



Article scientifique

Article

2017

Published version

Open Access

This is the published version of the publication, made available in accordance with the publisher's policy.

Sur global y conocimientos situados: un acercamiento

Araújo Mendes, Júlia

How to cite

ARAÚJO MENDES, Júlia. Sur global y conocimientos situados: un acercamiento. In: EU-topias, 2017, vol. 13, p. 71–82.

This publication URL: <https://archive-ouverte.unige.ch/unige:133682>

Sur global y conocimientos situados: un acercamiento

Júlia Araújo Mendes

14.01.2017 – 22.02.2017

Title / Titre / Titolo

Global South and Situated Knowledge
Sud global et connaissances situées
Sud globale e Saperi impegnati politicamente

Resumen / Abstract / Résumé/ Riassunto

El desarrollo de investigaciones activistas y la construcción de conocimientos comprometidos se enmarca en la crítica hacia la ciencia moderna occidental y su modelo desencarnado de producción de conocimientos que invisibiliza la pluralidad epistemológica del mundo. En este artículo, desarrollamos algunas teorías útiles en dicha crítica: la noción del *Sur global* como el lugar de los conocimientos invisibilizados por la ciencia moderna; la *traducción transcultural* como un ejercicio teórico-político capaz de articular saberes diversos; los *conocimientos situados*, siguiendo a Donna Haraway como una alternativa epistemológica, y la *investigación activista* como metodología posible de encarnar tal crítica.

The construction of politically committed knowledge is part of the critique of modern Western science and of the disembodied model of production erasing epistemological plurality. The article addresses issues related to theories that are crucial for such critique: the notion of the *global South* as site for types of knowledge that are made invisible by modern science; *transcultural translation* as a theoretical and political practice capable of articulating the diversity of knowledge; the notion of *situated knowledge* as epistemological alternative, and that of *activist research* as a methodology capable of embodying such critique.

Le développement de la recherche activiste et la construction des connaissances engagées fait partie de la critique envers la science occidentale moderne et le modèle de production de connaissances désincarnée qui rend invisible la pluralité épistémologique du monde. Dans cet article, nous

développons des théories utiles pour ce type de critiques: la notion de *Sud global* en tant que lieu de connaissances rendues invisibles par la science moderne; la traduction transculturelle en tant qu'exercice théorique-politique capable d'articuler des divers savoirs; les *connaissances situées*, d'après la notion établie par Donna Haraway comme alternative épistémologique et la recherche activiste comme méthodologie possible pour porter à but de telles critiques.

La costruzione di saperi impegnati politicamente è parte della critica alla scienza occidentale moderna e al modello di produzione astratto che rende invisibile la pluralità epistemologica del mondo. In questo articolo si sviluppano alcune teorie utili per tale critica: la nozione di *Sud globale* come luogo dei saperi resi invisibili dalla scienza moderna; la *traduzione transculturale* come esercizio teorico-politico capace di articolare saperi diversi; il concetto di *sapere situato* come alternativa epistemologica, e quello di *ricerca attivista* come metodologia possibile per dar corpo a tale critica.

Palabras clave / Keywords / Mots-clé / Parole chiave

Conocimientos situados, investigación activista, sur global, traducción transcultural, teoría feminista

Situated knowledge, activist research, Global South, transcultural translation, feminist theory

Connaissances situées, recherche activiste, Sud global, traduction transculturelle, théorie féministe

Saperi impegnati politicamente, sapere situato, ricerca attivista, sud globale, traduzione transculturale, teoria femminista

1. Introducción

El desarrollo de investigaciones activistas y la construcción de conocimientos comprometidos se enmarca en la crítica hacia la ciencia moderna occidental y su modelo de producción de conocimientos basado en dicotomías como sujeto/objeto, cultura/naturaleza o neutralidad/parcialidad y en relaciones de poder patriarcales, colonialistas, capitalistas y, más recientemente, neoliberales que se han reproducido y justificado mediante esos conocimientos.

Desarrollaremos dicha crítica principalmente desde la noción del *Sur global* como el lugar de los conocimientos invisibilizados por la ciencia moderna; desde la *traducción transcultural* como un ejercicio teórico-político capaz de articular saberes diversos; desde los *conocimientos situados* como una alternativa epistemológica, y desde la *investigación activista* como metodología posible de encarnar tal crítica.

2. El Sur global y el pensamiento abismal

La noción de *Sur global* la tomamos del sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos (2014, 2006, 1995) y con ella señalamos el lugar del sufrimiento humano causado por la modernidad capitalista, marcada por la carrera colonialista europea en América y África y que, además, se manifiesta actualmente mediante políticas neoliberales y formas de expropiación, silenciamiento y diferenciaciones desiguales (De Sousa Santos, 1995: 507). Aunque en algunos casos el *Sur global* pueda confundirse con la ubicación geopolítica, este es aquí utilizado de forma metafórica y entendido «como un campo de desafíos epistémicos que pretenden reparar los daños e impactos causados históricamente por el capitalismo en su relación colonial con el mundo» (De Sousa Santos & Meneses, 2014: 10). Tal relación está atravesada, a su vez, por distintos ejes de poder que se entrecruzan y se complejizan, tales como el sexo, el género, la clase, la raza, el emplazamiento geográfico, entre otros.

Para De Sousa Santos (2006), la ciencia moderna se ha desarrollado a partir de un análisis que han reducido la realidad a lo empíricamente dado. Esta es una forma de conocimiento que el autor ha denominado como *regulador*, que se ha reproducido incluso desde sus teorías críticas, al no desarrollar una crítica epistemológica de su propia construcción como conocimiento. Por otro lado, esa forma de pensar la ciencia como un testigo fiel de la realidad se ha construido como tal apoyada en la invisibilización de actores esenciales para la propia práctica científica (personal técnico, mujeres), así como en la institución de categorías duales y poco inocentes (sujeto/objeto, público/privado) y en la producción de ausencias de la diversidad epistemológica del mundo.

