependencia, de la subalternidad, de la liberación. El diálogo con el marxismo acrecentó, con la teología de la liberación, con las revoluciones del momento. Luego vino el diálogo con Apel, Habermas, y el interés por la comunicación, la intersubjetividad, la comunidad de la comunicación.

El pensamiento latinoamericano que se preguntó inicialmente por todos los excluidos del sistema totalitario opresor, ahora se preguntaba por todos los excluidos de la comunidad de la comunicación. El nosotros ergativo de las comunidades tojolabales sirvió de ejemplo de experiencia colectiva en la que también cuentan la tierra, la naturaleza, el cosmos, los sujetos-otros diversos al etnocentrismo occidental.

El giro decolonizador llevó al giro pragmático de acercamiento a las comunidades, a los pueblos, a los movimientos sociales, a las revoluciones, para no quedarse sólo en los libros, las teorías instituidas. ¿Qué conocimientos, qué teorías emergentes, darían cuenta de la experiencia cubana, nicaragüense, mexicana? De la filosofía de la liberación se pasa a la política de la liberación, a la preocupación por el poder. El poder es el ejercicio que hacemos de nuestra voluntad de vivir, de vivir unidos, es la potencia de ser como sujetos sociales, relacionales, contra-restando el poder instrumental, hegemónico. Voluntad de comunidad, de pueblo, que debe darse unas instituciones no opresoras.

.Epistemología de la conciencia histórica: sujeto, conciencia histórica, potenciación del sujeto, indeterminación, totalidad, mediación, cosmovisión.

Hugo Zemelman coincide con Dussel en que en los años 60/70 del siglo XX la intelectualidad latinoamericana se preocupó por construir

categorías alternas a las del pensamiento centroeuropeo; para Zemelman esa necesidad de nuevas categorías surge de la experiencia teórica y política de los intelectuales , experiencia histórica relacionada con las utopías sociales. En las teorías de la dependencia de Quijano, en las filosofías de la liberación de Dussel, esta experiencia histórica y teórica de las utopías sociales por una sociedad más justa y feliz quizá anteceda las experiencias sociales propiamente dichas.

Al pensar desde la historia, pensamos con conciencia histórica, lo que fue inaugurado por el marxismo. El historicismo alemán, desde Dilthey, propuso pensar desde la vida. Nietzsche pensó, por ejemplo, el dolor humano. Con ellos nacieron distintas vertientes de pensamiento que se distanciaron de las premisas que nos ofrecían las ciencias naturales. Siempre en el límite de lo establecido, en estos pensadores hubo una voluntad de transgredir supremamente importante para percatarnos de la necesidad de pensar lo

diferente. Husserl, entre otros, nos invitaron a pensar el mundo de la vida, y poner entre paréntesis lo que al respecto decían las ciencias naturales. Una gran cantidad de realidades externas eran negadas por el sujeto, y estos movimientos intelectuales como el marxismo, el historicismo, el vitalismo, la fenomenología, contribuyeron a un despertar de conciencia en los sujetos, de las relaciones yo-tu, otros: “Se es sujeto en la medida que se acepta a otros”. Dialéctica, además estudiada por Levinas, por Buber.

Lo más importante para la epistemología de la conciencia histórica es el rescate del sujeto, rescatarlo no sólo de la opresión externa, de la exterioridad externa, sino del olvido de sí mismo, una especie de exterioridad interna, de autoexclusión, que empobrece. De ahí que la categoría fundante de la epistemología de la conciencia histórica sea la de sujeto y su correlato potenciación. Sólo un sujeto potenciado trasciende en las circunstancias propias de la exterioridad externa opresora, de la exterioridad interna, del

autoexilio, que lo cosifica. Pensar desde la historia, desde la vida, connota pensar desde lo que somos como sujetos, puestos, colocados en nuestras propias circunstancias y acontecimientos de época, en nuestro movimiento interno o dinámica de una idea a otra, de un pensamiento a otro, de una vivencia a otra.

