



Título: APORTES PARA UNA ANALÉCTICA FEMINISTA: Del rostro y la mirada del Otro al cuerpo-territorio-vida cotidiana

Autores:

Silvana Martínez, correo electrónico: silvanamartinezts@gmail.com

Juan Agüero, correo electrónico: juanagueroposadas@gmail.com

Pertenencia institucional: Universidad Nacional de Mar del Plata (Argentina), Facultad de Ciencias de la Salud y Trabajo Social

Introducción

En esta ponencia nos proponemos recuperar -en un primer momento- la importancia del método analéctico de Dussel como una matriz analítica-interpretativa para la producción de conocimientos situados, interculturales, pluriversos y descoloniales en Nuestra América. En un segundo momento, desde la singularidad de los feminismos comunitarios, nos proponemos resignificar y reinscribir la analéctica como un aporte potente para dicha producción de conocimientos, en términos de comprender los procesos de dominación y opresión, pero también de liberación y emancipación, construidos históricamente sobre el cuerpo de las mujeres.

En los inicios de la década de 1970, Enrique Dussel desarrolla lo que él denomina *La Exterioridad Meta-Física del Otro*. Años más tarde, vuelve a referirse a la *exterioridad*, pero con el fin de desarrollar su método que denomina analéctica. Además, plantea el problema de la *Alteridad* como posibilidad de libertad, apertura y encuentro, mientras que la *Totalidad* es cerrada y endógena. Si bien toma de Levinas la idea del *rostro* del Otro y de Sartre la *mirada* del Otro, situándose en la realidad latinoamericana, para Dussel el Otro es el pueblo oprimido y el rostro del pobre. Por tanto, la filosofía debería ejercer una función liberadora. Este pensamiento de Dussel tiene una enorme importancia para la producción de conocimientos en Ciencias Sociales también con una finalidad liberadora y emancipadora, que dé cuenta de la situación de los pueblos oprimidos y del rostro del pobre en Nuestra América.

Por otra parte, nos proponemos resignificar y reinscribir la analéctica de Dussel en los debates epistemológicos feministas. Para esto tomamos los aportes de los feminismos comunitarios de Bolivia y Guatemala, con el fin de construir una propuesta que denominamos *analéctica feminista*, basada no en la centralidad del rostro y la mirada del Otro, sino en la centralidad del *cuerpo-territorio-vida cotidiana*. En esta tarea, partimos de la reconceptualización del patriarcado



que realizan las feministas *aymaras*. En esta reconceptualización, la centralidad está puesta en los cuerpos y no en la categoría género. Pero, tal como lo sostienen las feministas *mayas-xinkas*, esta centralidad incluye también el *territorio* y la *vida cotidiana*, como unidad de sentido o unidad categorial. Por tanto, la analéctica feminista se plantea como una categoría compleja, que no solamente apunta a un pensar situado, sino también a una concepción holística de la realidad como totalidad, tal como lo plantea Dussel.

La importancia del método analéctico de Dussel

En su obra *Para una ética de la liberación latinoamericana*, publicada en 1973, Enrique Dussel desarrolla en el capítulo III lo que él denomina *La Exterioridad Meta-Física del Otro*. Se inspira en la filosofía de Levinas, quien en *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, publicada en 1971, argumenta que el diálogo entre uno mismo y el otro, esto es el rostro o la presencia del otro, es el fundamento de toda situación posible, ya que el otro es la trascendencia de uno mismo, la exterioridad. La trascendencia se experimenta como deseo de lo externo, de lo otro, como salir de uno mismo hacia lugares o situaciones desconocidas. Lo otro me interpela, me demanda, y genera mi deseo de alteridad y, por tanto, de trascendencia (Levinas, 2002).

En su libro *Filosofía de la liberación*, publicado en 1977, Dussel vuelve a referirse a la exterioridad en el capítulo 2 y a la analéctica en el capítulo 5. Por entonces, se encontraba en sus inicios la filosofía latinoamericana de la liberación, inspirada en gran medida en la teología de la liberación y en las ideas fundamentadas en la teoría de la dependencia, pero además en el clima de época sociocultural y político-ideológico que se vivía por entonces, de rechazo al imperialismo norteamericano, el desarrollismo, el colonialismo, el europeísmo y el patriarcado, como también la influencia de la revolución cubana, las luchas sociales protagonizadas por el campesinado latinoamericano, los pueblos originarios y el movimiento obrero y estudiantil, el mayo francés y los grandes movimientos contraculturales como el feminismo, el hipismo, el ambientalismo y el pacifismo, entre otros (Martínez y Agüero, 2018).