De Sousa Santos afirma que «lo que no existe es, en verdad, activamente producido como no existente, esto es, como una alternativa no creíble a lo que existe» (2006: 74). Esa noción de inexistencia se basa en la exclusión radical, no relevancia y no comprensión de determinados conocimientos por parte del pensamiento moderno occidental. Para el autor, la ciencia moderna ha desarrollado varias lógicas de producción de inexistencia para todo lo que no cabe en su totalidad y tiempo lineal. Se producen inexistencias mediante construcciones como la ignorancia o la incultura, aplicable a todo lo que no se encaje en los criterios únicos de verdad y cualidad estética de la ciencia moderna y de la alta cultura. Como atrasado, tradicional o subdesarrollado todo lo que no siga la temporalidad única y lineal del progreso y de la modernización. Como jerarquías naturales las relaciones de desigualdad que se han cristalizado históricamente. Como localismos y particularidades cualquier alternativa a los modelos universales. Como improductividad, esterilidad, pereza y descualificación profesional todo lo que no se encuadre en la lógica productivista capitalista (De Sousa Santos, 2006: 75-77).

Las relaciones entre saber y poder en el pensamiento moderno occidental y las lógicas que han generado inexistencias de conocimientos, experiencias, relaciones sociales y subjetividades, a la vez basadas en una construcción de *Norte y Sur globales*, conforman lo que De Sousa Santos (2014) ha designado como el *pensamiento*

abismal. Es abismal en el sentido de que ha desarrollado complejos entramados, visibles y no visibles, que han servido para crear una grieta («líneas radicales», en las palabras del autor) que separa los conocimientos entre *Norte* y *Sur*. Es una grieta profunda que representa mucho más que las distancias geográficas y materiales de producción de conocimientos desde cada uno de sus lados. El *pensamiento abismal* es precisamente un pensamiento que cuenta con aparatos institucionales, con tecnologías sociales, políticas y materiales que aún siendo producidas en el *Norte global* son legitimadas en el *Sur* y por el *Sur* (De Sousa Santos, 2014: 21-22).

El conocimiento científico moderno es una de las manifestaciones que mejor representa el *pensamiento abismal*. El abismo ahí consiste en que la ciencia moderna occidental ha sido la que ha detenido el monopolio de la autoridad para determinar categorías universales y distinguir entre conocimientos verdaderos y falsos. Para superar el *pensamiento abismal* y el conocimiento como regulación, hace falta un cambio paradigmático que pase por experimentar con las fronteras de las sociabilidades y por nuevas formas de leer los conocimientos heredados por la ciencia moderna (De Sousa Santos, 1995: 489).

En este sentido, el *Sur global* es propuesto como una figura subjetiva que posibilita dichos desplazamientos y que da cabida a la construcción de subjetividades individuales y colectivas que promuevan transformaciones sociales basadas en una subversión de las relaciones desiguales de poder hacia relaciones de autoridad compartida y órdenes legales democráticos (De Sousa Santos, 1995: 489).

Esos movimientos requieren igualmente que replanteemos nuestras nociones de *frontera*. De ahí que para De Sousa Santos (1995) la figura de la *frontera* nos permite pensar en una fluidez de las relaciones de poder que favorecería formas de organización y participación sociales horizontales y temporales, lo que, a su vez, impediría posibles cristalizaciones de las comunidades como identidades estancas. De la misma forma, la idea de territorio como demarcaciones a ser defendidas a cualquier coste desaparece en la frontera y emergen

comunidades comprensivas e inclusivas, es decir, que posibilitan diálogos entre distintas subjetividades y que entienden que las relaciones con las comunidades no se agotan con la idea de pertenencia al territorio.

La escritora y teórica feminista chicana Gloria Anzaldúa (1999), a su vez, también trató de pensar la frontera como un lugar donde las identidades fijas se diluyen y emerge una *conciencia mestiza*, en perpetua transición y que busca romper con dualidades como sujeto/objeto y, por lo tanto, con las formas de conocer heredadas por la ciencia moderna (Anzaldúa, 1999: 101-102).

Es importante entender que la *frontera*, así como el *Sur*, es una metáfora que simboliza el tránsito de vidas y saberes y, por eso, nos permite pensar ese desplazamiento en las formas de conocer. Sin embargo, en ningún momento debemos romantizar esos «lugares», pues las nociones legales y geopolíticas vigentes de frontera no han hecho más que incrementar la violencia y provocar pérdidas incalculables de vidas: el tráfico de personas, los flujos migratorios, las leyes de migración y la contundente vigilancia de las fronteras de los países del *Norte global* dan buena cuenta de tal violencia.

Por otro lado, las relaciones Norte/Sur requieren análisis complejos que no se pueden dar por separados, puesto que ambas figuras se construyen la una en relación con la otra y dado que las categorías construidas como oposición son también lo que se pretende desbaratar con una crítica epistemológica de la ciencia moderna. En ese sentido, considero esencial incorporar una perspectiva interseccional (Brah, 2011; McClintock, 1995), que articula distintos ejes de poder (sexo, género, raza, clase, edad, emplazamiento geográfico, etc.) y que nos permite pensar las relaciones Norte/Sur siempre de forma relacional y nos pone en atención ante formas posibles de idealización o esencialización del *Sur*. Las líneas abismales, como los mecanismos de deslegitimación de determinados conocimientos, no se han dado solo entre naciones colonizadoras y colonizadas, sino también entre regiones y comunidades de un mismo país. Una mirada hacia las relaciones territoriales y étnicas en España es un buen comienzo para identificar *Nortes* y *Sures* en el sentido aquí planteado.

Formas de pensar más allá de la línea abismal es el reto al que se propone lo que aquí entendemos como investigaciones comprometidas. Investigaciones que cuestionen las relaciones de poder y de legitimidad de los saberes y que reconozcan la existencia de una pluralidad epistemológica, articulando conocimientos heterogéneos (la ciencia moderna occidental incluida) (De Sousa Santos, 2014: 41).

