

Pensamiento Nacional y Feminismos

Una perspectiva situada

Daniela D'Ambra

- **Congreso Nacional de Filosofía -**
2019

El no querer dar el salto con el único objetivo de no asumir riesgos
ni generar contradicciones es ya un retroceso
Álvaro García Linera, 2012

La lucha de las mujeres en la actualidad ha visibilizado un debate que, aunque no es novedoso, si tiene una vitalidad inédita. Desde las conceptualizaciones que surgen, las nuevas categorías analíticas, las investigaciones cada vez más fértiles sobre la temática, los feminismos se han vuelto materia de discusión en cada vez más amplios ámbitos y con una efervescencia que se la da solamente la tensión política que lo rodea. La centralidad que en este proceso ha tenido la movilización popular y los diversos reclamos sociales en torno a aspectos urgentes de la coyuntura política es parte entonces de esa vitalidad que el debate presenta y, a su vez, de la multiplicidad de interpretaciones teóricas que se ensayan al respecto. Esto a su vez nos presenta un panorama sumamente prolífico y nos permite ensayar nuevas tematizaciones de aristas aún no abordadas o hechas solo inicialmente.

Desde América Latina, pensar los feminismos nos permite poner todas estas cuestiones en diálogo con una profunda tradición de pensamiento político que desde los márgenes de las academias ha esbozado ensayos de interpretación y propuestas teóricas al respecto de los movimientos populares. Este diálogo muchas veces se vuelve tenso, incómodo y reacio a la síntesis: como todo proceso de ruptura epistemológica, las formas de llevarlo adelante no son ni sencillas, ni ordenadas. Sin embargo, entendemos, y en ese sentido es que escribimos estas líneas, que es una tarea necesaria.

En el presente trabajo, nos proponemos partir desde la corriente de *Pensamiento Nacional*, como una perspectiva situada en términos sociales, políticos y culturales, que ha interpelado la realidad de los pueblos latinoamericanos. A partir de este marco, nos interesa realizar un el abordaje desde esta perspectiva de la lucha de las mujeres y el cruce con los feminismos populares que en buena medida ha tenido cauces de reflexión paralelos sin encontrar confluencias enriquecedoras. A su vez, plantear el debate de esta corriente con los aportes de las y los teóricos de la Colonialidad del Poder, haciéndonos eco de las herramientas de otras líneas de pensamiento que han abordado el tema de los feminismos desde una óptica renovadora.

“Pensar en nacional” la lucha de las mujeres y atravesar desde los feminismos la lucha de los sectores populares es una tarea pendiente que plantea múltiples interrogantes que tanto en Argentina como en América Latina en su conjunto implica volver a preguntarnos cuáles son los desafíos de un pensamiento situado en el presente de Nuestra América.

Un lugar en el mundo

La propuesta de “Pensar en Nacional” como punto de partida epistemológico, teórico y práctico implica una serie de presupuestos de los que partimos para escribir estas líneas. “Pensar en Nacional” ha sido como consigna el sustento de un tipo de pensamiento que apunta a recuperar la visión de los sectores populares en el marco de una lucha contrahegemónica que presupone el silenciamiento de estas voces y la opresión de sus sentidos y saberes. El *Pensamiento Nacional* como tal, entonces, es contradictorio y diverso por su propia historia que emerge de la lucha política y cultural, pero tiene en común una postura desde (y para) donde construye sentido de sí mismo y de sus contenidos. Se propone como un desafío al poder constituido, una lucha contra el silenciamiento, el ocultamiento de la dominación. Su construcción como reflexión diferenciada de las corrientes intelectuales hegemónicas parte de esa premisa: hay algo que no está dicho y es necesario decirlo. La contrapropuesta es la reflexión cultural, social y políticamente situada, un pensamiento que “desde acá” construye sentido, saber y acción.

Entendemos al *Pensamiento Nacional* como corriente, como expresión específica de lo que Alcira Argumedo (2011) enuncia en términos de una matriz autónoma de pensamiento popular. Su delimitación corresponde a la necesidad de abordar un planteo intelectual concreto al interior de expresiones mucho más amplias, ricas, y, por lo tanto, complejas en su caracterización. En ese sentido, es fundamental abordar al *Pensamiento Nacional* como un pensamiento “en movimiento”, por la propia historicidad de las luchas sociales. Como perspectiva situada no puede sostenerse inerte e inalterada frente a las transformaciones de la realidad. Pero tampoco puede pretenderse objetiva o neutral: el conflicto social necesariamente atraviesa también nuestra propia interpretación y negarlo sería como mínimo falaz.