En *Filosofía de la liberación*, Dussel (1977) denomina postmoderna a su filosofía. Esto lo escribe dos años antes que Lyotard hablara de postmodernidad como superación de la modernidad. En otros escritos esta calificación de postmoderna es reemplazada por transmoderna, que expresa mejor el sentido de lo que quería decir el autor, esto es, que traspone, supera o va más allá de la modernidad europea. Como otros filósofos, Dussel construye su propio método filosófico, que denomina analéctica. En la filosofía griega la dialéctica era el arte de la refutación, la



argumentación de lo contrario. También se lo consideraba el método supremo por el que se llegaba a la intuición. Para Dussel las ciencias llegan al conocimiento que les permiten sus teorías y modelos, en cambio la dialéctica atraviesa este conocimiento para llegar a la totalidad. Con la analéctica pretende no un método supremo como concebía Platón, sino un método inicial, primero, anterior a las ciencias y no posterior a ellas (Martínez & Agüero, 2021).

La filosofía que construye es filosofía de la liberación, porque piensa la realidad mundial no desde el centro, desde el poder político, económico y militar, sino desde la periferia, desde más allá de las fronteras del mundo construido por el poder colonial. Pero, además, es una filosofía que se opone a lo que Dussel denomina filosofía colonial. Para este filósofo, la exterioridad es la categoría más importante de la filosofía de la liberación. Hablar de esta categoría, es hablar del Otro. En *Para una ética de la liberación latinoamericana* se refiere a esta cuestión en el tercero de los tres capítulos que componen su obra.

Para Dussel el mundo es siempre una totalidad de sentido; y una totalidad es siempre idéntica a sí misma, es decir, es lo mismo o el mismo o la mismidad. Ahora bien, lo mismo no es lo igual, porque en lo igual se elimina cualquier diferencia, mientras que en lo mismo hay diferencias. Es la diferencia -por ejemplo- que plantea Martin Heidegger entre el Ser y el Ente en *El Ser y el Tiempo* publicada en 1927. Sin embargo, si es una diferencia desde lo mismo, para Dussel es una dialéctica monológica y no dialógica entre “lo mismo” y “lo otro” o “el Otro”. Es una diferencia que supone lo mismo como unidad. Es aquí donde Dussel propone no lo diferente, sino lo distinto. Lo distinto es lo diverso, lo separado, lo que no implica lo mismo como unidad (Dussel, 1973, p.102).

Pensar en “lo otro” o “el Otro” como distinto y no como diferente le permite a Dussel plantear la idea de dos mundos o dos totalidades distintas y en consecuencia proponer la analéctica como un método distinto a la dialéctica, porque en ésta “lo mismo” y “lo otro” o “el Otro” son diferentes, pero desde lo mismo como unidad o totalidad de sentido, mientras que en la analéctica “lo mismo” y “lo otro” o “el Otro” son distintos y no provienen de una misma unidad o totalidad de sentido sino de totalidades distintas.

Dussel critica la dialéctica de la modernidad europea, principalmente el cogito ergo sum de Descartes, la dialéctica del amo y el esclavo de Hegel y el dasein de Heidegger, por abordar superficialmente “lo mismo” y “lo otro” excluyendo al Otro como Infinito e incurrir en solipsismo al no profundizar adecuadamente en el problema de la Totalidad y la Alteridad.



La Alteridad es para Dussel la posibilidad de libertad, apertura y encuentro, mientras que la Totalidad es cerrada y endógena. Toma de Levinas la idea del rostro del Otro y de Sartre la mirada del Otro que me interpela y me demanda. Situándose en la realidad latinoamericana, para Dussel el Otro es el pueblo oprimido y el rostro del pobre y la filosofía debe ejercer una función liberadora y profética; debe participar activamente en la fecundación y procreación del Otro liberado (Dussel, 1973, p.155).

