

Pensadoras latinoamericanas. Aproximaciones a las filosofías críticas de Ivone Gebara, Silvia Rivera Cusicanqui y Francesca Gargallo

Estela Fernández Nadal

Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina
Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales del
Consejo Superior de Investigaciones Científicas, centro
Científico Tecnológico de Mendoza, Argentina.

Resumen: *El escrito pretende contribuir al quiebre del “monólogo masculino” que, según Raúl Fonet-Betancourt, atraviesa injustamente la historia de la filosofía latinoamericana, desconociendo el largo protagonismo femenino en ese campo del saber. Para ello, se propone una aproximación a la filosofía crítica producida en la actualidad por tres pensadoras mujeres de nuestra América. Ellas son: la brasilera Ivone Gebara, quien desarrolla una epistemología crítica de la filosofía y la teología modernas desde una mirada ecofeminista; la boliviana Silvia Rivera Cusicanqui, quien elabora la teoría del colonialismo interno y una concepción de la historicidad en la que el presente está habitado por una multi-temporalidad; y la ítalo-mexicana Francesca Gargallo, que aporta un profundo trabajo de campo y una sólida interpretación teórico-crítica acerca de los feminismos comunitarios de las mujeres indígenas del continente.*

Abstract: *The paper aims to contribute to the breakdown of the “masculine monologue” that, according to Raúl Fonet-Betancourt, unfairly traverses the history of Latin American philosophy, ignoring the long female role in that field of knowledge. For this purpose, it proposes an approximation to the critical philosophy produced by three latinoamerican women thinker. They are: brazilian Ivone Gebara, who develops a critical epistemology of modern philosophy and*

theology from an ecofeminist point of view; bolivian Silvia Rivera Cusicanqui, who elaborates the theory of internal colonialism and a conception of history in which the present is inhabited by a multi-temporality; and italo-mexican Francesca Gargallo, who brings a profound fieldwork and a solid theoretical-critical interpretation about communitarian feminisms in the indigenous women of the continent.

Palabras clave: *Mujeres filósofas latinoamericanas, ecofeminismo, colonialismo interno, feminismos comunitarios indígenas, Ivone Gebara, Silvia Rivera Cusicanqui, Francesca Gargallo.*

Keywords: *Latinamerican women philosophers, ecofeminism, internal colonialism, indigenous community feminisms, Ivone Gebara, Silvia Rivera Cusicanqui, Francesca Gargallo.*

Ante la invitación de mi amigo, el Dr. Carlos Molina Velázquez, a participar con una conferencia en las *Jornadas Ignacio Ellacuría 2016*, dedicadas en esta ocasión al gran tema de “La filosofía en el mundo actual”, y considerando que mi intervención se encuadraría en un foro especialmente abocado al propósito de “Dar la palabra a los sujetos silenciados”, me pareció oportuno presentar una exposición, aunque sucinta e incompleta, sobre mujeres filósofas que piensan la actualidad de América Latina desde su lugar de enunciación particular, y lo hacen con una voz propia, que las hace acreedoras al reconocimiento de sus contribuciones en el campo de la filosofía latinoamericana actual.

En un hermoso libro titulado: *Mujer y filosofía en el pensamiento iberoamericano. Momentos de una relación difícil*, Raúl Fernet-Betancourt explica y fundamenta

copiosa y sólidamente que ese protagonismo femenino tiene largos antecedentes, pero que los mismos han sido sistemáticamente ignorados y silenciados por el predominio de la voz monocorde de los filósofos varones: un “monólogo masculino” que, a lo sumo, sólo ha dado cabida a las mujeres para hablar de ellas como objeto, nunca abriendo un diálogo con ellas como sujetos (o sujetas), y siempre o casi siempre volcando en sus apreciaciones los prejuicios sexistas de la cultura patriarcal que nos domina y que “normaliza” la negación sistemática del protagonismo femenino” en todos los campos de su actividad y, en consecuencia, también en el terreno de la filosofía (Fernet-Betancourt, 2009, p. 13).

Fernet muestra que esa “relación difícil” pudo haber sido de otra manera, pues las mujeres tienen en Iberoamérica una larga historia de

lucha por el reconocimiento de su decisivo papel intelectual y por el valor de sus aportaciones. Y culmina su reflexión mostrando que esa difícil relación está siendo cambiada por las mujeres mismas, a fuerza de pensar y proponer cuestiones, de dedicar su vida a consolidar diversas vertientes del feminismo filosófico o a realizar aportes relevantes a la filosofía del continente sin adherirse necesariamente al feminismo.

Mi conferencia pretende inscribirse en el camino emprendido por Raúl Fornet, y para ello he decidido hablar sobre tres mujeres que hacen filosofía hoy en América Latina: la brasilera Ivone Gebara, la boliviana

Silvia Rivera Cusicanqui, y la ítalo-mexicana Francesca Gargallo.

No debería ser necesario aclarar que son sólo tres entre muchas otras pensadoras nuestras, que merecen tanto como ellas el reconocimiento de su lugar en la filosofía latinoamericana actual. De manera que el mío es sólo un aporte, que deberá proseguirse desde diversos y múltiples lugares, hasta lograr quebrar el “monólogo masculino” denunciado por el filósofo cubano, a fin de producir la necesaria “transformación de la filosofía latinoamericana con y a partir de la experiencia de las mujeres” (Fornet-Betancourt, 2009, p. 183).

