

Apuntes desde Nuestra América para una renovación ético-epistemológica de las Ciencias Sociales

Notes from Nuestra América for an ethical-epistemological renewal of Social Sciences

GUILLERMO BARÓN*

INCIHUSA, Argentina

gbaron@mendoza-conicet.gov.ar

RESUMEN

En el siguiente trabajo planteamos una crítica a la epistemología racionalista, a la noción de conocimiento como contemplación pasiva, a la separación sujeto/objeto y a la concepción de una ciencia social avalorativa. Para ello enmarcamos primero históricamente al racionalismo, presentándolo en su relación con el desarrollo de la burguesía en la Europa del Siglo XVII. Elaboramos luego un breve repaso de ciertos supuestos de la crítica marxiana al racionalismo e introducimos la obra de tres autores nuestroamericanos –Paulo Freire, Ignacio Martín-Baró y Franz Hinkelammert –quienes, desde diversos campos de estudio, han continuado con esta crítica realizando aportes a la renovación epistemológica de las ciencias sociales latinoamericanas. En un tercer apartado revisamos algunas contribuciones metodológicas recientes en torno a la investigación en co-labor y el papel de la investigación militante, particularmente feminista, a la organización de movimientos comunitarios. Cerramos con una breve conclusión en torno a los conceptos de humanismo y utopía.

Palabras clave: Crítica del racionalismo, Pedagogía del Oprimido, Psicología Social de la Liberación, Economía para la Vida.

ABSTRACT

In the following work we propose a critique to the epistemology of rationalism, to the notion of knowledge as passive contemplation, to the subject / object separation and to the belief of an ethicless social science. To achieve this, we first framed rationalism in its relation to the development of the bourgeoisie in seventeenth-century Europe. We elaborate then a brief review of certain subjects of the Marxian critique of rationalism and introduce the work of three Latin American authors -Paulo Freire, Ignacio Martín-Baró and Franz Hinkelammert -whom, from various fields of study, have continued with this critique, making contributions to the epistemological renewal of the Latin American social sciences. In a third section we review some recent methodological contributions regarding research in co-labour and the role of militant research, particularly feminist, in the organization of grassroots movements. We end this article with a brief conclusion about the concepts of humanism and utopia.

Keywords: Critique of rationalism; Pedagogy of the Oppressed; Liberation Social Psychology; Economy for life as purpose.

* Licenciado en Comunicación Social y Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina. Becario posdoctoral en el Instituto de Ciencias Humanas Sociales y Ambientales (INCIHUSA), Centro Científico-Tecnológico CONICET Mendoza.

Recibido: 10/01/2018 Aceptado: 03/03/2018

1. El desencantamiento del mundo

Los grandes movimientos revolucionarios de los cuales se originó el mundo moderno pueden, desde cierta perspectiva, ser entendidos como una lucha espiritual entre el decadente poder religioso y el naciente poder burgués. Los fundamentos ideológicos del poder monárquico y aristocrático se encontraban en la religión y, aun en los momentos en los que esos fundamentos habían sido rediscutidos, como en las revueltas populares de la Edad Media, la disputa había continuado dándose en términos teológicos. Así, la rebelión social aparecía muchas veces bajo la forma de movimientos heréticos que fundamentaban sus aspiraciones a una vida mejor y más justa en las mismas escrituras de aquellos que los perseguían, torturaban y asesinaban.

A fines de la Edad Media, la irrupción de las ciudades como centros de conocimiento y saber plantearía no sólo un cambio económico sino, y quizá con mayor impacto, una revolución moral y gnoseológica. Del mismo modo que la burguesía europea de los siglos XVII al XIX planteó su soberanía política frente a los poderes del antiguo régimen: Iglesia y monarquía; el conocimiento burgués se había presentado como una ruptura con las formas de conocimiento anterior, reguladas por el poder de la Iglesia. No se trata ya de discusiones dentro de los marcos del conocimiento religioso, sino de un conocimiento necesariamente secularizado, que se plantea una tarea de “desencantamiento” del mundo, frente a la Cristiandad y al conocimiento en ella fundado, presentado desde entonces como superstición y capricho:

“la física de las ideas claras elimina todas estas almas animales, potencias, principios, etc., de que los escolásticos habían poblado la naturaleza; el mecanismo se presenta como una conquista del mundo intelectual e industrial a la vez: al sabio le da un universo inteligible; al artesano, un universo sumiso”. (Henri Gouhier en Goldmann, 1985, pág. 45)

El conocimiento moderno es entonces un conocimiento instrumental, cuyos orígenes se encuentran en la vida burguesa, orientada hacia el comercio y la navegación de los mares, el desarrollo de la industria, la acumulación y la extracción de riquezas naturales. Es también un conocimiento que se deshace de las determinaciones éticas y morales que implicaba el conocimiento religioso, y que postula una realidad objetiva, amoral, independiente de los sujetos y por lo tanto de sus valores. Si bien este conocimiento podrá oscilar entre la objetividad absoluta y el craso materialismo, por un lado, y la subjetividad absoluta y el idealismo solipsista por el otro, su característica fundamental es la separación entre sujeto y objeto, la existencia bien definida y determinada de esos dos polos entre los que luego le será posible desplazarse en un movimiento pendular.

