

CON LA LENGUA DEL DESPOJO:

un diálogo entre epistemología e identidades en América Latina y el Caribe

Silvia Regina de Lima Silva

La reflexión que se presenta a continuación, pretende ser una participación en el diálogo acerca de la construcción del conocimiento en la realidad pluricultural del subcontinente latinoamericano y caribeño y los procesos de construcción de identidades. Queremos pensar como pensamos, pensar como nos pensamos y buscar caminos para entendernos mejor a nosotros/as mismos y entender al otro/a, y quizá en esa búsqueda de comprensión ir participando en el dibujo de los contornos, en el diseño de algunos trazos de esta nueva América afroindígena mestiza que estamos construyendo.

Entendemos por epistemología ese movimiento de búsqueda de comprensión, de autocomprensión, de comprensión-entendimiento del mundo en sus múltiples dimensiones y relaciones. La propuesta del texto es establecer este diálogo, partiendo de la experiencia de mujer afrodescendiente, recogiendo algunos aportes teóricos del Poscolonialismo y del grupo de reflexión Modernidad/Colonialidad (MC).

Son reflexiones, palabras pronunciadas con un idioma prestado, en la "lengua del despojo" para algunos, un lenguaje de frontera donde el discurso de lo nuevo que se desea es formulado en el viejo idioma y categorías que se pretende superar. Es un transitar bajo las sombras de la lengua de los antepasados y el trillado camino de la lengua del despojo... Así lo dice la poetisa nicaragüense Gioconda Belli:

He oído la lengua de mis antepasados en sueños,
He visto sus figuras en habitaciones confusas,
Que sólo puedo nombrar con el habla ajena

de quienes para siempre los confinaron
a la región de las sombras.
No entiendo sus palabras,
Pero en los sueños se alargan como palmeras,
Brillan como las plumas del quetzal.
¿Cómo habrán sido los mercados en Tenochtitlán,
El pregón de los vendedores de penachos de
papagayo,
La voz de la mujer ofreciendo quequisques o
yuca,
La sombría voz del vendedor de papas? (...)
Las palabras de los pueblos se parecen a sus
montañas.
Y a sus lagos,
Se parecen a sus árboles, a sus animales.
¿Cómo sería la lengua que hablaría de los ceibos
y los jaguares,
de la luna incandescente y ecuatorial,
de los volcanes erectos?
He oído la lengua de mis antepasados en sueños.
En habitaciones confusas que solo puedo descri-
bir
con la lengua del despojo...

Gioconda Belli, *Apogeo*

1. La construcción del saber: de los pedazos de la memoria

Una muchacha pequeña y su madre pasaron frente
a una estatua que presentaba a un hombre europeo

que desarmado había sometido un león feroz. La muchachita paró y asustada preguntó a su madre: “Mamá, algo está mal con esta estatua. Todos saben que un hombre desarmado no puede dominar a un león”. “Pero, querida”, contestó la madre, “usted debe recordar que este hombre fue el que mandó hacer la estatua”.

Patricia Hill Collins, *Black Feminist Thought*

El saber es lugar de poder. Poder que se manifiesta no solo en el acceso al conocimiento, sino también en el proceso de producción y en el contenido que este presenta. ¿Qué es el conocimiento pensado a partir de los grupos históricamente marginados? ¿Pensamos o repetimos lo que otros pensaron y piensan? Pero, ¿qué es conocer para estos grupos? Conocer pasa por conocerse, por conocernos. Si paramos y nos miramos, nos damos cuenta de que pasamos por la vida buscando, mirando, mirándonos en espejos que distorsionan nuestros rostros. Deteniéndonos frente a estatuas... estatuas extrañas que rinden homenajes a quienes nos despojaron y que se nos imponen como héroes. Caminamos por calles que llevan nombres de los héroes de la patria, sabemos de memoria sus historias, aprendemos su escritura, repetimos sus verdades, nos arrodillamos frente sus dioses.

Mantenemos, en cambio, nuestro rostro oculto, cargamos verdades no pronunciadas, nos avergonzamos delante de nuestros dioses y los negamos. Llevamos dentro las memorias de lo que podríamos haber sido, sin embargo todo es tan borroso que casi no lo podemos leer. Nos miramos y percibimos que tenemos la cara que nos dieron, los nombres y apellidos que nos impusieron, la identidad que nos asignaron. Salimos en búsqueda de recuerdos, de pistas, de caminos que nos lleven de regreso a nuestra casa, a nuestras historias, a nosotras mismas. Logramos conservar en el interior una profunda nostalgia de lo que podríamos ser, un deseo insaciable de ser, de ser en libertad lejos de lo que esperan, pretenden y determinan que seamos. Hacer ese camino implica re-pensar el contenido, las formas y la misma comprensión que se tiene del conocimiento.