1. Ivone Gebara: crítica del patriarcado y de la modernidad occidental desde la perspectiva ecofeminista

Ivone Gebara (São Paulo, 1944) es una monja brasilera, que trabajó durante más de 15 años junto al arzobispo de Recife Dom Hélder Câmara, y cuya formación intelectual y personal inicial fue marcada profundamente por la experiencia práctica y teórica abierta por la teología de la liberación. Sin embargo, posteriormente y a partir de su experiencia junto a las mujeres pobres del nordeste brasileño, Gebara desarrolló una sensibilidad especial hacia una serie de dimensiones de la subordinación femenina y de la explotación de la naturaleza que no habían sido, a su

juicio, suficientemente reconocidas en los planteos fundacionales de la teología de la liberación.

A partir de allí, ella propone una perspectiva “ecofeminista”, entendiendo por tal un enfoque epistemológico, social y político centrado en el problema del sometimiento secular de las mujeres y de la naturaleza al dominio masculino. Su convicción profunda es que existe una relación entre ambas formas de sometimiento y, en consecuencia, que es necesario producir la alianza estratégica de las luchas por el cambio de las relaciones entre

hombres y mujeres y por la transformación de nuestras relaciones con el ecosistema.

Si bien, como sabemos, el patriarcado es más antiguo que la modernidad, Gebara sitúa en la génesis de esa forma de racionalidad epocal la asimilación de las mujeres a la naturaleza como portadoras de una esencia común (obviamente de carácter negativo), y como objeto de dominio. Asociadas ambas a fuerzas oscuras; irracionales, consideradas como igualmente peligrosas, revoltosas, poseedoras de poderes capaces de provocar tempestades y enfermedades, las mujeres y la naturaleza resultaron conjuntamente subordinadas y sometidas al control de la razón. La alianza entre ambas formas de dominación se habría expresado paradigmáticamente en la tortura y quema de las brujas, prácticas desarrolladas en forma paralela al establecimiento del método científico (Ehrenreich y English, 1981).

De este modo, la racionalidad moderna produjo a la vez la transformación de las mujeres en fuerza de reproducción de mano de obra y la conversión de la naturaleza en objeto de dominación para el crecimiento del capital. En torno a la oposición cultura/naturaleza, verdadera clave interpretativa de la civilización occidental, el papel de la mujer fue redefinido como ama de casa, subordinado a las relaciones

matrimoniales y a la familia. A su vez, la naturaleza, despojada de su halo de misterio, pasó a ser sometida por el espíritu científico masculino.

Sin embargo, no hay ninguna esencia común de las mujeres y de la naturaleza. Su asimilación y común subordinación es producto de determinados mecanismos sociales y políticos que apelaron a las funciones fisiológicas femeninas de reproducción, lactancia y cuidado de los niños para producir y justificar la exclusión de las mujeres del mundo de la cultura y la política. Es el resultado de una política de poder que define a las mujeres como una categoría social obligada a asegurar la continuidad de la vida (y frecuentemente de la sobrevivencia) cotidiana y material.

El rechazo a todo esencialismo trae consigo, para la filósofa brasilera, el de todo intento por absolutizar la cuestión del género, analizándola con independencia de la clase social, raza o etnia. La organización social de las mujeres y el desarrollo de elementos teóricos que acompañan su lucha se justifica no porque sean las únicas oprimidas, sino porque su opresión, compartida con muchos hombres y con el conjunto de los seres vivos, es más aceptada y naturalizada por este sistema, basado en la jerarquización a partir del género, la raza y la clase. De allí que el ecofeminismo sea una posición crítica, relacionada

con la lucha antisexista, antirracista y antielitista, que parte de reconocer a las mujeres, los indígenas y los negros como las primeras víctimas de la destrucción sistemática de la naturaleza, pues ellos ocupan los lugares más amenazados del ecosistema y viven más directamente en sus cuerpos el peligro de muerte que nos impone a todos el desequilibrio ecológico.

Esta particular visión de la matriz moderna como generadora de un modelo *andro-, antropo- y etno-*céntrico en las relaciones de conocimiento y de poder es conjugada por Ivone Gebara en clave latinoamericana. Se trata, en definitiva, de “poner en evidencia las vinculaciones de todas las formas de opresión y violencia, desde la opresión en el interior de la familia hasta la destrucción del planeta”, en un contexto particularmente adverso a la conquista de derechos y de dignidad para las mujeres y la naturaleza (Gebara, 2000, p. 32).