Lucien Goldmann ha señalado como el racionalismo (Descartes, Malebranche) reemplazó al universo por el espacio infinito y a la comunidad por la suma de los individuos razonables. Tanto *universo* como *comunidad* implicaban una cierta realidad supraindividual y normas trascendentes susceptibles de guiar al individuo, sin embargo con el racionalismo:

Los hombres y las cosas se convertían en meros instrumentos, en *objetos* del pensamiento y la acción del individuo racional y razonable. Consecuencia de ello fue que los hombres, la naturaleza física y el

espacio, rebajados al nivel de objetos, se comportaran como tales: permanecían mudos ante los graves problemas de la vida humana. (Goldmann, 1985, págs. 45-46)

Desde la perspectiva del racionalismo la realidad social es entonces, al igual que la realidad físico-natural, eterna, inmutable en sus líneas generales de sufrimiento y dominación. Si en algún momento se modifica es sólo como fruto de algún cataclismo, consecuencia de su propia lógica interna (por ejemplo, la idea de la voluntad propia de los mercados) y no por el juicio y la acción crítica de los sujetos.

Como fruto maduro de esta tradición surgieron las ciencias sociales, en especial la sociología, acompasando el corrimiento de la fuente de la riqueza del trabajo humano esclavo y servil hacia el trabajo humano asalariado. El modelo para su edificación fue consecuentemente el del conocimiento de la naturaleza, entendida ésta como fuente de riqueza, como realidad que debe dominarse y controlarse. *Lo social* fue conceptualizado con el objetivo de controlar y explotar al *Otro* como objeto. Autores como Durkheim postularán entonces “el hecho social”, objeto externo al sujeto que conoce y que, al igual que la naturaleza es amoral, no tiene ni voz ni voluntad, se manifiesta a través de regularidades mensurables que exceden a la voluntad de los sujetos o actores concretos, o que, aún más, la determinan.

2. La crítica del conocimiento como contemplación pasiva y el desarrollo de unas nuevas ciencias sociales nustramericanas

La crítica al objetivismo contemplativo y la superación del racionalismo se encuentra ya presente en la vertiente crítica del pensamiento moderno occidental, esto es, en Marx. No es casual que el pensador alemán haya desarrollado esta crítica al intentar superar a la crítica de la religión que, en línea con el tipo de desencantamiento propio del objetivismo burgués, fuera planteada por Ludwig Feuerbach.

El concepto marxiano de la subjetividad del mundo objetivo se encuentra desarrollado en la primera tesis sobre Feuerbach:

El defecto fundamental de todo el materialismo anterior —incluyendo el de Feuerbach— es que sólo concibe el objeto, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de objeto [objekt] o de contemplación, pero no como actividad sensorial humana, no como práctica, no de un modo subjetivo. De aquí que el lado activo fuese desarrollado por el idealismo, por oposición al materialismo, pero sólo de un modo abstracto, ya que el idealismo, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, como tal. Feuerbach quiere objetos sensibles, realmente distintos de los objetos conceptuales; pero tampoco él concibe la actividad humana como una actividad objetiva. Por eso, en *La esencia del cristianismo* sólo considera la actitud teórica como la auténticamente humana, mientras que concibe y plasma la práctica sólo en su forma suciamente judaica de manifestarse. Por tanto, no comprende la importancia de la actuación “revolucionaria”, práctico-crítica. (Marx, 2010, pág. 13)

Según Marx el conocimiento, todo conocimiento, implica siempre una praxis. La objetivación es una praxis en sí, no existe el conocimiento como contemplación pasiva. Sin embargo el conocimiento burgués confunde ideológicamente objetividad subjetivamente determinada con realidad absoluta. Marx, contrariamente, asume sin cortapisas esta subjetividad del mundo objetivo, y de esta manera reivindica también la acción político-crítica como forma de conocimiento. Sólo se conoce haciendo (incluso la ciencia burguesa en la instrumentalización del Otro y la naturaleza) y sólo se hace conociendo (la relación entre la aprehensión y la transformación de la realidad).