Si queremos mirar al futuro más allá de límites y parámetros, hacia el horizonte de inconformidad, misterio e indeterminación que somos es indispensable percatarse del movimiento interno del sujeto, de las dinámicas psíquicas del sujeto. Por potencialidad del sujeto, de los sujetos, se entiende entonces la capacidad de trascender en lo que se es, de recolocarse en las circunstancias externas y en el sí mismo con otros.

Es un problema generacional: cómo afrontamos los contextos sociales, cómo afrontamos el presente histórico, ya jóvenes, ya adultos, niños, niñas, quién somos generacionalmente frente a las situaciones-límite que los acontecimientos de época nos deparan. Lo que igual tiene que ver con

la dualidad del sujeto, ese mirar hacia el futuro, ese mirar hacia el pasado, siempre en presente. Memoria del futuro, del pasado, memoria del presente. Y que nos coloca a todos, en lo que coinciden Zemelman y Dussel, frente a nuestras propias experiencias.

Las epistemologías de la conciencia histórica son nuestra experiencia del presente histórico en el horizonte del futuro, en el fondo del pasado, en esa pasión por el presente, que decanta nuestro conocimiento posible, nuestras nuevas teorías desde la condición de sujetos históricos, sociales, culturales:

“Se hace necesario, entonces, volver a recuperar el ciclo completo del caminar por el mundo como sujeto que se va haciendo a sí mismo, y descubriendo que a la vez se van ocupando espacios para gestar mundo. Poder abordar al sujeto en tanto conformador de campos de realidad desde su emergencia como portador de futuro en la medida que su condición reside en el permanente tránsito hacia lo esperado.”
(Zemelman, Necesidad de Conciencia).

El sujeto despliega su mirada, su visión horizontal, en búsqueda de totalidad ante la incompletud, en búsqueda de distintas cosmovisiones, prolonga y elonga así su fuerza, su voluntad epistémica de mundo, su necesidad de realidad y conciencia, su necesidad misma de ser sujeto en sus particulares contingencias. Siente siempre una profunda necesidad de nombrar distinto lo que acontece, de no repetirse en lugares comunes, de vigilar epistémicamente sus experiencias de mundo, renovarlas. La mediación histórica siempre está en la configuración de experiencias que el sujeto hace de sus realidades.

La categoría de la mediación histórica es tan importante como las categorías de sujeto, conciencia histórica, potencialidad. Sin ella no es posible entender los acontecimientos de época, las revoluciones políticas, las vanguardias artísticas, las revoluciones paradigmáticas, que alimentan las teorías.

EPISTEMOLOGÍAS DEL SUR: sur, teorías críticas, perplejidad, promesas incumplidas,

posmodernismo de oposición, pensamiento abismal, ausencias, emergencias, solidaridad.

“¿Por qué ha sido tan difícil producir una teoría crítica?” Es la pregunta de comienzo que Boaventura de Sousa en *El Milenio huérfano* (2011) nos hace. Si hay tanto que criticar y hay tanto pensamiento crítico en América latina porque son escasas las teorías críticas.

Una teoría crítica no reduce la realidad a lo que existe, la realidad es siempre un campo de posibilidades. El análisis crítico supone que las realidades enjuiciadas no agota el campo semántico de la realidad posible. El malestar inspira a los teóricos críticos a trascender el orden criticado. En el caso de América latina, el incumplimiento de las promesas de la modernidad (igualdad, libertad, paz, dominio de la naturaleza) y la producción de mecanismos de exclusión, la producción de ausencias, impulsan a fundar nuevas formaciones teóricas que él llama posmodernismo de oposición.

El estado de ánimo de las epistemologías del sur en Boaventura es la perplejidad, una especie de incertidumbre epistémica, de un no saber qué hacer, qué camino tomar ante la crisis generalizada en el continente y la ausencia de teorías interpretativas, críticas no obstante tanto pensamiento crítico. Es indispensable construir epistemologías, nuevas historias, nuevas teorías que salgan al paso de esta perplejidad, de este vacío epistemológico, pero sobre todo del malestar de la cultura, de la disconformidad que nos generan las promesas incumplidas de la modernidad, los modos de exclusión producidos por un saber colonizador y hegemónico.