En América Latina, la necesidad de “pensar en nacional” se planteará como la tarea fundacional para establecer una alternativa política que exprese las necesidades de los sectores populares latinoamericanos. John William Cooke definía de la siguiente manera esta línea de pensamiento: “Una concepción nacional es aquella capaz de plantear originalmente la liberación sin trasladar mecánicamente conclusiones que fueron válidas en otro cuadro histórico social, pero a nadie se le ocurre que tenga que ser una construcción hecha con elementos conceptuales surgidos como productos nativos” (citado en Galasso, 2008). En esta frase se contiene gran parte del entramado teórico que propone el *Pensamiento Nacional*, ya que plantea la necesidad de desarrollar una mirada propia, sin abjurar de elementos teóricos ajenos, pero que necesariamente deben ser tamizados por la realidad local. Por otra parte, expresa la necesidad propositiva de este pensamiento, al no solo buscar “entender” la realidad, sino a su vez transformarla. La lucha por la liberación, la eliminación de la opresión, forma parte constitutiva del *Pensamiento Nacional*, razón que va de la mano de que la mayoría de sus representantes no sean meramente intelectuales, sino expresiones a su vez de la política local.

Como señala Alcira Argumedo (2011), existe en Nuestra América un pulso común que se despliega en un “área económico-política e histórico-cultural sometida por proyectos hegemónicos”. Ese pulso común se traduce en una sincronía planteada en las experiencias políticas de la región, que responden no sólo al hecho homogeneizador de la conquista, sino también a sustratos culturales compartidos que se desarrollan más allá de las heterogeneidades y las diferencias, importantes en algunos casos, que se dan entre los que se conformaron como proyectos nacionales separados. Esa sincronidad da como resultado una matriz común de pensamiento, que abreva en las memorias sociales de los sectores populares latinoamericanos. Las mismas no tienen una idéntica modalidad de expresión concreta, sin embargo, no dejan de contener una “potencialidad teórica” que se traduce en herramientas de interpretación de la realidad, en marcos de análisis y tematizaciones de su cosmovisión que en general han sido ignoradas en las líneas hegemónicas del conocimiento autoproclamado científico. Los claustros académicos y las corrientes filosóficas y de las ciencias sociales dominantes niegan por su propia concepción la validez teórico conceptual de las tradiciones de pensamiento de los sectores populares. En palabras de Argumedo, esa matriz de pensamiento es una:

...articulación de un conjunto de categorías y valores constitutivos, que conforman la trama lógico-conceptual básica y establecen los fundamentos de una determinada corriente de pensamiento. Dentro de las coordenadas impuestas por esa articulación conceptual fundante se procesan las distintas vertientes internas como expresiones o modos particulares de desarrollo teórico. Estas vertientes constituyen ramificaciones de un tronco común y reconocen una misma matriz, no obstante, sus múltiples matices, sus características particulares, sus eventuales contradicciones o los grados de refinamiento y actualización alcanzados por cada una de ellas.

Es en ese sentido que la expresión del *Pensamiento Nacional* en nuestro país se desarrolla, conformando una mirada específica a partir de postulados comunes que bien pueden cristalizar en otras corrientes de pensamiento con énfasis o marcaciones particulares, o pueden constituir magmas que no hayan derivado aún en elaboraciones teóricas. Lo fundamental, sin embargo, es lo que señala a continuación Argumedo:

Las diversas matrices de pensamiento contienen definiciones acerca de la naturaleza humana; de la constitución de las sociedades, su composición y formas de desarrollo; diferentes interpretaciones de la historia; elementos para la comprensión de los fenómenos del presente y modelos de organización social que marcan los ejes fundamentales de los proyectos políticos hacia el futuro. Asimismo, formulan planteos sobre los sujetos protagónicos del devenir histórico y social; hipótesis referidas a los comportamientos políticos, económicos, sociales y culturales y fundamentos para optar entre valores o intereses en conflicto. Constituyen los marcos más abarcadores que actúan como referencia explícita o implícita, manifiesta o encubierta de las corrientes ideológicas otorgando un “parecido de familia” a las vertientes y actualizaciones que procesan en su seno (p. 79).