Franz Hinkelammert, economista y teólogo de origen alemán pero que ha desarrollado la parte más importante y original de su pensamiento en y desde América Latina señala sobre el punto que:

Tomar el objeto simplemente como objeto dado, es reducción de la objetividad y no corresponde a la objetividad, que es subjetiva. Que el objeto es subjetivo, para Marx es una verdad objetiva. No se trata de la relación sujeto-objeto de Descartes, de Kant o de Hegel. Es la praxis. El objeto tiene siempre la dimensión de la praxis y es, como tal, subjetivo. (Hinkelammert, *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*, 2013, pág. 186)

Como hemos dicho, el edificio de las ciencias sociales y sus principales disciplinas como la sociología, la economía o la psicología, se construyeron desde la tradición del racionalismo. Incluso el mismo marxismo ha olvidado muchas veces las definiciones epistemológicas expresadas en las *Tesis sobre Feuerbach* tiñéndose ocasionalmente de positivismo. Goldmann (1985) ha advertido que por ese camino se ha llegado incluso a pretender la distinción entre una “sociología marxista” y una “ética marxista” como dos instancias separadas, distinción imposible en tanto los juicios de valor marxistas aspiran al rigor científico y la ciencia marxista busca ser práctica y revolucionaria.

La historia de las ciencias sociales en América Latina ha implicado un largo proceso de cuestionamiento de la epistemología racionalista. Así, si en la década del '60 inician con un fuerte perfil tecnocrático, debido al importante impulso de las agencias de cooperación y a la importancia otorgada a la problemática del desarrollo, muchas de estas experiencias, en la medida en la que se embarcaron en una búsqueda seria y comprometida del conocimiento y que abrigaban un sincero compromiso por el bienestar de las poblaciones con las cuales trabajaban, fueron siendo desbordadas en sus marcos de producir y entender el saber.

Como rasgo característico de estas primeras iniciativas de investigación social es interesante señalar que varias de ellas solían aunar fe desarrollista y voluntarismo cristiano, encontrando rápidamente los límites de una y otro, y dando nacimiento a una tradición nueva y original de pensamiento en el continente que combinó ciencia social con reflexión teológica. El proyecto educacional de Paulo Freire, en un principio ligado nacionalismo desarrollista y al existencialismo cristiano, puede ser citado como ejemplo claro de este tránsito desde iniciativas pretendidamente apolíticas y técnicas, hacia un cuestionamiento profundo de los métodos de conocimiento e intervención social como resultado de su propia puesta en práctica.

Asumiendo de manera explícita los supuestos epistemológicos de las *Tesis sobre Feuerbach*, Paulo Freire declarará que:

el [hombre] radical jamás será un subjetivista. Para él, el aspecto subjetivo encarna en una unidad dialéctica con la dimensión objetiva de la propia idea, vale decir, con los contenidos concretos de la realidad sobre la que ejerce el acto cognoscente. Subjetividad y objetividad se encuentran, de este modo, en aquella unidad dialéctica de la que resulta un conocer solidario con el actuar y viceversa. Es, precisamente, esta unidad dialéctica la que genera un pensamiento y una acción correctos en y sobre la realidad para su transformación. (Freire, 2005, pág. 32)

El trabajo de Freire con las comunidades del nordeste brasileiro y luego en el Chile de la Unidad Popular superará los supuestos epistemológicos del individualismo burgués y apuntará a rescatar el origen intersubjetivo de la experiencia intelectual, relativizando entonces al Yo absolutizado de la tradición occidental. Para Freire en el principio es la comunidad y luego el sujeto individual:

El sujeto pensante no puede pensar solo: no puede pensar sin la co-participación de otros sujetos, en el acto de pensar, sobre el objeto. No hay un “pienso” sino “pensamos”. Es el “pensamos” que establece el “pienso”, y no al contrario. (Freire, 1984, págs. 74-75)

Es interesante ver como los planteos de Freire van también en el mismo sentido que los de Enrique Dussel alrededor de la misma época, por ejemplo en *El dualismo en la antropología de la cristiandad* (Dussel, 1974) donde Dussel plantea una encendida crítica filosófico política al racionalismo cartesiano y a sus raíces cristianas y griegas. Si bien el pensamiento de Freire no será extraño para Dussel —y en él la influencia de Freire será profunda y duradera— las similitudes son notables incluso en la producción anterior a su contacto directo, atestiguando comunes preocupaciones epistemológico-filosóficas en el clima intelectual del continente. Tanto Freire como Dussel se asientan fuertemente en el concepto de *alteridad* frente al de *identidad*. En lugar de la educación bancaria, mera expansión del Yo absoluto sobre el Otro, Freire propone un conocimiento en comunidad, que reconoce la subjetividad inabarcable del Otro:

