

*Aprender a habitar el mundo:
Hacia nuevas articulaciones culturales*

Nicolas Beauclair, Élise Couture-Grondin y Daniel Giraldo (eds.)



TINKUY

**BOLETÍN DE
INVESTIGACIÓN Y DEBATE**

N° 16 – Julio 2011

© 2011, Section d'Études hispaniques
Département de littératures et de langues modernes
Faculté des arts et des sciences
Université de Montréal

ISSN 1913-0481

Repensar las relaciones interculturales a partir de Bruno Latour, Boaventura de Sousa Santos y Donna Haraway

Élise Couture-Grondin
Université de Montréal

Introducción. Base de la reflexión: el entre-dos. La crisis ambiental: para que desaparezca la naturaleza. Norte-Sur: una división epistemológica. El feminismo intercultural y la problemática postcolonial. Conclusión.

Resumen

Este artículo trata sobre la problemática intercultural a partir de textos teóricos de Bruno Latour, Boaventura de Sousa Santos y Donna Haraway. A partir de una crítica de la modernidad y de las dicotomías jerárquicas que organizan el pensamiento, estos autores ofrecen una lectura alternativa del mundo contemporáneo. Cada una de las tres secciones presenta una línea fructuosa a seguir para comprender las relaciones interculturales: la ecología política en un tiempo en el cual la crisis ambiental nos preocupa mucho y nos lleva hacia un futuro inseguro; la epistemología del sur en un contexto de mundialización que hace necesario el trabajo de traducción intercultural para que haya una inteligibilidad entre las culturas y en el cual los diversos movimientos contra-hegemónicos, entre otros los feminismos, tienen que cooperar; y el feminismo postcolonial que sugiere pistas para comprender las relaciones interculturales a través de la redefinición de las identidades. La hipótesis es que, a través de estos diversos espacios de reflexión, tres conceptos surgen y se entrecruzan, presentándose como imperativos para situarse como sujeto o colectivo en relación al otro: la parcialidad, la responsabilidad y una cierta noción de unidad-filiación. Iremos de un movimiento que va de la desmitificación de una condición original común que tendría como punto de partida la naturaleza, hacia la reelaboración de una unidad basada en una fabricación progresiva de las conexiones que nos unen a los otros, para proponer una mirada diferente sobre las relaciones interculturales.

Résumé

Cet article aborde la problématique interculturelle à partir des textes théoriques de Bruno Latour, Boaventura de Sousa Santos et Donna Haraway. Dans une critique de la modernité et des dichotomies hiérarchiques qui organisent la pensée, ces auteurs offrent une lecture alternative du monde contemporain. Les trois sections représentent chacune une ligne fructueuse à suivre pour comprendre les relations interculturelles : l'écologie politique dans un temps où la crise environnementale nous préoccupe fortement et rend notre futur incertain; l'épistémologie du sud alors que le contexte de mondialisation nécessite un travail de traduction interculturelle de manière à permettre une intelligibilité entre cultures et où les divers mouvements contre-hégémoniques, notamment les

différents féminismes, doivent coopérer; et le féminisme postcoloniale qui suggère des pistes pour comprendre les relations interculturelles à travers une redéfinition des identités. L'hypothèse est, qu'à travers ces divers espaces de réflexion, trois concepts surgissent et s'entrecroisent, se présentant ainsi comme impératifs pour se situer comme sujet ou comme collectif dans la relation à l'autre : la partialité, la responsabilité et une certaine notion d'unité-filiation. Nous suivons un mouvement qui part de la démystification de la condition humaine original commune située dans la nature, vers une réélaboration d'une unité non déterminé à l'avance, basé sur une fabrication progressive des connexions qui nous unissent, pour ainsi aborder de façon différente les relations interculturelles.

1. Introducción

Dos temas importantes, discutidos entre los intelectuales hispanoamericanos, tocan de forma peculiar a Hispanoamérica, estos son, la hibridez y el desarrollo. Por una parte, la hibridez concierne la mezcla de varias culturas, normalmente al interior de una misma nación. El concepto de hibridez que sirve para describir el proceso de transformación funciona como la descripción de un resultado ya que ve las culturas como entidades más o menos unificadas que cambian al contacto con otras culturas. Por otra parte, el desarrollo es un proyecto occidental que tiene como objetivo la progresión económica, social y cultural de los países del “Tercer mundo”. En los dos casos, nos enfrentamos con relaciones desequilibradas de poder provenientes de actitudes coloniales —o neocoloniales— que presentan la modernidad como la “solución” para que Hispanoamérica no siga “retrasada” en comparación con los países occidentales. La modernidad y la tradición se ven como incompatibles ya que se supone que la primera avanza, progresa, mientras la segunda queda en lo mismo. Estos debates suponen la jerarquización de las culturas y la reducción de la diversidad, pero sobre todo una incomprensión entre las culturas.

El debate sobre la hibridez en Hispanoamérica ha tomado últimamente un sentido nuevo, sobre todo con la mundialización. Amaryll Chanady advierte que las nuevas teorías desplazan la cuestión de la hibridez, es decir de la heterogeneidad al interior de una nación, hacia fenómenos interculturales de fronteras: “les nouvelles théories redéfinissent la frontière comme un lieu d'interaction, d'hybridation et de transformation perpétuelle” (2003: 21). Pasamos de políticas nacionales a intercambios a nivel internacional, donde intervienen las políticas que fomentan el desarrollo en los países de Hispanoamérica. Desde los años 1970, la región ha conocido muchos cambios debido a nuevas políticas económicas y reformas neoliberales, trasladando el poder político en manos del sistema económico. Todo esto en vista de entrar en la modernidad y de desarrollarse, pero sobre todo por la presión de los Estados Unidos y la obligación de los países del sur de seguir las recomendaciones por sus deudas internas.

Por cierto, la mundialización no tiene solamente consecuencias negativas y varios autores subrayan el provecho que los grupos contra-hegemónicos pueden salir de una cooperación mundial entre ellos. En este nuevo paisaje, Chanady subraya “[l']intérêt pour les liens rhizomatiques mondiaux et les transformations culturelles imprévisibles” (2003: 23). Se vuelve importante percibir esas conexiones entre los diversos agentes para

comprender las relaciones interculturales. Hay que destacar las relaciones de dominación y las lógicas tras ellas, los medios utilizados en los intercambios y las consecuencias de una acción u otra sobre los demás. Repensar el contacto entre las culturas es también repensar el concepto de frontera, en el mundo global como dentro de las mismas culturas y dentro de los límites que definen el sujeto.

Este trabajo de reflexión es imprescindible para pensar el mundo que queremos habitar y para salir de la lógica colonial, imperialista y sexista. Por ser tan compleja, diversa y contradictoria, la problemática intercultural no puede evaluarse desde una visión global, aunque aboga por una conciencia planetaria: "I propose the planet to overwrite the globe. Globalization is the imposition of the same system of exchange everywhere." (Spivak 2003: 72).

En este artículo, seguiremos tres líneas fructuosas, que se atravesarán y se conectarán, para repensar la interculturalidad desde una conciencia planetaria. Esta reflexión partirá de una crítica de la modernidad y de la lógica del progreso, para analizar las propuestas ofrecidas por Bruno Latour, Boaventura de Sousa Santos et Donna Haraway. Tres conceptos sacados de la lectura constituirán pistas de respuestas: la responsabilidad, la parcialidad y la unidad. Definiremos estos conceptos a lo largo del artículo con el objetivo de esclarecer en parte los desafíos que ofrece repensar la interculturalidad y así tratar de no reproducir los modelos trazados por la hegemonía occidental.

