

## Reflexiones críticas desde los márgenes sobre la producción de conocimientos para una acción transformadora

*Critical Reflections from the Margins on the Production of  
Knowledge for Transformational Action*

JUAN CARLOS GIMENO  
*Universidad Autónoma de Madrid*

RECEPCIÓN: 1/09/2012 • ACEPTACIÓN: 3/12/2012

**RESUMEN** Desde la perplejidad de un académico que habita una Europa en crisis, en este artículo se exploran, en forma de conversación, algunas perspectivas críticas que se han ido consolidando en América Latina sobre el mundo en que vivimos y sobre lo que nos ha traído hasta él, reivindicando la producción del conocimiento desde los márgenes, desde las fronteras, desde los sujetos negados por la «historia». El enfoque utilizado, que valora la existencia, la resistencia, las luchas de mujeres y hombres por conquistar un lugar en el mundo, y para construir un mundo que les reconozca en su particularidad, parte de la convicción de que la teoría es un proceso que implica redefinir constantemente conceptos, dejar de pensar de cierto modo y empezar a pensar de otros modos, más adecuados a nuestro contexto. Ese proceso constituye un reto para las ciencias sociales, en particular, que debieran indisciplinarse, y para las instituciones académicas y universidades, en general, cuyo papel podría redefinirse como un actor de retaguardia: responsable de la producción rigurosa de conocimiento desde múltiples lugares, y comprometido en acompañar procesos de transformación social impulsados en las luchas por construir un mundo humano.

**PALABRAS CLAVE** Modernidad/colonialidad/decolonialidad, pensamiento fronterizo, activismo.

**RESUMEN** From the perplexity of an academic living in a Europe in crisis, this article explores, in conversational form, some critical perspectives which have become established in Latin America on the world we live in and what has brought us here. New value is given to the production of knowledge from the margins, from the frontiers, from those subjects denied by «history». The focus adopted, which values existence, resistance, the struggle of men and women to conquer a place in the world, and to construct a world which recognises them in their particularity, is based on the conviction that theory is a process which implies constantly redefining concepts, ceasing to think in a certain way, and starting to think in other ways which are better suited to our context. This process constitutes a challenge for the social sciences in particular, which should rebel, and for universities and academic institutions in general, whose role could be redefined as that of a rearguard actor: responsible for the strict production of knowledge from a variety of angles, and committed to accompanying the processes of social transformation driven by struggles to construct a human world.

**PALABRAS CLAVE** Modernity/coloniality/decoloniality, frontier thought, activism.

«El estilo es una cuestión muy simple —escribió Virginia Wolf a su amiga Vita Sackville-West—: todo radica en el ritmo. Una vez que se encuentra, es imposible equivocarse con las palabras. Por lo demás —continuaba en su carta—, estoy aquí sentada, después de media mañana, atiborrada de ideas y visiones y demás, no puedo sacarlas de mí por falta de ritmo adecuado. El ritmo es más profundo que las palabras».

Virginia Wolf es un excelso ejemplo de experiencia de lucha por la emancipación femenina, por la liberación de las personas. Yo también me encuentro sentado en mi silla, en algún lugar en Madrid, España, desorientado en este momento, envuelto en algo que llaman «crisis». Por lo que he leído es algo relacionado con el amenazador poder del capital que, como escribe Raquel Gutiérrez Aguilar (2006), a diario se devora humanidad, fabrica pobres, invisibiliza a las personas que considera marginales (!), desechables, y las conduce, de una manera u otra, hacia la muerte.

¿Me pregunto, qué ritmo podrá tener este artículo cuyo fin es ordenar ideas

y consideraciones prácticas que unan una perspectiva antropológica constructiva y una crítica a la modernidad y el desarrollo en este desordenado mundo? Yo también estoy aquí, como Virginia Wolf, atiborrado de ideas, y tampoco puedo sacarlas del todo. Desconcertado, en el año 2012, en Madrid, en España, al sur de Europa ante un mundo donde todo parece desmoronarse.<sup>1</sup>

Mientras escribo estas palabras, en mi oficina de la Universidad Autónoma de Madrid, donde ejerzo como profesor de Antropología, escucho el tema de John Lennon y Yoko Ono: *Woman is the Nigger of the World*. Escucho y me digo: la relación entre mujeres, negros y mundo, requiere una consideración frontalmente política de la construcción del conocimiento. Hasta cierto punto es un pensamiento extraño en una oficina universitaria. ¿Me pregunto por qué? Tengo ahora un hilo que seguir para pensar, mujeres, negros y un difícil mundo que necesita ser pensado. Volver a pensar la pregunta de siempre en circunstancias como éstas, la pregunta: ¿qué hacer? Ésta es una pregunta que se refiere a la producción de la vida, a la vida y la revolución. Este es un momento excelente para el pensamiento, reflexiono, porque es aplastante y sombrío, e indudablemente necesitamos luz. ¿Dónde encontrarla?

Sentado en mi oficina en Madrid, me pongo a pensar desde Latinoamérica; donde viví, en México, en los años difíciles de otras crisis, en 1992, 1993 y 1994. Pensar con y desde las realidades que subyacen a la frase «Woman is the nigger of the world».<sup>2</sup>

---

1. *Todo se desmorona* es el título de la novela del escritor nigeriano Chinua Achebe donde describe la llegada del colonialismo a África y el final de un mundo vernacular. Utilizo el título de esta obra como una llamada a considerar los efectos que produce en las personas sistemas, como el colonialismo o el neoliberalismo, que amenazan acabar con los mundos que proporcionan las coordenadas de significación y de sentido que habilitan a las personas para vivir en ellos, rompiendo las relaciones entre las experiencias vividas por la gente y sus expectativas de futuro.

2. Pensar con y desde distintos autores en este texto, para mí como autor, conlleva el compromiso por recoger, tanto como pueda, las voces de la gente y tomar sus palabras en sus propios términos. Es por ello que a lo largo del trabajo aparecen citas que pueden parecer largas en el contexto de un trabajo académico. Con ellas se busca mantener un diálogo con los y las autoras que se convocan aquí, tratando de recoger no sólo lo que dicen, sino también la manera en que lo dicen. Cuando Oliver La Farge (1947) estaba coleccionando cuentos entre los jakaltecos y mayas q'anjob'ales de Guatemala en 1932, descubrió que cuando los narradores abreviaban sus relatos como respuesta al tedio del proceso del dictado, conservaban el diálogo y cortaban los pasajes narrativos

En una ocasión, Nelly Richard, teórica cultural, crítica, ensayista, residente en Chile, le preguntó al filósofo francés Guattari su opinión sobre las nuevas corrientes de mutaciones políticas, sociales o culturales en Latinoamérica. Esta fue su respuesta:

Lo poco que conozco de América Latina me hace pensar que existen ciertas capacidades de resistencia a lo que llamo el laminado capitalístico de las subjetividades. Por tradición de luchas, por sobrevivencia étnica, por la enormidad de los problemas ecológicos, demográficos, urbanísticos, etcétera... Demasiado a menudo, los modelos ideológicos y de organización vinieron de Europa. Quizás ahora deba invertirse la dirección. No entiendo la fascinación de muchos intelectuales latinoamericanos por la cultura del «Norte». Me parece que el laboratorio del futuro está en América Latina, y que es ahí donde se debe tratar y pensar y experimentar (Guattari, 2008, 204).

Si en estos momentos que Europa (Occidente) aparece como un proyecto desgastado, el sur de Europa devastado y el norte de Europa con un rostro depredador; cuando la historia de la «gran» Europa parece bien cuestionable (con sus negras sombras totalitarias, no sólo del fascismo y el estalinismo, sino también del colonialismo, como señaló Hannah Arendt [1998], que Europa no es capaz de denunciar) y con un futuro que se proyecta sombrío, América Latina surge como un continente de contraste desde donde pensar de manera radical; un continente productor de un pensamiento crítico enraizado en una diversidad de profundas y complejas experiencias históricas. Un lugar plural desde el que reflexionar sobre el uso del conocimiento para conformar y transformar el mundo, sobre la utilidad de las ciencias sociales; en resumen, sobre la posibilidad de producir y alimentar un espacio académico y universitario en

---

en tercera persona. Nosotros, en nuestros artículos y trabajos de divulgación científica, operamos justamente a la inversa. Siguiendo la tradición aristotélica, promovemos la trama sobre el personaje, tratamos el diálogo como si fuera algo distinto a la acción. Mientras, los narradores orales tratan el diálogo, como una de las formas principales de acción. (Tedlock, 2001: 466). Una elaboración de lo que perdemos al abandonar la tradición de las narraciones orales se encuentra en la reflexión de W. Benjamin (2008), *El narrador*. Este artículo está concebido como una conversación, a través de mi autoría, con los autores citados y con los lectores del artículo. Aunque yo proporciono la sala en la que conversamos, no dirijo, al menos del todo, la conversación.

la producción de un conocimiento decente para la construcción de un mejor mundo (Santos, 2003).

## **El proyecto modernidad/colonialidad/decolonialidad**

A mediados de los años noventa surgieron en América Latina un conjunto de trabajos críticos que intentaron impulsar una teoría acerca de la experiencia histórico-cultural latinoamericana desde una nueva perspectiva. Estos nuevos trabajos desde América Latina vinieron a conformar el proyecto «modernidad/colonialidad/decolonialidad» (MCD). Los trabajos de este grupo de intelectuales forman parte de un esfuerzo consciente, colectivo y plural de repensar Latinoamérica,<sup>3</sup> permiten revisar la historia del continente, así como contribuyen a imaginar y construir nuevos futuros.

Hacia 1990, América Latina aparecía como un continente con un pasado intelectual vigoroso, expresado en la vitalidad de las teorías de la dependencia en las décadas de 1960 y 1970, pero ya agotado. Hacia 1990, Manuel Castells, compañero de mi Departamento entonces en la Universidad Autónoma de Madrid, en un curso de posgrado en antropología, sociología y ciencia política hacia discutir a los estudiantes los trabajos de Alejandro Portes sobre sociología del desarrollo, donde se certificaba el declive de las ideas latinoamericanas sobre desarrollo (Portes y Doré-Cabral, 1994, Portes y Kincaid, 1994). Las nuevas experiencias históricas de referencia se situaban en Asia, donde parecían surgir nuevos focos de desarrollo; primero, en torno a Japón y los tigres asiáticos, y luego, alrededor de China, la India y otros países de la región. En correspondencia de la primacía de Asia en las nuevas consideraciones se elaboraban nuevos esquemas desde la economía política y los estudios poscoloniales.

Hoy estamos muy lejos de esta apreciación, cuya consecuencia fue la dificultad de visualizar un horizonte de cambio en la configuración de América Latina en las décadas de 1980 y 1990, los años perdidos del desarrollo, los años de la expansión sin contrapesos de la doctrina neoliberal. Una de los corolarios de esta invisibilización de nuevas posibilidades de cambio social fue una crítica desbastadora de la utopía, de las ideas de emancipación social que impulsaron procesos revolucionarios en la segunda mitad del siglo xx.

---

3. Ver también, como parte de este esfuerzo, Salas Astraín (2005) y Biagini y Roig (2008).

Este fue el propósito del libro de Jorge Castañeda, *La utopía desarmada*. El endeudamiento de Latinoamérica, producido por la gestión neoliberal de la deuda, produjo el empobrecimiento del pensamiento libre y autónomo, con la progresiva introducción del neoliberalismo en el mundo académico y universitario, conformando una estructura de pensamiento y acción que condujo a la naturalización del proyecto neoliberal, representado a nivel continental en la propuesta del ALCA. No se trataba, en realidad, del resultado de un consenso continental sobre tal proyecto en Latinoamérica, sino del consentimiento ante la hegemonía de los Estados Unidos y el capitalismo neoliberal.