Esa realidad social específica configura el entorno vital de la

reflexión de Ivone Gebara. Su historia es la de una joven que se hizo monja para estar cerca de las necesidades del pueblo pobre de su país en los años 60. Fue precisamente ese contacto con los problemas cotidianos de la vida en los barrios periféricos del nordeste brasileiro, donde las mujeres enfrentan día a día la destrucción del medio ambiente, lo que condujo a Gebara a adoptar un enfoque ecofeminista. En la convivencia con ellas, la pensadora brasileira aprendió la conexión entre la esclavitud económica y social de las mujeres, por una parte, y el dominio de la tierra en manos de unos pocos latifundistas, por otra. Si bien es claro que esta última esclavitud es compartida con muchos hombres, las mujeres la sufren doblemente, pues sobre sus hombros está la carga de los hijos: son ellas las que llevan a los niños enfermos a los servicios de salud, las que se encargan de su alimentación, las que buscan alternativas para mejorar la calidad del agua y del aire. De allí que la filosofía de Gebara sea:

Un pensamiento ligado especialmente al mundo de los pobres, de los hambrientos y analfabetos, de los sin-tierra, de los que viven en suelos sembrados de tóxicos y de radiaciones nucleares, –que busca salvar– el cuerpo sagrado de la Tierra. (Gebara, 2000, p. 32)

En oposición al paradigma jerárquico moderno-occidental de la realidad y del conocimiento, cuyos

supuestos sexistas, racistas y androcéntricos, Gebara rebate: la perspectiva ecofeminista postula una

concepción holística de la realidad, en la que el ser humano y la naturaleza forman un todo orgánico y están mutuamente implicados. En contra del dualismo entre naturaleza y cultura, el ecofeminismo advierte que el destino del ser humano en general, y de los oprimidos en particular, está íntimamente ligado al destino de la tierra. Por eso, toda justicia implica una *eco-justicia* “pues no habrá vida humana sin la integridad de la vida del planeta” (Gebara, 2000, p. 40).

Para Ivone Gebara, la religiosidad patriarcal y la teología occidental a ella ligada juegan un papel funcional, de reforzamiento y profundización, de la concepción moderna dicotómica, justificadora de la dominación e instrumental ya señalada. Organizada en torno de una estructura jerárquica y dualista, esa religiosidad está marcada a fuego por la idea de la autonomía y trascendencia del Creador en relación a las criaturas y la afirmación de una *total alteridad* entre ellos. Refuerza así el imaginario moderno y su propuesta de un universo atravesado por la oposición entre cuerpo y el espíritu, donde Dios es situado del lado del espíritu (junto con los varones) con el consecuente desprecio por los cuerpos (y las mujeres). La naturaleza está sometida a Dios y entregada por él al hombre (varón) para que éste la ponga bajo su propio dominio.

Siempre aliada al poder de turno, esta religiosidad ha participado como cómplice en las diversas formas históricas de dominación de las mujeres, de las culturas no occidentales y de la explotación sin límites de los recursos naturales.

Esta crítica alcanza a la teología de la liberación, cuyos desarrollos, según la óptica de Ivone, no han podido trasvasar los límites de una concepción dualista y jerárquica de la realidad. Sin desconocer la importancia de la “opción preferencial por los pobres” como una perspectiva teológica fundamental, la filósofa destaca la incapacidad de la teología de la liberación de operar el cambio epistemológico necesario para despojarse de sus supuestos antropocéntricos y androcéntricos y patriarcales. Para estos teólogos, Dios sigue siendo el Señor, creador y amo de la naturaleza, que mantiene su distancia ontológica frente a la vida humana. Los órdenes sagrado y profano conservan su distinción, el juicio de la historia es de orden trascendente y está marcado por la anterioridad de la revelación (Gebara, 2000, p. 65-69). También mantienen incuestionable la simbología masculina de la divinidad, así como la convicción profunda de que la propia tradición religiosa es superior (verdadera) frente a otros modos de aproximación y búsquedas religiosas de pueblos y culturas diferentes.

Frente al dualismo simplificador y opresivo, herencia de la racionalidad moderno-occidental que la teología de la liberación no pudo o no quiso revisar y erradicar, la perspectiva ecofeminista recupera la experiencia de que estamos inmersos en una totalidad, en la cual somos y existimos con todo lo que existe. Esto nos abre a una trascen-

dencia no limitada a un ser situado por encima de nosotros, fuera del tiempo y del espacio, sino a una trascendencia de una realidad pluridimensional y ambivalente que nos envuelve y a la que pertenecemos. Una trascendencia, si se quiere, immanente:

Nuestra experiencia nos revela que estamos inmersas/os en un “no sé qué”, en un algo en el cual somos y existimos con todo lo que existe. Y esta existencia se expresa al mismo tiempo en la diferencia entre los seres y en la interdependencia entre ellos. Esto nos abre hacia una trascendencia no limitada a un ser situado por encima de nosotros/as mismos/as –habitando fuera del tiempo y del espacio, aunque en ellos se manifieste– sino hacia una trascendencia pluridimensional y ambivalente (...). Pero trascendencia no sería en este sentido de un ser único, distinto e independiente, sino de la realidad última, aquello que es, en el cual estamos en diferentes y distintas dimensiones no captables totalmente por la razón humana. La trascendencia no es vertical como nos habituaron a imaginar, sino vertical, horizontal, circular, en espiral. (...) La trascendencia es la dimensión del propio misterio de la vida y de la cual podemos decir apenas algo provisorio (...) es esa sensación de pertenecer a algo mayor –bien mayor– cuyos contornos poco conocemos y que no sabemos expresar (...). Me gusta expresar la trascendencia en su dimensión estética, hablando de la belleza que nos extasía en contacto con tantos seres y situaciones. Pero la trascendencia guarda también una dimensión ética, que es experimentada en las situaciones en que accedemos a ubicar el bien común por encima de nuestros intereses individualistas, en las múltiples situaciones en que la vida es expuesta en favor de otras vidas. (Gebara, 2000, p.136)

En el campo de la teología, el ecofeminismo se abre hacia la acogida de la diversidad, a partir de una consideración de la religión en

una perspectiva más existencial y menos apegada al orden jerárquico institucional. Desde este punto de vista, Ivone Gebara propone la

noción de “biodiversidad religiosa” (Gebara, 2000, p. 124 y s.); con ella se busca mostrar la limitación de cualquier visión excluyente de la realidad y de cualquier pretensión única y absoluta de construcción de

sentido, en la medida en que toda aproximación humana no puede ser más que un intento necesariamente relativo a un contexto histórico, social y espacial del insondable misterio de la existencia.