En este sentido, tanto De Sousa Santos como Anzaldúa tratan de desarrollar, a partir de la *frontera*, una teoría de la *traducción* como forma de promover un entendimiento mutuo entre distintos saberes. Si el conocimiento como regulación parte de una ambición de una teoría general, para un conocimiento emancipador necesitaríamos una teoría de la *traducción cultural* «que pueda convertirse en la base epistemológica de las prácticas emancipatorias, siendo todas ellas de un carácter finito e incompleto y por lo tanto sostenibles solo si logran ser incorporadas en redes» (De Sousa Santos, 2006: 30). En Anzaldúa (1999) podemos encontrar referencias al bilingüismo o plurilingüismo como el fenómeno que describe distintas culturas y categorías que se interseccionan y que transitan por un mismo lugar, se mezclan y buscan comprenderse entre sí. Un lugar donde deja de haber una norma porque hay un contagio entre distintas formas de conocer. Ese lugar sería lo que aquí estamos nombrando como la *frontera* y ese ejercicio de comprensión la *traducción*.

3. La traducción transcultural como herramienta teórica

Para un diálogo posible entre conocimientos diversos y para la comprensión de los vínculos teoría-práctica, es de notar que la *traducción* tendrá un papel central, a través de la cual se podrá hacer una labor de articulación de las diferencias. Walter Benjamin (1996) señaló la imposibilidad de una *traducción* completamente fiel al sentido original y puso de manifiesto que el sentido «no se reduce a lo designado, sino que lo adquiere precisamente en la forma en que lo designado está sometido a la manera de designar de la palabra determinada»

(Benjamin, 1996: 343). Así como el lenguaje no tiene una función meramente representativa, la *traducción*, en palabras de Benjamin, es como una

tangente que roza el círculo ligeramente y sólo en un punto (...) la traducción roza el original levemente, y tan sólo en este punto infinitamente pequeño que es el sentido, para seguir, según la ley de la fidelidad, con la libertad del movimiento lingüístico, su trayectoria más propia. (Benjamin, 1996: 345)

La *traducción* será, pues, siempre un trabajo de imprimir significados plurales a partir de un texto, nunca una copia libre de las marcas de quien lo tradujo. Por lo que, al referirse a la *traducción cultural*, la teórica cultural y feminista brasileña Claudia de Lima Costa (2014) afirma que «se basa en la visión de que cualquier proceso de descripción, interpretación y diseminación de ideas y visiones del mundo está siempre preso a las relaciones de poder y asimetrías entre lenguajes, regiones y pueblos» (De Lima Costa, 2014: 264)¹. La autora va más allá y nos habla de un espacio de *transculturación*, es decir, de puntos de intersección entre lo local y lo global.

Así, podemos entender que la *traducción transcultural* es un proceso que está siempre presente cada vez que trabajamos sobre una teoría previamente presentada, aunque no lo nombremos. Es un proceso que, a su vez, nos permite desarrollar nuevos saberes, incidir en nuevas epistemologías y cuestionar las relaciones de poder vigentes en la diseminación de los conocimientos. En este sentido, la *traducción transcultural* sería siempre un acto político: una cuestión de problematizar qué teorías son las que viajan; quién lee a quién; quién traduce a quién, y de qué forma se traduce.

Gayatri Spivak (2002), señalando el acto político de la *traducción*, aborda la cuestión de las jerarquías entre las lenguas cuando cuestiona la utilización del inglés como idioma «más democrático», exponiendo las relaciones de poder existentes en la noción de qué es lo que viene a ser lo «más justo». Para la autora, la democracia gana el aspec-

¹ Cita en castellano de traducción propia, a partir del original en portugués: «se baseia na visão de que qualquer processo de descrição, interpretação e disseminação de ideias e visões de mundo está sempre preso a relações de poder e assimetrias entre linguagens, regiões e povos».

to de «la ley del más fuerte» cuando el trabajo de *traducción* viene de los llamados países del «Tercer Mundo», haciéndose aún más notorio cuando se trata de mujeres «por su peculiar relación con lo que sea que se denomina la separación entre lo público y lo privado» (Spivak, 2002: 200).

Podemos afirmar que ambos aspectos señalados por Spivak (2002) se encajan en la construcción del *pensamiento abismal* (De Sousa Santos, 2014), una vez que, a través de una política de *traducción* jerarquizadora —tanto en contenido como en las formas²— se genera una economía de circulación de ideas, de consumo de textos, de asimilación de conceptos y, por lo tanto, legitimando determinados conocimientos en detrimento de otros. De Sousa Santos (2014) propone que la superación de tal política del pensamiento, hacia un pensamiento post-abismal, tiene que partir de un diálogo no-jerárquico entre los distintos saberes.

Desarrollar, desde espacios de privilegio, una ética y práctica traductorias como forma de articular un discurso comprometido socialmente y responsable hacia los sujetos involucrados en la investigación, no es camino fácil. Asumiendo los riesgos de las traiciones propias del trabajo de *traducción* (De Lima Costa, 2014), encontramos en la traducción del pensamiento de teóricas/os del *Sur global*, de las críticas feministas, postcoloniales y decoloniales, un camino para desarrollar reflexiones críticas y éticas desde investigaciones comprometidas con los activismos políticos.

4. Investigación activista: implicaciones, contradicciones y retos

Desde aquí, proponemos que una de las formas de activar la *traducción transcultural* como herramienta po-

lítica es mediante las reflexiones a las que nos invitan las *investigaciones activistas* (Arribas Lozano et al., 2012; Revista Derive Approdi et al., 2004; D'Souza, 2014). Son propuestas que parten de críticas hacia las teorías desencarnadas, estas como las que pretenden borrar el sujeto de la narración y enunciarse desde una (falsa) neutralidad; que apuestan por un desplazamiento de la dicotomía sujeto-objeto y del paradigma de neutralidad como camino hacia una objetividad y verdad, pues entienden que producir conocimientos nos afecta a todas las partes participantes en el proceso.