Grossberg nos ha recordado recientemente el interés del uso de los conceptos de hegemonía y consentimiento gramscianos en este contexto. Para desarrollar un proyecto de dominación, los grupos dominantes tendrían que asegurarse que los grupos subordinados acepten la relación desigual y asimétrica que existe entre ellos. En este sentido, los grupos dominantes se verían obligados continuamente a tratar de legitimar la forma en que las «cosas son», tratando de lograr que los grupos subordinados perciban el mundo de acuerdo con los significados y valores de los grupos dominantes. La hegemonía no se refiere a la construcción del consenso, sino del consentimiento. No busca tanto el acuerdo sobre una visión del mundo, sino más bien estar de acuerdo en que un grupo particular debe liderar la nación. La hegemonía no tiene que ver tanto con la construcción de un sentido de unidad, como cuanto en aceptar una determinada estructura de mando y control. En la hegemonía, la gente no tiene que percibir el mundo en la misma forma sino aceptar la desigual distribución de poder, riqueza o libertad, etcétera. Lo que se busca es que la gente consienta en el liderazgo de un grupo particular. En efecto, la gente puede no estar de acuerdo en la «ideología» o en la visión de que aquellos que se encuentran en la posición de liderazgo, pero debe no ver otro grupo capaz de dirigir. En consecuencia, la hegemonía puede no ser una lucha ideológica, si consigue mediante otros mecanismos, como el de la producción del miedo y la eliminación de la posibilidad de plantear alternativas, aparecer como la única opción de organización posible. Lo que sostengo aquí es que el neoliberalismo constituyó esa hegemonía para América Latina en la década de 1980 y 1990. Y ese proceso, la creación y propagación del miedo es lo que vivimos hoy en Europa.

Y sin embargo.

Y sin embargo, el continente latinoamericano hoy surge como un laboratorio de experiencias distintas y alternativas a la hegemonía del neoliberalismo. La emergencia del zapatismo en México en 1994, el surgimiento y consolida-

ción de movimientos con incidencia política transformadora, como el MST, en Brasil, el desarrollo de movimientos indígenas y afrodescendientes en todo el continente con capacidad política transformadora en las últimas décadas, son indicadores de este nuevo panorama. Los Foros Sociales Mundiales, las transformaciones sustantivas en las dinámicas políticas de Argentina, Brasil, Venezuela, las nuevas constituciones de Bolivia, y Ecuador, la propuesta del Alba hacen parte de este nuevo panorama del continente. Latinoamérica es sin duda un «laboratorio mundial», donde pueden encontrarse experimentos innovadores, tanto con nuevas formas de democracia participativa y protagónica, como diferentes formas de articulación entre el Estado representativo y la sociedad civil (Massey, 2011). La región aparece como el lugar en el que se están ensayando fórmulas variopintas, que no dejan de generar polémica, de contención o regulación de un tardocapitalismo que persiste en las exigencias que lo entronizaron a partir de la caída del Muro de Berlín. Están apareciendo nuevas formas de experiencia democrática, que nos muestran otras relaciones posibles entre la sociedad y el Estado (Massey, 2011; Mouffe, 2011), con una diversidad de experiencias desde la izquierda, que sería problemático jerarquizar; experiencias que son cruciales para la izquierda europea, y mundial, y pueden ayudar a desafiar la hegemonía neoliberal, a romper con el consentimiento.

Este es el contexto donde surgió el proyecto «modernidad/colonialidad/decolonialidad» (desde ahora, MCD), que por sus interesantes aportaciones estoy interesado en considerar aquí. En torno a él se agrupa un colectivo de intelectuales latinoamericanos, provenientes de distintas disciplinas. Los más conocidos son el filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel, el sociólogo peruano Aníbal Quijano y el semiólogo argentino Walter Mignolo. También pertenecen al colectivo: Ramón Grosfoguel, Edgardo Lander, Arturo Escobar, Catherine Walsh, Javier Sanjinés, Nelson Maldonado-Torres, Zulma Palermo, Santiago Castro-Gómez, Fernando Coronil, Agustín Lao-Montes, Freya Schiwy, entre otros, conformando un grupo en progresión, provocando el surgimiento de nuevos centros de pensamiento crítico en prácticamente todo el continente.

El grupo apareció como un resultado más de los procesos de crítica latinoamericana en la década de 1980, tras la experiencia de las revoluciones latinoamericanas, la prevalencia del marxismo como instrumento de análisis para el desarrollo latinoamericano. La crisis de los años 1980 y la frustración ante la expansión del neoliberalismo y su posición hegemónica, la represión de los regímenes dictatoriales, las migraciones de intelectuales en busca de asilo

en otros países huyendo de la represión de las dictaduras latinoamericanas, la decepción provocada por las limitaciones de algunos regímenes revolucionarios, como Nicaragua, en particular en relación a sus políticas campesinas e indígenas, fueron experiencias que vivieron las mujeres y hombres latinoamericanos. Se fueron conformando grupos de intelectuales, ubicados en universidades donde todavía la hegemonía del neoliberalismo no se había instalado, así como en espacios al margen de las mismas, que en diversos encuentros continentales, ensayaron el diálogo con los estudios culturales y los estudios subalternos (Moraña, 2000; Beverly, 2008; Richard, 2008) y con los estudios postcoloniales (Rivera Cusicanqui y Barragán, 1997), provenientes de otras latitudes (Estados Unidos/Gran Bretaña, por un lado; Sudeste asiático, por otro).

Estos procesos conformaron redes intelectuales, puntos de encuentro y también de fricción, y constituyeron importantes experiencias donde ensayar un activismo intelectual, como expresa Ileana Rodríguez:

Yo venía de la experiencia directa de dos revoluciones latinoamericanas triunfantes, la nicaragüense y la cubana; de vivir por entero la euforia de la victoria y la toma de poder; de gozar a plenitud el entusiasmo y el fervor de trabajar en los nuevos programas sociales. Me había dejado deslumbrar por las dificultades de organizar el bloque nacional popular, cuyos puntos álgidos eran los indígenas de la Costa Atlántica [...] las mujeres [...], y los pobres. Venía de sentir en cuerpo propio el desgaste de la guerra, la magnitud y el crecimiento moral de la resistencia; de discutir apasionadamente tanto el reconocimiento de los límites reales que impone la lógica del capital a las prácticas de constituir la nación como la insuficiencia y precariedad de los conceptos clásicos marxistas para explicar las socialidades pasadas tanto como, o más, las emergentes. Había conocido muy carnalmente el poder de la solidaridad y supe sin ninguna duda lo que era la compañía. Nunca estuvimos solos. También conocí la represión: aprendí en la diariedad como funciona un sistema policial y circuló por mis venas el miedo. Con mis compañeros de lucha, saboreé hasta el fondo las heces amargas de la derrota. Muchos murieron de tristeza. Yo sobreviví. La idea del grupo (Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos) me surgió en medio del duelo, duelo que duró casi tanto o más que la Revolución Sandinista, fuera ya de mi entorno, de vuelta a la pequeñez de la vida privada, cotidiana, individual. El grupo era mi manera de sobrevivir al dolor, pero eso nadie lo sabía (Rodríguez, 2008: 111).

Fue como parte de este contexto intelectual latinoamericano de crisis, experimentado individual y colectivamente, donde surgió el grupo Modernidad/Colonialidad, en parte como herencia o desarrollo del grupo anterior. Beverly (2008) entendía este colectivo, inspirado por las dinámicas del grupo de «Subaltern Studies» de la India, como un «grupo de afinidad», es decir, no simplemente un grupo académico profesional que busca una incidencia en los espacios universitarios, sino también un grupo que comparte amistades, preocupaciones, compromisos, experiencias, «una forma de militancia, si se quiere» (Beverly, 2008: 77).

Arturo Escobar (2003) definió, a su vez, el grupo Modernidad/Colonialidad, como una comunidad de argumentación que trabaja en conceptos y estrategias comunes. Restrepo y Rojas (2010) prefieren considerarla una colectividad de personas que «vienen conversando entre ellos en diferentes eventos, seminarios, diálogos vía internet y, por supuesto, en la escritura de sus propios textos a través de referencias mutuas» (Restrepo y Rojas, 2010: 30). Las conversaciones siempre han constituido un medio para la producción (colectiva) del conocimiento. Este artículo trata de conversaciones y busca participar en ellas.

El colectivo, compuesto por menos mujeres que hombres, comparte una perspectiva de análisis, con énfasis diferenciados según los intereses, procedencias y trayectorias de sus miembros. En conjunto representa una significativa tendencia en el pensamiento crítico latinoamericano contemporáneo, cuya importancia debe verse en relación con la experimentación social, cultural y política que hoy vive Latinoamérica, que la ha convertido en un laboratorio mundial. Una de las peculiaridades es la presencia de nuevos movimientos sociales relacionados con pueblos y comunidades indígenas y otras comunidades étnicas, en particular, las comunidades afrodescendientes. Con su incorporación, nuevos caminos se abren a la comprensión del pasado, en las luchas por el presente y en la definición de los posibles futuros.

El proyecto MCD no se limita a América Latina. La vocación del trabajo del grupo tiene por objeto el análisis crítico de la construcción del mundo moderno, y no de una particularidad regional.

Vivimos tiempos donde el mundo se percibe abierto, y desconcertante, sin que exista una teoría general que lo explique y sin que haya un proyecto de transformación social en el horizonte. En ausencia de tal proyecto y en ausencia de un gran movimiento social o una alianza de movimientos vigorosa, lo mejor que se puede ofrecer es una serie de temas de conversación en torno a los cuales podrían fusionarse alternativas y posibilidades.

En los momentos actuales del mundo no hablamos de una situación enclavada en la academia sino de su procesamiento y retroalimentación por actores políticos que se han visibilizado y están recuperando su protagonismo en la lucha por edificar nuevas articulaciones sociales. Siempre ha sido importante, pero en los tiempos actuales la cuestión de la relación del ser y el deber pasa a un primer plano; todos los espíritus abiertos andan ocupados en cómo debe ser el mundo y en cómo es posible transformar su dramático estado. «Que no nos vengan con que es el tiempo de la esperanza. Es ahora tiempo de la ira y de la rabia. La esperanza invita a esperar; la ira a organizar» (Gilly, 2009: 21). En los tiempos actuales no hay garantía de transformación efectiva si se camina por sendas paralelas que no se junten, dado que no es suficiente ni la «ira desesperada» ni la «esperanza organizada».

Quienes seguimos soñando con un presente pleno y un porvenir mejor, lo que vemos es que falta mucho en la tarea de seguir entendiendo el orden del capital, de la civilización del valor, de la forma en que produce consentimiento. Sabemos también, que a partir de lo que sabemos, por poco que sea, tenemos que hacer lo posible para resistir su avance, subvertir su orden y sus órdenes. Por último, en base a las experiencias históricas sabemos que no debemos postular la construcción de «otro orden» alternativo elaborado en algún nuevo laboratorio de ingeniería social. Un camino posible: asociación de todas y todos los definidos exteriormente por la explotación y la opresión, con base esencialmente en el respeto y apoyo a sus actos individuales y comunes de autonegación de ese ser impuesto para construir la autodeterminación personal y común, para cada uno y para todos. El cemento de todo esto: la voluntad emancipadora.

El trabajo alrededor del grupo MCD, también está en ello.

## **La colonialidad como concepto tres veces nuclear**

El trabajo del colectivo MCD se ha aglutinado en torno a una serie de categorías analíticas donde el concepto de «colonialidad», y especialmente «colonialidad del poder», propuesto por Quijano, ha jugado un papel central a partir del cual abordar las relaciones entre poder, ser y saber en la producción del mundo moderno. La conceptualización de la colonialidad (concepto distinto al del colonialismo) vista a través del prisma histórico latinoamericano ha conllevado una revisión de la concepción de la modernidad, revelando su «cara oculta».