Esos patrimonios culturales no se desarrollan únicamente a través de elaboraciones letradas, sino que tienen múltiples expresiones que en el caso de los pueblos latinoamericanos han cristalizado en proyectos políticos concretos, movilizaciones sociales, búsquedas organizativas, estrategias colectivas, proclamas, programas políticos. Implica en líneas generales el forjamiento de un ideario complejo a partir de la lucha social y, en las transformaciones y complejidades que esa lucha

implica, sus formas de “refinamiento teórico” (en palabras de Argumedo), varían en virtud de las posibilidades específicas de cada momento histórico.

En ese sentido, “mirar al mundo desde aquí” es una proposición central para comprender desde donde el pensamiento latinoamericano ha planteado sus argumentaciones. La disputa teórico-conceptual que contempla esa frase jauretcheana queda a simple vista solapada por la sencillez de su formulación. Sin embargo, en su contenido profundo, se esconde el dilema de lo que entendemos por *Pensamiento Nacional*. La historia latinoamericana está marcada desde el momento de la conquista por el silenciamiento y negación de su propia voz. Con modalidades cambiantes en las distintas etapas históricas, la colonización cultural forjó una modalidad de opresión que nos llevó a la desvalorización de lo propio y a la búsqueda imitativa como dilema de un camino civilizatorio. Esas imitaciones llevaron inevitablemente a la aplicación de fórmulas y esquemas de pensamiento que mientras más se alejaban de la realidad local más infructuosas resultaban para la resolución de los problemas nacionales. Y no constituiría este un error inocente, sino que era una implicancia esperada desde una estructura de dominación que precisaba de nuestra propia alienación para poder imponerse. Como señala Jorge Abelardo Ramos, la “colonización pedagógica” y el sistema de organización cultural que reproduce el lugar que le da el imperialismo a América Latina, es en todo sentido fundamental para la construcción de un país semicolonial:

En las naciones coloniales, despojadas del poder político director y sometidas a las fuerzas de ocupación extranjeras los problemas de la penetración cultural pueden revestir menos importancia para el imperialismo, puesto que sus privilegios económicos están asegurados por la persuasión de su artillería (...) Pero en las semicolonias, que gozan de un status político independiente decorado por la ficción jurídica, aquella ‘colonización pedagógica’ se revela esencial, pues no dispone de otra fuerza para asegurar la perpetuación del dominio imperialista, y ya es sabido que las ideas, en cierto grado de su evolución, se truecan en fuerza material (Ramos, citado en Jauretche, 1984, pp. 144-145).

Estas cuestiones, entonces, se conforman como problemáticas centrales para la configuración del *Pensamiento Nacional* como corriente de pensamiento, así como también la determinación histórica del desarrollo de esas “otras ideas” latinoamericanas.

Si la imitación de moldes culturales ajenos y la imposición de fórmulas que desvalorizan lo propio constituyen un dilema profundo en Nuestra América, la necesidad de pensar de manera situada y de desarrollar marcos de análisis autónomos recupera vitalmente lo que planteáramos previamente sobre la caracterización de un pensamiento “en movimiento”. Si la realidad está en constante transformación, si la historia no mantiene quieto su devenir, entonces tampoco podemos pensar en una matriz teórico-política que se mantenga inmutable.

El rol de la clase dominante en el ejercicio de esta dominación cultural es central para que el poder imperialista se efectivice en el territorio semicolonial. Poder desarrollar un pensamiento situado no implica, entonces, nada más comprender nuestro lugar en términos de entramado internacional sino también ubicarnos dentro del propio territorio dependiente en una determinada posición social. En la periferia no es lo mismo estar dentro de la oligarquía, que entre los sectores populares y en ese sentido es que el debate de la neutralidad cobra sentido profundo.