Por otro lado, el propio planteamiento de *activismo* requiere reflexión con tal de evitar posturas idealizadoras y moralizantes. En este sentido, Radha D'Souza (2014), desde su propia experiencia como activista, escritora y crítica en la India, trata de hacer un breve recorrido en el desarrollo de la llamada *investigación activista*, sus implicaciones, contradicciones y sus retos.

D'Souza argumenta que el término *activismo* existe como una noción genérica y permisiva y que el uso de un lenguaje genérico ha sido útil para la ampliación de la producción de conocimientos en el seno de espacios liberales. Para desarrollar su crítica, la autora señala el proceso de moralización de determinados conceptos, como el de *libertad*, como una consecuencia de la teoría liberal. Es decir, a la noción de *libertad*, una vez que es contemplada como la «ausencia de restricciones», se le otorga una especie de valor moral intrínseco a la palabra que trasciende su práctica. Es, pues, una libertad negativa. D'Souza encuentra que el desarrollo de un lenguaje inclusivo, es decir, genérico, hace eco de esa noción liberal de libertad y defiende que, en este sentido, el *activismo* se ha convertido en un concepto útil en entornos como la universidad, pues estas deben albergar varias perspectivas en un mismo lugar (D'Souza, 2014: 130).

Según D'Souza, el *activismo* entendido como «acción “progresista” dirigida a promover la justicia social y la igualdad» (2014: 127), se ha convertido en un término con una «sobrecarga semántica negativa que acaba por no transmitir un contenido o una substancia específicos» (2014: 128) y da lugar a una serie de ambigüedades en el momento de caracterizarlo. Así, D'Souza sostiene

²Spivak también plantea la cuestión de la pérdida estilística en nombre de una traducción a un estilo «estándar» y de cómo esa «mala traducción» genera, asimismo, una jerarquía en términos de calidad: «el estilo artificial de traducción tedioso no puede competir con los espectaculares experimentos estilísticos de alguien como Monique Wittig o como Alice Walker» (Spivak, 2002: 192).

ne que «el lenguaje neutro y genérico tiene el efecto de deshistorizar, despolitizar y descontextualizar los conceptos, además de debilitar la importancia que la formación de conceptos tiene para la transformación social» (D'Souza, 2014: 129).

El lenguaje genérico conllevó a lo que D'Souza considera una «reciente proliferación de las investigaciones activistas» y critica, por un lado, la perspectiva dicotómica que «divide al activista en dos», «oponiendo el investigador comprometido al académico imparcial y desapasionado» (D'Souza, 2014: 138); y, por otro, la relación directa entre buenas investigaciones y el compromiso individual de la persona investigadora con los problemas sociales, «como si eso, por sí solo, garantizase la bondad de la teoría y la práctica» (D'Souza, 2014: 138). La problemática real, según la autora, reside en «la relación del sujeto cognoscente con lo que conoce, una cuestión que trasciende el tema de la investigación activista» (D'Souza, 2014: 140). Una problemática que incluye, desde su punto de partida, el cuestionamiento del hacer investigador y su supuesta neutralidad. D'Souza, en todo caso, no deja de poner en valor la contribución del activismo a los enfoques metodológicos en el hacer de la investigación, precisamente en la problematización de las fronteras entre sujeto y objeto (D'Souza, 2014: 149). Su perspectiva, en ese sentido, va en la misma línea de los *conocimientos situados* (Haraway, 1995).

La crítica de la autora a la noción de *investigación activista* es una invitación a repensar los objetivos de nuestros compromisos sociales, la forma cómo estos se plasman en nuestras investigaciones y, sobre todo, los objetivos de las mismas. Sin embargo, considero que la *investigación activista* es una potente herramienta que, siempre desde una perspectiva situada, nos permite cuestionar las brechas abismales que han configurado las relaciones de saber y poder, y eso también implica dejar de hablar de la universidad en oposición a la sociedad.

En más de un momento de su trabajo, D'Souza se refiere a un «dentro» y «fuera» de la universidad, bien como hace una separación entre ciudadanía e instituciones:

El problema de la investigación activista (...) implica una tensión entre dos tipos de reglas: las reglas de la ciudadanía y las de las instituciones profesionales. (...) No es posible, pues, hablar de investigación activista de manera significativa sin antes dejar claro si la orientación de uno u otro tipo de actividad —el activismo y la investigación— apunta a transformaciones estructurales y revolucionarias o a transformaciones constitucionales y reformistas. (D' Souza, 2014: 133)

No obstante, la universidad no existe como una institución al margen de la sociedad. Es necesario romper con dicotomías como «dentro/fuera de la academia», dualidades que paralizan, como lo afirma Santiago López Petit (Arribas Lozano et al., 2012: 135). Si bien es necesario considerar la precaución que aporta la crítica de D'Souza (2014) respecto a la noción de una libertad liberal y de una moralización del término *activismo* que lo vacía de sentido político, entender esas tensiones como un enfrentamiento entre las «reglas de la ciudadanía» y «las reglas de las instituciones», como plantea D'Souza en el párrafo citado, puede resultar igualmente problemático.

En ese sentido, el debate proporcionado por De Sousa Santos (2014, 2006, 1995) nos puede ser útil. Los trabajos del autor en torno al desarrollo de las líneas abismales que han construido las relaciones entre los *Nortes* y los *Sures globales* y las ausencias de determinados saberes dentro de las sociedades capitalistas modernas occidentales nos han mostrado que los aparatos institucionales y discursivos son mutuamente constitutivos. De forma que si hablamos de instituciones que producen, guardan y reproducen ciertas normas de la ciudadanía, también la misma noción de ciudadanía no nos viene dada con la condición humana y se ha constituido históricamente basándose, muchas veces, en políticas discursivas racistas, clasistas y sexistas; pero también a partir de políticas y prácticas de resistencias emprendidas por las mismas poblaciones que se han visto afectadas por esos discursos excluyentes.