2. Bajo los ojos del “otro”: cuerpo negro femenino — imaginarios de dominación y racismo

El cuerpo femenino afrodescendiente es el lugar a partir del cual se pretende *des/re/pensar* el tema del conocimiento. El cuerpo es el primer texto que queremos leer. Leer el cuerpo es de alguna manera

recontar la historia. Para leer el cuerpo es necesario observarlo detenidamente, mirar sus marcas, cicatrices, formas, las marcas dejadas por el tiempo. Leer es también tocarlo una y otra vez, sentir las partes adoloridas, redescubrir los lugares de placer, darse cuenta de las partes más sacrificadas, más cargadas. Leer el cuerpo es mirarse en el espejo, es verse, admirarse, pero es además mirarse con otras, mirarse en las otras. Es mirar hacia atrás —no estoy segura si hay un atrás o si el tiempo lo arrastramos con nosotras—, aunque diría que es mirar y recuperar las memorias, las historias colectivas guardadas en las tradiciones, en los registros no oficiales de la historia.

Para la América afrolatinocaribeña, de las marcas dejadas en el cuerpo negro hay las que remontan a un pasado de esclavitud, donde la experiencia del trabajo forzado acompañada de relaciones sociales de dominación, resultó en la formación de imaginarios basados en una ideología que discrimina y sigue utilizando la diferencia étnico racial como una forma de jerarquía y de ejercicio del poder sobre los cuerpos. Esa forma de dominación y clasificación de la población es parte de lo que Quijano llama “colonialidad del poder”. Se trata de un concepto, como se verá más adelante, que ofrece los fundamentos del actual patrón de poder. La clasificación social básica y universal de la población a través de la idea de raza, constituye la expresión más profunda, eficaz y perdurable de la dominación colonial, pues se trata de una dominación social, material e intersubjetiva (Quijano, 2002). El segundo eje fundamental del actual patrón de poder es el control del trabajo, de sus recursos y de sus productos en torno del capital y del mercado mundial. Para Quijano, la globalización es la culminación de este proceso que comenzó con la constitución de América.

Los dos ejes mencionados por Quijano, lo étnico-racial y la fuerza de trabajo, implican un ejercicio de fuerza, un control sobre los cuerpos. Ese control, para las afrodescendientes, se remonta a la experiencia de la colonia. La codificación de las diferencias entre conquistados y conquistadores en la idea de raza ha originado la naturalización de las diferencias, estableciendo relaciones de superioridad de unos con base en la inferioridad de otros. Se configuran relaciones de dominación donde las identidades fueron asociadas a jerarquías, lugares y roles sociales, como parte constitutiva de ellas mismas y expresión del patrón de dominación colonial que se imponía (Quijano, 2000).

Se trata de un conjunto de fuerzas de dominación económica, política, social, psicológica, simbólica, que en su conjunto resulta en lo que llamamos la ideología del racismo. Para Neusa de Souza, la ideología del racismo encuentra su legitimación en la autoridad estética blanca. Esta conquista en los ne-

gros y blancos el consenso legitimador de patrones ideológicos que discriminan a unos en detrimento de otros (Souza, 1983: 29). Esos patrones son construidos con base en el modelo normativo estructurante que es el fetiche del blanco, de la blancura. La blancura es abstraída, elevada a la condición de realidad autónoma, independiente, funciona como una esencia que antecede a la existencia y a manifestaciones históricas. El fetiche de la blancura actúa por lo tanto a la par del mito de lo negro. El mito negro se construye con base en la desvalorización de atributos físicos del sujeto negro. Lo que se rechaza son los labios gruesos, la nariz achatada y gruesa, el pelo acolchado, “pelo malo” (*cabelo ruim*), las nalgas grandes, el “primitivismo sexual”. En esa lógica discriminatoria, el cuerpo de la mujer negra es visto en partes, no es un ser humano completo, como afirma bell hooks: “Son nalgas, senos, reducidos a mero espectáculo” (bell hooks, 1997: 114s.). Esos elementos son parte inicialmente de una ideología del color, pero pasa a ser una ideología del cuerpo y se transforma en una “herida del pensamiento”¹. La discriminación es una experiencia de dolor, una herida.

Yo siento el problema racial como una herida. Lo pienso y siento todo el tiempo. Es algo que no cicatriza nunca (testimonio de una mujer negra citado por Souza, 1983: 7).

Sentir, pensar, hacer la experiencia de ser-cuerpo-negro, pero desde lo negro negado, discriminado, hace que el pensamiento negro pase a ser un pensamiento sitiado, acosado por el dolor racista. Un pensamiento forzado a no poder representarse con libertad y creatividad. La violencia racista imposibilita al sujeto explorar y extraer del pensamiento todo el infinito potencial de creatividad, belleza y placer que es capaz de producir (Souza, 1983: 10).

Quince Duncan, refiriéndose a ese proceso de negación de la identidad negra y de búsqueda de patrones identificatorios blancos, presenta dos conceptos: eurofilia y etnofobia. La *eurofilia*, que es la identificación con la cultura europea; y la *etnofobia*, como un rechazo a la diversidad étnica. Ambos fenómenos están presentes en los procesos de construcción de identidad a nivel personal, como también en la construcción de la nación (Duncan, 2001: 129-131). Estos procesos se reflejan en la relación que uno tiene consigo mismo, con el otro negro, negra, y con la sociedad.