1.1. Base de la reflexión: el entre-dos

Muchos autores subrayan un cambio de época que se está produciendo (Beck, Latour, Stengers, Haraway) y con él, tendría que ir un cambio en la manera de definir la sociedad. El sociólogo Beck, que escribe *La société du risque* ya en 1986, señala que lo que unifica la sociedad ya no es la producción de bienes, sino la repartición de los males. Introduce la noción de riesgo en la sociología, concepto tomado de la economía, para subrayar que ya sabemos que no controlamos todo: no podemos prever las repercusiones que tendrán nuestras acciones. La conciencia de los riesgos es, para Bruno Latour, lo que nos une cada vez más a los otros (2005: 33). Explica que, mientras en un primer momento de la modernización, vivíamos según un ideal de desacatamiento, de emancipación para alejarse de las tradiciones, de los arcaísmos, en la segunda modernización, hoy en día, estamos cada vez más vinculados a la multitud de seres que pueblan el colectivo por compartir los riesgos y por estar consciente de que las consecuencias de nuestras acciones nos ligan a los otros (2005: 33)¹. La naturaleza ya no puede ser considerada como el espacio exterior a la sociedad que amortiza los efectos de la actividad humana. De hecho, estamos conscientes de que la naturaleza forma parte de todas nuestras interacciones. Por consiguiente, cabe repensar la separación entre naturaleza y cultura, lo que lleva también a considerar las preocupaciones por el medio ambiente de manera diferente.

¹Tanto Beck como Latour distinguen dos momentos de la modernización. La primera modernización está caracterizada por la creencia en controlar los riesgos; si una acción tenía consecuencias nefastas, externalizaban los resultados y no cuestionaban la acción como tal. En la segunda modernización, hay una multiplicación de los riesgos, pero no porque vivimos en un mundo más peligroso, sino porque las consecuencias inesperadas de nuestras acciones regresan al centro de la definición de la acción (Latour 2005: 30).

En su ensayo *Au temps des catastrophes*, Isabelle Stengers habla de una época entre-dos, un tiempo intersticio que corresponde a un periodo de incertidumbre que vacila entre dos épocas. Por un lado, hay el ideal de progreso, que va junto con la difusión de un modelo de desarrollo en los países no occidentales, pero que ya no conviene a nuestras sociedades. Según ella, en el contexto actual, llega a ser redundante hacer la prueba de que el progreso no es un proyecto ideal y que falló en aumentar la calidad de vida, pero a la vez sigue siendo “el único horizonte concebible” (2009: 15)². Por otro, entrevemos un futuro inseguro ya que surge una consciencia de los riesgos que implican nuestras acciones, en particular las consecuencias de nuestra manera de vivir sobre el medio ambiente³. Sin embargo, lejos de infundir el miedo, las incertidumbres pueden convertirse en la base de una nueva epistemología y abrir la reflexión. El no estar seguro llega a ser la base de la posición del sujeto, como rechazo a toda lógica de dominación e imposición.

Bruno Latour redefine la sociedad fuera de la separación que está marcada entre ésta y la naturaleza, y critica el pensamiento moderno que creó esa dicotomía. Afirma que su proyecto “est politique puisqu’il définit l’assemblage qui permet une négociation planétaire intelligente entre les cultures” y como la modernización no es el horizonte de transformación de todas las culturas, pregunta por una alternativa posible a ésta (2005: 9). En eso consiste esa conciencia de estar en un entre-dos en el cual se debe buscar una alternativa a un modelo de sociedad que falló, pero sin saber qué podría realmente sustituirlo. En este periodo de entre-dos, Stengers resalta dos actitudes frente a un futuro inseguro: algunos están paralizados sea porque creen que ya es demasiado tarde o porque esperan que las cosas mejoren por sí mismas; y otros luchan para reinventar los modos de producción y de cooperación que salen de las evidencias del desarrollo (2009: 20). Por cierto, esa segunda actitud es la más fructuosa. Latour, Stengers, De Sousa Santos, Haraway concuerdan en que, para que surjan alternativas, hace falta una crítica a la modernidad y a la hegemonía occidental.

2. La crisis ambiental: para que desaparezca la naturaleza

2.1. Repensar la sociedad a partir del colectivo

La separación entre naturaleza y sociedad viene del pensamiento moderno que imagina un estado original que nos une a todos y una sociedad que se ha impuesto sobre este lugar previo y que toma cada vez más espacio. En esta lógica, las sociedades son como bloques que, por la tecnología, se expanden haciendo disminuir el espacio natural. Bruno Latour critica esa separación y declara “que muera la naturaleza”, por lo menos en su concepción moderna ya que explica que el discurso de los ecologistas para “salvar la naturaleza” solamente refuerza el discurso moderno. Este discurso reproduce la

² De Sousa Santos subraya que “es tan difícil imaginar el fin del capitalismo cuanto es difícil imaginar que el capitalismo no tenga fin” (2010: 19).

³ Isabelle Stengers explique que nous sommes « en suspens entre deux histoires » : “[La première] a la clarté de l’évidence quant à ce qu’elle exige et promet, mais elle est marquée par une remarquable confusion quand à ses conséquences. L’autre, en revanche, pourrait être dite distincte quant à ce qui est en train d’arriver, mais elle est obscure quant à ce qu’elle exige, quant à la réponse à donner à ce qui est en train d’arriver.” (2009: 9).

separación entre naturaleza y cultura: la primera sigue siendo considerada como lo exterior a la sociedad, lo inerte y pasivo, la tela de fondo que nos une; mientras se piensa que la segunda cambia, evoluciona, invade el mundo natural y es responsable de nuestras discrepancias. Latour propone entonces ver cada sociedad como *naturaleza-cultura*, o colectivo, en la cual ambos elementos interactúan. El colectivo es para él el conjunto de agentes, humanos o no humanos, que se asocian de formas inesperadas (1999: 351). No hay un exterior que nos une, ni un origen estático; los elementos de la naturaleza toman protagonismo en las asociaciones diversas entre los agentes⁴.

Generalmente, las relaciones interculturales son entendidas como relaciones que unen diferentes culturas tras un fondo común que es la naturaleza: “Le multiculturalisme s’appuie sur le mononaturalisme” (Latour 1999: 357). Eso hace que juzgamos otras culturas según nuestro propio *sistema de verdad*, que asociamos con el mundo natural objetivo. Al ver la naturaleza como una acumulación de hechos objetivos explicables por el trabajo científico, hacemos de la Ciencia moderna la única manera de acceder al saber y así situamos la Verdad en manos occidentales. Las diferencias entre culturas vienen entonces a ser una manera de dominar al otro, considerado “con retraso”, bárbaro o folklórico. La creencia de que el progreso hace avanzar los países occidentales, mientras los demás países quedan en el pasado produce una relación asimétrica entre culturas contemporáneas que parecen no vivir en el mismo tiempo (De Sousa Santos 2010: 35).