Según Saskia Sassen (2003), desde una definición formal y del derecho, la ciudadanía se entiende como «la relación legal entre el individuo y el ordenamiento político» (Sassen, 2003: 91), así como «es también

una institución que articula los derechos y deberes legalmente reconocidos (...) La igualdad es el concepto medular de la institución moderna de la ciudadanía» (Sassen, 2003: 95-96). Tanto Sassen (2003) como De Sousa Santos (1995) articulan la noción moderna de ciudadanía al concepto de pertenencia y territorialidad, lo que pone en el centro la cuestión de la nacionalidad para poder alcanzar una plena ciudadanía. De tal forma, en un escenario de migraciones de personas documentadas e indocumentadas y de emergencia de nuevos sujetos, la ciudadanía se ha convertido en una tecnología social que excluye a muchas personas de una plena participación de la vida pública. Además, el ejercicio de la ciudadanía requiere una base material, lo que, en el caso de poblaciones empobrecidas, también es un factor que imposibilita su participación.

Por otro lado, hay una serie de dimensiones y prácticas que no se encajan en los marcos de comprensión formales de la ciudadanía y que, sin embargo, son ejercicios políticos que pueden estimular luchas sociales y forzar cambios en la institución misma de la ciudadanía (Sassen, 2003). En el caso de España, podríamos pensar en las prácticas ciudadanas informales como: la articulación política de personas migrantes indocumentadas; las demandas por regulación laboral de las trabajadoras sexuales; la lucha por el reconocimiento de derechos por parte de colectivos de identidades de género diversas, o las radios libres y comunitarias que, sin tener acceso a licencias de emisión, luchan por una democratización de la comunicación. De esta forma, podemos entender que instituciones y ciudadanía no son estancias que se puedan concebir por separado.

Desde ese lugar de crítica hacia las teorías generalizadoras, sea las de los *Nortes globales* o de las investigaciones y prácticas *activistas*, proponemos el desarrollo de conocimientos comprometidos. Partimos de que el *activismo* es una disposición política que trasciende la ciudadanía formal y, para ser entendido como tal, debe estar enmarcado en un compromiso con la transformación de las estructuras de poder que generan desigualdades y violencias con base en las diferencias entre las personas. Tal compromiso es lo que la va a caracterizar una

investigación activista y no será posible si lo hacemos bajo la égida de una gran teoría común que se impuso mediante violencias y ausencias (De Sousa Santos, 2006). Necesitamos pluralidad epistemológica, necesitamos *conocimientos situados*.

5. Conocimientos comprometidos, conocimientos situados

En el proceso hacia la producción de conocimientos comprometidos, la búsqueda por formas alternativas de concebir la ciencia es condición necesaria. En ese sentido, varias teóricas feministas (Brah, 2011; Castañeda Salgado, 2008; Haraway, 2004, 1999, 1995; Harding, 1998; Mohanty, 2011, 2002; Scott, 1999, entre otras) han ido perfilando críticas hacia el entramado científico de tradición positivista, el mito de la investigación neutral y objetiva, pura y sin las huellas del sujeto que la realiza y la dicotomía sujeto/objeto. Esas autoras han tratado de desarrollar críticas hacia dicho paradigma aproximándonos de una perspectiva parcial como la capaz de darnos objetividad, de las experiencias compartidas y encarnadas como políticas generadoras de conocimientos, a través de las cuales asumir una postura y negar la neutralidad es aceptar el reto y la responsabilidad de estudios verdaderamente críticos.

Donna Haraway (2004, 1999, 1995), en sus trabajos sobre los *conocimientos situados*, propone la necesidad de recuperar la *vista* como camino hacia una política encarnada y comprometida en las ciencias. La vista como ese sistema sensorial que ha recibido muchas críticas desde teóricas feministas, por estar asociado a la mirada desencarnada. Afirmar Haraway (1999):

Me interesa mucho rescatar la visión de manos de los tecnopornógrafos, esos teóricos de las mentes, los cuerpos y los planetas que insisten eficazmente —es decir, en la práctica— en que la vista es el sentido adecuado para llevar a cabo las fantasías de los falócratas. Creo que la vista puede reconstruirse en beneficio de activistas y defensores comprometidos en ajustar los filtros políticos para ver el mundo en tonos rojos, verdes y

ultravioletas, es decir, desde las perspectivas de un socialismo todavía posible, un ecologismo feminista y anti-racista y una ciencia para la gente. (Haraway, 1999: 122)

Su crítica va hacia la forma de constituir la mirada desde ningún lugar y de todos los lugares en favor de un ejercicio sin restricciones de un poder neoliberal, militarista, colonialista, masculinista... Cuando borramos el sujeto que mira, reafirmamos el poder de dicho sujeto como norma y todo lo que es objeto de la mirada se convierte en el *otro diferente*. De ahí que Haraway se refiere a las narrativas científico-culturales como alegorías de ciertos sistemas de desigualdades, basándose, sobre todo, en la construcción binaria de cultura/naturaleza, donde la naturaleza está relacionada a la otredad y las tecnologías semióticas por las que ejercitamos nuestras miradas son políticas de posicionamiento autoreferenciales (Haraway, 1995), es decir, identificadas con un sujeto que es la norma. Desde esa mirada de autoidentificación se construye, pues, la anomalía, la otredad.

La artista y escritora portuguesa Grada Kilomba (2010), en su definición del racismo, nos habla de la otredad como una consecuencia de la discriminación. A partir del momento que una misma se ve como norma, como punto de referencia, es que se construye a la otra como «diferente»: «una no es ‘diferente’, una se vuelve diferente a través del proceso de discriminación» (Kilomba, 2010: 42)³. De ahí que la autora afirma la necesidad de deconstruir la noción de diferencia y de que, como personas blancas, debemos asumir nuestra responsabilidad en cuestionarnos como norma, pues es a partir de la existencia de ese «sujeto universal blanco» que la alteridad se constituye.