Un lugar en la modernidad

Los y las teóricos/as de la Colonialidad del Poder aportan una serie de elementos para pensar estas cuestiones que pueden enriquecer la visión del *Pensamiento Nacional*. El concepto de Colonialidad expresa un “patrón mundial de dominación dentro del modelo capitalista, fundado en una clasificación racial y étnica de la población del planeta que opera en distintos ámbitos” (Curiel, 2007, p. 94). Su desarrollo se inicia con el despliegue colonial de Europa y se sostiene hasta la actualidad generando una serie de consecuencias fundamentales:

...la racialización de ciertos grupos (africanos e indígenas) que dio lugar a clasificaciones sociales entre superiores/dominantes/europeos e inferiores/dominados/no europeos; la naturalización del control eurocentrado de sus recursos, dando lugar a una colonialidad de articulación política y geográfica; una relación colonial con base en el capital-trabajo que da lugar a clases sociales diferenciadas, racializadas y distribuidas por el planeta (Curiel, 2007, p. 94).

Desde esta visión la idea de Colonialidad es, además, uno de los atributos fundantes de la modernidad, un patrón cultural que ordena al mundo desde el siglo XVI.

Las conceptualizaciones que se elaboraron a partir de esta imposición colonial marcaron epistemológicamente también un ordenamiento del mundo. La división *Norte-Sur* como referencia geopolítica y la idea de *Occidente* se construirán a partir de la definición de características autorreferenciales señaladas como modernas y valorables. Todo esto genera desde el imaginario un ordenamiento espacial en el que desde América Latina también nos vemos encuadrados (Mignolo, 2010; Dussel, 2005).

La “narrativa europea” que implicó la modernidad conformó también una matriz colonial del poder construido a partir de una *geopolítica del conocimiento* y del concepto central de *diferencia colonial*. Esta “actúa convirtiendo las diferencias en valores y estableciendo una jerarquía de seres humanos, ontológicamente y epistémicamente” (Mignolo, 2010, p. 46). La modernidad implicó en ese sentido una colonización del tiempo y del espacio, así como también de los conceptos y las construcciones epistemológicas que le dieron una fundamentación a esa dominación. En esa narrativa, que validó el poder europeo, se construyeron una serie de pilares “inventando” las tradiciones europeas como argamasa que daba sentido al lugar de superioridad que se proponía ocupar en el entramado mundial. Una “ubicación” propia y del resto del mundo también inventada por Europa.

Como señalan Mignolo y Curiel en la cita previamente referida, a esa invención de lo europeo le correspondió una construcción de sus alter egos con características disminuidas. Esos alter egos no se refieren solo a América Latina, pero nos centraremos en este espacio de referencia que es el que nos interesa analizar. La “invención de América” era la contraparte necesaria para crear efectivamente a su vez una Europa Moderna, sinónimo de progreso, desarrollo, *lugar* de llegada.

En este punto es que nos interesa comenzar a tensionar algunos conceptos. La modernidad, con todos esos atributos, se convirtió en un proyecto aspiracional para los países semicoloniales, incluso en el marco de proyectos políticos populares que pretendieron dar vuelta los signos de la dominación, pero concurriendo autónomamente por ese mismo camino. De la misma manera que la libertad y la igualdad fueron banderas de las revoluciones de emancipación y el liberalismo político fue concepción de los revolucionarios del siglo XIX (Galasso, 2011), la industrialización se convirtió en el foco de un proyecto de liberación de alcance latinoamericano. Nuestro componente “moderno” y “occidental” se hace presente y se reapropia para la resistencia y, en efecto, han sido banderas fundamentales del *Pensamiento Nacional* y de la consideración estratégica de las luchas populares en nuestra región. Los signos de la

dominación imperialista (la posición semicolonial, el control de los recursos estratégicos, el control del aparato industrial) se buscaron afianzar como herramientas de lucha contrahegemónica, pero bajo la premisa central de direccionarlos con una mirada situada social, cultural y políticamente hablando. En función de los intereses *nacionales*.