La colonialidad del poder, como matriz de dominación social global, se con-

figura sobre dos ejes: primero, la producción de nuevas identidades geoculturales, donde las categorías raciales juegan un lugar central; y segundo, el control del trabajo a través del surgimiento de nuevas relaciones sociales materiales de producción. Estos dos ejes, articulados entre sí, no están regidos por relaciones mecánicas de jerarquía, actúan de manera heterogénea y discontinua en cada una de las sociedades que han sido afectadas por la colonialidad del poder.

La colonialidad se funda en lo que Dussel denomina el mito del encuentro:

1494 es la fecha del «nacimiento» de la modernidad... se originó en las ciudades europeas medievales, libres, centros de enorme creatividad. Pero «nació» cuando Europa pudo confrontarse con «el Otro» y controlarlo, vencerlo, violentarlo; cuando pudo definirse como un «ego» descubridor, conquistador, colonizador de la alteridad constitutiva de la misma modernidad. De todas maneras, ese Otros no fue «des-cubierto» como Otro, sino que fue «en-cubierto» como «lo Mismo» que Europa ya era desde siempre.

El ego cogito, pretendido sujeto moderno de conocimiento, va acompañado de un sujeto práctico: un ego conquiro o sujeto imperial que da expresión al ideal de la subjetividad moderna anticipando la formulación cartesiana.

La colonialidad tiene una triple cabeza, del poder, del saber y del ser. Si la primera, la colonialidad del poder, es el dispositivo que permite reproducir la diferencia colonial, en tanto mecanismo clasificatorio de las poblaciones con fines de dominación/explotación, la colonialidad del saber refiere a la dimensión epistémica de esa colonialidad del poder, esto es, al silenciamiento y a la oclusión de toda otra forma de conocimiento que no se conduce como la occidental. La «colonialidad del ser», por su parte, remite a la experiencia de los sujetos subalternizados, a las historias de los condenados de la tierra como los ha llamado Fanon. El filósofo puertorriqueño Nelson Maldonado-Torres ha planteado un análisis crítico de la dimensión ontológica del encuentro entre conquistadores y colonizados, esto es, del carácter profundamente «relacional» en la construcción de la subjetividad, tal como lo han mostrado con la crudeza de la propia experiencia eminentes intelectuales comprometidos con la causa de la negritud, como Aimé Césaire y Frantz Fanon.

Mignolo propone tomar la perspectiva de «los de abajo», y reconstruir desde allí el proceso. Adoptar la mirada desde los ojos y la piel de los subalternos. ¿Cómo se ve ese encuentro entre los dos mundos, desde allá? ¿Cómo se ve la

invasión, la cristianización, la pacificación que llega a sangre y fuego, que llega envuelta en palabras y leyes en la lengua de los que llegan de afuera? José Rabasa ha publicado, recientemente un libro, cuyo título pone esta situación en evidencia: *Tell Me the Story of How I Conquered You*.

«Cuéntame la historia de cómo te conquisté» me parece una expresión que tiene la virtud de poner en evidencia, de des-velar la naturaleza del proyecto hegemónico de la construcción de la historia, que imposibilita distinguir, entre lo que pasó y lo que dicen que pasó. La visión de los dominadores, impuesta como un discurso de verdad, en el sentido de Foucault, mediante la intermediación de la ciencia y el monopolio de los medios masivos de comunicación, esconde y omite, banaliza, las otras historias de los pueblos dominados, y las incorpora desde sus propios intereses, como prueba de su inferioridad, salvajismo, barbarie. Aquí, las poblaciones «incivilizadas» son presentadas en términos literales como seres «crudos» cuyo cocimiento civilizatorio tendría que darse bajo los imperativos de identificar, monitorear y enumerar a los sujetos de estado (Scott, 2009: 73).

## **La decolonialidad como proyecto**

En la propuesta epistemológica del grupo MCD, la modernidad es vista conformando un sistema mundializado de poder que puede ser pensado desde una fractura, la herida colonial. Es posible entonces rehacer la historia desde la pluralidad de experiencias y los saberes de pueblos subordinados y subalternizados. Estos saberes, después de siglos de supervivencia y resistencia, están emergiendo hoy, «indicando las vías de futuros posibles más allá de las vías agotadas y de las posibilidades que ofrecen el pensamiento moderno y sus críticos desde el renacimiento hasta el posmodernismo» (Mignolo 2003: 22) y cuestionando el conocimiento establecido, una descolonización del pensamiento.

Este cambio de la mirada constituye la opción decolonial (Mignolo), el giro decolonial (Grosfoguel y Castro-Gómez) o la inflexión decolonial (Restrepo y Rojas). Grosfoguel y Mignolo (2008) presentan esta genealogía en la cual se asienta el pensar decolonial que se desengancharía del canon occidental, sin por ello reproducir un fundamentalismo tercermundista:

La genealogía registrada en textos escritos se anuncia en Waman Puma de Ayala y Ottabah Cugoano, en Mohatma Gandhi y Mao-Tse Tung, en

Amílcar Cabral y Quintín Lame, en W.E.B Dubois y Gloria Anzaldúa, en Vine Deloria, Jr. y Aime Césaire, y en Fausto Reinaga y Rigoberta Menchú. Pero también, en la memoria oral del Ayllu Andino (hoy tan importante en la Bolivia presidida por Evo Morales y en el Ecuador de las naciones Quichuas, de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador), en Amaitay Wasi (Universidad Intercultural de los Pueblos y Naciones Indígenas del Ecuador), en la forma en que los Palenques y Quilombos originaron un pensamiento cimarrón tanto en la América Hispana como en la América portuguesa con el Candomblé y la Capoeira en Brasil.

Estas genealogías, que registran epistemologías otras que han pervivido en los tiempos y hoy rearticulan «fronterizamente», tienen sus herederos, que abren la posibilidad de generar una nueva comunidad abierta de interpretación de la historia:

Estamos trabajando ya, con intelectuales (mujeres y hombres) del mundo islámico (en su variada extensión geo-histórica desde el Medio Oriente hasta Indonesia); con intelectuales de Europa Central y del Sur de Europa; con intelectuales del Cáucaso y Asia Central; del Norte Africano y de África Sub-Sahariana. En fin, se trata de hacer visible los aspectos invisibilizados por la colonialidad del poder global de las luchas altermundialistas hoy que se desarrollan desde las subalternidades epistémico-políticas diversas de los pueblos periferalizados y colonizados por el «sistema-mundo Europeo/Euro-americano capitalista/patriarcal moderno/colonial».

El posicionamiento crítico decolonial es fronterizo; es epistémico, político y ético, en términos tanto de pensamiento como de praxis; se mueve más allá de las categorías establecidas por el pensamiento eurocéntrico. La noción de posicionamiento fronterizo radica en la concepción de pensamiento fronterizo de Mignolo: una forma «de pensar de otros modos, moverse a través de otra lógica; en suma, de cambiar los términos no sólo el contenido sino de la conversación».

## **El pensamiento decolonial, como pensamiento otro, y los otros pensamientos. Debates académicos**

Una buena parte de la energía de la producción del grupo MCD, dada la procedencia académica de sus miembros, se ha dirigido a distinguirse de otros

enfoques. Castro-Gómez y Grosfoguel (2007) critican lo que consideran las limitaciones de las perspectivas del «sistema-mundo» y de los estudios poscoloniales. Consideran eurocéntricas la perspectiva del sistema-mundo, y el marxismo que subyace en ella, con su énfasis en la clase social como categoría analítica, extrapolando y universalizando una experiencia histórica europea al resto del mundo. Por otra parte, en los estudios poscoloniales anglosajones y los estudios culturales, se tiende a desconsiderar los aspectos económico-políticos, dando prelación a los análisis de discursos, lo simbólico y la formación de la subjetividad. Para éstos, las relaciones económicas y políticas no tienen sentido en sí mismas, sino que adquieren sentido para los actores sociales desde espacios semióticos específicos. Grosfoguel y Castro-Gómez concluyen que si los teóricos del sistema-mundo tienen dificultades para pensar la cultura, los autores de la poscolonialidad tienen dificultad para conceptuar los procesos políticos-económicos. Frente a estas dos miradas unilaterales, el grupo MCD propondría la articulación de las dos perspectivas, postulando que una lectura del capitalismo y el colonialismo debe unir tanto aspectos políticos, económicos y sociales, como los semióticos, discursivos, de género, raza, etcétera.

Algunos autores, como Hernández, en las páginas de la revista digital *Pa-carina del Sur*, lamentan el distanciamiento de los miembros del grupo MCD respecto al marxismo y la economía política porque tiene importantes consecuencias analíticas (y políticas.) Entre otras cosas, dificulta un diálogo constructivo con las tradiciones del marxismo en Latinoamérica, así como con las teorías de la dependencia o el debate sobre los modos de producción.

Soy de la opinión de que este tipo de debate, de formato muy académico, lejos de ayudar a avanzar puede dificultar la conversación. Sería necesario plantear encuentros académicos que permitiesen esbozar objetivos comunes, conformar un lenguaje común a partir de formas adecuadas de traducir entre los diferentes lenguajes, situándose en las aportaciones realizadas en los desafíos del mundo contemporáneo. En este sentido, Santos señala que:

dada la grandeza de los desafíos que se nos colocan, pienso que sería más correcto adoptar estrategias teóricas que profundicen las alianzas en lugar de estrategias que fragilicen al insistir en la diferencia descalificadora —y al final tan moderna— entre «nosotros» y «ellos». De cara a las relaciones de dominación y de explotación, profundas y de larga duración, que la modernidad occidental capitalista instauró globalmente, debemos centrarnos en la diferencia entre opresores y oprimidos y no en la dife-

rencia entre los que, desde varias perspectivas y lugares, luchan contra la opresión (2009).

Hacer algo juntos no quiere decir eliminar nuestras diferencias, sino, reconociéndolas, actuar a partir de ellas.

## **Inquietudes legítimas acerca del pensamiento decolonial**

Eduardo Restrepo y Axel Rojas (2010) distinguen lo que pueden ser dos acepciones, amplia y restringida, de la perspectiva decolonial, que ellos denominan la «inflexión decolonial». De manera amplia, puede ser entendida como

el conjunto de los pensamientos críticos sobre el lado oscuro de la modernidad producidos desde los ‘condenados de la tierra’ (Fanon, 1963) que buscan transformar no sólo el contenido sino los términos-condiciones en los cuales se ha reproducido el eurocentrismo y la colonialidad en el sistema mundo inferiorizando seres humanos (colonialidad del ser), marginalizando e invisibilizando sistemas de conocimiento (colonialidad del saber) y jerarquizando grupos humanos y lugares en un patrón de poder global para su explotación en aras de la acumulación ampliada del capital (colonialidad del poder).

La genealogía que especificamos arriba se refiere a la manera amplia de entender la inflexión decolonial.

De una manera más restringida, pero también más precisa, la inflexión decolonial se refiere, según estos autores, a una serie de categorías y problemáticas acuñadas y decantadas en los últimos diez años por un colectivo de académicos, predominantemente latinoamericanos, que buscan visibilizar los efectos estructurantes en el presente de la colonialidad.

Hay sin duda una tensión en la articulación de los dos sentidos de inflexión colonial que se puede sentir en la siguiente pregunta: ¿cuán decolonial puede ser el pensamiento decolonial producido desde el mundo académico, por muy decolonial que éste se presente?

La tensión entre la dimensión analítica y política de la perspectiva, que atraviesa estos dos sentidos de la inflexión decolonial se refleja en el debate por la elección del mismo nombre y en la evolución de las consideraciones del grupo MCD. En una primera época el énfasis se puso en el análisis de las relaciones complejas entre modernidad y colonialidad. La decolonialidad apareció des-

pués como parte de un proyecto que no puede dar la espalda a la dimensión política de la producción del conocimiento. Catherine Walsh propone el término «decolonial», porque suprimir la «s» de «descolonial» va asociado a la intención de señalar y provocar un posicionamiento, una actitud continua «de transgredir, intervenir, in-surgir e incidir, », y no sólo revertir lo colonial. «Lo decolonial denota, entonces, un camino de lucha continuo en el cual podemos identificar, visibilizar y alentar “lugares” de exterioridad y construcciones alternativas» (Walsh, 2009).