Así, la *vista* como sistema sensorial, que funciona por medio de tecnologías sociales ópticas, es una cuestión de poder ver, de poder ser vista y de aprender a ver. Kilomba (2010), por otro lado, nos introduce al debate en torno a las tecnologías del habla, el poder hablar y el poder ser escuchada. Para tal, la autora rescata la figura

de la máscara utilizada por los señores de esclavos para tapanles la boca a las/los esclavizadas/os que trabajaban en las plantaciones y prevenir que comieran la caña de azúcar, el cacao o el café: *the mask of speechlessness* (la máscara de la mudez). Esta, sin embargo, era tan solo una de las funciones de la máscara, que, según Kilomba, tenía como objetivo primero

implementar un sentido de mudez y miedo (...). En este sentido, la máscara representa el colonialismo como un todo. Ella simboliza la sádica política de conquista y su régimen cruel de silenciamiento de los/las llamados/as ‘Otros/as’: ¿Quién puede hablar? ¿Qué ocurre cuando hablamos? Y ¿de qué podemos hablar? (Kilomba, 2010: 16)⁴

La máscara es, en este caso, una representación de las tecnologías materiales y simbólicas utilizadas para autorizar el habla. La boca aquí, así como los ojos, es un órgano de manifestación o privación de poder. Representa el derecho de enunciación y la posibilidad de generar conocimientos que sean escuchados. Así como la vista, el habla también requiere tecnologías sociales de enunciación. El sexo, el género, la raza, la clase, la nacionalidad, la ubicación geográfica son solo algunas de las claves que marcan nuestros lugares y, por lo tanto, las políticas del habla/vista. La producción de conocimientos desde investigaciones comprometidas es también mediada por dichas políticas.

Los conocimientos situados como política opositiva a las tecnologías ópticas y del habla, como política regeneradora dentro del «vientre del monstruo» (Haraway, 1999), residen en la perspectiva parcial y localizada, en la capacidad de reconocer desde donde una articula su discurso y realizar un ejercicio reflexivo desde y en su lugar de enunciación. También es una política que apuesta por el diálogo, que admite «la posibilidad de conexiones llamadas solidaridad en la política y conver-

³La cita en castellano es de traducción propia, a partir del original en inglés: «one is not ‘different’, one becomes ‘different’ through the process of discrimination».

⁴La cita en castellano es de traducción propia, a partir del original en inglés: «to implement a sense of speechlessness and fear (...) In this sense, the mask represents colonialism as a whole. It symbolizes the sadistic politics of conquest and its cruel regimes of silencing the so-called ‘Others’: Who can speak? What happens when we speak? And what can we speak about?»

saciones compartidas» (Haraway, 1995: 329). Debe ser una política feminista y que reconozca que

[l]as feministas se relacionan y se ponen en acción a través del políticamente explosivo terreno de la experiencia compartida. La complejidad, la heterogeneidad, el posicionamiento específico y la diferencia cargada de poder no son lo mismo que el pluralismo liberal. (...) La experiencia, al igual que la diferencia, trata de conexiones contradictorias y necesarias. (Haraway, 1995: 184 – 185).

El *monstruo* al que se refiere Haraway (1999) es la ciencia cegadora y que aquí presentamos como la institución académica que se ha construido sobre las bases de una ciencia moderna que se ha pensado a sí misma como un conocimiento desencarnado, imparcial, verdadero y universal. Una ciencia que no admite una pluralidad epistémica y que, por lo tanto, es constituyente de lo que hemos estado tratando como el *pensamiento abismal*.

Contra ese monstruo de tantas cabezas, resta recuperar nuestro derecho a hablar, a mirar, a colectivizar reparando el sentido de prácticas activistas y ciudadanía, reapropiarnos de las formas de producción del conocimiento y hacer aparecer otras formas de comunicación, de literatura, de aprendizaje, de medios audiovisuales. Para tal, tenemos que asumirnos como técnicas de futuros realizables (Haraway, 1995: 395) y, desde una afirmación de la diversidad epistemológica del mundo, apostar por un ejercicio político de la *traducción* para articular conocimientos en pro de investigaciones y ciencias comprometidas con la transformación social. Es decir, necesitamos activar las diferencias, las tensiones y posibilidades que surgen de ellas. Como afirmó Audre Lorde, «no son las diferencias las que nos inmovilizan sino el silencio. Y hay multitud de silencios que deben romperse» (2003: 24).

En ese sentido, podemos empezar proponiendo romper con el silencio poco inocente de algunas categorías que han servido de base para el desarrollo de la ciencia moderna. En el texto «Testigo_Modesto@Segundo_Milenio», Haraway (2004) hace un análisis de la construcción de la categoría del *testigo modesto*, funda-

mental en la determinación del cómo hacer una ciencia *creíble* y *legítima*. La separación entre lo técnico y lo político, entre el sujeto y el objeto de la investigación, así como la invisibilización de quien produce la narrativa son tecnologías empleadas en el proyecto de la ciencia moderna y que Haraway (2004) cuestiona fuertemente. El *testigo modesto* es aquel que presume de quedarse fuera del texto; el que pretende no estar, aún estando, y asume el borrar su subjetividad como única forma posible de proveer un retrato fiel de la realidad (Haraway, 2004: 14).

Otra categoría abordada por Haraway (2004) es la dicotomía espacios *públicos/privados*. Según la autora, la fiabilidad científica es también una cuestión de mostrarse públicamente, sin embargo, no todo el público está apto para ser testigo de los experimentos científicos. Por lo que también la noción de lo que es *público* se legitimó históricamente mediante la creación de espacios exclusivos, privados, pero que presumían de defender el interés público de la ciencia (Haraway, 2004: 16). La exclusividad de esos espacios, además, se ha instaurado con la exclusión de los sujetos no-masculinos, no-blancos, no-burgueses, dando lugar a toda una historia de ausencias y/o invisibilización de dichos sujetos en la ciencia.