2. Silvia Rivera Cusicanqui: deconstrucción de la idea de tiempo lineal-progresivo y captación de la multitemporalidad presente en las resistencias y rebeliones indígenas

La socióloga y activista boliviana de origen aymara, Silvia Rivera Cusicanqui (La Paz, 1949) es docente de la Universidad Mayor de San Andrés. Fue promotora del *Taller de Historia Oral Andina* (THOA), fundado en La Paz en la década de los ochenta, que a partir de relatos orales y de entrevistas a las comunidades permitió recuperar y reconstruir la memoria de las luchas indígenas bolivianas de los años veinte por el territorio y la identidad aymara.

Investigadora de las cosmologías quechua y aymara, así como del anarquismo, el sindicalismo, el katarismo y el indianismo boliviano, Silvia Rivera Cusicanqui ha escrito libros fundamentales para la comprensión de los procesos sociales y culturales de Bolivia, entre los cuales se pueden señalar: *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y qhichwa, 1900-1980* (1984); *Violencias (re) encubiertas en Bolivia* (1993); y el más reciente: *Sociología de la imagen* (2015), entre muchos otros.

Si bien, como se ha dicho, Silvia es graduada de la carrera de sociología, sus aportaciones teóricas pueden ser perfectamente consideradas como filosóficas, particularmente en lo que se refieren a su concepción del tiempo, la historia y la memoria, aspecto de su pensamiento que me interesa abordar en esta oportunidad.

Sus análisis son particularmente valiosos para el pensamiento latinoamericano en la medida en que ella se hace cargo de problemas permanentemente presentes en ese campo del saber –como la persistencia del paradigma anglo-eurocéntrico y sus lógicas colonialistas–, y plantea claramente el desafío de producir la necesaria descolonización social, política y epistemológica de nuestras sociedades y academias.

En efecto, su producción intelectual aparece sólidamente articulada en torno de la teoría del *colonialismo interno*, que ella ha trabajado a partir de las contribuciones del

sociólogo mexicano Pablo González Casanova, desarrolladas por él en los años cincuenta y sesenta del pasado siglo en el marco de la crítica de la dependencia política y económica de América Latina.

Dicha teoría le permite dar cuenta de una *multitemporalidad* en la que coexisten, de forma simultánea, distintos horizontes temporales o *ciclos* históricos que condensan memorias colectivas de diversa profundidad y duración.

Esta concepción del tiempo permite superar la oposición clásica de “tradicional/moderno”, que tanto ha sesgado la teoría social occidental. En lugar de esa dicotomía, lo que Rivera Cusicanqui observa es la superposición, en la sociedad boliviana, de ciclos históricos de largo, mediano y corto aliento; y es esa superposición de temporalidades en un determinado momento histórico lo que vuelve comprensible la perpetuación hasta el presente de las consecuencias de la colonización en diversos espacios de la vida social boliviana, donde no están excluidas por cierto las relaciones de género, aunque no me voy a detener en esta oportunidad en el tratamiento que la autora hace de ellas.

Rivera Cusicanqui explica el “abigarramiento” de la sociedad boliviana actual en virtud de la persistencia de *contradicciones no-coetáneas* ancladas en tres ciclos

históricos de diversa profundidad y duración: el ciclo colonial, el liberal y el populista.

El ciclo colonial da inicio en 1532 con la colonización española. Por el modo en que influyó en la construcción de las relaciones sociales y del aparato institucional de la sociedad boliviana, es entendido como una estructura de larga duración que se extiende hasta nuestros días. A él se articula una *memoria larga* que atesora las luchas indígenas anticoloniales sintetizadas en la figura de Tupak Katari. Configura un sustrato profundo que impronta las mentalidades y los modos de la sociabilidad boliviana actual, y se hace manifiesto en los comportamientos colectivos ligados a la etnicidad y sus conflictos que se remontan a la polarización y jerarquización social coloniales entre lo occidental y lo nativo, pero que -como mecanismos de disciplinamiento social y explotación económica- persisten hasta el presente.

El ciclo liberal surge a partir de la independencia y se consolida con las instituciones e ideologías propias de ese proceso. De modo específico se asocia a las reformas liberales de fines del siglo XIX, etapa en la que se impuso la abolición de la comunidad indígena (*ayllu*) y se consagró la noción de *ciudadanía* basada en la idea de “individuo libre e igual”, desligado de todo vínculo

o solidaridad corporativa o comunal, en quien debían asentarse las instituciones de la democracia representativa. Bajo el estandarte republicano de la igualdad formal de todos, el nuevo Estado internalizó la estructura colonial, perpetuándola como *colonialismo interno*.