La cuestión no es fácil. En las páginas anteriores me he referido a cuestiones que podemos considerar problemáticas para los objetivos de la opción decolonial: el academicismo como búsqueda de la verdad (y las competencias entre escuelas) y la ineficiencia política a la que pueden conducir los divorcios de escuelas, que comparten alguna crítica al sistema de dominio hegemónico. Estos dos aspectos están de alguna manera relacionados.

«Hay que dar ese giro (decolonial) y construir nuevas genealogías conceptuales, puesto que los Huntinton, los Laclau, los Bourdieu ya no pueden ser quienes guíen el pensamiento crítico del “otro lado” de la diferencia colonial», escribe Mignolo en una clara crítica al academicismo eurocéntrico (o sea, al academicismo a secas). Dada la importancia que se le ha dado en el trabajo de los miembros del grupo a distinguirse de otras escuelas de pensamiento y perspectivas, no puede dejar de pasar por la cabeza de cualquiera que el academicismo puede también ser una característica de la producción del pensamiento decolonial.

Esta cuestión es importante no sólo porque constituye una crítica al pensamiento hegemónico, sino también a su dimensión academicista (que comparten los tres autores citados), incluso de la izquierda académica (que comparten Laclau y Bourdieu). La academia tiene la tendencia a vincular ideas y personas, y así dar nombre a pensamientos convirtiéndolas en escuelas. Fue el mismo Bourdieu el que señaló en una ocasión que si el mundo académico fuese como un juego en que los expertos luchan por el poder, uno sabría que ha vencido cuando esos mismos expertos empiecen a preguntarse cómo crear un adjetivo a partir del nombre. Las ideas de estos grandes nombres (Marx, Foucault o Laclau o Bourdieu) son personificadas en ellos y no son tratadas como el resultado de un ambiente, de conversaciones interminables y discusiones en las que participaron cientos de personas: en cambio, las ideas son vistas como el producto del genio de un solo individuo, y muy ocasionalmente de una mujer (Graeber, 2011).

Puede resultar paradójico usar lo que escribió Bourdieu para criticar lo que Bourdieu representa. Pero extendiendo más la paradoja, se puede argumentar que leyendo el trabajo de los miembros del grupo MCD, escuchando sus posiciones en los debates, ¿no es posible hacerse las mismas preguntas? No es fácil responder a ello. Cabe recordar, como hice antes, que la producción del conocimiento social disciplinar forma parte de una subcultura dentro de la cultura de la ciencia (y sus relaciones con la legibilidad como estrategia del conocimiento por parte del estado [Scott, 2009]), se organiza institucionalmente y se practica de manera social e institucionalmente aceptada. Estos tres ámbitos (ciencia, organización y praxis) están articulados en la reproducción de las estructuras de producción del conocimiento existentes. Como académicos, al producir conocimiento quedamos atrapados en esa particular subcultura. Yo mismo, como los demás, escribo/pienso/actúo desde ella.

### **Transgresiones metodológicas. El bosque y la maleza como metáforas**

Seguiré el hilo de estas cuestiones más adelante, pero ahora quisiera centrarme, para aclarar lo que quiero sugerir, en una comparación útil sobre dos modos de producción del conocimiento, siguiendo a James Scott. En su libro, *Seeing Like a State*, Scott ha utilizado la metáfora del bosque para entender las diferencias en la producción del conocimiento, desde el poder y desde el sin poder. El Estado representando un cierto tipo de sociedad (la capitalista occidental) tiende a «simplificar» y «volver legible» la realidad no sólo para mejorar la eficiencia, sino como una estrategia de control y apropiación. Esta lógica puede observarse en las prácticas de ordenamiento de los bosques, que sustituyen distribución, aparentemente caótica, de las plantas que lo constituye, por un espacio geométrico organizado a partir de un número limitado y controlado de especies colocadas en líneas regulares, equidistantes, que facilitan el conteo y control.

El Estado identifica las especies «valiosas» (valor que la ciencia contribuye a valorar) e intenta organizarlas para sacar el mayor beneficio. La ciencia forestal y la geometría se dan aquí la mano, para domesticar y transformar el viejo bosque (caótico, diverso y complejo) en uno nuevo, uniforme. Las hierbas, los arbustos, los bichos, que acompañaban a los árboles en su crecimiento son expulsados, para volver el bosque manejable. Está preparado para los mapas y los números, para las estadísticas. El poder, la ciencia y el Estado, miran el

árbol, miran las especies valiosas y desestiman o desprecian todo el resto, lo que no considera un «recurso», porque no se «sabe» sacar de ello un beneficio: la maleza, la maraña.

Las subalternidades, en cambio, sugiere Scott, miran desde la maleza. Desde lo profundo del bosque caótico, complejo y aparentemente desordenado, miran desde lo minúsculo de cada especie. La abundancia de especies y el enredo en que conviven es el que multiplica las posibilidades. Es imposible en ese ambiente decidir que alguna especie es sobrante. La sobrevivencia general del bosque se construye desde la sobrevivencia de cada especie y de su articulación con el resto. Cada combinación de especies constituye un universo concreto, engarzado y entrecruzado con otros posibles: hay así infinitos universos componiendo una realidad compleja con una pluralidad casi infinita de posibilidades o salidas.

La manera de sobrevivir en la maraña, de acuerdo con la experiencia de siglos y milenios, consiste en entenderse como un componente más de una cadena interminable, porque todo en la vida del bosque está entremezclado. El aprendizaje de sobrevivencia en el bosque es un saber generado en la cotidianidad del microcosmos. Es un saber que transcurre por caminos muy distintos a las del conocimiento científico, que no siempre es posible de ser formalizado, y que crece en la oscuridad de lo negado; son los saberes que hacen la historia vivida de las comunidades subalternas entrelazadas.

La visión del mundo desde el fondo de la maraña y desde su exterior son muy distintas. Desde fuera destacan los árboles del bosque y parece mantenerse todo en una estabilidad regulada; en su interior, y desde las capas bajas, a ras de tierra, lo que se percibe es la diversidad compleja en transformación. Dentro de la maraña la rotación de la vida es intensa y múltiple y todo se encuentra en perpetuo movimiento.

El pensamiento fronterizo asociado a la herida colonial conlleva la existencia de una pluralidad de conocimientos, que comparten unos y otros el hecho de ser negados, por la política y la ciencia (la colonialidad del poder y la colonialidad epistémica). El desafío para la opción decolonial, de contribuir a considerar un pensamiento «otro», que parta de su pluralidad, tiene que enfrentarse con un reto: ¿cómo impulsar un pensamiento (plural) otro, desde instituciones (estado-céntricas) que no son precisamente «otras»? ¿Cómo, si esto fuera posible hacerlo, no quedar «congelado» en prácticas institucionales que se configuran para reproducir en el tiempo escuelas de pensamiento o perspectivas? Quienes conozcan la génesis y desarrollo de los estudios

culturales saben a lo que me refero. ¿Serán Mignolo, Dussel, Quijano, y los demás representantes de la opción decolonial encumbrados al panteón de los nombres ilustres de las ciencias sociales, humanidades o cualquier otra categoría que podamos inventar, o desbordarán estos espacios de reproducción del pensamiento? ¿Darán nombre a una escuela de pensamiento y se convertirán en monumentos de sal? ¿Serán enseñados en las universidades o serán tenidos en cuenta por otros actores sociales, mujeres y hombres, insurgentes, empeñados en cambiar, para mejor, el mundo? En este sentido, cabe preguntarse si el pensamiento decolonial es bastante decolonial, o en qué condiciones lo sería. En otras palabras: el pensamiento decolonial (en su expresión restringida de Restrepo y Rojas) mirará el mundo como un bosque, o logrará hacerlo desde el ras del suelo, desde el matorral.

### **Arenas de debate y crítica. Debatir y avanzar**

Hay varias arenas de debate que podemos discutir aquí. Una primera, se refiere al pretendido academismo de la opción decolonial, entendida, no sólo desde la geopolítica del conocimiento, sino también desde un enfoque de economía política; un segundo, el déficit de la perspectiva, desde un enfoque de género. Estas cuestiones buscan avanzar en el diálogo y contribuir constructivamente a desarrollar líneas de argumentación, abriendo interrogantes.

Por ejemplo, Silvia Rivera Cusicanqui, intelectual boliviana, es bien crítica con la genealogía del pensamiento decolonial, con sus formas de operación predominantes y sus proponentes más visibles, que para ella podrían constituir otra versión de colonialismo intelectual. Para ella, la consolidación del grupo está relacionada con centros y académicos ubicados en los Estados Unidos, lo que genera la sospecha de la apropiación y deformación por parte del *establishment* académico estadounidense de las contribuciones realizadas por intelectuales indígenas y afrodescendientes situados en luchas concretas en países como Perú, Ecuador y Bolivia, que ahora aparecen integrados en esta nueva perspectiva, sacados de sus contextos y valorados en base a los referentes de esta nueva perspectiva.

Dotados de capital cultural y simbólico gracias al reconocimiento y la certificación desde los centros académicos de los Estados Unidos, esta nueva estructura de poder académico se realiza en la práctica a través de una red de profesores invitados y visitantes entre universidades, a través del

flujo —de sur a norte— de estudiantes indígenas y afrodescendientes de Bolivia, Perú y Ecuador, que se encargan de dar sustento al multiculturalismo teórico, racializado y exotizante de las academias (Rivera Cusicanqui, 2010).

Para contrarrestar la continuidad de estas jerarquías Rivera Cusicanqui propone establecer redes sur-sur que permitan romper las dependencias de la academia del norte.

Por otra parte, Silvia Rivera insiste en que un proyecto descolonizador no puede reducirse a la escritura de textos ni al ámbito académico. Es difícil que el uso del lenguaje cerrado y especializado, autorreferencial de los académicos, al que sólo tienen acceso otros académicos, pueda producir el acercamiento de la gente común y una conversión de intereses con las «fuerzas sociales insurgentes», que practiquen la decolonialidad (aun sin poder «nombrarla»). Lejos de provocar un diálogo con los pueblos indígenas, los afrodescendientes, y cualquier otro, desde los que se dice hablar, el pensamiento decolonial podría generar un nuevo canon académico, que estableciera nuevas referencias y contrarreferencias, categorías y nuevos gurús de referencia (Rivera Cusicanqui, 2010). En definitiva, «no puede haber un discurso de la descolonización, una teoría de la descolonización, sin una práctica descolonizadora». Esta praxis es fundamental, insiste la autora, porque el discurso poscolonial en América del Norte no sólo es una economía de ideas, «sino también es una económica de salarios, comodidades, privilegios, así como una certificadora de valores, a través de la concesión de títulos, becas, maestrías, invitaciones a la docencia y oportunidades de publicación» (Rivera Cusicanqui, 2010).

Es indudable que la cautela de Silvia Rivera Cusicanqui está bien fundamentada en la historia del desarrollo de la producción del conocimiento social, y pone de manifiesto posibilidades y tendencias que no se pueden ignorar. Yo lo entiendo como el recordatorio de un desafío, que hay que enfrentar individual y colectivamente, más que una crítica de una realidad existente y ya conformada, en los procesos de producción del conocimiento. Son cuestiones ya viejas, para las cuales el pensamiento y prácticas decoloniales tienen que buscar sus propias soluciones: ¿qué papel tienen teorías que se pretenden críticas y cuál puede ser su relación con otras teorías pretendidamente críticas?, ¿qué papel puede jugar la academia en ello?, ¿es posible una opción decolonial limitada a la discusión y debates académicos?, ¿qué haremos cada uno de nosotros?

Estas preguntas no tienen respuesta fácil. La reflexión de Santos que utilicé

más arriba llamando a converger más que en dividir, vuelve a ser aquí útil.