Londa Schiebinger (2004) trata también de dichas ausencias en la construcción del saber científico en Europa. Mediante el cuestionamiento de elementos como las instituciones científicas, Schiebinger (2004) deja patente cómo se han ido formulando las fronteras de género y de clase en las academias y universidades europeas. Por otro lado, también teóricas feministas de países latinoamericanos y del *Norte global* formularon análisis contundentes hacia la ciencia moderna como una empresa colonialista, omitiendo los conocimientos de voces del *Sur global* y, además, dejando como herencia la legitimidad única de la ciencia y valores del *Norte*. A esa herencia se le ha llamado *colonialidad del saber* (Lugones, 2008; Quijano, 2014).

Para Haraway (2004), tal forma de hacer ciencia reunió unos valores y prácticas que actuaron como tecnologías de género, construyendo la aceptada exclusión, material y epistemológica, de las mujeres y todo lo aso-

ciado a lo femenino o no-masculino, no-blanco, no-europeo, ya que también fueron métodos que trataron de invisibilizar toda la labor de técnicos y artesanos que trabajaron en la confección material y ejecución de los experimentos científicos. En ese sentido, y complementando lo dicho por Haraway, entiendo que la empresa científica moderna resultó de una articulación de las tecnologías de género, sexo, raza y clase.

Como *buenas* pupilas, nosotras también hemos aprendido a pensar, mirar, hablar como *testigos modestos* o, en otros caso, a callarnos ante esos espacios públicos contruidos a partir de nuestras ausencias. Vale mencionar aquí que Judith Butler (2011), en su texto sobre la sujeción como mecanismo de subjetivación en la teoría de la ideología de Althusser (1974), nos recuerda que «ser “malo” es no ser todavía un sujeto» (Butler, 2011: 132), puesto que el devenir-sujeto es un acto continuo de sumisión a las reglas de la ideología dominante,

una sumisión a la necesidad de probar la inocencia ante una acusación, como una sumisión a la exigencia de pruebas, ejecución de la prueba y adquisición del estatuto de sujeto en y por la conformidad con las condiciones de la ley interrogadora. (...) Es haberse convertido en emblema de legalidad, en un ciudadano con buena reputación (...). (Butler, 2011: 132)

Podríamos deducir, pues, que *ser buenas* en las condiciones de aprendizaje de la ciencia moderna es lo que nos autorizaría como sujetos científicos. De ahí que Haraway (2004), al final de su ensayo (2004), proponga que devengamos *testigos modestos* infieles y vulgares, malas al fin y a cabo. Para Haraway, ese camino empieza por la política de localización y por una reflexividad crítica. Sin embargo, la reflexividad también supone riesgos, sobre todo el de que resulte tan solo en un proceso de auto-visión, de esencialización de sujetos marginalizados o de romantización de la opresión (Brah, 2011; Haraway, 1995; Mohanty, 2011).

Ante tal riesgo, Haraway propone la *difracción* como alternativa, la «producción de modelos de diferencia» (Haraway, 2004: 26) y que aquí entenderemos la *perspectiva interseccional* como un desdoblamiento de dicha propuesta. La *interseccionalidad* (Brah, 2011; McClintock,

1995) nos permite pensar las articulaciones entre las distintas tecnologías sociales y, por un lado, deconstruir el mecanismo de auto-identificación, mientras entendemos que las relaciones de poder-saber son siempre relacionales, nunca estáticas: categorías como raza, género o clase no existen de forma aislada, pero tampoco se agrupan como mera suma, cada una existe en relación social con la otra, aunque de forma desigual y contradictoria (McClintock, 1995).

La reflexividad crítica y la difracción son nociones que deben interpelar cualquier investigadora que pretenda cuestionar los cánones epistemológicos, la separación entre el ser y el hacer, entre sujeto y objeto de estudio. Por lo que no podemos salir ilesas, una vez adoptamos esas herramientas. En este sentido, entiendo el narrar como un proceso doloroso; y el leer como una apropiación encarnada del dolor ajeno. Pero, así como bell hooks (1994) propuso que pensáramos la teoría como práctica liberadora y un lugar para curarse, propongo aquí entender el dolor como un lugar por el que hay que pasar. Aunque no en el sentido cristiano de la penitencia o de sumisión como forma de eximirse de culpa hacia un devenir-sujeto (Butler, 2011; Althusser, 1974), sino porque las tecnologías de raza, clase, sexo o género han generado y siguen generando violencias y dolor cuando utilizadas como mecanismos de reproducción de desigualdades sociales. Por lo que la empatía con el dolor ajeno es transgresor, es en lo que consiste, al fin y a cabo, la producción de conocimientos comprometidos.

Así, Haraway nos ofrece algunas directrices más o menos claras de cómo actuar en la difracción y desde una política de la localización, es decir, desde los conocimientos situados:

La objetividad fuerte insiste que tanto los sujetos como los objetos de las prácticas productoras de conocimiento deben ser localizados. La localización no consiste en una serie de adjetivos o etiquetación de raza, sexo o clase. La localización no es lo concreto respecto al abstracto de la descontextualización. La localización es siempre parcial, siempre finita, siempre juego intenso de primer plano y fondo, texto y contexto, que constituye la investigación crítica. Sobre todo, la localización no es transparente ni autoevidente.

La localización es también parcial en el sentido de ser para unos mundos y no para otros. No hay manera de que la objetividad fuerte evite este criterio polutivo. (Haraway, 2004: 29-30)

Finalmente, Haraway insiste en el hacer *queer* al *testigo modesto*. Evoca la figura del monstruo, del cyborg y, sobre todo, deja patente que es la *curiosidad vulgar*, impura, la que convive con el *testigo modesto feminista* que ella propone. El *testigo modesto feminista* pide tomar en serio que «nadie existe en una cultura de la no cultura» y, por lo tanto, «no hay salida de las narraciones» que nos han hecho estar en el mundo, en varios mundos. Sin embargo, «hay muchas estructuras posibles de la narración, por no hablar de sus contenidos», afirma Haraway, y propone que «cambiar las narraciones, en el sentido material y semiótico, es una intervención modesta que vale la pena» (Haraway, 2004: 35). Desde aquí, creemos que una forma de cambiar esas narraciones es asumir el compromiso con la producción de conocimientos partiendo del *Sur global* y de la *frontera* como lugares que nos permiten comunicar con epistemologías plurales y desarrollar una labor de *traducción transcultural* y desde una perspectiva feminista, interseccional y situada como forma de asumir una objetividad científica responsable.