La antropología normalmente estudia los ritos y tradiciones del Tercer Mundo, mientras estudia la sociedad, los modos de comunicación, los mecanismos políticos, económicos del Primer Mundo (Latour 2005: 7). Bruno Latour propone hacer una antropología simétrica, que estudie los mecanismos de producción de verdad en ambas culturas: “Je m’attache à comparer les modes, essentiels à nos sociétés, de production de la vérité, afin que nous puissions nous présenter aux autres cultures de façon plus correcte, cohérente, diplomatique et juste” (Latour 2005: 10). Para él, hacer visible los mecanismos (*appareillages*) que posibilitan la producción de la verdad nos permite presentarnos a los otros –sobre todo las culturas occidentales, desde donde él habla– sin pretendernos universales. Así se entenderían las relaciones interculturales como relaciones complejas entre varias *naturalezas-culturas*, o colectivos, que se definen por sus diferentes modos de producción de verdad, que también podríamos llamar *multinaturalismo* (2005: 15).

L’écologie politique s’est pensée en rapport avec la nature; elle a cru qu’elle inventait un nouveau souci [...] la nature dans la politique. Or mon argument est exactement inverse : nous n’avons jamais arrêté de construire la politique à partir de la nature [...] La tâche de l’écologie politique tel que je la redéfinis est de libérer la politique de la nature. (2005: 54)

El desafío es entonces salir de esa concepción de la naturaleza, para poder tomar decisiones responsables en cuanto al medio ambiente y a las relaciones de dominación que hacen que explotamos la Tierra. Para llegar a tomar decisiones, hay primero que desvincular la Ciencia de la Política.

⁴ El exterior no es lo mismo: es constituido por los excluidos del colectivo. Pero estos excluidos regresan al ciclo de la formación progresiva del colectivo para poner en peligro al colectivo, es decir, cambiar su composición. La realidad exterior no es definitiva (Latour 1999: 57).

2.2 Ciencia y política: ¿Quién se encarga de las decisiones éticas?

Para ilustrar de manera pedagógica su rechazo de la separación entre naturaleza y cultura, Bruno Latour cuenta el mito platónico de la caverna (1999: 23-32). Según él, este mito marca los fundamentos de la idea de progreso por establecer una ruptura entre el mundo exterior, de luz y de razón, lugar de los hechos verificables por el trabajo científico y accesibles únicamente a los expertos, y la caverna, hecha de las sombras, de las interpretaciones humanas sobre realidades, de sueños y de barbarie. El personaje clave aquí es el experto, que puede viajar fuera de la caverna para compilar verdades y explicaciones del mundo natural:

Cette séparation du savoir expert de la simple opinion, cette construction d'un savoir légitime faite sans appel à une autorité transcendante ou une certitude abstraite d'aucune sorte, est l'un de gestes fondateurs de ce que nous appelons la modernité. C'est le geste qui fonde la séparation entre la technique et le politique. (Haraway 2007: 313)

Cuando el científico “regresa” al mundo “social”, puede tomar buenas decisiones basadas en hechos y no en valores humanos. Así la política se ha apoyado cada vez más en recomendaciones científicas basadas en hechos. En eso consiste el progreso: la separación cada vez más marcada entre los hechos y los valores (Latour 2005: 12).

Según esa lógica, esta separación lleva a salir de la barbarie de la caverna y a tomar decisiones objetivas que serán favorables a la mayoría, pero ya sabemos que la idea de que el progreso va a favorecer a todos no es válida. Esta separación entre los hechos y los valores tiene dos consecuencias importantes. Primero, hace que otras culturas que no hacen la diferencia entre los dos sean vistas como “barbarie”⁵. Segundo, esta lógica derresponsabiliza tanto a los científicos, como a los políticos. Por una parte, los científicos tienen que trabajar sin considerar valores humanos, para solamente mirar objetivamente los hechos. Lo que no se toma en cuenta es que, cuando un científico descubre algo o explica un fenómeno, se añade un componente a la sociedad que viene interferir en la vida humana. ¿Qué pasa con la bomba atómica, con la clonación, con los tratamientos del cáncer, con las desapariciones de especies? Esos ejemplos de trabajos científicos conciernen valores fundamentales. De hecho, podríamos decir que el experto tiene que trabajar con la perplejidad y no con la Verdad (Latour 2005: 41). Por otra parte, los políticos ya no hacen política, es decir que ya no toman decisiones ya que esperan las respuestas que proporcionará la Ciencia. En los dos casos, falta irremediamente una responsabilidad ética en las decisiones.

Tanto Bruno Latour como Donna Haraway critican la separación entre naturaleza y cultura y la política que espera respuestas hechas por la Ciencia. Sin embargo, Latour matiza su crítica hacia la Ciencia moderna, al distinguirla de las ciencias. Para él, la Ciencia, vinculada a la idea de un mundo natural objetivo, produce “verdades” que se imponen como indiscutibles y que sirven a definir políticas. Por otro lado, las ciencias no se apoyan en la unificación previa, sino que tienen como función mantener la pluralidad

⁵ Se desprecia a las comunidades indígenas que vinculan la colectividad con el cosmos, “[qui] prenaient les changements d'étoiles pour des changements de famille et, réciproquement, [...] mélangeaient la parenté et le cosmos” (Latour 2005 : 12). Esto no es reconocido como otro tipo de conocimiento, sino que es rechazado ya que la ciencia moderna se presenta como la única manera de acceder al saber.

de realidades exteriores (1999: 22). De este modo, las ciencias son imprescindibles en el proceso de fabricación del colectivo. Donna Haraway afirma que tenemos que ver la ciencia –todas las ciencias- de manera diferente y considerar la capacidad de acción de los “objetos” estudiados. Al considerar los “objetos” del mundo como agentes/actores, “la description du monde “réel” ne dépend plus alors d’une logique de la “découverte”, mais d’une relation sociale forte de “conversation”. [...] Les codes du monde ne restent pas immobiles à attendre qu’on les déchiffre” (Haraway 2007: 131). Es una idea dinámica de la sociedad en un modo de conversación, por el cual el científico hace hablar esos objetos, hace que las relaciones se extiendan: el colectivo se hace cada vez más amplio.

En uno de sus ensayos más conocido, el “Manifiesto cyborg”, Haraway utiliza la figura del cyborg para afirmar la confusión de las fronteras entre humano y animal, orgánico y máquina, entre lo físico y lo no físico. Dice que:

[...] les féministes ont aussi beaucoup à gagner en embrassant explicitement les possibilités inhérentes à la dissolution des différences qui opposent nettement organisme et machine et de toutes celles qui structurent de façon similaire l’identité occidentale. C’est la simultanéité de ces dissolutions qui fait exploser les matrices de domination et ouvre des possibilités géométriques. (Haraway 2007: 70)

Lo que propone es una figuración nueva de la subjetividad que permita comprender el sujeto dentro de la tecnosociedad, pero también que escape a las categorizaciones cerradas del pensamiento binario que están “acentuadas por las prácticas de alta tecnología y la cultura científica” (2007: 37, mi traducción). Solamente con la disolución de las fronteras entre el objeto de estudio y el sujeto que estudia, entre los hechos y los valores, podemos entender las ciencias sin demonizarlas, fuera de un determinismo tecnológico: “La machine est nous, elle est nos processus, un aspect de notre incarnation. Nous pouvons être responsables des machines, elles ne nous dominent pas, elles ne nous menacent pas. Nous sommes responsables des frontières, nous sommes responsables des frontières” (Haraway 2007: 80). Latour y Haraway advierten que la Ciencia puede amplificar las relaciones de dominación y que podemos resistir a ello al incluir la dimensión ética en el trabajo científico y al ser responsables en la construcción de las fronteras.