Por último, el ciclo populista, el de más corto alcance, tiene su origen con la Revolución Nacional de 1952 y continúa hasta nuestros días. La autora lo denomina *populista* por la forma multitudinaria en que se incorporan -a partir de entonces- las masas obreras y campesinas indígenas a la arena política, principalmente a través del voto universal, pero también de redes clientelares estatales, partidarias y sindicales que fortalecen el proceso de desvinculación comunal y étnica (Rivera Cusicanqui, 2010, p. 141). A este

ciclo se articula la *memoria corta*, marcada fundamentalmente por la Reforma Agraria y la experiencia sindical surgida de la matriz estatal impuesta a partir de la insurrección popular del 52.

Los tres ciclos históricos, con su densa articulación de memorias larga y corta, interactúan en la sociedad contemporánea boliviana, en lo que la autora describe como un movimiento espiral *multitemporal*, en el cual los símbolos de dominación vinculados a la jerarquía racial y al colonialismo interno perduran al tiempo que son reactualizados por las formas de memoria y conflicto más recientes.

Por tanto, la teoría del *colonialismo interno*, tal como la entiende Rivera Cusicanqui, refiere al:

(...) conjunto de contradicciones diacrónicas de diversa profundidad, que emergen a la superficie de la contemporaneidad, y cruzan, por tanto, las esferas coetáneas de los modos de producción, los sistemas político-estatales y las ideologías ancladas en la homogeneidad cultural. (Rivera Cusicanqui, 2010, p. 37)

Dicho de otro modo, los diversos horizontes temporales, y las memorias que se articulan con ellos, no se suceden cronológicamente, sino que interactúan en la superficie del tiempo presente y producen *contradicciones no coetáneas* persistentes

y vigentes. Las mismas aluden a la coexistencia simultánea y abigarrada de múltiples capas históricas, todas ellas co-actuales en la superficie social del presente.

Según sus propias palabras:

La hipótesis central que orienta el conjunto del trabajo, es que en la contemporaneidad boliviana opera, en forma subyacente,

un modo de dominación sustentado en un horizonte colonial de larga duración, al cual se han articulado –pero sin superarlo ni modificarlo completamente– los ciclos más recientes del liberalismo y el populismo. Estos horizontes recientes han conseguido tan sólo refuncionalizar las estructuras coloniales de larga duración, convirtiéndolas en modalidades de colonialismo interno que continúan siendo cruciales a la hora de explicar la estratificación interna de la sociedad boliviana, sus contradicciones sociales fundamentales y los mecanismos específicos de exclusión-segregación que caracterizan la estructura política y estatal del país y que están en la base de las formas de violencia estructural más profundas y latentes. (Rivera Cusicanqui, 2010, p. 38)

Esta peculiar concepción del tiempo histórico, que es subyacente a la teoría del colonialismo interno de Silvia Rivera Cusicanqui, encuentra antecedentes en la visión de la historia que ofrecen filósofos occidentales críticos como Ernst Bloch y Walter Benjamin, con quienes la pensadora boliviana reconoce una deuda teórica, pero remite también –como lo hace notar Luis Huáscar Antezana en el “Prólogo a la primera edición” de *Oprimidos pero no vencidos*– a la experiencia de la vida cotidiana y a las cosmovisiones de los pueblos indígenas bolivianos, experiencia sintetizada en la expresión aymara “ñawpaxman-puni” (“mirar hacia atrás es también un ir hacia adelante”) que condensa el pulso de la concepción andina respecto del tiempo, según el cual el pasado y el futuro están contenidos

en el presente (Rivera Cusicanqui, 1984, p. 12 y 15).

Sin embargo, las categorías que propone Silvia Rivera Cusicanqui exceden el mundo andino como campo de aplicación posible. Constituyen en realidad herramientas interpretativas sumamente sugestivas y reveladoras para el estudio e interpretación de los procesos de insurgencia popular en nuestra América, en los que siempre aflora una saturación de dinámicas temporales, donde los reclamos del presente funcionan muchas veces como catalizadores que reactualizan luchas antiguas, articuladas a formas de memoria colectiva de los subalternos de larga duración, cuya tenaz persistencia y vigencia, a pesar del paso del tiempo cronológico, nos sorprende siempre.

3. Francesca Gargallo: recuperación y puesta en valor de todas las voces feministas de nuestra América

La filósofa e historiadora latinoamericanista Francesca Gargallo nació en 1956 en Sicilia, Italia, pero se estableció en México siendo muy joven. Además de viajera incansable y profusa escritora de novelas y poesía, Francesca es una connotada especialista en feminismo latinoamericano, de lo que da cuenta una enorme producción teórico-crítica volcada en numerosos artículos, notas y entrevistas, así como también dos obras fundamentales que reúnen una rigurosa y extensa labor de recopilación, análisis documental y trabajo de campo, se trata de sus libros: *Ideas feministas latinoamericanas* (2006) y *Feminismo desde AbyaYala. Ideas y proposiciones de 607 pueblos de nuestra América* (2012).¹

El primero recoge una interesante genealogía del feminismo latinoamericano en su permanente relación con el movimiento europeo y norteamericano, pero también en sus rasgos y motivaciones específicos. *Ideas feministas latinoamericanas* tiene el valor particular de poner luz sobre los entramados de saber y poder que siempre están en juego en la construcción de todo conocimiento, incluido en aquel que atañe a las trayectorias del feminismo latinoamericano, y de realizar una crítica frontal a la “mediatización” de la lucha por la

liberación de las mujeres a cargo de la academia con sus estudios de “género” y sus “expertas” insertas en las instituciones públicas y las ONG’s. Este feminismo “institucional” o “académico” es duramente cuestionado por la autora, quien lo ve más preocupado por la obtención de financiamiento o la incorporación de algunas políticas públicas que procuran cambios puntuales dentro del estatuto institucional vigente que por la transformación del sistema patriarcal.