Se llama sur, ya sabemos, a todos los excluidos del sistema dominante occidental en cualquier lugar del mundo, que luchan en distintos movimientos sociales por la recuperación de su dignidad y lugar en el mundo. Invisibilizados, declarados casi inexistentes por las lógicas del orden occidental, por un pensamiento abismal que genera líneas divisorias, los excluidos del mundo se organizan

en movimientos emancipatorios y de inclusión para luchar por su reconocimiento como sujetos políticos y de derechos. Mujeres, afrodescendientes, adultos mayores, niños y niñas, jóvenes, transexuales, homosexuales, lesbianas, intersexuales, gitanos, refugiados, desplazados, maestros y maestras, campesinos, trabajadores, estudiantes, tantos otros actores sociales, se organizan y movilizan para salir de las zonas de exclusión y negación, y ganar un lugar en la diferencia, en la diversidad que son. No es tanto para ganar un lugar en el orden sino en las lógicas de la diferencia, de la diversidad.

En esta óptica es la solidaridad, según Boaventura, la necesidad mutua de reconocernos como sujetos y no como objetos, lo que requerimos para vencer la colonialidad del saber, del poder, del pensar y el actuar. Colonialidad es toda concepción que nos trata como objetos no como sujetos. La solidaridad es esa urgencia histórica y esa voluntad colectiva de ser sujetos-otros, diferentes, diversos, y reconocerse mutuamente como tal en

capacidades y opciones, posibilidades y alternativas, cosmovisiones. Es indispensable trascender en el apartheid global, en el sufrimiento humano, en las tragedias comunes, en los epistemicidios, que nos condenan a visiones totalitarias de la realidad, a zonas de colonización y exclusión, inexistencias, a territorios sub-humanos. Sobrevivir con dignidad al peligro, dice Boaventura, nos acerca entre nosotros en América latina; servirnos así del conocimiento-emancipación (reinventando la emancipación), del patrimonio común de humanidad, del gobierno humano, de las hermenéuticas diatópicas, de una ecología de saberes, coadyuvan a generar las teorías que necesitamos.

III. LA CUESTIÓN DEL MÉTODO

“El método es la solución a muchos problemas epistemológicos y sociales. Ensayando muchos caminos, dándose el tiempo de ensayar muchos caminos y crear el método indicado a lo que se quiere conocer, solucionar. Hay que mantenerse en la idea

del pluralismo metodológico. Claro, hay hoy lo que se pueden llamar transiciones metodológicas, fracturas epistémicas, en orden a los objetos de estudio, a los problemas emergentes, a esa necesaria relación entre sujeto-acción-objeto, acción –participación. El pluralismo metodológico es una apuesta en medio de las transiciones metodológicas que hablamos, de las fracturas epistémicas necesarias en las ciencias, incluso cuando nos hemos percatado de los límites de los métodos mixtos”. Guillermo Orlando Sierra. Universidad de Manizales, 2017).

Es indispensable desparadigmatizar las discusiones paradigmáticas en las ciencias e igual tomar distancia de las prótesis metodológicas que anteponemos instrumentalmente a las realidades sociales. Nos parece obvio que cuando investigamos y no sabemos sobre lo que investigamos pensemos más bien el método, mientras conocemos, y terminamos dando prevalencia a la discusión metodológica y desplazando el interés sobre los acontecimientos humanos. El extractivismo surge de nuestras prótesis metodológicas, que devienen cuantitativas o cualitativas, siempre buscando sistemas de

información, de datos, que congelan la realidad humana, la momifican en una abstracción formal o moral. Es perentorio restaurar la relación sujeto-sujeto-acontecimiento y para ello podemos servirnos de algunas alternativas investigativas serias y rigurosas:

Problematización:

La ciencia comienza con problemas, problemas que planteamos a nuestras relaciones con la realidad, a nuestras maneras de objetivar la realidad, de construir nuestras subjetivaciones del mundo objetivo. Problemas propios a nuestras formas de observar, conversar, describir, comprender, abstraer, interpretar, decidir y solucionar, problematizar y preguntar incluso. No dejar de problematizar, de dialectizar el pensamiento, esto es, desplazar siempre el pensamiento hacia otra parte, cambiar las miradas, las posturas. Pensar es siempre cambiar de pensamiento. Al pluralismo metodológico le subyace por excelencia la crítica, no otra cosa que

el problematizar y preguntar continuos, permanentes.