3. Norte-Sur: una división epistemológica

3.1. La epistemología del sur

Al principio del artículo, hemos definido el contexto actual como un periodo de entre-dos, pero ¿qué significa eso? Estamos conscientes ya de que el progreso no nos va a llevar hacia un mundo “mejor”, pero ¿qué hacer, entonces? ¿Qué hacer para que haya más justicia? ¿Cómo deshacerse de las lógicas de la modernidad que están impregnadas en nuestra manera de pensar? ¿Qué modelo alternativo proponer? Trataremos aquí de ver desde qué perspectiva se hace la producción de conocimiento y cuáles son las condiciones necesarias para que sea posible la cooperación, todo ello, a partir de una epistemología del sur.

Boaventura de Sousa Santos elabora una epistemología del sur que ofrece una alternativa y establece dos premisas que la sostienen. Por una parte, “la comprensión de mundo es mucho más amplia que la comprensión occidental del mundo” (41-42); por otra, hay una diversidad infinita en el mundo en lo que concierne a la manera de pensar, de actuar y de ser, hay una diversidad de visiones del mundo y de maneras de organizar la vida colectiva. Define así su concepto:

Entiendo por epistemología del sur el reclamo de nuevos procesos de producción y de valoración de conocimientos válidos, científicos y no científicos, y de nuevas relaciones entre diferentes tipos de conocimiento, a partir de las prácticas de las clases y grupos sociales que han sufrido de manera sistemática las injustas desigualdades y las discriminaciones causadas por el capitalismo y por el colonialismo. (2010: 41)

La epistemología del sur es entonces un reclamo por hacer visibles modos de conocimientos que están excluidos de la Ciencia moderna y por resaltar alternativas posibles a los modelos de sociedades regidas por el capitalismo y el colonialismo. Estos dos objetivos se hacen posibles por lo que De Sousa Santos llama la “sociología de las ausencias” y la “sociología de las emergencias”, que posibilitan, respectivamente, hacer visibles a los “otros” de la modernidad occidental y construir un futuro posible fuera del porvenir estéril del proyecto moderno. Este ejercicio permite aproximarse a las versiones marginalizadas, tanto en occidente como en las sociedades no occidentales (2010: 33).

En su definición de la epistemología del sur, Boaventura no define el norte y el sur como antagónicos geográficos, sino como posición. El sur es una posición epistemológica que existe también en el norte, es una lucha contra-hegemónica. “Es por eso un Sur anticapitalista, anticolonial y antiimperialista. Es un Sur que existe también en el Norte global” (2010: 41). De Sousa Santos deshace las fronteras y las redefine de manera responsable lo que permite acercarse al contexto tan diverso tanto del Norte como del Sur.

Esa nueva frontera no supone la unificación previa de sus componentes; por lo contrario, nos permite percibir mejor los diferentes contextos. Sin embargo, la articulación entre las diversas luchas del Sur es imperativa para dar fuerza a la crítica hacia la hegemonía y como son partes muy diversas, la cooperación requiere la traducción entre los grupos. Donna Haraway asocia la conciencia de clase, de raza y de género porque afirma que tienen que formar parte de un mismo movimiento (2007: 39). De Sousa Santos da el ejemplo de los zapatistas que han realizado un “trabajo de traducción entre sus objetivos y prácticas y los objetivos y prácticas de otros movimientos sociales mexicanos como, por ejemplo, los movimientos cívicos, el movimiento obrero autónomo y el movimiento feminista” (2010: 49). En la práctica de los zapatistas, eso hizo que eligieran la comandante Esther para el Congreso mexicano, y De Sousa Santos comenta: “pretendieron con esa elección significar la articulación entre el movimiento indígena y el movimiento de liberación de las mujeres y, por esa vía, profundizar el potencial contra-hegemónico de ambos” (2010: 49). Este es solamente un ejemplo dentro de muchos donde las luchas con objetivos diferentes toman fuerza por unirse. El potencial contra-hegemónico de cualquier movimiento social “reside en su capacidad de articulación con otros movimientos, con sus formas de organización y sus

objetivos. Para que esa articulación sea posible, es necesario que los movimientos sean recíprocamente inteligibles” (2010: 49).

3.2. Traducción intercultural

La universalidad occidental es responsable de la invisibilidad de varios agentes que no coinciden con las “versiones dominantes” sobre el saber, la noción de tiempo, la clasificación social, el universalismo y la productividad, las cuales producen respectivamente la no-existencia del ignorante, el retrasado, el inferior, el particular y el improductivo (De Sousa Santos 2010: 37). La “sociología de las ausencias” busca hacer visible estos marginados para destacar otras versiones que no son hegemónicas y que pueden llegar a ser contra-hegemónicas.

El universalismo forma parte de la lista constitutiva de las “versiones dominantes” y debería ser considerado como tal: una particularidad de occidente. De Sousa Santos sugiere un universalismo negativo que consiste en “la idea de la imposibilidad de completitud cultural” (2010: 47) lo que impide sacar una teoría general de la situación particular de una cultura. Con esa idea, el autor llama a una parcialidad y al carácter incompleto de todo conocimiento: “toda la ignorancia es ignorante de un cierto conocimiento, y todo el conocimiento es el triunfo de una ignorancia en particular” (De Sousa Santos 2010: 42). Al no generalizar el conocimiento, escapa de la jerarquización y del universalismo. Llama a eso la ecología de los saberes que posibilita la justicia cognitiva y exige una traducción intercultural para que se pueda aprender de otras culturas. La traducción permite la inteligibilidad que es esencial a la cooperación entre los grupos.

Para una epistemología del sur, Boaventura de Sousa Santos propone tomar una “distancia en relación a la tradición crítica eurocéntrica” (2010: 31), lo que no significa ignorar la riqueza de la tradición europea, pero sugiere actuar dentro y fuera de la modernidad al mismo tiempo. Explica:

Tenemos problemas modernos para los cuales no hay soluciones modernas. Los problemas modernos de la igualdad, de la libertad y de la fraternidad persisten en nosotros. Sin embargo, las soluciones modernas propuestas por el liberalismo y también por el marxismo ya no sirven. (2010: 31)

La lógica del progreso asocia un mayor conocimiento científico con más justicia social dentro del gran proyecto de desarrollo. De Sousa Santos afirma que encontraremos más justicia con la capacidad de “reconocer formas alternativas de conocimiento e interconectar con ellas en términos de igualdad” (justicia cognitiva) (2010: 43). Concuera con la antropología simétrica de Bruno Latour que propone estudiar la producción de verdad. Al hacer eso, salimos del pensamiento eurocéntrico que piensa explicar todo con la Ciencia y permite reconocer las formas alternativas de conocimiento. Eso “no supone desacreditar el conocimiento científico. Simplemente implica su utilización contrahegemónica” (de Sousa Santos 2010: 43). Con el universalismo negativo, las culturas pueden verse como parciales y por eso, el contacto con las demás culturas llega a ser interesante porque al ser todas parciales, se pueden ligar más fácilmente. En el colectivo de Latour, los sujetos son también seres parciales que pueden vincularse. Latour cambió la manera de ver la sociedad, pero también redefine lo que uno los individuos dentro de esa nueva sociedad. Quiere sustituir la idea del contrato social,

que vincula los humanos que forman la sociedad, por un pacto de aprendizaje que “ne suppose rien d'autre que l'ignorance commune des gouvernants et des gouvernés en situation d'expérimentation collective” (Latour 1999: 273).