La comunicación es educación, es diálogo, en la medida en que no es trasferencia de saber, sino encuentro de sujetos interlocutores, que buscan la significación de los significados. (Freire, 1984, pág. 77)
[...] la comunicación verdadera no es trasferencia, o transmisión del conocimiento, de un sujeto a otro, sino su coparticipación en el acto de comprender la significación del significado. Es una comunicación, que se hace críticamente. (Freire, 1984, págs. 78-79)

Tanto para Dussel como para Freire el Otro es propiamente lo incierto, lo impensable, aquello de lo que mi razón no puede dar cuenta de manera imperialista. Sólo puedo relacionarme con el Otro por medio de la analogía, abandonando la certeza, y de un diálogo que siempre será insuficiente e incompleto y por lo mismo necesario.

No es extraño entonces que el pensamiento freireano, en un principio fuertemente conciencialista, haya luego vuelto sobre sí para rescatar la dimensión corporal y sensible. Dussel (1974) señala que sólo por el cuerpo, y a través del cuerpo podemos llegar al Otro. El pensamiento freireano afirma esta *exterioridad*, la del reconocimiento del Otro y del cuerpo del Otro, como la única *realidad*, en contra de la objetividad instrumental del pensamiento burgués.

La experiencia latinoamericana también produjo aproximaciones críticas y tercermundistas a la psicología, como por ejemplo la de Ignacio Martín-Baró. Sacerdote jesuita de origen español, Martín-Baró se formó inicialmente en filosofía y teología, volcando luego su interés hacia la Psicología Social. Vale decir que la concepción dominante dentro de esta disciplina en la época y los centros académicos en donde se formó Martín-Baró (especialmente la Universidad de Chicago) era la del estructural funcionalismo norteamericano.

Cruzado por una formación de base humanista y enfrentado a la realidad de El Salvador, su país adoptivo, en donde se vivía una situación de injusticia secular pero también de generalizada ebullición revolucionaria, Martín-Baró se rebelaría pronto contra los supuestos epistemológicos de una disciplina que encontraba en el control social su razón de ser:

A la Psicología latinoamericana le ha ocurrido algo parecido a lo que le ocurrió a la psicología norteamericana a comienzos de siglo: su deseo de adquirir un reconocimiento científico y un status social les ha hecho dar un serio traspie. La psicología norteamericana volvió su mirada a las ciencias naturales a fin de adquirir un método y unos conceptos que la consagraran como científica mientras negociaba su aporte a las necesidades del poder establecido a fin de recibir un puesto y un rango sociales. La Psicología latinoamericana lo que hizo fue volver su mirada al big brother, quien ya era respetado científica y socialmente, y a él pidió prestado su bagaje conceptual, metodológico y práctico, a la espera de poder negociar con las instancias sociales de cada país un status social equivalente al adquirido por los norteamericanos. (Martín-Baró, 2006, pág. 8)

Así, en vez de desarrollar estrategias para lograr una mejor y menos traumática adaptación de los individuos a las (traumáticas) circunstancias imperantes, Martín-Baró propone la desnaturalización e historización de estas circunstancias: particularmente las de la guerra civil que por entonces recrudece en El Salvador. Lejos de pontificar desde un lugar seguro de moralismo cristiano, en la obra de Martín-Baró se asume claramente que la psicología no puede vehiculizarse de otra forma que no sea por medio de la “actuación práctico-crítica”.

Echando mano de aportes de algunos otros autores que habían cuestionado el concepto de “salud mental” como Ronald Cooper o Thomas Szaz (este último desde una perspectiva liberal individualista, pero altamente sugestiva en su impugnación radical del control social) Martín-Baró desarrolla un concepto de salud mental que toma en consideración los determinantes sociales e históricos del ser humano (la psicología social estructural-funcionalista era profundamente deshistorizante), pero que se asienta también en su capacidad de agencia y transformación en un proceso histórico de humanización:

... el problema radica en una pobre concepción del ser humano, reducido a un organismo individual cuyo funcionamiento podría entenderse en base a sus propias características y rasgos, y no como un ser histórico cuya existencia se elabora y realiza en la telaraña de las relaciones sociales. Si la especificidad de los seres humanos reside menos en su dotación para la vida (es decir, en su organismo) y más en el carácter de la vida que se construye históricamente, la salud mental deja de ser un problema terminal para convertirse en un problema fundante. No se trata de un funcionamiento satisfactorio del individuo; se trata de un carácter básico de las relaciones humanas que define las posibilidades de humanización que se abren para los miembros de cada sociedad y grupo. En términos más directos, la salud mental constituye una dimensión de las relaciones entre las personas y grupos más que un estado individual, aunque esa dimensión se enraíce de manera diferente en el organismo de cada uno de los individuos involucrados en esas relaciones, produciendo diversas manifestaciones («síntomas») y estados («síndromes»). (Martín-Baró, Guerra y salud mental, 1990, pág. 25)

La psicología tradicional ha intentado entonces el amoldamiento y la funcionalidad de una subjetividad más o menos dúctil a la “realidad” externa, pretendidamente amoral y ahistórica, frente a la cual el sujeto no tiene otra opción que rendirse y adaptarse. Franz Fanon, quien fue una influencia particularmente importante en la obra de Marín-Baró y de varios de los autores que venimos reseñando, señalaba la futilidad de esta tarea:

La verdad es que la colonización, en esencia, se presentaba ya como una gran proveedora de los hospitales psiquiátricos. En diversos trabajos científicos llamamos la atención de los psiquiatras franceses e internacionales, desde 1954, sobre la dificultad de “curar” correctamente al colonizado, es decir, de hacerlo totalmente homogéneo en un medio social de tipo colonial. Como es una negación sistemática del otro, una decisión furiosa de privar al otro de todo atributo de humanidad, el colonialismo empuja al pueblo dominado a plantearse constantemente la pregunta: “¿Quién soy en realidad?” (Fanon, 1963, pág. 125)

Para Fanon, como para Martín-Baró, el problema no está en las subjetividades indóciles que no se logran adaptar al medio social, sino en el medio social, en la objetividad conformada por el sujeto burgués que debe ser radicalmente transformada.

También en el ámbito de la economía latinoamericana se han producido aportes que, más allá de tal o cual contribución concreta hacia dentro de la disciplina, han acuñado una crítica que va más allá, hasta los fundamentos epistemológicos de la “ciencia económica” y particularmente de la llamada economía “neo-clásica”. Los desarrollos más originales en este campo han sido responsabilidad de Franz Joseph Hinkelammert.

La historia de Hinkelammert es parecida a las de Martín-Baró y Paulo Freire. También él llegaría a Chile de la mano de una iniciativa del desarrollismo católico y durante sus primeros años sudamericanos trabajaría en un think-tank de la Democracia Cristiana, el Centro Bellarmino. Luego, abandonaría a la D.C. junto a un grupo de sus compañeros para sumarse a la Unidad Popular de Salvador Allende.

Hinkelammert ha señalado que desde la perspectiva de la economía ortodoxa el mercado sería no tanto una creación humana, sino más bien una realidad físico-natural mensurable (de ahí su creciente matematización) en relación a la cual cualquier tipo de consideración de carácter ético o político debe ser condenada en tanto absolutamente exógena y fuera de lugar, y prevenida como provocadora de indeseables intervenciones que distorsionarían la lógica y el equilibrio inmanentes de la economía¹. En el fondo, lo que parece subyacer a esta ideología, es el burgués indignado ante las restricciones ético-religiosas que el poder eclesiástico imponía a su actividad, prohibiendo el lucro y el cobro de intereses.

La única intervención permitida por parte de la ciencia económica ortodoxa sería aquella que acabara con las intervenciones, aquella que corrigiera las distorsiones que velan el conocimiento de la verdad inmanente y eterna de la ló-

¹ La obra económica cumbre de Franz Hinkelammert (escrita en colaboración con Henry Mora Jiménez) es *Hacia una economía para la vida* (2008). Existe una versión argentina, resumida de la original costarricense, bajo el título de *Economía, sociedad y vida humana* (2009).

gica del mercado. Para Franz Hinkelammert, el burgués ha luchado exitosamente contra los fantasmas y las supersticiones, pero se ha creado con el mercado una nueva divinidad acorde a sus necesidades.