La búsqueda de otros lugares y experiencias epistemológicas, para las afrodescendientes, la haremos realizar a partir de este lugar de negación

¹ La relación entre color, cuerpo y pensamiento aparece en todo el libro de Neusa de Souza. La expresión “herida del pensamiento”, es utilizada por Jurandir Freire Costa en el prefacio de la obra.

de la negritud y de experiencia del racismo. Desde ese lugar epistemológico surgen varias preguntas: ¿Cómo construir conocimiento a partir de este lugar de negación del ser? Cuando el pensar pasa por el rechazo del cuerpo, el cuerpo roto y la herida del pensamiento, el pensamiento que se produce ¿es también un pensamiento roto y herido? ¿Cómo hacer del cuerpo y del pensamiento rotos un lugar de nuevas rutas, nuevos caminos para el conocimiento? El conocimiento que hemos tenido de nosotras mismas, un grupo de mujeres afrodescendientes, ha sido históricamente mediatizado por la mirada del otro, desde un lugar de dominación económica, política, ideológica, psicológica. ¿Cómo recuperar una mirada propia? ¿Cómo elaborar propuestas epistemológicas, perspectivas de lecturas de la realidad, de la historia, que posibiliten la superación de los marcos colonialistas de construcción de identidad y del saber en América Latina y el Caribe?

3. Del “pensamiento roto” a la búsqueda de nuevas rutas para el pensamiento: Poscolonialismo, Modernidad/Colonialidad y la construcción del conocimiento

La conquista de la tierra, que por lo general consiste en arrebatarla a quienes tienen una tez de color distinto o narices ligeramente más chatas que las nuestras, no es nada agradable cuando se observa con atención. Lo único que la redime es la idea. Una idea que la respalda: no un pretexto sentimental sino una idea; y una ciencia generosa en esa idea, en algo que se puede enarbolarse, ante lo que uno puede postrarse y ofrecerse en sacrificio...

Joseph Conrad, *Heart of darkness*²

La pregunta formulada anteriormente nos conduce a un diálogo con propuestas epistemológicas que posibilitan escuchar otras voces y experiencias en el proceso de construcción del conocimiento. El Poscolonialismo y los estudios de Modernidad/Colonialidad son dos corrientes de pensamiento que contribuyen en esta reflexión. Presentamos de forma introductoria a cada una y en seguida algunos de sus aportes a la reflexión epistemológica.

² Conrad, Joseph. *El corazón de las tinieblas* (primera parte). San José, Grupo La Nación, 2007, pág. 10.

3.1. Sobre el Poscolonialismo

La expresión poscolonial encierra una diversidad de comprensiones. Es utilizada algunas veces en sentido cronológico, refiriéndose a períodos históricos. Según esta comprensión, la historia de las antiguas colonias se podría clasificar como: precolonial, colonial y poscolonial (Ashcroft, 2000: 187). Dentro de esta visión el problema se encuentra en los límites entre un período y otro, toda vez que con relación al tema de la construcción del conocimiento, las líneas que marcan el paso de un momento a otro no son claras.

El “anticolonialismo” es otra expresión que llamamos con frecuencia en el marco de las reflexiones acerca del colonialismo y el poscolonialismo. El concepto de “anticolonialismo” se remonta a los años de “postindependencia” de las antiguas colonias del Tercer Mundo, a finales del siglo XVIII. Una segunda ola de este movimiento anticolonial aparece en los años 1940-60, con el discurso de la liberación nacional contra la dependencia neocolonial.

A partir de los años setenta el término “poscolonial” es utilizado por los críticos literarios para referirse a los efectos culturales de la colonización³. En este artículo, el sentido del Poscolonialismo se acerca a esta definición, es decir, consideramos el Poscolonialismo en cuanto movimiento y reflexión interesados en los efectos culturales de la colonización. La expresión Poscolonialismo es tomada en un sentido amplio que contempla un conjunto de autores que, en su reflexión, consideran los efectos de la colonización en las culturas y las sociedades de las antiguas colonias. Para Mignolo, se trata de la reflexión crítica sobre los legados coloniales que continúan marcando pautas en la interpretación de los fenómenos culturales, en las políticas estatales y en los conflictos internacionales.

El Poscolonialismo contempla un conjunto de escritos que cuestionan la relación entre el Occidente y el no-Occidente y el cómo sus mundos son vistos e interpretados. Ofrece un camino de reflexión donde el lenguaje y los intereses políticos de las culturas no dominantes están en primer lugar (Young, 2003: 02). La crítica poscolonial se ha ocupado de temas relacionados con la diversidad cultural, las identidades étnicas, identidades y nación. Problematisa conceptos como modernidad, historia, nación y tradición. Busca en el presente vestigios de un pasado colonial y se empeña en la recuperación de las voces, no occidentales, no blancas, de las minorías étnicas, voces de las poblaciones silenciadas en el proceso de colo-

³ Ver: Hill Ashcroft, Gareth Griffiths and Helen Tiffin. *Post-Colonial Studies. The key concepts*. London and New York, Routledge, 2000.

nización en el pasado, y por los discursos imperialistas en el actual contexto histórico.