3.3. El futuro de la humanidad

Tanto la idea del progreso que nos lleva hacia una calidad de vida mejor, como el entre-dos que asume la imposibilidad de saber qué hacer nos obligan a pensar en el futuro, aunque ambas se fundamentan en ideas del porvenir que son muy diferentes. Con la crisis ambiental, muchos ecologistas tratan de concientizar a la población de los efectos irreversibles de nuestras acciones sobre el medio ambiente. Muchas veces las tecnologías son consideradas como responsables de la contaminación y de la degradación del medio ambiente. Vimos que el miedo del fin del tiempo corresponde a un miedo moderno. En contraste, al entender la ecología política como composición progresiva del colectivo, ya no hay miedo de un final porque la fabricación del colectivo no termina. El avance de la tecnología introduce más componentes en el colectivo.

Con la sociología de las emergencias, De Sousa Santos se acerca al concepto de entre-dos de Stengers, utilizando términos diferentes, y ofrece una idea del futuro que no se sustenta en la lógica moderna. El primer momento correspondería al *No* que es “la falta de algo y la expresión de la voluntad para superar esa falta” y el segundo momento concordaría con el *Todavía-No*:

Lo *Todavía-No* es el modo como el futuro se inscribe en el presente y lo dilata. No es un futuro indeterminado ni infinito. Es una posibilidad y una capacidad concretas que ni existen en el vacío, ni están completamente determinadas. [...] Objetivamente, el *Todavía-No* es, por un lado, capacidad (potencialidad) y, por otro, posibilidad (potencialidad)⁶. (2010: 38)

La sociología de las emergencias tal como lo explica De Sousa Santos hace surgir las posibilidades para el futuro, que son “plurales y concretas, simultáneamente utópicas y realistas, que se va construyendo en el presente a partir de las actividades de cuidado” (2010: 37). En comparación con el futuro moderno, la sociología de las emergencias no sigue un tiempo lineal ni presiente un futuro vacío. Los dos trabajos de la epistemología del sur, la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias, amplían el presente: la primera por hacer visible las alternativas disponibles y la segunda por las alternativas posibles. En efecto, “la ampliación del presente implica la contracción del futuro, en la medida en que lo *Todavía-No*, lejos de ser un futuro vacío e infinito, es un futuro concreto, siempre incierto y siempre en peligro” (2010: 38-39). Las alternativas posibles no son entonces utópicas e irrealistas; son posibilidades muy cercanas a las cuales podemos llegar mediante la acción.

Para ver las posibilidades para el futuro, tuvimos que alejarnos de la modernidad cuya lógica nos lleva hacia un fin inminente de la Humanidad, pero que paradójicamente sigue adoptando los mismos caminos que son responsables de este fin. Encontrar alternativas a

⁶ De Sousa Santos toma los conceptos de *No* y de *Todavía-No* de Ernst Bloch (1995 [1947]). Dice que Bloch “se rebela contra el hecho de la dominación de la filosofía occidental por los conceptos de *Todo* (Alles) y *Nada* (Nicht), en los cuales todo parece estar contenido como latencia, pero donde nada nuevo puede surgir. De ahí que la filosofía occidental sea un pensamiento estático.” (2010: 37).

este modo de pensar abre las posibilidades. Donna Haraway concuerda en que la Humanidad no tiene futuro, no porque los seres que pueblan la Tierra van a desaparecer, sino porque la figura central de la Humanidad, el Hombre, tiene que ser remplazada. Al rechazar la Humanidad, rechazamos con ello todas las fronteras trazadas entre los binomios occidentales y eso obliga, como lo vimos, a repensar las fronteras de manera responsable. La figura del cyborg es un proyecto político y nos permitirá entender mejor cómo podemos articular los elementos tan diversos del colectivo para que resulte una unidad fuera de un origen natural.

De Sousa Santos trabaja por refundar los conceptos de justicia: “la justicia social al incluir en la igualdad y la libertad el reconocimiento de la diferencia (más allá del relativismo y del universalismo), la justicia cognitiva (la ecología de los saberes) y la justicia histórica (la lucha contra el colonialismo extranjero y el colonialismo interno)” (2010: 150). Para llegar a eso, vimos que hace falta una traducción que permita la comprensión de los diferentes objetivos y condiciones. El feminismo va a introducir otro elemento primordial en la ecuación: la identidad. Veremos que para cambiar las relaciones entre sujetos y entre culturas, hace falta considerar toda identidad como parcial.

4. El feminismo intercultural y la problemática postcolonial

Vamos a tomar aquí el caso de los grupos de mujeres que por una parte son muy diversos, pero que por otro lado han sido llamados bajo un nombre común: el feminismo. Nos enfrentamos con eso al peligro de universalizar la condición de la mujer y de generalizar los objetivos de una lucha activa. En efecto, en un primer momento, el feminismo fue formulado por mujeres blancas, occidentales, de clase media, y se hizo criticar por marginalizar a las otras mujeres que no podían ser incluidas en este horizonte. Veremos cómo se puede considerar el feminismo y cuál es su aporte en la comprensión de las relaciones, eso para contribuir a nuestro objetivo de entender mejor la articulación de los colectivos, pero también la manera de considerar las identidades.

4.1. Institucionalización de la libertad

Un problema que surge es que, más allá de la participación de mujeres en grupos específicos cuyas luchas están involucradas regionalmente, la versión del feminismo que se expandió en Hispanoamérica fue la de un feminismo institucionalizado, mediante los ministerios de géneros que se encargaron de los “asuntos” ligados a la mujer, a partir de los años 1980⁷, más específicamente a partir de la publicación en 1987 del informe Brundtland que propone cierta idea de desarrollo sostenible, entre otros ligados a la liberación de la mujer, como solución a la situación del medio ambiente (Apffel-Marglin y Sanchez 2006: 8). Los programas gubernamentales tienen a partir de entonces el objetivo de promover la emancipación de la mujer, dentro de un proyecto mayor de desarrollo.

⁷ En 1985, se crea en Bolivia el ministerio del género, de las generaciones y de la familia. En Perú, es el Ministerio de la Mujer y desarrollo social (Apffel-Marglin y Sanchez 2006: 8).

Sin embargo, los ideales femeninos venían de luchas feministas del norte que corresponden a un estilo de vida de la clase media que no corresponde a la realidad del país. Por otra parte, no había esfuerzos por parte del gobierno por arreglar los problemas internos del país. La emancipación de la mujer llega a ser un indicio del desarrollo del país y parece bien desde el exterior, pero no contribuye en el mejoramiento de las condiciones de vida, desvinculado de lo que pasa realmente en el país.