3. El conocimiento de la burguesía colonialista frente a otras viejas y nuevas formas de conocimiento

Así como una epistemología se manifiesta en determinadas prácticas metodológicas, son las metodologías en su repetición ritualista las que cristalizan una concepción del mundo. De manera análoga, es en el plano de la praxis donde se quiebran y desbordan los supuestos teóricos. Para Fanon, como para Marx, la actuación “revolucionaria”, práctico-crítica, es la única capaz de devolver toda su potencialidad a un conocimiento castrado:

El intelectual colonizado había aprendido de sus maestros que el individuo debe afirmarse. La burguesía colonialista había introducido a martillazos, en el espíritu del colonizado, la idea de una sociedad de individuos donde cada cual se encierra en su subjetividad, donde la riqueza es la del pensamiento. Pero el colonizado que tenga la oportunidad de sumergirse en el pueblo durante la lucha de liberación va a descubrir la falsedad de esa teoría. Las formas de organización de la lucha van a proponerle ya un vocabulario inhabitual. El hermano, la hermana, el camarada son palabras proscritas por la burguesía colonialista porque, para ella, mi hermana es mi cartera, mi camarada mi compinche en la maniobra turbia. El intelectual colonizado asiste, en una especie de auto de fe, a la destrucción de todos sus ídolos: el egoísmo, la recriminación orgullosa, la imbecilidad infantil del que siempre quiere decir la última palabra. Ese intelectual colonizado, atomizado por la cultura colonialista, descubrirá igualmente la consistencia de las asambleas de las aldeas, la densidad de las comisiones del pueblo, la extraordinaria fecundidad de las reuniones de barrio y de célula. Los asuntos de cada uno ya no dejarán jamás de ser asuntos de todos porque, concretamente, todos serán descubiertos por los legionarios y asesinados, o todos se salvarán. La indiferencia hacia los demás, esa forma atea de la salvación, está prohibida en este contexto. (Fanon, 1963, págs. 41-43)

Una de las consecuencias epistemológicas del racionalismo es que al reducir al Otro a calidad de objeto el otro enmudece, se transforma en un ser sin opinión, o lo que es lo mismo, un ser cuyas opiniones, conocimiento del mundo y perspectiva de las cosas no tienen ninguna importancia para el investigador o, a lo sumo, cuya voz es interpretada como un síntoma de algo más que está atrás o más arriba en el mundo de la regularidad social del cual el Otro es un simple emergente. Hay entonces aquí una doble apuesta epistemológica, asumir al Otro como sujeto no sólo implica tomar en cuenta aquello que éste dice, sino la forma en la que construye su saber. Implica incorporar (aunque no de manera ingenua, por supuesto) su epistemología.

Las características del conocimiento de la modernidad colonial a las que hemos venido refiriéndonos –individualismo, objetivismo, etapismo metodológico y separación entre conocimiento y acción político-social– se encuentran profundamente naturalizadas y a veces escapan a los ojos de la crítica. El conocimiento burgués es consustancial a la vida bajo el capitalismo, su omnipresencia lo vuelve invisible, por lo que la objetividad burguesa termina confundándose con

la realidad misma. Sin embargo al contrastar la tradición racionalista con otras formas de conocimiento, tanto críticas como no-occidentales, se rompe el hechizo y el racionalismo aparece en toda su historicidad y contingencia.

Un primer contraste puede encontrarse entre el carácter secularizado del conocimiento moderno-burgués frente a ciertas formas de conocimiento comunitario indígena en las cuales el saber mítico no se encuentra escindido, sino que es una de las dimensiones que lo vuelven más rico en comparación. Tampoco existiría desde esta perspectiva una realidad objetivada de manera escindida al sujeto cognoscente, por lo que la concepción de la naturaleza sería distinta. Mientras que para el saber de la burguesía colonialista la naturaleza (y la sociedad como segunda naturaleza) se conceptualizan en tanto objeto sobre el que se ejerce el dominio y la explotación, la naturaleza aparece aquí como sujeto de derecho.

Como consecuencia de ello no es extraño que el conocimiento colonial lance su anatema sobre el pensamiento americano calificándolo como simple superstición o como pensamiento pre-científico, estableciendo con esto una escala de progreso que termina indefectiblemente en él mismo como meta final. O que lo descarte como pensamiento inútil ya que para el conocimiento burgués/colonial lo indispensable no es otra cosa que la búsqueda de *utilidades*.

Como respuesta algunos científicos sociales, en particular antropólogos y antropólogas vienen generando recientemente experiencias de conocimiento en co-labor, en la tradición iniciada por Paulo Freire, Ignacio Martín-Baró u Orlando Fals Borda. Se trata de formas de conocimiento que metodológicamente no se conciben de manera separada a las prácticas de las comunidades, de sus luchas, y que tratan de dialogar y enriquecerse con sus experiencias de organización comunitaria para la resolución de problemas cotidianos (Leyva & Speed, 2008).