Bibliografía

- ALTHUSSER, Louis (1974), «Ideología y aparatos ideológicos de Estado (Notas para una investigación)», *Escritos*, Barcelona: Laia, pp. 105-170.
- ANZALDÚA, Gloria (1999), *Borderlands: the new mestiza = La frontera*, 2ª ed., San Francisco: Aunt Lute Books.
- ARRIBAS LOZANO, Alberto, GARCÍA-GONZÁLEZ, Nayra, ÁLVAREZ VEINGUER, Aurora & ORTEGA SANTOS, Antonio (eds.) (2012), *Tentativas, contagios, desbordes. Territorios del pensamiento*, Granada: Editorial Universidad de Granada.
- BENJAMIN, Walter (1996), «La tarea del traductor», Dámaso López García (ed.), *Teorías de la traducción: Antología de textos*, Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 335-347.
- BRAH, Avtar (2011), *Cartografías de la diáspora. Identidades en cuestión*, Madrid: Traficantes de Sueños.
- BUTLER, Judith (2011), *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, 3ª ed., Madrid: Cátedra.
- CASTAÑEDA SALGADO, Martha Patricia (2008), *Metodología de la investigación feminista*, México, D.F.: CEIHC/UNAM.
- DE LIMA COSTA, Claudia J. (2014), «Equivocação, tradução e interseccionalidade performativa: observações sobre ética e prática feministas descoloniais», Karina Bidasca, Alejandro de Oto, Juan Obarrio & M. Sierra (comps.), *Legados, Genealogías y Memorias Poscoloniales: Escrituras Fronterizas desde el Sur*, Buenos Aires: Ediciones Godot, pp. 260-292.
- DE SOUSA SANTOS, Boaventura (2014), «Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes», Boaventura de Sousa Santos & Maria Paula Meneses (org.), *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*, Madrid: Akal, pp. 21-66.
- (2006), *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria*, Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales – UNMSM; Programa de Estudios sobre Democracia y Transformación Global.
- (1995), *Toward a new common sense: law, science and politics in the paradigmatic transition*, New York, London: Routledge.
- DE SOUSA SANTOS, Boaventura & Meneses, Maria Paula (eds.) (2014), *Epistemologías del sur (Perspectivas)*, Madrid: Akal.
- D'SOUZA, Radha (2014), «Las cárceles del conocimiento: investigación activista y revolución en la era de la "globalización"», Boaventura de Sousa Santos & Maria Paula Meneses (org.), *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*, Madrid: Akal, pp. 121-143.
- HARAWAY, Donna (2004), «Testigo_Modesto@Segundo_Milenio», *Lectora Revista de Dones i Textualitat*, 10, pp. 13-36.
- (1999), «Las promesas de los monstruos: Una política regeneradora para otros inapropiados/bles», *Política y Sociedad*, 30, pp. 121-163.
- (1995), *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Madrid: Cátedra.

- HARDING, Sandra (1998), «¿Existe un método feminista?», Eli Bartra (comp.), *Debates en torno a una metodología feminista*, México D.F.: UAM-X, PUEG/UNAM, pp. 9-34.
- HOOKE, Bell (1994), «Theory as Liberatory Practice», *Teaching to transgress. Education as the practice of freedom*, New York, London: Routledge, pp. 59-75.
- KILOMBA, Grada (2010), *Plantation memories. Episodes of everyday racism*. Münster: Unrast.
- LORDE, Audre (2003), *La hermana, la extranjera: artículos y conferencias*, Madrid: Horas y Horas.
- MCCLINTOCK, Anne (1995), *Imperial leather: race, gender and sexuality in the colonial contest*, London, New York: Routledge.
- MOHANTY, Chandra Talpade (2011), «Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales», Liliana Suárez Navaz & Rosalva Aída Hernández (eds.), *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, 2ª ed., Madrid: Cátedra, pp. 117-163.
- (2002), «Encuentros feministas: situar la política de la experiencia», Michèle Barrett & Anne Phillips (comp.), *Desestabilizar la teoría. Debates feministas contemporáneos*, México: Paidós, PUEG/UNAM, pp. 89-106.
- LUGONES, María (2008), «Colonialidad y Género», *Tabula Rasa*, 9, pp. 73-101.
- MORAGA, Cherríe & Anzaldúa, Gloria (1983), *This bridge called my back*, 2ª ed., New York: Kitchen Table, Women of Color Press.
- QUIJANO, Aníbal (2014), «Colonialidad del poder y clasificación social», Boaventura de Sousa Santos & Maria Paula Meneses (org.), *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*, Madrid: Akal, pp. 67-107.
- REVISTA DERIVE APPRODI et al. (2004), *Nociones comunes. Experiencias y ensayos entre investigación y militancia*, Madrid: Traficantes de Sueños.
- SASSEN, Saskia (2003), *Contrageografías de la globalización. Género y ciudadanía en los circuitos transfronterizos*, Madrid: Traficantes de Sueños.
- SCHIEBINGER, Londa (2004), *¿Tiene sexo la mente? Las mujeres en los orígenes de la ciencia moderna*, Madrid: Cátedra.
- SCOTT, Joan W. (1999), «La experiencia como prueba», Neus Carbonell y Meri Torras (comp.), *Feminismos literarios*, Madrid: Arco/Libros, S.L., pp. 77-112.
- SPIVAK, Gayatri (2002), «La política de traducción», Michèle Barrett & Anne Phillips (comp.), *Desestabilizar la teoría. Debates feministas contemporáneos*, México: Paidós, PUEG/UNAM, pp. 189-211.