By using a traditional/modernity framework, these feminists view the destruction of « traditional customs » as either a decline of women's status in a romanticized « natural » economy or as their liberation by Western economic rationality. This either/or argument reveals a kind of magical thinking about modernity which has proliferated in Third World governments, while confusing and obscuring the social meanings of change for people caught up in it. (Ong 2001: 111)

La emancipación de la mujer llega a ser algo medible, y en cuanto es considerado como ciencia, se universaliza a todos los contextos. Sin embargo, en varias situaciones, no se puede evaluar la libertad de una mujer en su colectividad con los mismos criterios. Por ejemplo la importancia de la situación económica en occidente para ser considerado como un ciudadano libre, autónomo, incluso respetable, no es aplicable a muchas sociedades:

The status of non-Western women is analyzed and gauged according to a set of legal, political, and social benchmarks that Western feminists consider critical in achieving a power balance between men and women. (Ong 2001: 110)

Las prioridades de las mujeres occidentales no corresponden necesariamente a la situación de las demás mujeres. La noción de igualdad tampoco es la misma para todos: en comunidades indígenas “las relaciones entre hombre y mujer son concebidas como *chacha-warmi*, el concepto aymara y quechua que significa complementariedad y que es parte integrante de un conjunto de principios rectores de los pueblos indígenas donde se incluyen también la dualidad, la reciprocidad, el caminar parejo” (de Sousa Santos 2010: 119). Ahí hay un ejemplo donde se necesita una traducción: hay un problema que es la desvalorización, subordinación y no respeto de las mujeres, pero no hay una sola solución. El trabajo de traducción permite entender cómo las propuestas pueden adecuarse de manera peculiar a diferentes situaciones.

De Sousa Santos explica que la intelectual-activista aymara María Eugenia Choque Quispe ve un enfrentamiento entre los principios y las prácticas porque este concepto de *chacha-warmi* no siempre es aplicado en las prácticas. Sin embargo, no hay que rechazar el principio de complementariedad para adoptar los ideales occidentales en cuanto a la igualdad entre mujeres y hombres, sino que las mujeres tienen que “re-significarlo, de tal modo que se logre eliminar en la práctica la jerarquía que se oculta detrás de la complementariedad” (2010: 120). La libertad moderna corresponde a cierto ideal de desacatamiento, pero dentro del colectivo, tal como lo define Latour, la libertad podría consistir en estar cada vez más vinculado a los seres del colectivo. ¿No es esa la reivindicación de las mujeres, de tener su lugar en la sociedad? En vez de emanciparse, la mujer aspiraría entonces a estar siempre más ligada a los demás agentes de manera que participe activamente en todas las esferas de la vida y que sea respetada como ser

humano. Lo más lógico entonces sería que las propias mujeres definan, a partir de quiénes son y de sus referentes culturales, en qué consiste la libertad.

4.2. Repensar el feminismo a partir de la posición poscolonial

Se ve una voluntad por formar solidaridad entre grupos feministas del Norte y grupos de mujeres del Sur y un deseo por organizar redes internacionales por los derechos de las mujeres. Este objetivo de fomentar un movimiento internacional feminista es atractivo, pero puede engendrar la reproducción de modelos de subordinación neocolonial entre las mujeres del norte y del sur. La creencia de que la opresión de las mujeres tendría una forma específica causada por una estructura mayor y universal de un patriarcado contribuye a la necesidad de universalizar las condiciones de lucha y la definición de una identidad femenina liberada. Judith Butler afirma que no hay forma específica de opresión de las mujeres, identificable al nivel de una estructura universal o de la hegemonía del patriarcado, sino que hay mecanismos concretos de la opresión de género que cambian según contextos culturales (Butler 2005: 63). Además sería un error pensar que el feminismo es un movimiento que representa a todas las mujeres. Donna Haraway afirma:

Se nommer féministe, sans rien ajouter a ce qualificatif, voire affirmer son féminisme en toutes circonstances, est devenu difficile. Nous avons une conscience aiguë de ce qu'en nommant, on exclut. Les identités semblent contradictoires, partielles et stratégiques. Après que les notions de classe, de race et de genre se soient, non sans mal, imposés comme constructions sociales et historiques, on ne peut plus les utiliser comme bases d'une croyance essentialiste [...] Conscience de classe, conscience de race ou conscience de genre nous ont été imposées par l'implacable expérience historique des réalités contradictoires du capitalisme, du colonialisme et du patriarcat. (2007: 38-39)

Un feminismo renovado por la crítica aboga ahora por un proceso de identificación continuo que da cuenta de la especificidad del sujeto en un contexto específico. Y eso concierne a todas las identidades.

Ien Ang cuestiona cierta idea de feminismo multicultural, que invita a las mujeres a elevar su voz⁸. Como feminista asiática, Ang dice que su identidad cultural llegó a ser una ventaja porque le daban todo el espacio para que se expresara, para incluirla en el debate feminista. Sin embargo, eso contribuye a alimentar “the objectification and fetishization of ‘Asianness’” (Ang 2001: 394). Afirma que una mujer feminista de una cultura no-occidental siempre dirá “Soy feminista, pero...” porque no se puede identificar totalmente a este movimiento cuya raíz es la tradición occidental, blanca, de clase media. Luego, este “soy feminista, pero...” contribuye a problematizar la significación del feminismo en sí, incluso para mujeres occidentales. Ang afirma:

Feminism must stop conceiving itself as a nation, a “natural” political destination for all women, no matter how multicultural. Rather than adopting a politics of inclusion [...] it will have to develop a self-conscious politics of partiality, and imagine itself

⁸ Hay que referir aquí a Gayatri C. Spivak cuyo artículo “Can the Subaltern Speak?” (1988) ha influenciado considerablemente la teoría postcolonial. A lo largo del ensayo mantiene su pregunta abierta ya que incluso cuando habla, el lugar de enunciación del subalterno sigue siendo la marginalidad.

as a limited political home, which does not absorb difference within a pre-given and predefined space but leaves room for ambivalence and ambiguity. (Ang 2001: 394-5)

El feminismo tiene que destotalizar su identidad y una solución es decir “Soy feminista, pero...” de manera que siempre se esté consciente de la posición que tiene la persona. Ang dice que, para ella, no sirve auto-presentarse en un contexto que está ya establecido y definido como el feminismo (2001: 394). Su voz tiene sentido solamente al subrayar la parcialidad de cada discurso feminista. De Sousa Santos afirma que el universalismo occidental es una particularidad de occidente (2010: 47)⁹. De la misma manera, el feminismo que se quiere “universal” tiene que ser visto como un feminismo dentro de muchos.

4.3. La permeabilidad de la identidad

En lo que concierne a la identidad femenina, cabe cuestionar todas las identidades sexuales, raciales y sociales, sobre todo cuando éstas son la causa de exclusiones:

Ni une Chicana, ni une Noire américaine ne pouvait, par exemple, parler en tant que femme, que Chicano ou que Noir. Elle se retrouvait donc tout en bas d'une cascade d'identités négatives, puisque même écartée des catégories reconnues d'oppressés privilégiés appelés « femmes et Noirs » qui prétendaient faire les révolutions importantes. (Haraway 2007: 40)

Esas mujeres podrían reivindicar su identidad de Chicana o de mujer negra, pero no caben en la definición de tales identidades. No pueden tampoco rechazar todo tipo de identidad y dejar de definirse frente/dentro de la colectividad. Hay una paradoja con la identificación porque por un lado, la identidad que se atribuye a la gente puede ser apremiante e incluso no corresponder a la persona, pero por el otro la identidad es lo que permite a gente marginalizada reivindicar su lugar como personas diferentes en la sociedad. El sujeto tiene que definirse, tiene que ser aceptado como ser humano, como parte del colectivo, pero no dentro de una identidad-esencia, no dentro de un cuadro rígido, ni desde una condición previa que es definida desde el principio. El desafío consiste entonces en redefinir la identidad de manera que el sujeto pueda situarse dentro de las normas sociales que lo constituyen y fuera de ellas (Butler 2006).