Otras preguntas relacionadas con las anteriores que parecen relevantes son: ¿qué papel juegan las distintas praxis, profesionales y políticas, de los sujetos, en la producción del pensamiento otro? ¿Para cuándo una dialéctica de la teoría y la práctica, que no sea teórica? ¿Qué instituciones relacionadas con la producción, difusión, y uso de conocimientos son adecuadas para la opción decolonial? ¿Será la opción decolonial lo suficientemente decolonial?

Una nueva fuente de desafío tiene que ver con la siguiente pregunta: ¿los debates que he reflejado en las anteriores páginas no reflejan un lenguaje particular, sino un estilo muy masculino? Esta reflexión me hace consciente de que las mujeres han estado poco presentes en los relatos sobre el pensamiento decolonial, y no porque los miembros del colectivo no sean sensibles a las cuestiones de género. La percepción de la ausencia de las mujeres en el impresionante trabajo del grupo MCD está bastante extendida.

### **Sospechas genéricas**

«Una de las cuestiones que aprendí del feminismo —escribe Ochy Curiel (2007, 94)— fue a sospechar de todo, dado que los paradigmas que se asumen en muchos ámbitos académicos están sustentados en visiones y lógicas masculinas, clasistas, racistas y sexistas... ¿No será que estos nuevos discursos apelan a lo que se asume como marginal o subalterno para lograr créditos intelectuales incorporando “lo diferente” como estrategia de legitimación?».

Esta reflexión de Ochy Curiel, intelectual dominicana, converge con otras dentro del feminismo, como las de Elina Vuola, teóloga y teórica feminista finlandesa. También ella encuentra importantes los planteamientos decoloniales. Ambas valoran las aportaciones del grupo en la comprensión de las lógicas de dominación del mundo moderno y su relación con el colonialismo histórico, cuestionando de fondo las corrientes eurocéntricas. Vuola, por ejemplo, valora la defensa de Dussel del «Otro» como el objeto de la liberación. Sin embargo, también percibe la incapacidad de los teólogos para identificar las posiciones de raza y género en sus teorizaciones y para responder a los desafíos que emergen cuando los objetos devienen en sujetos por sí mismos. Vuola reclama una política de la representación de los subalternos que reconozca su multiplicidad y fuerce a introducir en la agenda temas persistentemente ignorados: la violencia contra las mujeres, los derechos reproductivos y la sexualidad, provocando la completa visibilidad de la agencia de la mujer.

Curiel señala que algunas aportaciones del enfoque decolonial no son nuevas. En los años 1970, feministas, como mujeres racializadas, profundizaron en esta relación enmarcándola en procesos históricos, como la colonización y la esclavitud. Curiel critica el escaso reconocimiento de las aportaciones del feminismo como teoría crítica, que no aparecen en las bibliografías consultadas. «A lo sumo, cuando lo hacen, las referencias son las mujeres blancas de países del Norte».<sup>4</sup>

La desconfianza de Curiel (2007, 94) se extiende también al feminismo liberal, reclamando una posición particular para las aportaciones feministas desde la subalternidad: «son ellas desde su subalternidad las que han impulsado un nuevo discurso y una práctica crítica y transformadora».

La desconfianza es un principio básico para la configuración de un pensamiento crítico. Pero, siguiendo la sugerencia de Santos de sumar más que restar me pregunto: ¿cómo dialogar entre unas y otros para avanzar en esta lucha entre distintos colectivos subalternos, en lo que tienen en común?, ¿qué puentes se pueden establecer?

### «La puente» y la frontera. La práctica que cuestiona la teoría y la prosa

Necesitamos construir en esta conversación otro tipo de puente, uno que tenga un rostro femenino: más que un puente necesitamos «una puente», como el que describe inventando el lenguaje, el poema de Kate Rushin:

Estoy harta / Enferma de ver y tocar / ambos lados de las cosas / Enferma de ser la condenada puente de todos // Nadie / se puede hablar / sin mí ¿No es cierto? [...] La puente que tengo que ser / es la puente a mi propio poder / Tengo que traducir / mis propios temores / Mediar/ mis propias debilidades... Tengo que ser la puente a ningún lado / más que a mi ser verdadero // Y después / seré útil.

Desplazándose desde la victimización a la agencia y reconociendo la con-

---

4. Las críticas de los feminismos del sur, como la expresada por Curiel, se han acentuado en los últimos años, a partir de encuentros y diálogos entre una pluralidad de mujeres avanzando en la descolonización del feminismo. Para América Latina entre otros encuentros, los que dieron lugar el libro compilado por K. Bidaseca y V. Vázquez Laba, *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina* (2011), y en los que participó la misma Curiel.

dición de vivir entre-mundos, las mujeres que participan en el libro colectivo *Esta puente mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*, donde aparece el poema de Rushin, son pensadoras de frontera que hacen conexiones para el cambio social.

El pensamiento de frontera nos hace ver la inadecuación de las disciplinas como la antropología, la historia o la ciencia política para imaginar el mundo de otra manera. Audre Lorde, una de la compañeras de Kate Rushin, defiende la importancia de la poesía para permitir las condiciones de posibilidad para nombrar lo innombrado para que pueda ser pensado. En su ensayo, la poesía no es un lujo. Lorde escribe:

Para las mujeres, entonces, la poesía no es un lujo. Es una necesidad vital de nuestra existencia. Forma la calidad de la luz dentro de la cual predicamos nuestras esperanzas y sueños hacia la supervivencia y el cambio, primero hechos lenguaje, luego idea, luego una acción tangible. La poesía es la forma como ayudamos a nombrar lo innombrado para que pueda ser pensado. Los horizontes más distantes de nuestras esperanzas y nuestros temores son pavimentados por nuestros poemas, esculpidos de las experiencias en roca de nuestras vidas diarias.

La poesía a la que se refiere Audre Lorde, nace como lenguaje fronterizo desde la maraña del bosque, no conoce los números ni las estadísticas.

Las fronteras son para los miembros del grupo MCD lugares epistemológicamente centrales. Ahora, estas fronteras aparecen ocupadas sobre todo por mujeres. Cuando Mignolo quiere explorar las fronteras recurre a Gloria Anzaldúa; cuando Santos quiere explorar la potencialidad del pensamiento fronterizo acude a bell hooks, mujer afroamericana, que siempre escribe su nombre en letra minúscula, como quien es consciente de que vive a ras del suelo.

En *Bordelindes/La Frontera: The New Mestiza*, Anzaldúa evoca, bilenguajeando (Mignolo, 2003), el sentir de los chicanos, de las chicanas, a medio camino entre sus orígenes y el país en el que viven: «Deep in our hearts we believe that being Mexican has nothing to do with which country one lives in. Being Mexican is a state of soul —not one of mind, not one of citizenship. Neither eagle nor serpent, but both. And like the ocean, neither animal respects borders». Aquí la frontera es un espacio global: social, cultural, natural y simbólico; opera como una grieta en el estar en el mundo, como una herida (colonial).

Así habita bell hooks, la herida de la frontera, en sus propias palabras:

Estar en el margen es formar parte del todo, aunque fuera del cuerpo principal. Para nosotros, americanos negros viviendo en una pequeña ciudad de Kentucky, la línea del ferrocarril nos recordaba todos los días nuestra marginalidad... Podíamos entrar en ese mundo, pero no podíamos vivir allí... Había leyes que aseguraban ese regreso... Viviendo como vivíamos —en el margen—, desarrollamos una manera particular de ver la realidad. Mirábamos tanto de fuera para adentro, como de dentro para afuera. Focalizábamos nuestra atención tanto en el centro como en el margen. Comprendíamos ambos. Este modo de mirar nos recordaba la existencia de todo un universo, un cuerpo principal hecho de márgenes y de centro... Esta noción de totalidad, impresa en nuestras conciencias por la estructura de nuestras vidas diarias, nos proporcionó una cosmovisión de oposición, un modo de ver desconocido para la mayoría de nuestros opresores, un modo que nos sustentó, que nos ayudó en nuestra lucha por superar la pobreza y la desesperación, que reforzó el sentido de nuestra identidad y nuestra solidaridad (hooks, en Santos, 1990: 341).

bell hooks (2004) señala que es esencial para el futuro de las luchas feministas que las mujeres negras reconozcan ese punto de ventaja que su marginalidad les otorga y hagan uso de esa perspectiva para criticar la hegemonía racista, clasista y sexista; también para imaginar y crear una contrahegemonía.

La práctica de la vida de frontera da forma al pensamiento y no al revés. En su construcción no se precisa la participación de vanguardias, ni académicas, ni políticas, sino de la unión de las mujeres subalternizadas: «Sin una comunidad es imposible liberarse, como mucho se podrá establecer un armisticio frágil y temporal entre la persona y su opresión», escribe Audre Lorde, para otras mujeres con las que conversa en su escrito.

Quienes somos pobres, quienes somos lesbianas, quienes somos negras, quienes somos viejas, sabemos que la supervivencia no es una asignatura académica. La supervivencia es aprender a mantenerse firme en la soledad... la supervivencia es aprender a asimilar nuestras diferencias y a convertirlas en potencialidades. Porque las herramientas del amo nunca desmontan la casa del amo. Quizás nos permitan obtener una victoria pasajera siguiendo sus reglas de juego, pero nunca valdrán para efectuar un

auténtico cambio. Y esto sólo resulta amenazador para aquellas mujeres que siguen considerando que la casa del amo es su única fuente de apoyo.

La interdependencia entre las mujeres es el camino hacia la libertad que permite que el Yo sea, no para ser utilizado, sino para ser creativo. Esta es la diferencia entre un estar pasivo y un ser activo. [Y] el proceso colectivo y en una distribución de poder que no sea jerárquico dentro de nuestro propio grupo y en nuestra visión de una sociedad revolucionaria... Como feministas y lesbianas Negras sabemos que tenemos un trabajo definitivamente revolucionario que llevar a cabo y estamos preparadas para dedicar la vida al trabajo y la lucha que nos espera (Declaración feminista negra. La colectiva del río Combahee, abril, 1977, citado en *Esta puente mi espalda*).

### **Comunidades, experiencias implicadas**

«Sin una comunidad es imposible liberarse». Esta comunidad, para bell hooks, necesita de la historia... para recordar, reivindicar, revisar y renovar. «Recordemos en primer lugar que fueron mujeres y hombres de raza negra comprometidos con el bienestar colectivo de las personas de su raza quienes forjaron la lucha histórica por la liberación de los negros». Estas palabras las pronuncia bell hooks en una conversación pública que mantiene con su *brother* Cornel West, ante un auditorio de mujeres y hombres negros, cuya finalidad es reavivar un compromiso con la lucha colectiva. «En el futuro es crucial para la lucha por la liberación de los negros que jamás olvidemos que la nuestra es una lucha compartida, que somos la esperanza de los demás». En esa lucha renovada por la liberación, enfatiza bell hooks, hay que reconocer, el enorme papel que las mujeres negras han desempeñado en cada batalla por la libertad. «Necesitamos desarrollar una terminología política que haga posible a los negros de ambos sexos conversar en profundidad sobre lo que queremos decir cuando instamos a hombres y mujeres a actuar unidos». Se esboza aquí una comunidad intergeneracional y de género, una comunidad de vivos y muertos, que comparten una historia, una historia de sufrimiento.

«Los intentos de los negros para entender ese sufrimiento, para aceptarlo, son las condiciones que hacen posible que una obra como *Beloved* de Toni Morrison sea objeto de tanta atención», continúa diciendo bell hooks. La narrativa de la novela posibilita más fácilmente mirar atrás, no sólo para descubrir la esclavitud del origen sino para tratar de reconstruir el impacto psicosocial que supuso. Morrison relata la historia de Sethe, la esclava que mata a

su propia hija, *Beloved*, para salvarla del horror, para que la indignidad del presente no tenga futuro posible. La muerte aparece aquí como la paradójica salvación ante una vida destinada a la esclavitud.