Dice Sierra (Universidad de Manizales, 2017):

“Necesitamos distintas traducciones de la realidad social; toda postura epistemológica y metodológica es hipotética. Las teorías son hipotéticas, los métodos son hipotéticos. Ese puente, esa bisagra que nos aporta el racionalismo crítico a las epistemologías modernas es muy importante...La problematización sin lugar a dudas es el punto de partida del método científico en las ciencias sociales y humanas. Siempre problematizar, siempre preguntar. ”

Construcción autobiográfica del conocimiento:

Los sujetos somos sujetos biográficos, epocales; como sujetos procedemos de nuestra propia historia, de nuestra propia vida, siempre susceptible de ser narrada en distintos lenguajes. No somos sólo nuestra voz sino la voz de otros, de pocos o muchos, de algunos, quienes representamos unos decires colectivos. Desde nuestra cotidianidad y circunstancias trascendemos en un horizonte de posibilidades y

opciones, alternativas, potentes y con voluntad colectiva de ser distintos a las determinantes históricas, a las adversidades, al sistema imperante. Siempre solidarios, reconociéndonos mutuamente, en acción colectiva.

Análisis social del presente:

Nos es posible por tanto una lectura crítica de América latina desde nuestra colocación como sujetos en los contextos sociales, en los territorios culturales, en los espacios de la cotidianidad, en el presente histórico, en los nucleamientos colectivos, apuntando distintas claves de lectura del continente y el mundo. Entonces, desde esas claves de lectura, ocuparnos de nuevas categorías que hagan posible un conocer y teorizar colectivo, crítico renovador en el continente.

Acción participación:

Estar-con, ser-con, no estar solos, socavar el individualismo metodológico, para vivir a plenitud con la gente, los grupos humanos, las comunidades; hacer posible la solidaridad, la

inclusión social, evitar el elitismo intelectual, las jerarquías y privilegios propios del afán colonizador que muchas veces se enquistaba en académicos e intelectuales. Pensar nuestra acción, nuestra participación y la de otros, otras, reflexionarla, transformarla siempre, transformarnos juntos. La acción transformadora es conjunta, deliberando, discerniendo, argumentando desde distintos ángulos y sobre todo testimoniando, analizando críticamente las realidades que configuramos como espacios de posibilidades.

Hermenéutica:

El arte de interpretar en distintas visiones de mundo, en distintas cosmovisiones, como apertura lingüística de mundo. Desde distintas atalayas interpretativas permitimos un pluralismo crítico, intentando ceñirnos por las exigencias de la verdad histórica, de nuestras historicidades y experiencias. Ceñirnos a la voluntad colectiva de existir libres, sin coerción, sin amenazas, sin sutil dominación. Comunicar e interpretar, conversar e

interpelar, testimoniar, escuchar, abiertos a la riqueza cultural del mundo. La hermenéutica nos dice Gianni Vattimo es Koiné, es el nuevo idioma cultura del mundo.

IV. CONTINUIDADES Y RUPTURAS

Modernidad, teorías críticas, diferencias y diversidades.

Estamos en sintonía con las grandes discusiones de la modernidad en tanto categoría filosófica, sociológica, pero también en tanto categoría narrativa; ya como edad histórica y/o como proyecto histórico de la razón que va conquistando su mayoría de edad para algunos, los pensadores modernos de forma reflexiva y autocrítica revisan el estatuto mismo de la modernidad para deslindar sus límites y posibilidades, excesos o defectos, pero sobre todo para intentar renovarla, no dejarla morir. En materia científica es la Crítica del positivismo, del objetivismo, también del

idealismo objetivo y la ilustración que hizo la teoría crítica de la sociedad, también el marxismo, el existencialismo, el vitalismo, la fenomenología, el historicismo, la hermenéutica.