La pensadora italo-latinoamericana pone de manifiesto sus simpatías por el feminismo “radical”. En una entrevista realizada en 2004, en el marco del primer lanzamiento de *Ideas...*, sostiene que aquél es la única forma de feminismo que puede aportar al cambio social real a partir de la crítica a la sociedad sexista desde un lugar de autonomía tanto de la academia como de la política formal, sin que ello obste para reconocer la necesidad de tender puentes entre ambas corrientes del feminismo y de colaborar en la introducción de los cambios que puedan lograrse desde los órganos institucionales, particularmente en lo que atañe a la violencia contra las mujeres que abarca un abanico de conductas machistas sumamente arraigadas en las sociedades latinoamericanas, de las cuales el femicidio

sistemático es su manifestación más extrema (Gargallo, 2004, p. 1).²

En *Ideas feministas latinoamericanas* se vislumbra claramente la posición de Gargallo con respecto a la necesidad de abordar el análisis del patriarcado en conexión con la necesaria crítica a la occidentalización de América, esto es, a los mecanismos de jerarquización social de las personas y los saberes impuestos por el colonialismo y el racismo a partir de 1492, y luego revitalizados y refuncionalizados hasta llegar a nuestro presente en el marco del neoliberalismo y la globalización.

De allí que no resulte extraño el giro producido por nuestra autora en su pensamiento y su concepción feminista y latinoamericanista en su obra *Feminismos de AbyYala...*, libro donde, desde el título, llama

En este caso, (de) las comunidades de mujeres nativas de América latina, teniendo presente al mismo tiempo la violencia colonial y los intersticios en los que las mujeres resisten, rebelan y reconstruyen sus propios mundos con su particular percepción. (Gramaglia, 2014, p. 94)

A partir de asumir el fuerte desafío epistemológico que esto implica para una mujer blanca, de origen europeo y nacida en una “cuna privilegiada”, Francesca Gargallo plantea desde el inicio de su trabajo una vocación singular por alcanzar un diálogo despojado y genuino que exige poner en cuestión todo lo que su posición sociocultural y enun-

a nuestro espacio geográfico y sociocultural con el nombre dado por el pueblo Kuna –y no con el impuesto por el colonizador–, y donde avanza a paso firme con el propósito de relevar la diversidad de voces de mujeres generalmente olvidadas y silenciadas que expresan su pensamiento y su acción transformadora en el seno comunitario de los pueblos indígenas a los que pertenecen. Voces de las que no da cuenta el feminismo académico de los centros urbanos del continente y que expresan otras motivaciones y urgencias que, como dice Paola Gramaglia, pertenecen a espacios otros, “en los que circulan las ideas (...) por fuera de los espacios epistémicos de la racionalidad occidental”, donde se practica una “heteroglosia”:

ciativa supone para interlocutoras indígenas habituadas a interpelaciones o bien abiertamente objetivantes, o bien epistemológicamente ingenuas, basadas en una promesa de equidad que no se da nunca naturalmente ni por buena voluntad.

Para superar estos obstáculos epistemológicos, Gargallo planteó,

en primer lugar, una discusión descarnada en torno al racismo y sus múltiples facetas con una poeta queqchí, Maya CúChoc, que inicialmente se entabló en términos personales pero que luego se abrió a la discusión general en el marco de una red amplia de feministas de la región. Esta experiencia, como también un sostenido e intenso intercambio con su amiga GladyzTzulTzul, joven socióloga

quechí, le proporcionó las primeras herramientas para afrontar la necesaria revisión de los supuestos invisibles pero inherentes al buscado intercambio que permitiera plantearlo en términos de igualdad entre las interlocutoras implicadas en el mismo, pero haciéndose cargo y no disimulando ni minimizando las diferencias insoslayables y la carga de siglos de colonialismo y racismo presentes en nuestra América:

Como mujer blanca yo vivo sin conciencia de los privilegios que el sistema racista me ha reservado desde la infancia. Están tan interiorizados y normalizados que no me percato de ellos y, por ende, me abrogo el derecho de no reconocerlos, a menos que alguien me los señale (...). El sistema de privilegios racistas que favorece a las blancas me otorga muchos argumentos para que no los reconozca como tales y pueda seguir gozándolos. Gracias a ellos, puedo esgrimir un discurso que la academia me ofrece, con que justificar mis éxitos como buena estudiante y esforzada docente, obviando las facilidades que tuve para alcanzarlos. Para Maya CúChoc, mujer queqchí, el racismo es también una condición diaria que la confronta con toda la historia de Guatemala y sus genocidios recientes, último el de 1982. (...) siempre estuvo expuesta al racismo que se manifestó como guetos laborales de salarios bajos (trabajo doméstico para su madre, en la construcción para su padre), escuelas marginadas, discriminación en el acceso a los servicios públicos, exposición a las manifestaciones de la violencia institucional, descreimiento a su calidad artística. Podernos cartear privadamente sobre el racismo desnudando el lugar desde donde hablábamos, nos permitió conocernos. A mí, en lo particular, me permitió conocerla y conocerme. A raíz de ello, (...) me hice a la idea de que para entender el pensamiento de las mujeres indígenas acerca de su ser mujeres y cómo construirse una mejor vida sin traicionar sus comunidades, debía comprender desde dónde este pensamiento se genera: desde cosmovisiones que no son las de tradición europea; desde sujetos que no son necesariamente individuales aunque estén personificados y encarnados en mujeres de carne y hueso;