Esta historia ficticia de dolor, relata acontecimientos que fueron reales y muestran la capacidad humana para enfrentarse al sufrimiento. E. Fox-Genovese en *Within the Plantation Household* describe las formas de resistencia de los esclavos en las haciendas. Considera el homicidio, la automutilación y el infanticidio como la dinámica psicológica nuclear de toda resistencia: «estas formas extremas captan la esencia de la autodefinición de la mujer esclava». Puede parecernos horrible, pero el infanticidio es realizado por las mujeres en la lucha por hacer retroceder las fronteras del mundo esclavo. A diferencia de otros actos de enfrentamiento contra los amos o los capataces, que se resolvían dentro del contexto doméstico, el infanticidio era visto como un acto contra la propiedad del amo y quizás eso, concluye Fox-Genovese, llevaba a algunas de las mujeres «más desesperadas a sentir que, matando al niño que amaban, lo estaban reclamando de algún modo como propio».

En la conversación, bell hooks recordó la canción favorita de su abuela, y el momento en que la cantaron en su funeral: «ahora me siento igual de conmovida que entonces por el conocimiento de que podemos aceptar nuestro dolor, trabajar con él, reciclarlo y transformarlo de forma que se convierta en fuente de poder».

Esta comunidad empoderada mediante la aceptación del dolor quizás no se parezca a las de muchos de nosotros, pero es un monumento a la capacidad de resiliencia humana. Mercedes Jabardo (2008, 2012) nos recuerda que fue en las plantaciones donde los esclavos reinventaron el concepto de familia, el de hermano/hermana y el de madre, a partir de su propio bagaje, adaptándolo a un entorno nuevo y hostil. Son términos centrales en la experiencia negra en Estados Unidos, que inmediatamente establecen solidaridad política y sentido de conexión entre la gente negra.

La conciencia de afinidad racial como base de solidaridad se debió desarrollar en el mismo momento en que los africanos se pusieron en el mismo barco en compañía de esclavistas blancos. Fue entonces cuando tuvieron conciencia de raza, como signo identitario. En ese momento —tal y como argumenta Oyebumi— la conciencia racial transformó el significado de parentesco. Ambos términos (*brother/sister*), que los afroamericanos utilizan a la par, expresan parentesco en el feminismo negro.

Otro tanto ocurrió con el concepto de madre, que en las plantaciones no tuvo una dimensión tanto biológica como social y colectiva. «Madre», escribe Jabardo, «alude tanto a la madre natural como a todas las mujeres esclavas que se ocupaban del mantenimiento y cuidado de los niños... La socialización colectiva de los hijos era una forma de prepararse, emocional y psicológicamente, para una posible separación, tan habitual en las condiciones de la esclavitud». La reivindicación de la figura de la madre, nos recuerda Jabardo, ha sido uno de los ejes del discurso feminista negro y desde el concepto de familia, las feministas negras norteamericanas plantearon uno de los ejes de su discurso teórico frente a los planteamientos del feminismo blanco, que seguía hablando de la familia como uno de los ejes de la opresión de las mujeres.

«El sentimiento de hogar de que estamos hablando y al que aspiramos es un lugar donde podemos encontrar compasión, reconocimiento de la diferencia, de la importancia de la diversidad, de nuestra singularidad como individuos», dice West a bell hooks en su conversación. «Un lugar en donde podemos renovarnos» —dice hooks—, un lugar donde conocer el amor y una comunicación armoniosa producto de una profunda intimidad donde se rechace la dominación sexista y donde se pueda «experimentar la renovación del compromiso político con la lucha por la liberación de los negros, para que en ese espacio doméstico aprendamos a servirnos y honrarnos los unos a los otros».

bell hooks cita un pasaje de *Beloved* para ejemplificar esa relación entre hombres y mujeres negros, cuando Sixo describe su amor por Mujer Cincuenta Kilómetros, diciendo que «es amiga mía. Me recompone, amigo. Recoge las piezas de las que estoy hecho y me las vuelve a poner en el sitio correcto. Ya sabes lo estupendo que es cuando has conocido a una mujer amiga de tu forma de pensar». En este fragmento de Morrison, insiste bell hooks, el punto de conexión a destacar entre los negros de uno y otro sexo es «ese espacio de reconocimiento y comprensión donde sabemos tanto del otro, de sus historias, que podemos recoger trocitos y piezas, los fragmentos de lo que somos, y devolverlos unidos a su lugar original, recuperarlos para la memoria».

La acción social autodeterminativa que describimos más arriba, es tanto personal como colectiva. En lo personal, es un compromiso existencial con el no-sometimiento, con la no-opresión, con lo no-anulación de uno mismo y del otro. Es una apuesta íntima por la dignidad propia (Gutiérrez Aguilar, 2006). Rompe las cadenas de la servidumbre voluntaria, es el espacio de las micro-resistencias (Onfrey, 2011). En lo colectivo, erigiéndose sobre el compromiso existencial de cada uno y cada una, significa el esfuerzo de no transigir con la

explotación ni con la opresión, por subvertir el orden impuesto una y otra vez; por resistir en comunidad la anulación que el orden del valor hace de cada uno de nosotros, y de todos. «En comunidad, porque esa es la única manera social de resistir, y no solo de resistir, sino de revertir y subvertir lo dado» (Gutiérrez Aguilar, 2006).

## **Descolonización del ser: el activismo como productor de historia**

El énfasis en lo colectivo en la lucha no significa, entonces, que lo personal deba ser descuidado completamente. La pregunta por el «proyecto personal» en el activismo tiene que ser planteada para revisar la colonialidad del ser. Si lo personal es importante, no puede ser construido a costa de lo colectivo; el punto de partida es que lo personal también tiene dimensiones históricas y políticas: es, en resumen, la historia en persona completamente. Una y otra vez, recordar que lo personal es político. Si esto es así hay que considerar la ética de este activismo, de la participación en la lucha.

Arturo Escobar (2010) ha puesto de manifiesto a través de las narrativas personales de activistas afrocolombianos, tanto hombres como mujeres, que la dimensión personal de acciones colectivas comienza con su experiencia temprana de la diferencia, la vivencia de la discriminación y del sentido de injusticia. Con frecuencia, aunque no siempre, tiene una dimensión racial, como nos hicieron ver Gloria Anzaldúa o bell hooks. El encuentro con el otro diferenciado (racial, étnico o lo que sea) supone también el recuento con uno mismo, poniendo en cuestión la deshumanización que la sociedad impone al negar determinada condición sobre la base del color de la piel u otras, lanzándote a los márgenes.

Una activista afrocolombiana reportaba a Arturo Escobar en su libro *Territorios de diferencia*:

Los elementos constitutivos del ser afrocolombiano o «negro» se afirman al reivindicar su humanidad siendo diferente [...] Esa identidad se construye y se moviliza a través de encuentros y desencuentros, se aprende y se desaprende; no somos seres acabados; estamos en permanente cambio y crecimiento, siempre en relación con otros [...] lo importante fue poder reconocermé, saber quién era yo como una persona; esto me acercó a las personas (Escobar, 2010).

Escobar argumenta que esta conciencia y experiencias se enraízan en poderosas visiones de la lucha y del futuro que son locales, basadas en el lugar, y en las relaciones entre el lugar y el mundo. Por supuesto, las memorias de las experiencias, como en todos lados, son idealizadas y las visiones del futuro son construidas de manera romántica. Pero, el punto central es comprender cómo esas memorias y visiones devienen elementos integrantes de una práctica política sostenida y coherente, que incorpora la capacidad en base a ellas de producir historia desde sus compromisos basados-en-lugar.

Escobar ha aplicado al activismo y a la lucha un enfoque fenomenológico, siguiendo a los científicos latinoamericanos Varela y Maturana, que posibilita el uso de una concepción de la identidad como expresión de la historicidad profunda del encuentro de uno mismo con el mundo. Según esta perspectiva, cada uno de nosotros es un ser constituido por encuentros concretos con el mundo en nuestro diario trasegar, y el conocimiento es construido desde pequeños dominios y tareas que generan microidentidades y micromundos, como las especies y bichos del maraña del bosque de Scott; ésta es una manera diferente de mirar la historia en persona, una que resalta el carácter incrustado y personificado de toda acción humana.

Escobar encuentra en la aproximación fenomenológica del neurobiólogo chileno Varela, un camino para repensar las relaciones entre activismo y conocimiento. Varela, enriqueciendo la teoría fenomenológica de la cognición con las tradiciones del taoísmo, del confucianismo y del budismo, elabora una teoría del «saber-cómo» ético (una comprensión imbuida de la acción) opuesta al «conocer-qué» del cartesiano (juicio abstracto y racional), perspectiva que es predominante en los mundos modernos.

La lucha y el activismo pueden ser vistos así en relación con ese saber-cómo hacer, vinculado al compromiso continuo con la realidad diaria enraizada en última instancia en la experiencia (individual, tanto como colectiva) del lugar. Las identidades son así el resultado de la articulación con mundos culturales; no surgen de la deliberación separada sino de una «experimentación implicada». Los activistas son hábiles respondiendo a las necesidades de sus propias colectividades y las de otros y este proceso implica experticia ética más que, o al menos tanto como, la deliberación racional. Los elementos de esta experticia ética son cultivados a través de la vida de los y las activistas, tienen más que ver con el ejemplo que con discursos; tienen más que ver con la palabra dada, que con las palabras dichas.

Desde esta perspectiva fenomenológica, enfatiza Escobar, vivimos lo mejor

de nosotros cuando nos engranamos con actos de hacer historia, significando con esto la capacidad de articularnos en el acto ontológico de revelar nuevas maneras de ser, de transformar las maneras en las cuales nos comprendemos y tratamos a nosotros mismos y al mundo. Escobar insiste en que esto es lo que sucede cuando los activistas identifican y abordan un problema de forma que posibilita la transformación del bagaje de conocimientos que permiten a la gente la comprensión del mundo en el que viven. Los activistas basados-en-lugar, los intelectuales y la gente corriente no actúan como contribuyentes desligados del debate público, sino que son capaces de articular las preocupaciones de sus colectividades de forma directa. Como consecuencia, una vida del compromiso intenso con un lugar y una colectividad hace posible la imaginación de la existencia de un diferente mundo futuro. Bajo estas circunstancias se da el liderazgo moral sobre/desde el que debaten West Cornel y bell hooks.

### **La lucha que da sentido a la vida**

Comunidad, luchas, memorias son términos que aquí se entrelazan, reforzándose mutuamente. También se entrelazan las personas y los colectivos.

En la tensión entre lo propio y lo de todos, Anzaldúa hace un ejercicio de apropiación y diseño de su propio espacio, al mismo tiempo que rescata las partes de su cultura que le son próximas. «Cuando dejé mi casa no perdí el contacto con mis orígenes, porque lo mexicano forma parte de mí. Soy una tortuga, allá donde voy llevo mi “hogar” en mi espada». Pero también conlleva el distanciamiento del pasado, porque la subalternidad hace de él algo problemático. Rechaza aquella otra parte de sí misma cuyo malestar arrastra: «No fui yo quien vendió a mi gente sino ellos a mí».

«For this Chicana la guerra de independencia is a constant», escribe Anzaldúa. Ella explora la búsqueda personal de la identidad desde los márgenes de la frontera que habita. Emprende una lucha permanente por encontrar/construir su propio lugar en el mundo; ese esfuerzo requiere un posicionamiento político sin desprenderse de su origen. En varios momentos de su obra, Anzaldúa hace referencia a esa búsqueda:

Así que me deis vuestros dogmas y vuestras leyes. No me deis vuestros banales dioses. Lo que quiero es contar con las tres culturas —la blanca, la mexicana, la india. Quiero la libertad de poder tallar y cincelar mi propio rostro, cortar la hemorragia con cenizas, modelar mis propios dioses

desde mis entrañas. Y si ir a casa me es denegado entonces tendré que levantarme y reclamar mi espacio, creando una nueva cultura —una cultura mestiza— con mi propia madera, mis propios ladrillos y argamasa y mi propia arquitectura feminista.