Sobrevive entre nosotros la voluntad de soñar, de pensar distinto siempre, alterar el curso de la historia con nuestra acción social, redefinir las teorías aprendidas; la modernidad es así, más que una edad histórica, más que un ideal ajeno, más que un proyecto ajeno, nuestra experiencia de vida en el presente histórico. Es lo que nos pasa, lo que nos ocurre en el espacio/tiempo concreto de nuestras circunstancias existenciales, de nuestras vidas, en el día a día de las contingencias mismas. Nos resolvemos en las situaciones-límite, en las contingencias históricas a veces pequeñas, otras veces grandes, y apostamos por trascender en nuestro propio tiempo, ser libres y felices en la vida personal y colectiva.

Entonces nos permitimos pensar las autocríticas a la modernidad, también lo transmoderno, lo postmoderno en sentido filosófico y científico,

artístico y mítico, literario; inaugurar la posibilidad de historias-otras, conocimientos-otros, teorías-otras. No es otra cosa ésta que nuestra condición humana en el mundo , en la vida, la naturaleza, el cosmos, quizá algo más sencillo que teoría misma, que método, simple y llanamente lo que somos, lo que somos en humanidad expandida, enigma, inconformidad, deseos y sueños, cuidando de dogmas, paradigmas, parámetros, totalitarismos, queriendo pensar y ser, estar libres, felices. Lo que sigue es la vida, lo demás es lo demás. Vivirla y pensarla, contarla.

Nuestras vidas connotan presencia en una gran época de sentido que a veces no sabemos nombrar, tememos nombrar para no reducirla a un criterio único; en cuyos tantos acontecimientos cruciales, generacionales, intentamos aclararnos como sujetos, aspirando por lo menos a mirar cómo nuestra biografía coincide siquiera con el siglo. No hablamos por tanto de ser sólo en un instante, en un ahí, en un ahora, sino de ser-estar en un presente histórico e interpretarlo con

distintas claves de lectura, con distintos actores y agentes sociales. Quizá sea ésta, la experiencia de la diferencia, de la diversidad, la que nos sorprende, la que súbitamente se nos aparece cuando sólo nos hemos querido reproducir en unidades, identidades, totalidades unidimensionales. Las lógicas de las diferencias y las diversidades no se parece a las lógicas del orden en la vida moderna, de la autoafirmación y auto justificación del discurso moderno.

Y aún que todavía nos preguntamos por la verdad objetiva, por el método, por los fines de las ciencias sociales y humanas, por las teorías de la sociedad, en el sentido más clásico de las epistemologías modernas, es primero la vida, nuestra existencia, nuestra historicidad, nuestro ser-sujetos y nuestra subjetividad, nuestra experiencia de sí mismos con otros, otras, con lo otro, lo que nos ocupa. Nos ocupa la condición humana en su realización vital e histórica, lo que somos con ella en el amor al mundo, a la vida, a nosotros mismos.

Del encuentro con maestros, maestras del Instituto Pedagógico, de las maestrías en educación docencia, educación desde la diversidad, del Doctorado Formación en la Diversidad, me permito citar el siguiente diálogo:

GGJ- “Actualmente, he llegado a discernir, sirviéndome de existencialistas, vitalistas, fenomenólogos, hermeneutas, teóricos críticos de la sociedad, que la modernidad es nuestra experiencia de vida en el presente histórico, es lo que nos ocurre en el día a día, en la cotidianidad, con sentido de vida y significado de mundo. Que ello puede ser relatado de múltiples formas, con distintos lenguajes, haciendo de la modernidad-como Jameson lo presenta en Modernidad Singular- una categoría narrativa, más que filosófica o sociológica.

Cuando en la renovación curricular hablamos de lógicas experienciales de la investigación estamos haciéndolo desde la profundidad histórica de la modernidad, del presente histórico, de la vida moderna; no hemos dejado de pensar la modernidad, no nos hemos ubicado por fuera de la modernidad, la hemos resignificado de múltiples maneras como lectores que somos de la realidad histórica, social y cultural, que como investigadores nos hace críticos y

no sólo administradores de datos cuantitativos , cualitativos, de sistemas de información y de datos. Somos lectores complejos de la realidad histórica, social y cultural, constructores de significado con otros y otras que comparten con nosotros o no nuestras experiencias de vida presente....