desde sistemas matemáticos no decimales y no centrados en la supremacía de los números impares; desde la resistencia a las definiciones externas; desde relaciones patriarcales donde se trenzan tradiciones ancestrales de supremacía masculina con la misoginia del catolicismo y la violencia de la conquista y la colonización; y con estrategias de resistencia grupal que confrontan la explotación colonial mediante la concentración de la propiedad territorial en manos de linajes masculinos o mediante el mestizaje no admitido. (Gargallo, 2012, p. 16-17)

Desentrañar y visibilizar sus privilegios y, como contraparte, la negación de derechos de sus interlocutoras -como trabajo epistemológico- fue el punto de partida del trabajo al que se abocó Francesca Gargallo. Siguiéron innumerables ocasiones de encuentro y discusión en foros donde participaban mujeres negras y de diferentes pueblos indígenas en Centroamérica y en México, y muchas lecturas de sus escritos y declaraciones. Este camino culminó con un extenso viaje emprendido en 2010 por Centro y Sudamérica, para escuchar a numerosas mujeres intelectuales indígenas, activistas y defensoras de los territorios comunitarios y de sus formas ancestrales de derecho, dirigentes y mujeres del común, todas ellas pertenecientes a muy diversas comunidades de AbyaYala.

Esa larga y vasta experiencia de conversación, de interrogación, de escucha y de discusión con ellas, le permitió conocer diferentes posiciones políticas frente a su ser mujer entre las mujeres de los pueblos originarios. Todas ellas conforman

un amplio abanico que abarca desde la radicalización de la complementariedad (como rasgo fundamental implícito en la dualidad de las cosmogonías comunitarias) en un sentido de auténtica equidad, esto es, a favor de las mujeres, hasta formas de organización comunitaria que las mujeres promueven con el doble propósito de denunciar el patriarcado ancestral y su “entronque” con el patriarcado colonial, entendiendo que la visualización de ambos y la comprensión de su imbricación es condición de posibilidad para avanzar en la liberación del propio territorio-cuerpo de las mujeres, mientras luchan simultáneamente por la defensa del territorio-tierra comunitario.

Dentro de ese amplio abanico se encuentran otras muchas formas de “trabajar entre mujeres, para una buena vida de las mujeres”, definición que, siguiendo a Julieta Paredes, Francesca Gargallo toma como traducción de lo que en español se denomina “feminismo”. Y estas muchas formas de “feminismo comunitario indígena” comprenden

diversos tipos de activismo: por los derechos humanos de las mujeres al interior de sus comunidades; por los derechos comunitarios, pues entienden que éstos son la condición de posibilidad del despliegue de sus derechos como mujeres indígenas que devendrían imposibles si se impone el sistema individualista de sobrevivencia y la familia nuclear; por la reflexión crítica sobre la superioridad masculina en el seno de la

casa y en el espacio comunitario; por la discusión y la visibilización de los efectos del machismo en la subjetividad y la afectividad de las mujeres, entre otros. Todo esto representa un complejo y amplísimo espectro de teorizaciones y búsquedas feministas que no reconocen filiación con el feminismo hegemónico e institucionalizado de la modernidad emancipada, esto es, con el:

Proyecto de una autonomía individual desvinculada del núcleo formativo en un contexto de libre mercado, en el marco de un sistema que deja afuera a una multiplicidad de sujetos no contemplados (y por ende expulsados) de la teoría occidental. (Gargallo, 2012, p. 21)

Sin embargo, se trata indudablemente de propuestas y pensamientos de “una buena vida para las mujeres”, organizadas y activadas por las mismas mujeres indígenas que promueven y construyen su liberación desde valores y cosmovisiones no occidentales. Valores y cosmovisiones que deben ser reconocidos y respetados, pues expresan necesidades y exigencias de una universalidad desconocida por Occidente y por el feminismo blanco y occidental de nuestras academias completamente ajeno a su matriz conceptual. Tal es el caso de la idea de una emancipación *radical* de las mujeres como se expresa, por ejemplo, en el principio básico del feminismo comunitario aymara boliviano, según el cual: “no hay descolonización sin despatriarca-

lización”, entendiendo además que el segundo proceso abarca tanto el territorio-cuerpo de las mujeres, sometido a todo tipo de violencias, como el territorio-tierra, al que pertenece el primero y que está entregado en nuestro continente a las diversas formas de saqueo y destrucción transnacional (Gargallo, 2012, p.261).