3.2. Modernidad/Colonialidad

Modernidad/Colonialidad (MC) se refiere al trabajo de un grupo de investigadores de América Latina y los Estados Unidos, que están elaborando una interpretación de la Modernidad. La noción misma de Modernidad es replanteada, rompiendo con la visión usual de esta que considera únicamente su manifestación metropolitana. Esta ruptura da lugar al reconocimiento de dos polos distinguibles pero interdependientes de la Modernidad, que son el reconocimiento de una modernidad metropolitana y de su otra faceta que es la modernidad colonial (Herrera, 2007). En esta reflexión, el colonialismo se refiere a la dominación político-económica de algunos pueblos sobre otros y es anterior a la colonialidad (Quijano, 2002: 26).

La colonialidad es la permanencia del imaginario colonial en las relaciones, en la producción del conocimiento y en diversas dimensiones de la vida en la actualidad. En palabras de Arturo Escobar (2003), el grupo

...busca intervenir decisivamente en la discursividad propia de las ciencias modernas para configurar otro espacio para la producción de conocimiento —una forma distinta de pensamiento, “un paradigma otro”, la posibilidad misma de hablar sobre “mundos y conocimientos de otro modo”.

Autores como Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Walter Mignolo, forman parte de ese grupo de investigadores.

La Modernidad/Colonialidad se autodefine como heredera de la teoría de la dependencia, la teología de la liberación y de la investigación acción participativa, que han significado importantes contribuciones del pensamiento crítico latinoamericano y caribeño en el siglo XX. Para Escobar, esa propuesta no se encuadra en una historia lineal de la episteme moderna. Al contrario, se trata de una manera distinta del pensamiento, más bien un pensamiento que va en contra vía, que busca la posibilidad de modos de pensar no-eurocéntricos.

4. Descolonización de los cuerpos — desafíos epistemológicos

La epistemología, considerada desde la perspectiva poscolonial y de los estudios de la Modernidad/

Colonialidad, reconoce en la sociedad estructuras de pensamiento coloniales. Estas se presentan en diversas modalidades: políticas, económicas, culturales y simbólicas. A partir de esta constatación, el Poscolonialismo y los estudios de la Modernidad/Colonialidad se unen a otras propuestas epistemológicas críticas a la perspectiva de conocimiento desarrollada por la Modernidad. Más que un cuestionamiento, se trata de una crítica que lo deslegitima como única forma de conocimiento, de construcción de la verdad. La epistemología poscolonial critica a la Modernidad como proyecto hegemónico y busca redescubrir el conocimiento como una construcción plural, a partir de diferentes lugares y sujetos. En un inicio de diálogo con estas corrientes de pensamiento, podemos destacar tres elementos, entre muchos otros, que aportan a la elaboración de una epistemología crítica desde los grupos y las culturas latinoamericanas y caribeñas.

4.1. De la naturalización de las diferencias a la construcción histórica de las desigualdades

La conquista de nuestro continente inauguró dos procesos: la Modernidad y la organización colonial del mundo. El colonialismo en América es, simultáneamente, el inicio de la organización colonial del mundo y la constitución colonial de los saberes, lenguajes y de la memoria (Mignolo, 1995; citado por Lander, 2005: 26). Esta construcción del saber encontró en la idea de raza el lugar para establecer las diferencias y la jerarquía entre colonizados y colonizadores.

La idea de raza surge como referencia a las diferencias fenotípicas entre conquistadores y conquistados (Quijano, 2000: 228). A la diferencia se le atribuye un carácter de naturaleza biológica, o sea, la superioridad del conquistador blanco y, por consiguiente, la inferioridad del indígena, del negro y del mestizo. Las relaciones sociales de dominación pasaron a ser asociadas a las identidades, tomando las jerarquías, los lugares y roles sociales siempre como algo natural. Raza e identidad racial, afirma Quijano, se convirtieron en instrumentos básicos de la clasificación social de la población, como mencionamos anteriormente. La idea de raza otorga legitimidad a la dominación impuesta por la conquista, y se transforma en el

... primer criterio fundamental para la distribución de la población mundial en rangos, lugares y roles en las estructuras de poder de la nueva sociedad (Quijano, 2000: 229).

Una de las tareas de una epistemología comprometida con la descolonización de las mentes y de las relaciones, es deconstruir las naturalizaciones asociadas a las diferencias biológicas y culturales. Es identificar en las diferencias, las construcciones sociales que buscan reforzar el poder de los grupos dominantes. Para Spivak (citada por Femenías, 2005: 168), ese ejercicio implica poner al descubierto los subtextos imperiales presentes en los distintos modelos filosóficos.

