



1. Pensamientos y prácticas de(s)/coloniales

Conversaciones sobre/desde la “decolonialidad”

Juan Carlos Gimeno

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” (desde ahora, MCD). 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.

Arturo Escobar (2003) lo definió 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. p. 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, 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.

Yo propongo aquí continuar una conversación, que se está dando en muchas partes, sobre alternativas de comprensión y construcción del mundo contemporáneo, alimentada con los argumentos del grupo MCD. La conversación tiene sus virtudes: permite el encuentro de la heterotemporalidad, al reunir a muy distintos y heterogéneos participantes. Al permitir conocer mejor cuál es la posición de cada cual, y en qué cosa consisten nuestras diferencias, podremos construir consensos, provisionales, pero efectivos.

En los momentos actuales del mundo no hablamos aquí de practicar una conversación que pueda quedarse enclavada en la academia, sino de su procesamiento y retroalimentación por actores políticos, que han recuperado protagonismo en la lucha por edificar nuevas articulaciones sociales.

La colonialidad como concepto 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 configura sobre dos ejes: la producción de nuevas identidades geoculturales, donde las categorías raciales juegan un lugar central; el 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’ des-cubridor, 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.

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*” 11.

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 esa fractura, esa *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. p. 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

11/ “Cuéntame el relato de cómo yo te conquisté.” [N. del E.]

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. Así, podremos ir registrando epistemologías otras que han pervivido y hoy se rearticulan fronterizamente, subsumiendo el pensamiento de la modernidad a la ancestralidad irredenta de la subjetividad, las memorias, las inscripciones, las prácticas nunca completamente colonizadas del mandarín y del árabe, del bengalí y del bambara, del ruso y de las lenguas de Asia Central, del Quechua y el Aymara, del Yoruba y el Maya, etc.

Estas genealogías tienen sus herederos, que abren la posibilidad de generar hoy 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.'

Nuevas conversaciones se abren aquí, y nuevos participantes en 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, 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, extrapolarlo 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 estos, 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

“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”

lectura del capitalismo y el colonialismo debe unir tanto aspectos políticos, económicos y sociales, como los semióticos, discursivos, de género, raza, etc.

Algunos autores, como Hernández, 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 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 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. 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 diferencia entre los que, desde varias perspectivas y lugares, luchan contra la opresión (Santos 2009, p. 349).

Sospechas genéricas

Una de las cuestiones que aprendí del feminismo, dice Ochy Curiel (2007, p. 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”*.

La desconfianza de Curiel (2007, p. 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

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 condición de vivir entre-mundos, las mujeres que participan en el libro colectivo *Esta Puente mi Espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los EE UU*, donde aparece el poema de Rushin, son pensadoras de frontera que hacen conexiones para el cambio social.

Las fronteras son para los miembros del grupo MCD lugares epistemológicamente centrales. Ahora 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.

En *Bordelands/ La Frontera: the new mestiza*, Anzaldúa evoca, *bilengua-jenado* (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/2.

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, 1990, p. 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, (2003) para otras mujeres con las que conversa en su escrito.

Quienes somos pobres, quienes somos lesbianas, quienes somos Negras, quienes

2/ “En lo profundo de nuestros corazones creemos que ser mexicano/a no tiene nada que ver con el país en el que vivas. Ser mejicano/a es un estado del alma –no de la mente, no de la ciudadanía. Ni águila ni serpiente sino ambas. Y como el océano, ningún animal respeta las fronteras.” [N. del E.]

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.

Comunidades

“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’*”. (180) 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 solo 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 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 bell 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 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 de 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 a 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 del cual 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.

Juan Carlos Gimeno es profesor titular de Antropología Social en la Universidad Autónoma de Madrid. Coordinador, junto con Claudia Patricia Rincón de *Conocimientos del mundo. La diversidad epistemológica en América latina*, Madrid, Los libros de la catarata, 2010.

Bibliografía citada:

- Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (eds.) (2007) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Ediciones.
- Curiel, O. (2007) “Crítica poscolonial 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 Ciencias Políticas.
- Escobar, A. (2003) “Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de Modernidad/Colonialidad latinoamericano”. *Tabula Rasa*, 1, 51-86.
- Grosfoguel, R. y Mignolo, W. (2008) “Intervenciones decoloniales: una breve introducción”. *Tabula rasa*, 9, 29-37.
- hooks, b. (1990) *Yearning: Race, Gender and Cultural politics*. Boston, MA: South End Press.
- hooks, b. (2004). “Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista”. En bell hooks et al., *Otras inapropiables* (pp. 33-50). Madrid: Traficantes de sueños.
- hooks, b. y West, C. (2005) “Mujeres y hombres de raza negra: unidos en los noventa”. En E. Chukwudi Eze (ed.) *Pensamiento africano. Cultura y Sociedad* (pp. 175-188). Barcelona: Bellaterra.
- Jabardo, M. (2008) “Desde el feminismo negro: una mirada al género y a la inmigración”. En L. Suárez, E. Martín y R. Hernández (coor.) *Feminismos en la Antropología: nuevas propuestas críticas*. Donostia: Ankulegi Antropologia Elkartea.
- Mignolo, W. (2003) *Historias locales/diseños globales*. Madrid: Akal.
- Restrepo, E. y Rojas, A. (2010) *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Santos, B. de S. (2009) *Una epistemología del Sur*. México: Clacso-Siglo XXI.
- Vuola, E. (2002) “Remaking Universals? Transnational Feminism(s) Challenging Fundamentalist Ecumenism”. *Theory, Culture & Society*, 19 (1-2), 175-195.
- Vuola, E. (2003) “Option for the Poor and the Exclusion of Women: The Challenge of Postmodernism and Feminism to Liberation Theology”. En J. Rieger (ed.) *Opting for the Margins. Theological and Other Challenges in Postmodern and Colonial Worlds*. Oxford: Oxford University Press.