JLMM- Es como proponer una hermenéutica, distintas hermenéuticas de la vida moderna, del presente histórico

OJ- Que nos permite recoger también la tradición del pensamiento europeo. Una hermenéutica de la tradición crítica en Europa.

GGJ- Sí, es una hermenéutica de las ciencias sociales y humanas en la modernidad, en la vida moderna, articulando experiencia y teoría, crítica. Articulando lógicas experienciales, narrativas y lógicas teóricas, conversando con el pensamiento crítico latinoamericano y europeo; hay una disidencia septentrional, mediterránea del centro-europeísmo, tendríamos que contar con ella” Universidad de Manizales, 2017)

Las epistemologías del sur realizan una profunda crítica de la modernidad, de los paradigmas científicos modernos, de la promesa incumplida

de la modernidad (Boaventura de Soussa Santos), en razón, dice Zemelman, tanto de la “experiencia histórica de los sujetos en el continente” como de “la experiencia teórica” que da crédito a autores como Marx con la categoría de totalidad, mediación histórica; como Levinas-según resalta Dussell- con la categoría de externalidad, como Baruk Spinoza con la categoría de Potentia-según resaltan Dussell, Zemelman. A autores como Appel, Habermas con categorías como Mundo de la vida, comunicación. Igual, las epistemologías del Sur son un diálogo abierto con Elías, Husserl, Heidegger, Gadamer, Arendt, Heller, entre otros, otras, para referirnos a las cuestiones modernas de la condición humana, de la existencia y re-existencia humana.

Lo primero es la vida, nuestra condición humana en el mundo, en la tierra, el cosmos, el universo, en la historia, en las experiencias de vida personal y colectiva, en la acción política colectiva; con otros y otros, con lo otro distinto de nosotros mismos, aprender por fin el carácter de vivir

juntos. No hay mayor metafísica-se ha dicho desde Jaspers, Buber- que él entre-dos, el entre-nos, que configurar el nosotros, allí reside el misterio de la vida, también nuestra inconformidad, allí la necesidad de comunicarnos existencialmente y conversar nuestras situaciones límite, de umbral, nuestros problemas de frontera hasta alcanzar la trascendencia en la inmanencia de nuestras particulares circunstancias, accidentes y contingencias.

En el libro *Filosofías del Sur* (Dusell, 2015, 333/336) , el autor nos invita a la descolonización epistemológica: sobre la base de una modernidad comprendida como eje del sistema mundo occidental , consolidación del colonialismo, el europeísmo, el capitalismo, no tendríamos solo que descolonizar el saber, el discurso , las subjetividades, de las verdades y lógicas de razonamiento del positivismo, de sus métodos, sino , sobre todo, del idealismo objetivo de la ilustración, de su propia historia crítica de la modernidad –aun eurocéntrica- y acceder a un

giro decolonial propio, a más del ya producido en Europa giro lingüístico, a más del giro pragmático ideado por las teorías críticas de la sociedad. Este sería el giro epistemológico propiamente dicho que aquí se intenta dar. Un tornar a la experiencia de los sujetos en la vida personal y colectiva, a las cuestiones de la condición humana, un giro experiencial puro desde América latina, un filosofar en creación y emergencia.

Recuerdo la composición Tren al Sur de Los Prisioneros de Chile: “no me digas pobre por viajar al sur”, y agrego, no me digas viejo por viajar al sur; viajo contento, viajo joven y feliz, algo niño. Viajo hoy en los vagones de una “epistemología de retaguardia”, expresión de Boaventura de Sousa, una especie de “ex-futuro” (Abad Faciolince, Traiciones de la memoria) de lo que pudo haber sido y no fue, de lo que pudo haber sido y persiste en serlo. Viaje al sur es la memoria de la utopía humana, es la memoria de la utopía latinoamericana, es la memoria de nuestros sueños y desafíos por alcanzar la justicia, la

igualdad, la libertad, la equidad, la fraternidad, alcanzar un mundo donde quepamos todos, donde nadie sobre, donde todos nos reconozcamos como sujetos, nunca como medios para los fines de otros, nunca como cosas u objetos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARENDRT, Hannah (2005). La condición humana. Barcelona. Ediciones Paidós.