La desnaturalización y la desontologización de las comprensiones de las identidades es un desafío a ser trabajado en el interior de los mismos grupos y organizaciones étnicas, que en la búsqueda de equidad corren el riesgo de reforzar lo que en realidad necesita ser eliminado, que es la naturalización de las diferencias.

4.2. De identidades asignadas a la autoafirmación de los pueblos

La naturalización y biologización de las diferencias conlleva la construcción de imaginarios culturales discriminatorios. Estos constituyen identidades asignadas que, desde el punto de vista cultural y social, estigmatizan a los grupos étnicos marginales. Estas estigmatizaciones llegan a justificar las relaciones asimétricas y a reforzar la asignación de lugares sociales asociados a categorías étnico raciales. Se trata de imaginarios de dominación y sumisión que son reforzados por los medios de comunicación social, por la educación formal e informal, y justificados por principios religiosos y teológicos. Los imaginarios son la mediación de la epistemología dominante para comunicar y mantener proyectos de discriminación y dominación. La construcción de imaginarios se ocupa de prescribir la ocupación de los diversos espacios en la sociedad.

La deconstrucción de estos imaginarios implica la autodefinición de los pueblos. Una epistemología que se ocupa de esta deconstrucción parte del hecho de que los grupos colonizados fuimos definidos, nombrados desde afuera. Esta definición ha marcado sus/nuestras historias y cuerpos. Como se ha visto antes, somos lo que dicen que somos, lo que dijeron que somos. Edward Said analiza esta experiencia con relación a la construcción del orientalismo. Sostiene este autor que el Occidente, en el afán de lograr pleno conocimiento del Oriente, acabó por inventarlo y no se cansó de sorprenderse cuando la realidad no correspondió con la imagen creada (Said, 1979). Algo similar se puede decir con relación a la experiencia latinoamericana y caribeña, donde las diferentes naciones de los pueblos originarios fueron reducidas a la categoría de indios; los zulus, bantos, yorubas,

se transformaron en negros, en esclavos. Esta nueva identidad racial, colonial, negativa, implicó el despojamiento de un lugar en la historia de producción de la cultura y del conocimiento (Quijano, 1999).

Por esta razón, una epistemología poscolonial se circunscribe fuera de los cánones de la epistemología hegemónica. En palabras de bell hooks, significa la descolonización de la mente. La descolonización es un cambio en la manera de pensar, implica un cambio de actitud. Bell hooks compara el concepto de descolonización de la mente con el concepto de concientización, propuesto por el educador brasileño Paulo Freire. Ese cambio se refleja en una praxis distinta, praxis entendida como acción y reflexión (bell hooks, 2002: 56-62).

Una epistemología poscolonial, al rechazar las identidades asignadas, al descolonizar la mente, al buscar una mirada de los pueblos sobre sí mismos, instaura un proceso de deconstrucción permanente de las identidades y de los conocimientos. Tal reconstrucción implica la recuperación de la memoria histórica, en un diálogo permanente con los contextos sociales actuales. El sujeto antes subalterno se transforma en el sujeto poscolonial, con base en la autoafirmación identitaria que resulta en procesos emancipatorios. Significa dar voz al subalterno para que deje de serlo (Femenías, 2005: 172s.)

4.3. De la verdad única a las verdades construidas

Una epistemología poscolonial se opone al concepto de verdad heredado de la Modernidad y se une a otras críticas epistemológicas comprometidas con la pluralidad de saberes y de verdades. La verdad, a partir de la Modernidad, está basada en la suposición de la existencia de un metarrelato universal que lleva todas las culturas y todos los pueblos de lo primitivo y tradicional hacia lo moderno. La sociedad industrial liberal sería la expresión más avanzada de este proceso histórico. Las formas de conocimiento desarrolladas para la comprensión de esta sociedad se convierten en las únicas formas válidas, objetivas y universales de conocimiento (Lander, 2005: 34). El Poscolonialismo y los estudios de la Modernidad/Colonialidad se suman en esta crítica de la verdad moderna, donde la verdad se identifica con un modo de ejercicio del poder toda vez que, lo que se dice universal, objetivo, es una verdad representativa de cuerpos concretos, la mayoría de las veces cuerpos masculinos, blancos, euronorteamericanos. Esta es la verdad que se impone como verdad universal.

Una epistemología poscolonial identifica el carácter regional, particular, monocultural, de lo que ha sido considerado verdad universal. Denuncia la

opresión simbólica de la cultura blanca autoinstituida en universal y la etnicización, marginación y/o criminalización de los estilos culturales alternativos (Femenías, 2005: 179). Se abre a los procesos de construcción de verdades, desde distintos lugares, circunstancias, sujetos, colectividades. Por esta razón comprende la verdad como diversa, como plural. Reconoce las verdades pronunciadas en diferentes lenguajes, manifestada en los mitos, los cuentos, en el arte y en los símbolos. En eso consistiría un rol más protagónico y propositivo de una propuesta epistemológica poscolonial, vale decir, en descubrir, valorar, reconocer otros y diferentes lugares epistemológicos que posibiliten a los sujetos subalternos encontrar nuevos imaginarios, nuevas construcciones de conocimiento donde puedan reconocerse.