La contradicción se genera cuando esos caminos encuentran los límites que impone la propia lógica de la modernidad. Por ese lado, nos interesa incorporar la crítica desde el concepto de Colonialidad, que creemos puede enriquecer y poner en tensión estas contradicciones, sin descartar las propuestas políticas del *Pensamiento Nacional* tradicional. En efecto, muchas de las proposiciones de los teóricos de la Colonialidad del poder podrían claramente mimetizarse con aquellos postulados. Cuando el argentino Mignolo habla como señalamos de una geopolítica del conocimiento y plantea la necesidad de generar una desvinculación epistémica y política, lo podría estar citando a Jauretche con su “mirar al mundo desde acá” o a Abelardo Ramos planteando la necesidad de una descolonización pedagógica. Pero en algo en lo que si los y las teóricos/as de la Colonialidad del poder establecen una nueva línea de debate es en su disputa con lo moderno, con lo occidental. Y con sus categorías de base que ordenan el pensamiento político latinoamericano en su generalidad. Poner en tensión nuestra forma de pensar, las categorías de las que partimos, el esquema intelectual que tenemos naturalizado es una tarea sumamente compleja. La búsqueda de desnaturalizar la cosmología occidental, junto con su concepción de totalidad y sus construcciones conceptuales y epistemológicas, es difícil porque están incorporadas en nuestra matriz cultural de una forma a veces imperceptible (Mignolo, 2010). Las ideas de “modernidad” y “racionalidad” están insertas en nuestros principios epistemológicos y las reglas metodológicas que ordenan nuestras reflexiones, llevando muchas veces al desarrollo de dicotomías naturalizadas que aun cuando nos proponemos desaprender la dominación no cuestionamos (Santos, 2009).

Nuestro ordenamiento implícito del mundo supone la aceptación de Occidente como una categoría válida en la que nos sentimos inmersos y, en ese sentido, se podría plantear que los proyectos populares latinoamericanos se han esbozado como una modernidad rebelde, pero modernidad al fin. Tratar de correrlos absolutamente de esa realidad sería negar una buena porción de nuestra construcción identitaria, que después de siglos de formar parte de nuestro entramado cultural no puede ser abjurado sin más. La propuesta de desarrollar una “desobediencia epistémica y política” puede en alguna

medida ayudarnos a repensar esas cuestiones, buscar “apropiarnos de la modernidad europea al tiempo que se habita en la casa de la colonialidad” (Mignolo, 2010, p. 45). Pero concientizar la modernidad como parte inherente de la Colonialidad nos permite tensionar el lugar desde el cual hablamos y que parte del discurso/visión del colonizador puede colarse en nuestras propias concepciones.

Lo que Álvaro García Linera (2012) llamó las *tensiones creativas de la revolución* no es más que la puesta en evidencia de esa necesidad de hacer entrar en crisis la cosmovisión occidental para poder avanzar en un camino que inserte dentro de estos debates los otros *lugares* periféricos que los proyectos populares muchas veces subsumieron dentro del proyectos generalísticos/holísticos. Y allí se hace evidente la visibilización de otras periferias dentro de la periferia misma, donde se hacen claras opresiones que quedaron contenidas de manera indistinta dentro de la opresión nacional o la opresión de clase. Las tensiones que menciona Linera no implican elegir un camino por otro, sino *cabalgar* las contradicciones que genera ese entramado¹.

Los feminismos en debate

Como señala Dussel (2005), “la modernidad puede servir como un catalizador crítico”, pero para llegar a ese punto es necesario primero entender el lugar desde el que estamos situados. El autor retoma el concepto de *location* de Heidegger, que utiliza para señalar las distintas articulaciones que hay que abordar para tener una perspectiva completa y una posibilidad de generar un planteo que vaya más allá de la modernidad. Desde el concepto de *transmodernidad* se valorizan entonces “los aspectos que se sitúan ‘más allá’ y ‘antes’ de las estructuras valoradas por la cultura moderna y que están vigentes en el presente en las grandes culturas universales no europeas” (p. 19).

Aquí se agrega una complejidad más. Estos aspectos muchas veces se confunden indistintamente con la *Tradicición* o el *Folklore* de una cultura, conceptos que se utilizan con una gran laxitud y con una importante carga valorativa, señalando lo *antiguo*, lo *pasado*, incluso lo *atrasado*. Aunque también lo *propio*, lo intrínsecamente propio. El debate con lo comúnmente llamado *tradicional*, entonces, puede tener dos polos en la tensión que este planteo implica. Puede suponer o un resguardo ciego en la tradición

¹ La propia categoría utilizada por Linera refleja esto: las tensiones creativas son una reformulación de las *contradicciones en el seno del pueblo* de Mao, un revolucionario que al igual que Linera tenía un pie ideológico puesto en el marxismo, pero atravesado por el tamiz de la propia cultura china.

como espacio de resistencia o una negación absoluta de la misma por entenderla retardataria y conservadora. Esta categoría también es un lugar desde donde nos situamos y, de acuerdo con el planteo de las feministas decoloniales, ha sido uno de los pilares centrales sobre los que se construyó la Colonialidad moderna.