DE SOUSA SANTOS, Boaventura (2011). El milenio huérfano. Madrid. Editorial Trotta

----- (2014). Descolonizar el saber, reinventar el poder. Santiago de Chile. LOM Ediciones- Ediciones Trilce.

DUSSEL, Enrique y otros (2007). Pensamiento y producción de conocimiento. Urgencias y desafíos en América Latina. México. IPN-IPECAL.

----- (2016). 14 Tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico. Madrid. Editorial Trotta.

ELIAS Norbert (1988). Humana Conditio. Consideraciones en torno a la evolución de la humanidad. Barcelona. Ediciones Provenza.

FREIRE. Paulo (2007). Pedagogía de la esperanza. Madrid. Siglo xxi editores.

GUARIN JURADO, Germán (2015). Acción política colectiva. De las políticas de la soledad a las políticas del nosotros en la diversidad. Manizales. Universidad de Manizales-Ceccal-Ipecal.

HELLER, Agnes (2000). Historia y Futuro. Sobrevivirá la modernidad. Barcelona .Editorial Península.

ZEMELMAN, Hugo (2010). Desafios de lectura de América latina. México. Cerezo editores.

----- (2007). El Ángel de la Historia. Barcelona. Editorial Anthropos.

AUTORES

Sara Victoria Alvarado – Colombia



Psicóloga de la Universidad Javeriana. Magíster en Educación y Desarrollo Social y Doctora en Educación del Nova University. Postdoctorado en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud de la Universidad de Manizales, el CINDE, la Universidad Católica de Sao Paulo y CLACSO. Directora del Centro de Estudios

Avanzados en Niñez y Juventud (Alianza Cinde-Universidad de Manizales). Directora del Doctorado en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud. Directora de la Línea de Investigación en Socialización Política y Construcción de Subjetividades. Directora del Grupo de Investigación “Perspectivas política, ética y morales de la Niñez y la Juventud” (categoría A Colciencias). Coordinadora de la Red Iberoamericana de Postgrados en Infancia y Juventud. Co-coordinadora del G.T. CLACSO “Juventudes e Infancias: prácticas políticas y culturales, memorias y desigualdades en el escenario contemporáneo”. Miembro del G.T. CLACSO “Ciencias Sociales: Tendencias, perspectivas y desafíos”. Correo: s.v.alvarado.s@gmail.com

Nelly Prigorian - Venezuela



Profesora-investigadora y miembro del Consejo Directivo del Centro de Investigaciones Críticas y Socioculturales de la Universidad Simón Bolívar. Investigadora III en Fundación CELARG/Venezuela. Compiladora y ensayista. Magister en Filosofía práctica y teórica por UNED/España. Doctorando en Ciencias Sociales y humanidades por la Universidad

Simón Bolívar en Venezuela. Líneas de investigación: Arte y política, Transdisciplinariedad. Miembro del grupo de trabajo CLACSO Ciencias Sociales: tendencias, perspectivas y desafíos. Correo: nelly.prigorian@gmail.com



Leonardo Bracamonte – Venezuela

Historiador egresado de la Universidad Central de Venezuela. Profesor de la Escuela de Historia de la Universidad Central de Venezuela. Candidato a Doctor en Ciencias Sociales. Actualmente dicta el seminario “el malestar de la periferia. Radiografía del pensamiento decolonial”, en el Centro Internacional Miranda.

Miembro del grupo de trabajo CLACSO Ciencias Sociales: tendencias, perspectivas y desafíos. Libro publicado: el declive de la democracia liberal de partidos en Venezuela 1974 – 2001. Correo: lebracamonte@gmail.com



Jaime Pineda Muñoz – Colombia

Licenciado en Filosofía y Letras y Magíster en Filosofía de la Universidad de Caldas. Doctor en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud de la alianza CINDE-Universidad de Manizales. Postdoctorado en Investigación en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud de la Universidad de Manizales, CINDE, Universidad Católica de