5. Corporeidad, cuerpos transgresores y contextualización del conocimiento

Proponer otras comprensiones y lugares epistemológicos, más que realizar una crítica al conocimiento moderno, lo desinstala como única forma legítima de saber. Además, se reconoce que el saber moderno esta marcado por múltiples separaciones. Edgard Lander se refiere a una primera separación, de origen religioso, que es entre lo sagrado, el ser humano y la naturaleza. Desde la Ilustración y con el desarrollo de las ciencias, señala el autor, estas separaciones se sistematizan y se multiplican. La ruptura fundamental a la que llegan es una ruptura ontológica y se da entre cuerpo y mente, razón y mundo (Lander, 2005: 25). Estas sucesivas separaciones resultan en un conocimiento *des-corporizado, des-contextualizado y des-subjetivado*. Se trata de la pretensión del conocimiento objetivo y universal que hemos criticado anteriormente.

Entre las diversas tareas de una epistemología poscolonial, se halla la recuperación de la corporeidad y la contextualización del conocimiento. Insisto en la articulación entre los dos elementos: la corporeidad y los contextos históricos. Los cuerpos no son una sumatoria de mecanismos biológicos y de características étnicas aprehendidos por una definición identitaria. Los cuerpos se construyen a partir de relaciones, son cuerpos en contextos, en distintas relaciones. Esta comprensión de los cuerpos, cuerpos en contextos, como lugar de construcción del conocimiento, posibilita superar la fisura ontológica mencionada y viabiliza la desnaturalización de los procesos de construcción de identidad. Con base en el cuerpo historicizado como cuerpo que conoce, es

posible la deconstrucción de imaginarios identitarios opresivos y la recuperación de la diversidad de saberes, diversidad de verdades que guardan los diferentes cuerpos, pueblos y culturas.

Descubrir, ingresar y transitar por estos caminos, es la gran tarea que nos espera. Es una tarea ya iniciada, asumida por mujeres que nos antecedieron. Como un ejemplo, recordamos las palabras de Sojourner Truth, esclava estadounidense del siglo XIX. Su discurso indica el camino de un conocimiento que parte de su cuerpo, de su historia, de las relaciones de dominación establecidas entre los cuerpos, que en ese tiempo son parte del sistema esclavista. Así dice la “Viajera de la Verdad”:

Aquel hombre allá dice que la mujer requiere ayuda al subir a carruajes y al cruzar charcos, que debe tener el mejor asiento en cualquier lugar. Nadie me ayuda a mí cuando tengo que subir a carruajes, o cruzar charcos. Nadie me da el mejor asiento. ¿Acaso yo no soy mujer? ¡Mira mis brazos! He arado, sembrado y cosechado, y ningún hombre lo ha hecho mejor. ¿Y acaso no soy yo mujer? Podría trabajar tanto y comer tanto como cualquier hombre —cuando hay trabajo y comida— y también aguantar látigo como cualquier hombre. ¿Y acaso no soy yo una mujer? Di a luz a los trece niños y vi a la mayoría vendidos como esclavos, y cuando lloré desconsolada, nadie, excepto Jesús, me oyó. ¿Y acaso no soy yo una mujer?

Cuando pronunció este discurso, en 1851, era una esclava emancipada con clara consciencia de sí, de su cuerpo, de su historia. En sus palabras encontramos un conocimiento que permite decir una palabra de sí, permite nombrarse, y al nombrarse, denunciar las estructuras opresivas y excluyentes de la sociedad en que vive. Este es un camino que permite apropiarnos del derecho de nombrar, de decir una palabra acerca del mundo, de las relaciones, de nosotras mismas. Poder decir “palabras” es también poder recrear, reinventar la realidad.

Fue el cuerpo transgresor de Rosa Park, el que cien años después de Sojourner Truth, en 1955, al negarse a dar su asiento a un hombre blanco, detonó el movimiento pro derechos civiles en los Estados Unidos.

Trinidad, Polonia y Juana Antonia, mujeres negras, participantes activas en la insurrección liderada por el negro José Chirino, en 1796, en Venezuela. Una rebelión que combinó la liberación de los esclavos con la lucha por la independencia. Filippa Aranha, esclava negra del Brasil, se rebeló, huyó y se fue a vivir a una tribu indígena de la Amazonia, donde llegó a ser cacique de los indios malalí. La lista se prolongaría si caminamos por la orilla de la historia recogiendo los testimonios de mujeres que descono-

cieron el lugar que les asignó la sociedad, buscaron romper con los patrones de la colonialidad y actuaron a partir de la fuerza que las habitaba, del descubrimiento que hacían de sí mismas.