Vemos que el esfuerzo inicial de descentramiento epistemológico encarado por la filósofa Francesca Gargallo le ha permitido arribar a valiosos hallazgos teórico-críticos. Su propuesta metodológica devela que el diálogo entre mujeres blancas o blanquizadas, por una parte, y mujeres indígenas, por otra, es posible, pero sólo a condición de superar lo que Agustina Fornero llama “el tabú epistémico” del

feminismo académico occidental latinoamericano (Fornero, 2015, p. 137), esto es, de poner en cuestión severa y profundamente los privilegios coloniales de las primeras, de

reconocer las relaciones de poder que teje el racismo entre nosotras y de abandonar radicalmente la pretensión de las blancas de hablar por las indígenas y en su nombre.

4. Conclusiones

Las tres filósofas analizadas cuestionan, desde sus respectivos objetos de estudio, la matriz moderno-occidental y los cánones tradicionales de lo que llamamos “saberes universales”. El ecofeminismo de Ivone Gebara apunta a la epistemología patriarcal que toma al conocimiento masculino como universal, como sinónimo de humano, y sólo considera a la naturaleza y a las mujeres en el lugar de objetos para el estudio y dominio del hombre.

La teoría del colonialismo interno de Silvia Rivera Cusicanqui, con su énfasis en la coexistencia de contradicciones no coetáneas y en la densidad de las memorias y las temporalidades que afloran en las luchas del presente, cuestiona radicalmente la concepción moderna, lineal y progresiva del tiempo, y demuestra su inoperancia teórica para la comprensión de los movimientos sociales de nuestra América.

La propuesta de Francesca Gargallo amplía enormemente el mapa de los feminismos latinoamericanos para reconocer las especificidades de los planteos de mujeres

con otras preocupaciones y miradas que luchan también -desde sus comunidades y sus cosmovisiones- por la emancipación, por el logro de una vida buena para las mujeres desde ellas mismas, y que tienen mucho para enseñarnos sobre la imperiosa necesidad de desconstruir el entramado invisibilizado de sexismo y racismo, de patriarcado y colonialidad del poder que se ha tejido durante siglos en el imaginario y en las relaciones sociales de América Latina.

Las tres disparan contra la concepción eurocéntrica y moderno-occidental, aún hegemónica en la academia latinoamericana, demostrando su ceguera para la comprensión de la profunda diversidad étnica, cultural, social y de género de nuestras sociedades, y la invisibilización que produce sobre la mayoría de los sujetos que habitan el continente. Las tres plantean, por tanto, la necesidad de pensar lo “universal” en nuestras tierras de otro modo, esto es, como horizonte general que incluye e incorpora otras miradas que son siempre y necesariamente forjadas en el marco de experiencias locales y particulares.

Seguramente por pertenecer a la mitad de la humanidad a la que se le sigue menoscabando su capacidad filosófica han desarrollado la habilidad epistemológica de filosofar desde el otro lugar: la alteridad, y

ese ejercicio les ha enseñado que “universalidad” es necesariamente “diversidad universal”: confluencia de maneras particulares y diversas de sentir y de pensar.

Referencias

- Ehrenreich, B. y D. English. (1981). *Brujas, parteras y enfermeras. Una historia de mujeres sanadoras*. (1° edición de 1973). Barcelona, España: La Sal.
- Fornero, A. (2015). Reseña de *Feminismos desde AbyaYala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*, de Francesca Gargallo Celentani. *Revista Pelicano* (1), pp. 135–137.
- Fonet-Betancourt, R. (2009). *Mujer y filosofía en el pensamiento iberoamericano. Momentos de una relación difícil*. Barcelona, España: Anthropos.
- Gargallo, F. (2012). *Feminismos desde AbyaYala. Ideas y proposiciones de 607 pueblos de nuestra América*. Bogotá, Colombia: Ediciones desde abajo.
- _____. (2004). *Ideas feministas latinoamericanas*. Entrevista concedida a Rafael Maya para *Cimac Noticias*. Reproducida en *Género con Clase* (2010); recuperado de file:///Users/estela/Desktop/Pensadoras%20Pol%C3%ADticas%20Latinoamericanas/Francesca/Género%20con%20Clase:%20%22Ideas%20feministas%20latinoamericanas%22%20:%20Francesca%20Gargallo.webarchive
- _____. (2006). *Ideas feministas latinoamericanas*. (1° edición de 2004). México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Gebara, I. (2000). *Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión*. Madrid, España: Trotta.
- Gramaglia, P. (2014). Las mujeres latinoamericanas construyen su propia Historia de las ideas latinoamericanas. *Revista Intersticios de la política y la cultura. Intervenciones latinoamericanas* 3 (6), pp. 91-94. Recuperado de <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/intersticios/article/view/10080>
- Rivera Cusicanqui, S. (2015). *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina*. Buenos Aires, Argentina: Tinta Limón.
- _____. (2010). *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*. La Paz, Bolivia: La Mirada Salvaje y Ed. Piedra Rota.

- _____ (1984). *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y qhichwa, 1900-1980*. La Paz, Bolivia: Hisbol.

Notas

- 1 Ambas obras han sido reeditadas en numerosas ocasiones y están disponibles en internet.
- 2 El número de femicidios, nos dice, asciende de año en año, y sólo el 1% es perseguido y castigado judicialmente:

el 99 por ciento de los casos de asesinatos de mujeres en los ámbitos doméstico y público quedan impunes. “Esa impunidad es el reto de las feministas hoy”, concluye enfática.