Sao Paulo y CLACSO. Docente Investigador del Centro de Estudios Avanzados en Niñez y Juventud. Colíder del Grupo de Investigación Jóvenes, Culturas y Poderes (categoría A Colciencias). Miembro del G.T. CLACSO “Ciencias Sociales: Tendencias, perspectivas y desafíos”. Docente del Departamento de Filosofía de la Universidad de Caldas. Correo: jaime.pineda@ucaldas.edu.co



Karen Correa Tello – Colombia

Enfermera y Especialista en Epidemiología de la Universidad del Tolima. Magíster en Enfermería de la Universidad Nacional de Colombia. Estudiante del Doctorado en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud. Integrante del Grupo de investigación Jóvenes, Culturas y Poderes (categoría A Colciencias). Miembro del G.T. CLACSO “Ciencias Sociales: Tendencias,

perspectivas y desafíos”. Docente de la Facultad de Ciencias de la Salud de la Universidad del Tolima. Correo: kjcorreat@ut.edu.co



Karina Bidaseca - Argentina

Pensadora feminista. Doctora en Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. Postdoctorado en Investigación en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud de la Universidad de Manizales, CINDE, Universidad Católica de Sao Paulo y CLACSO Investigadora Independiente del CONICET. Profesora de la UBA y UNSAM.

Fundadora y directora del Programa Poscolonialidad, pensamiento fronterizo y transfronterizo en los estudios feministas (IDAES/UNSAM). Coordina el Programa Sur-Sur (CLACSO/CODESRIA/IDEAs). Autora de numerosos libros sobre estudios poscoloniales, feminismo descolonial, movimientos de mujeres campesinas, originarias y afrodescendientes en el sur.



Alba Carosio - Venezuela

Licenciada y Magíster en Filosofía. Doctora en Ciencias Sociales, Universidad Central de Venezuela. Directora del CEM (Centro de Estudios de la Mujer), Universidad Central de Venezuela. Coordinadora de Investigación del CEM. Editora de la Revista Venezolana de Estudios de la Mujer, Asesora de la Comisión Permanente de Familia,

Mujer y Juventud de la Asamblea Nacional y del Banco de Desarrollo de la Mujer. Miembro de la Comisión Redactora del Informe de Resultados de la República Bolivariana de Venezuela (período 2004/2008) ante la Comisión Evaluadora de la CEDAW. Coordinadora de Investigación del Postgrado en Ciencias Administrativas, UCV. Publicaciones Académicas en el área de Género y en el área de Ética y Sociedad Actual.



Ana Patricia Noguera - Colombia

Pensadora Ambiental. Estancia Posdoctoral Universidad de Barcelona. Doctora en Filosofía de la Educación, Universidad Estadual de Campinas. Magíster en Filosofía, Universidad Nacional de Colombia. Licenciada en Filosofía y Humanidades, Universidad Santo Tomás. Profesora Titular y Emérita

Universidad Nacional de Colombia sede Manizales. Líder del Grupo de Pensamiento Ambiental. Correo: panoguera@gmail.com



Germán Guarín Jurado – Colombia

Profesional en Filosofía y Letras y Magíster en Educación de la Universidad de Caldas. Doctor en Conocimiento y Cultura en América Latina del Instituto de Pensamiento y Cultura de América Latina (IPECAL) México. Director del Centro de Estudios en Conocimiento y Cultura en América Latina. Coordinador del grupo de investigación:

Conocimiento en diversidad y Cultura en América Latina (categoría C Colciencias). Correo: gerguaju@hotmail.com

CLACSO 50 AÑOS

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales

Esta pieza escritural nace de las otras voces que desde el Sur continúan recreando los desplazamientos y desafíos de las Ciencias Sociales. Cada tendencia partió del reconocimiento de esas voces que poco a poco fueron creando lo que hemos denominado una **Polifonía del Sur**, esa pluralidad del decir, esa alteridad de la escucha, esa disposición crítica en la que se amplifican las palabras del Pensamiento Crítico, el Pensamiento Descolonial, el Pensamiento Feminista, el Pensamiento Ambiental, los Estudios de Memoria y finalmente, las Epistemologías del Sur.

Centro de Estudios Avanzados en
Niñez y Juventud

Alianza



ISBN 978-987-722-283-8