Un proceso autoformativo que acompaña la lucha. En la conversación, West y bell hooks se refieren a la lucha recordando a todos que hay un placer en ella.

En nuestra pedagogía de liberación, tenemos que enseñar a los jóvenes negros a comprender que la lucha es un proceso, que avanzamos desde unas circunstancias de dificultad y sufrimiento a un estado de conciencia, de goce, de plenitud. Que la lucha por ser críticamente consciente puede ser el movimiento que nos conduzca a otro nivel que nos levante, que nos haga sentir mejor. Uno se siente mejor porque siente que su vida tiene sentido y objeto.

En *Los condenados de la tierra*, Fanon escribe algo parecido: «la lucha es un proceso pedagógico y autoformativo concreto» cuyo éxito se mide por la capacidad de superar el «mundo maniqueo» del colonialismo y el neocolonialismo en el que se ha obligado vivir a los colonizados. La lucha es exitosa en la medida que derriba «la barrera de los prejuicios raciales [...] en ambos lados». Esta lucha es dirigida no a invertir un orden, sino a eliminar la dialéctica de la violencia y contraviolencia creada por el colonialismo en la constitución de un nuevo sistema ético, de un nuevo ethos. En cada lugar, a partir de las exigencias «vivas» de la lucha y teniendo como base la experiencia concreta, una racionalidad muy práctica y pragmática domina y dirige el desarrollo de esta praxis de la autocreación comunitaria concreta.

Este es el vivo *ethos* autoformativo cotidiano de la lucha de liberación, «la práctica de la libertad», nos dice el filósofo de Eritrea, Tsenay Serequeberhan. Marx se refería a esto en la *Ideología alemana* como el proceso dialéctico a través de los educadores se educan a sí mismos. Es de este modo, dice Serequeberhan, que «las prácticas de la libertad» se establecieron en el contexto de las luchas africanas de liberación.

La luchas por liberarse constituyen, aquí y allá, procesos originales a través de los cuales los condenados de la tierra recuperan (y se reapropian de) su propia historicidad, crean su lugar en el mundo, crean el mundo para tener lugar, y gestan su propia filosofía, su propia hermenéutica que ponen, como experiencia histórica, al servicio de todos los demás.

## ¿Qué hacer?: el mundo académico

En mi oficina de la Universidad Autónoma de Madrid, una universidad pública amenazada por la presión de las políticas neoliberales de recortes y por la banalización del conocimiento «no productivista» que dicen producimos, vuelvo a la pregunta que me formulé al principio: ¿qué hacer? ¿Qué hacer en el mundo académico, qué hacer con el conocimiento científico? No hablo de mí, de lo que puedo yo hacer, o no sólo; me pregunto ¿qué podemos hacer?

En contraste a la visión desligada de personas y cosas, instalada por la ciencia moderna, podemos partir de la perspectiva fenomenológica, de Varela, que destaca la recuperación de habilidades de hacer historia que implica una noción de prácticas humanas contextualizadas, corporizadas y situadas. Nosotros también somos actores protagonistas en la construcción del mundo futuro, arquitectos del mismo, cuando lo construimos con nuestra imaginación y nuestros sueños. Hasta cierto punto, podemos elegir ser un tipo y otro de arquitecto; incluso en los términos de David Harvey, podemos elegir ser arquitectos «insurgentes».

En este mundo de hoy, donde se alza amenazador el poder ciego e insensible del capital que a diario devora humanidad, fabrica pobres y deshecha gentes, justificado por una crisis cuya solución se presenta intensificando los mecanismos que la han producido, ¿qué papel pueden jugar las universidades, como centros productores de conocimiento?, y ¿qué papel puede jugar en ellas el pensamiento crítico? Lo que vemos es que falta mucho en la tarea de seguir entendiendo el orden del capital, de la civilización del valor, de las formas en que produce consentimiento. Como ha señalado recientemente Michael Burawoy<sup>5</sup> (2005) en su defensa de la universidad como un «bien público», las ciencias sociales en los tiempos actuales «se han movido a la izquierda mientras el mundo hacia la derecha», y es esto lo que nos hace ser calificados de «improductivos». Estos procesos se vivieron en las dos o tres décadas anteriores en América Latina; de las respuestas que allí se produjeron tenemos mucho que aprender. Este ha sido el objeto de mi reflexión aquí.

Sabemos también, que por poco que sea, tenemos que contribuir a resistir de nuevo el avance global del Ángel de la historia<sup>6</sup>: un nuevo sistema descon-

---

5. M. Burawoy, profesor de Berkeley, y hoy presidente de la Asociación Sociológica Internacional.

6. La figura trágica del Ángel de la historia (cuya imagen es el Angelus Novus de

trolado que alimenta la tiranía del mercado, produce incontables desigualdades a escala global, convierte los sistemas democráticos en un velo que oculta los intereses de los poderosos, la pérdida de derechos y el aumento de la violencia; un régimen que Santos (1999) ha calificado con el acertado término de fascismo social. Tenemos que subvertir su orden y sus órdenes. Para ello ¿cómo podemos introducir desde la maraña, desde el ras del suelo, el pensamiento y las prácticas, ignoradas, negadas, menospreciadas de la mayor parte de la gente? La tarea está lejos de ser fácil, como mostramos arriba, está llena de trampas. Pero podemos sortearlas.

Las personas que formamos parte de las instituciones académicas, como las universidades europeas y españolas, nos encontramos en una situación paradójica al enfrentar esta situación. Por un lado, nuestro esfuerzo se basa en el desarrollo de esa ciencia moderna, la visión desde el bosque, donde el orden ha subordinado y casi anulado la emancipación que siempre ha sido un resultado perseguido por el conocimiento. Este lado es el que nos proporciona reconocimiento académico. La academia sigue en general recompensando a los investigadores que producen conocimiento teórico universalista (tipo bosque); por otro lado, nuestras prácticas humanas contextualizadas, corporizadas y situadas, a ras del suelo, nos permiten un margen de acción. Incluso, en la medida que podemos rescatar una historia diferente para el desarrollo del proyecto ilustrado (donde la emancipación que le dio sentido, no sucumba frente a la regulación, que acaba legitimándolo [Santos, 2003]) y podemos luchar contra la provincialización de un proyecto científico, el que representamos: ha resultado arrogante (Wallerstein, 1997) y eurocéntrico (Chakrabarty, 2008; Gimeno, 2009); podemos recuperar pasados distintos (donde la emancipación no se agote, y donde el reconocimiento de la existencia y potenciación de una pluralidad de conocimientos, constituya el centro de la nuestra agenda), abrir nuestras ciencias sociales (y todas lo son, al ser producidas por mujeres y hombres [Wallerstein, 1997]) y construir nuevos futuros. Hay mucho avanzado ya, aunque no se pueda leer en inglés: experiencias de producción de conocimiento desde los márgenes, experiencias que colocan en el centro de tal producción la necesidad de dar respuesta con la gente a los problemas de la gente creando y

---

Klee) es convocada por Walter Benjamin en la novena tesis de la Filosofía de la Historia, evocando la oscuridad de los tiempos del fascismo, en el tiempo que el ejército nazi ocupaba París, santuario de la civilización.

apropiándose del conocimiento allá donde esté (Mato,<sup>7</sup> 2008, 2009a, 2009b y 2012; Gimeno y Rincón, 2010). Más que producción local del conocimiento hablaríamos del control local del mismo, sea donde sea producido.

Nuestra responsabilidad en esta tarea es grande; pero nuestra capacidad de acción no tiene por qué ser pequeña. Las universidades, en su autonomía, pueden generar profesionales, y deberían hacerlo para que los profesionales sean competentes, pero también pueden/deben formar ciudadan@s (locales, nacionales y cosmopolitas) con una capacidad crítica de construcción del mundo, que puedan expresar su inconformidad, no la resignación, con el mundo que nos ha tocado vivir; una especie de rebeldía frente a los procesos injustos en los que tenemos que vivir. Una indignación que proviene de la dignidad herida.

En la definición crítica del mundo en que vivimos, contra la ofensiva neoliberal, las universidades han perdido su posición de vanguardia, y son llamadas, como los demás actores sociales, individuales y colectivos, institucionales, públicos y privados a adaptarse responsablemente a los cambios que instituciones internacionales y gobiernos proponen. Las transformaciones que se han producido en los últimos años en las universidades están orientadas a hacer que la academia participe y promueva el consentimiento a la hegemonía neoliberal. Sin embargo, el mundo académico contiene todavía una gran capacidad para describir y analizar legítimamente el mundo contemporáneo (y sus crisis), para generar espacios de reflexión compartida (con actores universitarios y extrauniversitarios, sobre todo con estos últimos) y también para ofrecer propuestas y soluciones validadas científicamente. Que pueda, no quiere decir que lo esté haciendo. Más bien, el hecho de que las prácticas académicas se hayan ido desligando de los contextos sociales en los que los conocimientos cobraban sentido, ha hecho que desde muchos espacios se considere que las universidades, y lo que representan, son inadecuadas. Estoy convencido de que la academia, como la conocemos, es imprescindible, pero también estoy de acuerdo con las críticas que la acusan de inadecuada, no sólo por irrelevante, sino por lo contrario, por su papel trasmisor de la ideología neoliberal y su falta de res-

---

7. Los trabajos de Daniel Mato citados constituyen un impresionante catálogo de experiencias educativas interculturales en América Latina, donde desde 1990 han surgido una gran cantidad de iniciativas interculturales (indígenas, afrodescendientes...) El trabajo de Gimeno y Rincón (2010) recoge nueve experiencias de producción del conocimiento enraizado en los lugares (en México, Guatemala, Nicaragua, Cuba, Colombia, Perú y Argentina). Existen muchas más iniciativas en el continente.

puesta a la misma. Me parece necesario, que para volver a ser social y políticamente adecuadas, las universidades se abran al mundo exterior y recuperen su papel social como espacios colectivos de construcción de conocimiento social.

En un papel comprometido, las universidades en su autonomía, pueden participar en el proceso necesario de discutir y reflexionar críticamente sobre el mundo en el que vivimos y sobre el sentido de las transformaciones sociales. Entre las instituciones existentes en las sociedades contemporáneas, la universidad es quizás la única que todavía puede pensar hasta las raíces en las razones por las cuales en el mundo actual es tan difícil tener un pensamiento crítico (Santos, 2009). Por ello, las universidades podrían promover y liderar una discusión crítica sobre la crisis del mundo en que vivimos, sobre los sentidos de las transformaciones sociales que denominamos desarrollo, y sobre las propuestas para enfrentarla. Las universidades podrían consolidarse como centro de investigación I+D+i de las resistencias y de las propuestas alternativas promovidas por los movimientos sociales, los sindicatos democráticos y otros actores con capacidad de propuesta.

En este proceso, las universidades pueden aprender unas de otras, en relaciones más horizontales, y aprender de los demás actores de la sociedad civil (en un sentido tan amplio que incluya comunidades, movimientos, grupos sociales, las gentes que viven y luchan a ras de tierra), y de su interrelación con las instituciones públicas; siempre buscando crear las condiciones de igualdad para que la conversación sea posible, no para convencer a los otros, sino para que, reconociendo las diferencias, y a partir de ellas, se pueda avanzar de manera consensuada. En este proceso es central, al darse la condición del reconocimiento de unos y de los otros, impulsar la práctica de la multiculturalidad e interculturalidad. No sólo en la apreciación de la diversidad cultural como un punto de vista, sino para reconocer en ella la práctica de una diversidad de puntos de vista, o en otras palabras, la diversidad de epistemologías o formas de conocimiento. Junto a la diversidad de epistemologías, la posibilidad de su existencia y reproducción en el tiempo, han de contemplarse, para revertirse, las relaciones históricas (asimétricas) entre ellas, que ha conducido a su invisibilidad y/o silenciamiento. Esto exige construir un entorno equilibrado entre las sociedades del Norte y del Sur, otorgando relevancia a las llamadas epistemologías del sur.