El feminismo ha criticado desde el principio las categorías binarias del pensamiento occidental que asocia la mujer y la naturaleza con la pasividad. Para salir del destino biológico trazado por su sexo, las feministas han creado la categoría de género que es una construcción social de la identidad sexual. Judith Butler va más lejos al afirmar que el sexo también es una construcción que se establece por la reiteración de las prácticas sociales y de los diferentes discursos (2005: 69). Al especificar que la construcción se hace por una repetición de prácticas, Butler subraya el proceso de formación y no simplemente el origen o el resultado. De la misma manera, Latour afirma la fabricación progresiva del colectivo. Esas dos ideas se alejan tanto del esencialismo, como de una

⁹ “Admitir la relatividad de las culturas no implica adoptar sin más el relativismo como actitud filosófica. Implica, sí, concebir el universalismo como una particularidad occidental cuya supremacía como idea no reside en sí misma, sino más bien en la supremacía de los intereses que la sustentan” (De Sousa Santos 2010: 47).

creencia en una construcción acabada¹⁰. Significa que la identidad (de un sujeto o de un colectivo) no tiene un significado previo, sino que su fabricación respectiva se hace de manera performativa:

Indeed, identity may be understood as *that very process by which the multiplicity, contradiction, and instability of subjectivity is signified as having coherence, continuity, stability; as having a core – a continually changing core but the sense of a core nonetheless – that at any given moment is enunciated as the “I”*. (Brah 2001: 473, énfasis suyo)

La identidad tiene que ser considerada como un proceso de identificación y de definición que se deshace, se hace y se rehace, en un movimiento continuo mediante los diversos discursos y prácticas. Esa definición de la identidad ya no presenta el sujeto como un ser coherente y unificado, sino que resalta las incoherencias como parte constitutiva de éste. Tal idea de la identidad es primordial para la redefinición del feminismo que ya no puede fundamentarse en una categoría general de “mujer” ya que no hay una condición previa que vincula a todas las mujeres.

Gloria Anzaldúa habla de una conciencia mestiza que es una conciencia de las fronteras. Cada sujeto es múltiple y contiene múltiples identidades entre las cuales puede desplazarse. Ella misma es chicana, se encuentra en la frontera entre México y estados unidos, es lesbiana, escribe en español y en inglés. La conciencia mestiza es una manera de oponerse a las categorías rígidas de la identidad. Para ella, definirse como múltiple y aceptar las contradicciones internas del sujeto es una resistencia activa en cuanto se contrapone a las versiones dominantes:

[Gloria Anzaldúa] nous demande de nous engager dans la traduction culturelle et de vivre, par l'expérience du langage et de la communauté, l'ensemble divers des connexions culturelles qui font de nous ce que nous sommes. [...] Elle nous demande de rester dans la marge de ce que nous savons, de remettre en question nos propres certitudes épistémologiques en question et, en prenant ce risque, de nous ouvrir à une autre manière de connaître le monde et d'y vivre en étendant notre capacité à imaginer l'humain. (Bulter 2006: 258)

Esta posición del sujeto es individual, política y teórica. La parcialidad del sujeto permite la traducción cultural ya que no hay ninguna pretensión de universalismo y que, al considerar todos los conocimientos como incompletos, buscamos aprender de otros: “le moi divisé et contradictoire est le seul qui puisse interroger les positionnements et être responsable” (Haraway 2007: 122).

Por otra parte, Sandoval propone llamar a esas mujeres Chicanas o mujeres negras, que padecen de una doble o triple discriminación, “mujeres de color” lo que abre un “espacio deliberadamente construido” que no se fundamenta en una esencia femenina, sino en un discurso anticolonialista que posibilita la afiliación entre esas mujeres (Haraway 2007:

¹⁰ En efecto, el constructivismo ha sido muy importante para cambiar la idea de unas esencias que determinan la identidad y por decir que la identidad se construye, pero una vez construida, la identidad o la sociedad siguen siendo más o menos estáticas, mientras el concepto de fabricación del colectivo de Latour o de performatividad de Butler se inscriben en un proceso que está siempre en marcha.

40)¹¹. Esas redefiniciones de la identidad constituyen entonces la base de una crítica hacia la hegemonía a partir de una reivindicación de las diferencias, pero ¿cómo esa parcialidad de la identidad puede convertirse en el terreno de una unidad dentro de los grupos contra-hegemónicos?

4.4. Unidad poético-política

La unidad no viene de una condición previa, ni llega a definirse completamente, sino que se hace posible por el proceso de formación de esa unificación. Hemos visto que hace falta deshacer las fronteras del pensamiento moderno, para reconstituirlas de manera responsable. Otra vez, esas fronteras nuevamente constituidas no encierran identidades coherentes sino que delimitan posiciones. Al saber presentarse al otro según esa posición, siempre parcial, podemos aspirar a una unidad que sea fundamentada en la crítica a la hegemonía y en prácticas alternativas.

Donna Haraway afirma que hace falta “*apprendre à réaliser une unité poético-politique sans s'appuyer sur une logique d'appropriation, d'incorporation et d'identification taxinomique*” (2007: 42)¹². Es interesante subrayar la asociación entre poético y político. La sociedad cyborgiana de Haraway es a la vez ciencia ficción y una lectura muy justa del mundo contemporáneo. Por una parte, el carácter poético de la unidad viene de la figura del cyborg como punto de partida. Haraway nota que las feministas tienen que imaginar figuras de la subjetividad fuera de los imaginarios de la Humanidad que tiene como figura central el Hombre (2007: 52). Por otra parte, el aspecto político viene de la conciencia de raza, de clase y de género que constituye el punto de partida de una unidad que reivindica alternativas al colonialismo, al capitalismo y al patriarcado. Ésos se basan en la figura del Hombre, así que lo poético y lo político se vinculan en el intento por *crear* nuevas posibilidades de *acción*. La unidad viene de la voluntad transformadora de los modos de producción y de cooperación.

5. Conclusión

Repensar las relaciones interculturales ha sido un trabajo de disolución de fronteras y de reconstrucción de las mismas. La ruptura de esas fronteras abre posibilidades presentes y futuras: “Haraway plaide alors et pour le plaisir à prendre dans la confusion des frontières et pour la responsabilité à assumer quant à leur construction” (Allard 2007: 20). El objetivo sería entonces procesar una desmistificación de la idea de una Humanidad como condición universal para considerar las relaciones entre culturas fuera de las lógicas del capitalismo, del colonialismo y del patriarcado, sin perder de vista los efectos materiales, sociales y económicos, y las injusticias que estas lógicas causan en la comunidad. Eso no constituiría un posicionamiento dentro y afuera de la modernidad al mismo tiempo, sino más bien un darse cuenta de las repercusiones de un sistema construido por un pensamiento moderno que al final nos aleja de la “realidad” y no logra explicar bien la hibridez, en cada momento presente, de esa realidad. Como lo dice

¹¹ Donna Haraway explica el concepto de Chela Sandoval “Femmes de couleur” que aparece en “Disillusionment and the poetry of the future: the making of oppositional consciousness” University of California Santa Cruz, 1984.