Conclusión... seguir el diálogo

La propuesta de esta reflexión fue el diálogo entre epistemologías y procesos de construcción de identidades. Como diálogo, permanece abierto a diferentes contribuciones y posibilidades de continuidad. El encuentro con formas de saber que presenten otras voces, otros acercamientos a la historia, con narrativas que recuperen los cuerpos marginados, implica caminar por otras veredas, mantenerse y algunas veces cruzar fronteras, las fronteras de los conocimientos reconocidos, legitimados, de las disciplinas establecidas, de la academia institucionalizada. Es nuevamente ponerse a la escucha de los cuerpos, recuperar las memorias guardadas en los mitos y las expresiones religiosas, en los movimientos sociales, movimientos en contra del racismo y por vida con dignidad. Es importante recordar que la producción simbólica del conocimiento está íntimamente relacionada con la materialidad de las relaciones político-económicas; la superación de imaginarios discriminatorios está vinculada con el ejercicio del poder.

Terminar estas reflexiones pocos días después de la victoria de Barack Obama en las elecciones presidenciales de los Estados Unidos, no deja de ser un fuerte elemento simbólico y desafío para esta reflexión. Las elecciones de un presidente afrodescendiente, ¿qué cambia con respecto a las relaciones raciales en la sociedad estadounidense? ¿Qué esperanzas de transformación puede significar a nivel de relaciones internacionales? Entre los analistas políticos se multiplican las explicaciones que buscan justificar las razones de la victoria de Obama. Entre los comentarios están los que relativizan el tema racial en función de la gran crisis económica que enfrenta este país al final del gobierno de Georg Bush. Pero nadie puede negar el impacto que causó la entrada de una familia negra, Obama, Michelle y sus hijas Malia y Sasha, en el momento de proferir su discurso el día de la victoria electoral. Un momento de fuerte emoción para la comunidad negra, donde el reconocimiento a la lucha de los antepasados se unía al orgullo que en ese momento era parte del sentir de tantos afrodescendientes.

En su discurso de la victoria, Obama recordó a la centenaria Ann Nixon Cooper como electora-símbolo de su campaña. Cooper, de 106 años —viene de una generación después de la esclavitud—, hace algunas décadas no podía votar por ser mujer y por

ser negra. Ahora vota por el primer Presidente negro de la historia de los Estados Unidos. ¡Cuántos cambios, cuántas transformaciones no presencié la señora Cooper! ¡Cuántas esperanzas de cambio, de transformación, cuántas expectativas guardan este momento de la historia! En medio de la euforia se hace un breve silencio, con las palabras de Eduardo Galeano: “La victoria de Obama fue universalmente celebrada como una batalla ganada contra el racismo. Ojala él asuma, desde sus actos de gobierno, esa hermosa responsabilidad”, y reconozca el racismo que se ejerce cuando se invade otros países. Obama, “esta Casa Blanca, que ahora es su casa, fue construida por esclavos negros. Ojala no lo olvides, nunca” (Galeano, 2008).

Bibliografía

- Ashcroft, Hill; Gareth, Griffith; Tiffin, Helen (2000). *Post-Colonial Studies. The key concepts*. London and New York, Routledge.
- Batista, Celsa Albert (1990). *Mujer y esclavitud en Santo Domingo*. Santo Domingo, Ediciones CEDEE.
- Beozzo, Jose Oscar (1993). “A família escrava e imigrante na transição do trabalho escravo para o livre. A igreja católica ante os dois tipos de família”, en: Maria Luiza Marcilio (org.), *Família, mulher sexualidade e igreja na historia do Brasil*. São Paulo, Edições Loyola.
- Collins, Patricia Hill 1990 (1991). *Black Feminist Thought. Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*. London, Harper Collins Academic.
- Conrad, Joseph (2007). *El corazón de las tinieblas* (primera parte). San José, Grupo La Nación, pág. 10.
- Duncan, Quince (2001). *Contra el silencio*. San José, Editorial UNED.
- Escobar, Arturo (2003). “Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigaciones modernidad/colonialidad latinoamericano”, en: *Tabula Rasa* (Bogotá) No. 1 (enero-diciembre), págs. 51-86.
- Femenías, María Luisa (2005). “El feminismo Postcolonial y sus límites”, en: Celia Amorós y Ana de Miguel (eds.), *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización. De los debates sobre el género al multiculturalismo*. Madrid, Minerva Ediciones.
- Galeano, Eduardo (2008), <http://molotoversionados.wordpress.com/>
- Hall, Stuart (2001). *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro, DP&A Editora.
- Herrera, Bernal (2007). “Las dos caras de la moneda: modernidad colonial y metropolitana”, en: *Pasos* No. 131 (mayo-junio), págs. 19-24.
- hooks, bell (1997). “Selling Hot Pussy. Representations of black female sexuality in the cultural marketplace”, en: Katie Conboy, Nadia Medina & Sarah Stanbury (eds.), *Writing on the body: Female embodiment and feminist theory*. New York, Columbia University Press.
- Lander, Edgardo (2005). “A colonialidade do saber”, en: Edgardo Lander (org.), *A colonialidade do saber. Eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires/Brasil, Clacso.
- Lyotard, Jean-Francois (s. f.). *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*. Colección Teorema, s. l.
- Loomba Ania (1998). *Colonialism/Postcolonialism*. London and New York: Routledge.
- Mignolo, Walter. <http://www.javeriana.edu.co/pensar/Rev34.html>
- Nietzsche, Friedrich (2000). *La genealogía de la moral*. Madrid, Alianza Editorial.
- Quijano, Aníbal (1997). “Colonialidad del poder. Cultura y conocimiento en América Latina”, en *Anuario Mariateguiano* (Lima, Amauta) Vol. IX, No. 9.
- Quijano, Aníbal, (2005) “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina”, en: Edgardo Lander (org.), *A colonialidade do saber. Eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires/Brasil, Clacso.
- Said, Edward W. 1993 (1995). *Cultura e imperialismo*. São Paulo, Ed. Companhia das Letras.
- Souza, Neusa Santos (1983). *Tornar-se negro*. Rio de Janeiro, Editora Graal.
- Young Robert J. C. (2003). *Postcolonialism. A very short introduction*. New York, Oxford, University Press. ■