El mundo que habitamos (con todos los mundos que contiene), resultado de largos procesos históricos, está en proceso muy acelerado de transformaciones sociales producidas por una pluralidad de actores, entre estos los actores de las fronteras y del sur. El papel de las universidades en la producción

del conocimiento (en formación, investigación, divulgación no es ya un papel de vanguardia, diseñando y creando conocimiento que será utilizado para justificar cambios hacia adelante, legitimando el progreso y el desarrollo, del neoliberalismo en nuestro tiempo. Nuestro papel debiera ser crear fórmulas de acompañamiento, prácticas y teorías de retaguardia, empujando procesos sociales con otros actores sociales, producidos en el esfuerzo por cambiar un mundo injusto y desigual.

## Referencias

- ACHEBE, Ch. (1998). *Todo se desmorona*. Barcelona: Ediciones del Bronce.
- ANZALDÚA, Gloria (1999). *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. Introducción de Sonia Saldívar-Hull. San Francisco: Aunt Lute Books.
- ARENDT, H. (1998). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus.
- BENJAMIN, W. (2008). *El narrador*. Santiago: Metales Pesados.
- BEVERLEY, J. (2008). «Estudios culturales y vocación política». En Nelly Richard (ed.), *Debates críticos en América Latina 2. 36 números de la Revista de Crítica Cultural (1990-2008)*. Santiago: Arcis, Cuarto Propio y Revista de Crítica Cultural.
- BIAGINI, H. y A. ROIG (dirs.) (2008). *Diccionario del pensamiento alternativo*. Buenos Aires: Biblos.
- BIDASECA, K. y V. VÁZQUEZ LABA (comps.) (2011). *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Buenos Aires: Godot.
- BURAWOY, M. (2005). «Por una sociología pública». En *Política y Sociedad*, vol. 22, núm. 1. Madrid, Universidad Complutense.
- CASTRO-GÓMEZ, S. y R. GROSFOGUEL (eds.) (2007). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre.
- CHAKRABARTY, D. (2008). *Al margen de Europa*. Tusquets: Barcelona.
- CURIEL, O. (2007). «Crítica postcolonial de las prácticas políticas del feminismo antirracista». *Nómadas*, 26: 92-101.
- DUSSEL, E. (1994). «El descubrimiento del Indio. 1492. Hacia el origen del mito de la modernidad». México, *Cambio XXI*, Colegio Nacional de Ciencia Políticas.
- ESCOBAR, A. (2003). «Mundos y conocimientos de otros modo. El programa

- de investigación de Modernidad/Colonialidad latinoamericano». *Tabula Rasa*, 1, 51-86.
- . (2010). *Territorios de diferencia: Lugar, movimientos, vida, redes*. Bogotá: Envión.
- FANON, F. (1963). *Los condenados de la tierra*. México: FCE.
- FOX-GENOVESE, E. (1988). *Within the Plantation Household: Black and White Women of the Old South*. Series on Gender and American Culture. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- GILLY, A. (2009). *Historias clandestinas*. México: Itaca.
- GIMENO, J. C. (2009). «Un lugar del saber y los saberes de los lugares. Consideraciones para la producción de vidas sostenibles en tiempos de la globalización neoliberal». En O. Wingartz (coord.), *Reflexionando desde nuestros contornos. Diálogos iberoamericanos*. Querétaro: Universidad de Querétaro.
- . (2012). «Conversaciones sobre/desde la decolonialidad». En *Viento Sur*, 122, mayo.
- GIMENO, J. C. y C. RINCÓN (eds.) (2010). *Conocimientos del mundo. La diversidad epistémica en América Latina*. Madrid: La Catarata.
- GROSSBERG, L. (2004). «Entre consenso y hegemonía: Notas sobre la forma hegemónica de la política moderna». *Tabula Rasa*, 2. Bogotá.
- GRAEBER, D. (2011). *Fragmentos para una antropología anarquista*. Barcelona: Virus.
- GROSFUGUEL, R. y W. MIGNOLO. (2008). «Intervenciones decoloniales: una breve introducción». *Tabula rasa*, 9: 29-37.
- GUATTARI, F. (2008). «El laboratorio del futuro está en América Latina (entrevista)». En N. Richard (ed.), *Debates críticos en América Latina 2. 36 números de la Revista de Crítica Cultural (1990-2008)*. Santiago: Arcis, Cuarto Propio y Revista de Crítica Cultural.
- GUTIÉRREZ AGUILAR, R. (2006). *¡A desordenar! Por una historia abierta de la lucha social*. México: Casa Juan Pablo Centro Cultural y El Centro de Estudios Andinos Mesoamericano.
- HARVEY, D. (2003). *Espacios de esperanza*. Madrid: Akal.
- HERNÁNDEZ, J. L. (s/f). *Modernidad/Colonialidad/Decolonialidad*. Buenos Aires: Pacarina del Sur.
- HOOKS, b. (1990). *Race, Gender, and Cultural Politics*. Boston: South End Press.

- . (2004). «Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista». En bell hooks y otros, *Otras inapropiables*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- HOOKS, b. y C. WEST (2005). «Mujeres y hombres de raza negra: unidos en los noventa». En Chukwudi Eze (ed.), *Pensamiento africano. Cultura y sociedad*. Barcelona: Bellaterra.
- JABARDO, M. (2008). «Desde el feminismo negro: una mirada al género y la inmigración». En L. Suarez, E. Martín y R. Hernández (coords.), *Feminismo en la antropología: nuevas propuestas críticas*. Donostia: Ankulegi Antropología Elkartea.
- . (2012). «Construyendo puentes: en diálogo desde/con el feminismo negro». En M. Jabardo (ed.), *Feminismos negros. Una antología*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- LA FARGE, O. (1947). *Santa Eulalia: The Religion of a Cuchumatan Indian Town*. Chicago: The University of Chicago Press.
- LORDE, A. (2003). *La hermana, la extranjera*. Madrid: Horas y Horas.
- MASSEY, D. (2011). «Espacio y sociedad: experimentos con la espacialidad del poder y democracia». En G. González (ed.), *Latinoamérica, laboratorio mundial*. IV Seminario Atlántico de Pensamiento. Madrid: La Oficina.
- MATO, D. (coord.) (2008). *Diversidad cultural e interculturalidad en Educación Superior. Experiencias en América Latina*. Caracas: Instituto Internacional de la Unesco para la Educación Superior en América Latina y el Caribe (IESALC-Unesco).
- . (coord.) (2009a). *Instituciones interculturales de Educación Superior en América Latina. Procesos de construcción, logros, innovaciones y desafíos*. Caracas: Instituto Internacional de la Unesco para la Educación Superior en América Latina y el Caribe (IESALC-Unesco).
- . (coord.) (2009b). *Educación Superior, colaboración intercultural y desarrollo sostenible/buen vivir. Experiencias en América Latina*. Caracas: Instituto Internacional de la Unesco para la Educación Superior en América Latina y el Caribe (IESALC-Unesco).
- . (coord.) (2012). *Educación Superior y pueblos indígenas y afrodescendientes en América Latina. Normas, políticas y prácticas*. Caracas: Instituto Internacional de la Unesco para la Educación Superior en América Latina y el Caribe (IESALC-Unesco).
- MATURANA, Humberto y FRANCISCO VARELA (1987). *The Tree of Knowledge*. Berkeley: Shambhala.
- MIGNOLO, W. (2003). *Historias locales/Diseños globales*. Madrid: Akal.

- MORAÑA, M. (ed.) (2000). *Nuevas perspectivas desde/sobre América Latina. El desafío de los estudios culturales*. Santiago: Cuarto Propio e Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana.
- MOUFFE, Ch. (2011). «Nuevas experiencias democráticas en América del Sur». En G. González (ed.), *Latinoamérica, laboratorio mundial*. IV Seminario Atlántico de Pensamiento. Madrid: La Oficina.
- ONFRAY, M. (2011). *Política del rebelde. Tratado de resistencia e insumisión*. Barcelona: Anagrama.
- PORTES, A. y C. DORÉ-CABRAL (1994). «Prefacio. América latina bajo el Neoliberalismo». En J. Echevarria (ed.), *Flexibilidad y nuevos modelos productivos*. Quito: Editores Unidos, Nariz del Diablo.
- PORTES, A. y D. Kincaid. (1994): «Sociología y desarrollo en los años 90. Desafíos críticos y tendencias». En J. Echevarria (ed.), *Flexibilidad y nuevos modelos productivos*. Quito: Editores Unidos, Nariz del Diablo.
- RABASA, J. (2011). *Tell Me the Story of How I Conquered You. Elsewheres and Ethnocide in the Colonial Mesoamerican World*. Texas: The University of Texas Press.
- RESTREPO, E. y A. Rojas (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- RICHARD, N. (ed.) (2008). *Debates críticos en América Latina 2. 36 números de la Revista de Crítica Cultural (1990-2008)*. Santiago: Arcis, Cuarto Propio y Revista de Crítica Cultural.
- RIVERA CUSICANQUI, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- RIVERA CUSICANQUI, S. y R. BARRAGÁN (comp.) (1997). *Debates postcoloniales. Una introducción a los estudios subalternidad*. La Paz: Sepsis, Ediciones Aruwiryri, Thoa.
- RODRÍGUEZ, I. (2008). «El Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos (entrevista)». En Nelly Richard (ed.), *Debates críticos en América Latina 2. 36 números de la Revista de Crítica Cultural (1990-2008)*. Santiago: Arcis, Cuarto Propio y Revista de Crítica Cultural.
- RUSHIN, K. «El poema de la puente». En Cherrie Moraga y Ana Castillo (eds.), *Esta puente mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. San Francisco: ISM Press.
- SALAS ASTRÁIN, R. (coord.) (2005). *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*. Santiago: Universidad Católica Silva Henríquez.
- SANTOS, B. de S. (1999). *Reinventar la democracia*. Madrid: Sequitur.

- . (2003). *Crítica de la razón indolente. Sobre el desperdicio de la experiencia. Volumen I. Para un nuevo sentido común: la ciencia, el derecho y la política en la transición paradigmática*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- . (2009). *Una epistemología del sur*. México: Clacso-Siglo XXI.
- SEREQUEBERHAN, T. (1998). «El colonialismo y el colonizado: violencia y contraviolencia». En Chukwudi Eze (ed.), *Pensamiento africano. Ética y política*. Barcelona: Bellaterra.
- SCOTT, J. (1998). *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. New Haven: Yale University Press.
- . (2009). *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*. New Haven: Yale University Press.
- TEDLOCK, D. (2001). «El surgimiento de la antropología dialógica en las Américas». En Miguel Portilla (coord.), *Motivos de la antropología americanista. Indagaciones desde la diferencia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- VARELA, F. (1999). *Ethical Know-How. Action, Wisdom, and Cognition*. Stanford: Stanford University Press.
- VUOLA, E. (2002). «Remarking Universals? Transnational Feminism(s) Challenging Fundamentalist Ecumenism». En *Theory, Culture & Society*, 19 (1-2).
- . (2003). «Option for the Poor the Exclusion of Women: The Challenge of Postmodernism and Feminism to Liberation Theology». en J. Rieger (ed.), *Options for the Margins. Theological and Other Challenges in Postmodern and Colonial Worlds*. Oxford: Oxford University Press.
- WALLERSTEIN, I. (1997). *Abrir las ciencias sociales*. México: Siglo XXI.
- WALSH, C. (2009). *Interculturalidad, Estado, sociedad. Luchas (de)coloniales de nuestra época*. Quito: UASB-Abya-Yala.

## Sobre el autor

JUAN CARLOS GIMENO es docente de la Universidad Autónoma de Madrid y doctor en Antropología por la misma Universidad. Su correo es <juan.gimeno@uam.es>.