Uno de los aportes más novedosos en este sentido se da en el encuentro de dos tradiciones de pensamiento, una crítica pero occidental y moderna, como el feminismo, y otra no occidental europea como el pensamiento indígena americano. De ese encuentro ha surgido un feminismo indígena que incorpora la experiencia militante de las comunidades indígenas así como algunas de las reivindicaciones históricas del movimiento feminista, junto a metodologías de conocimiento y de acción centradas en un sujeto comunitario.

Contra los supuestos individualistas de las tradiciones occidental-liberales (incluso aquellas que adoptan una posición crítica) las nociones comunitarias de la tradición indígena son un aporte clave. La crítica a los supuestos de muchas corrientes doctrinarias originadas en contextos metropolitanos es uno de los puntos fuertes de esta ciencia descolonizadora que enriquece la práctica de los movimientos sociales, indígenas y/o rurales o mestizos y/o urbanos.

Ixkic Duarte y Lina Berrío (Duarte Bastian & Berrío Palomo, 2011) señalan que a pesar de la tensión entre distintas tradiciones “militantes”, una urbana, académica y occidental y otra centrada en la vida de las comunidades indígenas, hay una apropiación de las mujeres indígenas de las herramientas que las mujeres académicas ofrecen, aunque orientada a su propia acción y a sus propios objetivos. De esta forma, la experiencia no es vivida como una invasión o un conflicto, sino

como un aporte para la sistematización y la elaboración de lo que las mujeres indígenas pretenden decir.

Parece claro entonces que la manera de resolver el balance entre tradición y conocimiento indígena, tradición militante feminista y tradición de las ciencias sociales, es la actuación práctico-crítica. Es ella la que va determinando lo prescindible y lo rescatable, lo que nos sirve y lo que nos retrasa.

4. Hacia un reencantamiento del mundo

Como hemos visto, es en la acción práctico-crítica que los sujetos logran aprehender la realidad. Toda objetividad particular se encuentra conformada por un tipo de subjetividad particular. Esto implica que en la imagen del mundo que nos formamos se encuentra implícita una concepción de lo humano y de la vida humana, un humanismo. Este humanismo nos permite entonces elaborar una utopía, entendida esta como una situación ideal en la cual la vida humana se encuentra desarrollada en su plenitud.

El racionalismo nos plantea la existencia de una verdad objetiva, que existe más allá de nosotros como sujeto cognoscente. En realidad no hay verdad sin sujeto, el sujeto es el soporte mismo de la verdad. Al plantear una verdad objetiva, como verdad sin sujeto, el racionalismo oculta que la verdad que propone es en realidad la de un sujeto particular, oculta un humanismo. El humanismo burgués y colonial es una concepción de lo humano reducida más o menos, dependiendo de las circunstancias históricas, al varón blanco, heterosexual y propietario. La utopía burguesa se plantea como anti-utopía: la realidad que es como es, que existe independientemente de los sujetos y sus decisiones.

Un nuevo conocimiento demandaría plantear y explicitar un nuevo humanismo y una nueva utopía, en los que estén incluidos los derechos de todos los seres humanos y los de la naturaleza. La utopía no es entonces aquello que cada uno pueda imaginar de acuerdo a “preferencias” y elecciones ético-políticas, más allá de una realidad que continuaría existiendo independientemente de ellas, sino que es el criterio práctico-epistemológico que determina nuestra aprehensión del mundo y permite discernir en todas las tradiciones y culturas el conocimiento útil para la liberación.

Cuando hablamos de utopía no hablamos de una receta preconcebida ni de fantasías caprichosas, sino de la utopía que se plantea y desarrolla en el mismo proceso, en el mismo movimiento hacia una vida plena, y que otorga un criterio para no caer en racismos y esencialismos de signo contrario, idealizando el saber y las formas de conocer del Otro sólo por ser otras. El concepto de “entronque de patriarcados” propio del feminismo comunitario indígena, en el cual se describe la afinidad electiva entre el patriarcado moderno occidental y el patriarcalismo indígena, nos muestra como, desde la acción antipatriarcal, pueden desarrollarse criterios críticos que reconozcan a cada tradición sus aportes y que sin embargo rechacen sus rémoras:

Tenemos que reconocer que hubo históricamente un entronque patriarcal entre el patriarcado precolonial y el occidental. Para entender este entronque histórico entre los intereses patriarcales, nos es útil re-

cuperar la denuncia del género para **descolonizarlo** en su entendido que las relaciones injustas entre hombres y mujeres sólo fueran fruto de la colonia, **superarlo**, como concepto ambiguo fruto del neoliberalismo, superarlo, decíamos, en la reconceptualización que desde el feminismo comunitario hoy hacemos y **trascenderlo** como tarea revolucionaria que hoy el proceso de cambios nos convoca especialmente a las mujeres. Para recuperar al género aparte de desneoliberalizarlo, que es lo que planteábamos en los puntos anteriores, hay que también descolonizarlo, esto *porque no hay otro concepto en la actualidad que haya develado mejor la situación y condición de las mujeres como el género. Ojo, no la equidad de género, sólo la denuncia del género.* (Paredes, Julieta; Comunidad Mujeres Creando Comunidad, 2014, págs. 71-72) Y continúa,

Una vez descolonizado y desneoliberalizado, consideramos imprescindible recuperar la denuncia feminista del género para desmontar el patriarcado que es más antiguo que la colonización y el neoliberalismo. Es un enfoque que plantea acabar con la socialización de las mujeres en género femenino y la socialización de los hombres en género masculino. No queremos ser ni femeninas ni masculinos, queremos ser mujeres y hombres con historia y cultura propia, como punto de partida, para nombrarnos con nuestras propias voces en medio de estos procesos de cambios que vive nuestro país. (Paredes, Julieta; Comunidad Mujeres Creando Comunidad, 2014, pág. 73)

Cuando hablamos de utopía hablamos de la utopía de una comunidad humana, que orienta pero que a su vez se desprende de la práctica de crear comunidad como señala el feminismo comunitario. Comunidad humana no simplemente como algo deseable, sino como condición de posibilidad de la vida humana misma. Valores supraindividuales al decir de Lucien Goldmann, espiritualidad humana del “yo soy si tú eres” para Franz Hinkelammert, a la “que debemos recurrir para reencantar el mundo desde una espiritualidad emancipatoria” (Hinkelammert, 2012, pág. 84).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Duarte Bastian, Á. I., & Berrío Palomo, L. R. (2011). Saberes en diálogo: mujeres indígenas y académicas en la construcción del conocimiento. En AA.VV., *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situadas* (Vol. II, págs. 80-117). Chiapas, Ciudad de México, Ciudad de Guatemala y Lima: CIESAS, UNICACH, PDTG-UNMSM.

Dussel, E. (1974). *El Dualismo en la antropología de la Cristiandad*. Buenos Aires: Guadalupe.

Fanon, F. (1963). *Los Condenados de la Tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.

Freire, P. (1984). *¿Extensión o comunicación? La concientización en el medio rural* (Decimotercera edición en español). (L. Ronzoni, Trad.) México: Siglo XXI.

Freire, P. (2005). *Pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI.

Goldmann, L. (1985). *El hombre y lo absoluto. El dios oculto* (Segunda edición castellana). (J. R. Capella, Trad.) Barcelona: Ediciones Península.

Hinkelammert, F. J. (2012). *Teología profana y pensamiento crítico. Conversaciones con Franz Hinkelammert*. (E. Fernández Nadal, & G. D. Silnik, Entrevistadores) Buenos Aires: CICCUS/CLACSO - Colección Secretaría Ejecutiva.

Hinkelammert, F. J. (2013). *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso* (Segunda edición ampliada). San José de Costa Rica: Arlekin.

Hinkelammert, F. J., & Mora Jiménez, H. (2008). *Hacia una economía para la vida*. San José de Costa Rica: Editorial Tecnológica.

Hinkelammert, F. J., & Mora Jiménez, H. (2009). *Economía, sociedad y vida humana*. Buenos Aires: Altamira.

Leyva, X., & Speed, S. (2008). Hacia la investigación descolonizada: nuestra experiencia de co-labor. En X. Leyva, A. Burguete, & S. Speed (Eds.), *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de colaborar* (págs. 34-59). México: CIESAS, FLACSO Ecuador y FLACSO Guatemala.

Martín-Baró, I. (1990). Guerra y salud mental. En I. Martín-Baró (Ed.), *Psicología social de la guerra: trauma y terapia* (págs. 23-40). San Salvador, El Salvador: UCA Editores.

Martín-Baró, I. (2006). Hacia una psicología de la liberación. *Psicología sin fronteras. Revista electrónica de Intervención Psicosocial y Psicología Comunitaria*, I (2), 7-14.

Marx, C. (2010). Tesis sobre Feuerbach. En C. Marx, & F. Engels, Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos. Caracas: Fundación Editorial El perro y la rana.

Paredes, Julieta; Comunidad Mujeres Creando Comunidad. (2014). Hilando fino. Desde el feminismo comunitario (Segunda ed.). Monterrey, Nuevo León: Cooperativa el Rebozo.