Desde este punto de vista se ha abordado el tema de los feminismos como parte de una lucha anticolonial. María Lugones (2008) señala que la idea de “género” pensada aislada es una “producción cognitiva de la modernidad” y que la categorización según ese criterio “organiza solo las vidas de hombres y mujeres blancos y burgueses”. En ese sentido, la idea de *mujer* también se construyó como una categoría de la modernidad colonial que tiende a subsumir dentro de un universal homogeneizante una serie de realidades que solo se pueden hacer visibles desde la periferia. Pero la intencionalidad de pensar una geopolítica del conocimiento debe en este caso aplicarse al interior de la periferia misma. La Colonialidad del género genera un sector de mujeres subalternizadas en términos nacionales, en términos de clase, en términos de raza y también en términos de género. La *interseccionalidad de opresiones* (conceptualización que aportan las feministas decoloniales) nos lleva a pensar que cuando se esbozan los ejes de resistencia y, como señala Dussel, se hacen necesarias alianzas transversales (entre periferias) también al interior de los bloques periféricos hay que pensar qué subalternidades internas se presentan y poder *cabalgar las contradicciones* sin anular una por sobre otra.

En relación con este eje ha sido claro en nuestro país como se vienen expresando las dicotomizaciones absolutas propias de la concepción moderna o las apelaciones a la *tradicción* como forma de disputar sentido sobre este tema. En particular, se hacen visibles dos posturas antagónicas: una que plantea que el feminismo es una lucha universal que debe enfrentar las herramientas patriarcales que identifican con elementos de *atraso*. Los ejemplos serían la Iglesia, el conservadurismo en general, las tradiciones de ciertos grupos. Un movimiento progresivo (modernizador) tendería a ir eliminando estas trabas y los fundamentos del orden patriarcal se irían desmantelando. De la misma manera aquí que en otras partes (no estamos planteando que desde el feminismo hegemónico no se vean fundamentos distintos para la opresión de género, pero sí tienen una buena parte de su discurso centrado en proposiciones anticlericales y antitradicionalistas). Desde algunos sectores políticos del campo popular la reacción a estos planteos se expresó desde un resguardo en las tradiciones entendidas como sostén de la identidad del pueblo. Incluso de manera reinventada. El ataque a la Iglesia se

entendió como una avanzada liberal (¿podríamos decir moderna?) e incluso en algunos casos imperialista por su receptividad mediática, como forma de utilizar el feminismo para correr el debate de temáticas más trascendentes.

Sin embargo, en este aspecto también podemos aplicar las reflexiones que venimos realizando y complejizar qué disputas se están planteando al interior del campo popular. En cuanto a lo que implican las estrategias del imperialismo en relación con la lucha de las mujeres, podemos coincidir con Ochy Curiel (2007) con que

Hoy la alteridad, lo que se considera diferente, subalterno, es también potable para el mercado y sigue siendo ‘materia prima’ para el colonialismo occidental, un colonialismo que no es asexuado, sino que sigue siendo patriarcal, además de racista (...) Si lo subalterno se traduce en un discurso de multiculturalidad, entonces sigue manteniendo relaciones de poder colonialistas. El otro, la otra, se naturaliza, se homogeniza en función de un modelo modernizador para dar continuidad al control no solo de territorios, sino también de saberes, de cuerpos, producciones, imaginarios (p. 100).

En ese sentido, todo lo que potencialmente es susceptible de ser un elemento de resistencia puede ser absorbido por el mercado para alivianar esa potencialidad social. Algo similar señala Dussel (2005) cuando habla de la India o China, cuestionando la idea de “respeto” por otras culturas desde la lógica occidental. Lo que se produce en verdad es una acción de vaciamiento previo a la incorporación de algunos elementos aislados que no sean amenazantes para el capitalismo occidental. Dussel lo conceptualiza con la categoría de *overlapping consensus*, una modalidad de convivencia puramente formal que disfraza las opresiones de la Colonialidad, que esconde las relaciones de poder.