¹² Dice que saca este concepto de “unidad poético-política” de las autoras Chela Sandoval y Katie King.

Boaventura de Sousa Santos, hay problemas modernos por los cuales tenemos que encontrar solución -y entendimiento- no modernos.

Hemos propuesto que la naturaleza no es lo que nos une, aunque la contaminación y la degradación de aquélla es una preocupación que nos concierne a todos. Vimos que al pensar así, las diferencias culturales llegan a ser un marcador de exclusión en el pensamiento occidental. De este modo, declaramos la muerte de la naturaleza y reformulamos las distinciones entre las culturas según una ecología de los saberes. Rechazamos el logocentrismo, la búsqueda de la Verdad, y la sustituimos por un sentido de la responsabilidad; negamos el universalismo, al afirmar la parcialidad de las identidades y de los conocimientos; rechazamos el colonialismo, las relaciones de dominación, al proponer una unidad basada en la lucha contra la hegemonía y la voluntad por crear alternativas, por “reinventar los modos de producción y de cooperación que salen de la evidencia del desarrollo” como lo sugirió Isabelle Stengers (2009). Esta unidad viene de una concepción renovada de las relaciones interculturales y llama a una consciencia planetaria que se juega fuera de los intereses económicos y de la actitud colonial.

La evidencia moderna de que el proyecto moderno va a fallar es pesimista. La manera de entender la crisis ambiental y el capitalismo avanzado nos lleva hacia un fin vacío y crea un miedo del fin de la humanidad. Por el contrario, el cambio en la manera de ver la sociedad en fabricación continua, en la cual hay una mayor interacción entre un número mayor de agente; el cambio en la manera de considerar el futuro como posibilidades que pueden ser llevadas por la acción presente y la posibilidad de ampliar este presente son elementos de los textos que aparecen como optimistas. El ensayo de Stengers es un llamado para romper el sentido de impotencia, Latour y Haraway desmitifican el determinismo tecnológico que ve el trabajo científico como incompatible con la supervivencia de la naturaleza, De Sousa Santos afirma que la inteligibilidad entre culturas es posible mediante un trabajo de traducción. Sin embargo, ese optimismo no se confunde con una visión utópica de un regreso a un estado premoderno de unión con la naturaleza: “Ne pas pleurer la perte d'un Eden imaginaire signale la force d'une attitude réaliste et optimiste qui interroge l'attachement nauséabond à la pureté. La pureté, nous dit [Haraway], n'existe pas davantage dans le paysage agricole du XVIIIe siècle qu'aujourd'hui” (Gardey 2007: 12). Rechazar la idea de un estado original y rechazar la idea del progreso que nos lleva hacia un futuro mejor, pero muy inmaterial, es decir abandonar la idea de un principio y de un fin, obliga a considerar el proceso del cual formamos parte. También nos permite entender la crisis ambiental fuera del miedo moderno del apocalipsis. Al salir de las fronteras que traza el concepto de la Humanidad, tenemos la responsabilidad de redefinir lo que nos une.

Bibliografía

Allard, Laurence. 2007. “À propos du *Manifeste Cyborg*, d'*Ecce Homo* et de *La promesse des monstres* ou comment Haraway n'a jamais été posthumaniste”, Donna Haraway, *Manifeste cyborg et autres essais. Sciences, Fictions, Féminismes*. Antología establecida por Laurence Allard, Delphine Gardey y Nathalie Magnan. Paris: Exils Éditeurs.

- Ang, Ien. 2001. "I'm a feminist but... "Other" women and postnational feminism", Kum-Kum Bhavnani (ed.), *Feminism and "Race"*. Oxford: Oxford University Press.
- Anzaldúa, Gloria. 1999. *Borderlands. La frontera. The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.
- Apffel-Marglin, Frédérique y Loyda Sanchez. 2006. "Féminisme développementaliste et néo-colonialisme dans les Andes". *Interculture*, 150.
- Beck, Ulrich. 2008. *La société du risque. Sur la voie d'une autre modernité*. Paris: Champs-Flammarion.
- Brah, Avtar. 2001. "Difference, Diversity, Differentiation", Kum-Kum Bhavnani (ed.), *Feminism and "Race"*. Oxford: Oxford University Press.
- Butler, Judith. 2006. *Défaire le genre*. Paris: Éditions Amsterdam.
- Butler, Judith. 1993. *Bodies that matter. On the discursive limits of « sex »*. New York, London: Routledge.
- Butler, Judith. 2005. *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité*. Paris: La Découverte.
- Chanady, Amaryll. 2003. "Entre hybridité et interculture : de nouveaux paradigmes identitaires à la fin du deuxième millénaire", Daniel Castillo Durante y Patrick Imbert (dir.), *L'interculturel au cœur des Amériques*. University of Manitoba, University of Ottawa: Legas.
- Choque Quispe, María Eugenia. 2009. "Chacha warmi. Imaginarios y vivencias", Cecilia Enríquez (ed.), *El Alto*. La Paz: Nuevo Periodismo Editores.
- De Sousa Santos, Boaventura. 2010. *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*. La Paz: Plural Editores.
- Gardey, Delphine. 2007. "Deux ou trois choses que je dirais d'elle", Donna Haraway *Manifeste cyborg et autres essays. Sciences, Fictions, Féminismes*. Antología establecida por Laurence Allard, Delphine Gardey y Nathalie Magnan. Paris: Exils Éditeurs.
- Haraway, Donna. 2007. *Manifeste cyborg et autres essays. Sciences, Fictions, Féminismes*. Antología establecida por Laurence Allard, Delphine Gardey y Nathalie Magnan. Paris: Exils Éditeurs.
- Haraway, Donna. 2001. "The Persistence of Vision", Kum-Kum Bhavnani (ed.), *Feminism and "Race"*. Oxford: Oxford University Press.
- Latour, Bruno. 2005. *Un monde pluriel mais commun. Entretiens avec François Ewald*. Paris: Éditions de l'Aube.
- Latour, Bruno. 1999. *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*. Paris: Éditions de la découverte.
- Marcos, Sylvia. 2000. *Gender / Bodies / Religions*. Cuernavaca: ALER.
- Marcos, Sylvia. 2008. "Las fronteras interiores: El Movimiento de Mujeres Indígenas y el Feminismo en México", Sylvia Marcos y Marguerite Waller (eds.), *Diálogo y diferencia. Retos feministas a la globalización*. México: UNAM.
- Ong, Aihwa. 2001. "Colonialism and Modernity: Feminist Re-presentations of Women in Non-Western Societies", Kum-Kum Bhavnani (ed.), *Feminism and "Race"*. Oxford: Oxford University Press.

Sandoval, Chela. 2001. "US Third World Feminism: The Theory and Method of Oppositional Consciousness in the Postmodern World", Kum-Kum Bhavnani (ed.), *Feminism and "Race"*. Oxford: Oxford University Press.

Spivak, Gayatri C. 2003. *Death of a Discipline*. New York: Columbia University Press.

Spivak, Gayatri. 1988. "Can the subaltern speak?", Cary Nelson y Lawrence Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana: University of Illinois Press.

Stengers, Isabelle. 2009. *Au temps des catastrophes. Résister à la barbarie qui vient*. Paris: Éditions la Découverte.