Novedad DEI

EL DIOS LIBERADOR EN LA BIBLIA:

Ensayos de teología bíblica que aprovechan la filosofía de proceso

Jorge Pixley

REVISTA PASOS

Departamento Ecuménico
de Investigaciones
San José, Costa Rica

SUSCRIPCIÓN 6 NÚMEROS AL AÑO
CON CORREO INCLUIDO

- AMÉRICA LATINA: \$ 18,00
- OTROS PAÍSES: \$ 24,00
- COSTA RICA: ₡ 6.000

Números atrasados

- América Latina: \$ 3 cada uno
- Otros países: \$ 4 cada uno
- Costa Rica: ₡ 1.100 cada uno

Favor enviar cheque en US\$
a nombre de:

Asoc. Departamento Ecuménico
de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070
Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos 22-53-02-29 • 22-53-91-24
Fax (506) 22-80-75-61
Dirección electrónica: asodei@racsa.c.cr
<http://www.dei-cr.org>

RIBLA

- RIBLA N° 21: Toda la creación gime...
RIBLA N° 22: Cristianismos originarios (30-70 d. C.)
RIBLA N° 23: Pentateuco
RIBLA N° 24: Por una tierra sin lágrimas. Redimensionando nuestra utopía
RIBLA N° 25: ¡Pero nosotras decimos!
RIBLA N° 26: La palabra se hizo india
RIBLA N° 27: El Evangelio de Mateo
RIBLA N° 28: Hermenéutica y exégesis a propósito de la carta a Filemón
RIBLA N° 29: Cristianismos originarios extrapalestinos (35-138 d. C.)
RIBLA N° 30: Economía y vida plena
RIBLA N° 31: La carta de Santiago
RIBLA N° 32: Ciudadanos del Reino
RIBLA N° 33: Jubileo
RIBLA N° 34: Apocalipsis de Juan y la mística del milenio
RIBLA N° 35/36: Los libros proféticos
RIBLA N° 37: El género en lo cotidiano
RIBLA N° 38: Religión y erotismo. Cuando la palabra se hace carne
RIBLA N° 39: Sembrando esperanzas
RIBLA N° 40: Lectura judía y relectura cristiana de la Biblia
RIBLA N° 41: Las mujeres y la violencia sexista
RIBLA N° 42-43: La canonización de los escritos apostólicos
RIBLA N° 44: Evangelio de Lucas
RIBLA N° 45: Los salmos
RIBLA N° 46: María
RIBLA N° 47: Jesús histórico
RIBLA N° 48: Los pueblos confrontan el imperio
RIBLA N° 49: Es tiempo de sanación
RIBLA N° 50: Lecturas bíblicas latinoamericanas y caribeñas
RIBLA N° 51: Economía: solidaridad y cuidado
RIBLA N° 52: Escritos: Salmos, Job y Proverbios
RIBLA N° 53: Interpretación bíblica en busca de sentido y compromiso
RIBLA N° 54: Raíces afro-asiáticas en la Biblia
RIBLA N° 55: Déuteropaulinas: ¿un cuerpo extraño en el cuerpo paulino?
RIBLA N° 56: Re-imaginando las masculinidades
RIBLA N° 57: Reproducción humana. Complejidad y desafíos
RIBLA N° 58: Apócrifos del Segundo Testamento
RIBLA N° 59: Vida en comunidad
RIBLA N° 60: Profetas anteriores (Josué, Jueces, 1+2 Samuel y 1+2 Reyes)

Pedidos a:
Asociación Departamento
Ecuménico de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070
Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos 2253-0229 • 2253-9124
Fax (506) 2280-7561
Dirección electrónica: asodei@racsa.co.cr
<http://www.dei-cr.org>

COSTO DE LA SUSCRIPCIÓN (tres números al año, correo aéreo incluido)
AMÉRICA LATINA: US\$ 30 • OTROS PAÍSES: US\$ 36 • COSTA RICA: ₡ 13.000