En esta línea podemos plantear entonces que la defensa de una tradición purista que rechaza cualquier injerencia externa (purismo muchas veces forzado y sobreactuado) no es necesariamente una afrenta a la Colonialidad. Tampoco un rechazo de todo lo que según la lógica occidental se vincula con el *atraso*. El cristianismo, por mencionar el aspecto que estamos analizando ahora de esa tradición, a pesar de ser una incorporación de la modernidad colonial europea, fue tomado y resignificado por los sectores populares. Por esta razón, tampoco puede pensarse de manera dicotómica con

relación a otras luchas populares. Porque en la periferia la imbricación es la clave, la interseccionalidad, las tensiones creativas.

Si bien entendemos que todo esto es cierto, el otro polo, el del feminismo hegemónico, adolece de otras perspectivas. Su discurso absorbe la lógica de la racionalidad individualista moderna y plantea dicotomías totalizantes que no representan ningún otro *lugar* social más que el de ser mujeres. Es lo que Lugones (2011) llama el “encantamiento con mujer” que corre del análisis si esa mujer es latinoamericana o europea, trabajadora o empresaria, indígena, mestiza, afro, blanca... y cualquier otra coordenada geopolítica que referencia un aspecto situado de la dominación. El feminismo decolonial propone en cambio abordar la interseccionalidad de opresiones que se despliegan en el marco de la Colonialidad del poder. Desde el *Pensamiento Nacional* podríamos decir también que “mirar el mundo desde acá” o “pensar en nacional” no implica solamente una referencia territorial, sino que dentro de ese territorio también es una referencia social, racial y de género. Una mujer trabajadora latinoamericana estaría entonces en la periferia, de la periferia, de la periferia. Y tal vez, solo tal vez, podría ver con más claridad ese conjunto de opresiones.

Un final abierto

Queremos cerrar aquí estas reflexiones que no tienen por objetivo llegar a conclusiones tajantes, sino que pretenden ser un aporte a los debates que la realidad actual convoca. “Pensar en Nacional” es una tarea en continua construcción y enriquecimiento que por compleja o tensa no debe obturar nuestros esfuerzos. Entendemos que es necesario reapropiarnos de los postulados centrales del *Pensamiento Nacional* y volverlos a poner en ejercicio. Aunque implique encontrar abordajes sobre los que los clásicos del *Pensamiento Nacional* no dijeron todo (tampoco pretendían hacerlo). “Pensar el mundo desde acá” es una frase de una potencialidad política y teórica que hoy mismo puede hacernos repensar las categorías de las que tan convencidos y convencidas estábamos. Y es que el poder se transforma, recrudece, entra en crisis y el pensamiento popular responde con desafíos nuevos, con visibilizaciones adeudadas, con estrategias novedosas... Porque el pensamiento popular también es acción, también es sentir y también es proyecto.

Bibliografía y referencias citadas:

- Argumedo, Alcira (2011). *Los silencios y las voces en América Latina*. Buenos Aires: Ediciones del Pensamiento Nacional.
- Curiel, Ochy (2007). *Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista*. *Nómadas* (Col), núm. 26: Universidad Central Bogotá.
- Curiel, Ochy (2014). *Los aportes de las mujeres afros: de la identidad a la imbricación de opresiones. Un análisis decolonial*. Transcripción de conferencia brindada en el marco del Proyecto Redes Internacionales de Conicyt, de la Cátedra Indígena/CIEG.
- Dussel, Enrique (2005). *Transmodernidad e interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación)*. Disponible en: <http://red.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/biblioteca/090514.pdf>
- Galasso, Norberto (2011). *Historia de la Argentina*. Buenos Aires: Colihue.
- García Linera, Álvaro (2012). *Las tensiones creativas de la revolución. La quinta fase del proceso de cambio en Bolivia*. Ediciones Luxemburg: Buenos Aires.
- Ibáñez, Germán (2012). *La liberación nacional en la tradición nacional-popular en la Argentina*. Disponible en: <http://lonacionalypopular.blogspot.com/2012/07/la-liberacion-nacional-en-la-tradicion.html>
- Jauretche, Arturo (1984). *Los profetas del odio y la yapa*. Buenos Aires: Peña Lillo.
- Lugones, María (2008). *Colonialidad y género*. *Tabula Rasa*. Bogotá - Colombia, No.9: 73-101, julio-diciembre.
- Lugones, María (2011). *Hacia un feminismo descolonial*. *La manzana de la discordia*, Julio - Diciembre, Vol. 6, No. 2.
- Mignolo, Walter (2010). *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Santos, Boaventura de Sousa (2009). *Una Epistemología del Sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo XXI - Clacso.