En Nuestra América, el Otro es el pueblo oprimido, pobre, campesino/a, indígena, negro/a, afro-descendiente, mestizo/a, excluido/a, indocumentado/a, marginal, obrero/a, changarín, desocupado/a, analfabeto/a, sin tierra, sin techo, sin derecho, explotado/a, perseguido/a, dominado/a, maltratado/a, violentado/a, injuriado/a. Es el colectivo social de sobrevivientes del capitalismo, el patriarcado, el imperialismo, el racismo, la xenofobia y el colonialismo europeo-norteamericano, que invadieron nuestro territorio, saquearon nuestros recursos, esclavizaron nuestro trabajo, se adueñaron de nuestras vidas, explotaron nuestros cuerpos y nos impusieron y siguen imponiendo sus creencias, sus valores y sus formas de vida (Martínez & Agüero, 2021).

De la analéctica de Dussel a la analéctica feminista

Los feminismos comunitarios de Bolivia y Guatemala parten de *Abya Yala* como totalidad y unidad de sentido. Para estas feministas, *Abya Yala* tiene un significado metafórico, material, en construcción y profundamente político. Es el espacio imaginario que representa la pluralidad de voces, saberes, prácticas y trayectorias, que busca la descolonización y sirve directamente a los procesos de auto-determinación de los pueblos. Es un espacio relacional que constituye la esfera de posibilidad de existencia de la multiplicidad de trayectorias y experiencias.

En este sentido, estos feminismos surgen por la necesidad de luchar políticamente contra el capitalismo, el neoliberalismo y también por la necesidad de descolonización del pensamiento y de dotar de un nuevo sentido y significado a las palabras, categorías y conceptos del feminismo occidental, que quería imponer su propia forma de pensar y de lo que las mujeres occidentales consideraban que era el feminismo.

Las feministas comunitarias de Bolivia resignifican la definición de *feminismo* y lo reconceptualizan definiéndolo como la lucha de cualquier mujer, en cualquier parte del mundo y en cualquier momento de la historia, que se rebela y opone ante un patriarcado que la oprime o la pretende oprimir. Asimismo, reconceptualizan el *patriarcado* definiéndolo como “el” sistema de todas las opresiones, todas las discriminaciones y todas las violencias que vive y sufre la



humanidad (hombres, mujeres, personas intersexuales, cuerpos y no géneros) y la naturaleza, construido históricamente sobre el cuerpo de las mujeres. También construyen el concepto *entronque patriarcal* con el fin de explicar cómo el patriarcado colonial refuerza y profundiza el patriarcado ancestral que ya existía antes de la invasión de los colonizadores europeos (Guzmán Arroyo, 2019).

Por su parte, para las feministas comunitarias de Guatemala, el feminismo comunitario es una propuesta que nace de cuerpos indignados, para reinterpretarse desde las múltiples opresiones y también desde las emancipaciones de las mujeres originarias. Es entonces una propuesta que viene de cuerpos indignados de mujeres originarias y, por lo tanto, no nace de las academias sino de la vida cotidiana de estas mujeres. En este sentido, ponen el acento en la relación *cuerpo-territorio-vida cotidiana* y proponen recuperar *el territorio-cuerpo* y *el cuerpo como territorio*, para defenderlo del ataque del patriarcado ancestral y del patriarcado colonial, ya que el cuerpo de las mujeres ha sido históricamente el territorio en disputa de estos patriarcados para asegurar su perpetuación (Cabnal, 2018).

Recuperar el territorio-cuerpo como primer lugar de enunciación, como memoria corporal e histórica porque en el cuerpo-territorio habita la historia de la expropiación colonial y también de las rebeldías asociadas a su liberación y emancipación. El cuerpo tiene memoria, la memoria habita en el cuerpo. A su vez, el *territorio-cuerpo* se entronca en el *territorio-tierra* y se interrelaciona con la memoria larga de los pueblos, donde también está el signo de la expropiación y la violencia colonial.

El feminismo comunitario es una propuesta que ha construido varios elementos de análisis para poder interpretar la opresión histórico-estructural de las mujeres. Para esta interpretación, Lorena Cabnal (2018) analiza elementos del patriarcado ancestral y de los fundamentalismos étnicos dentro de las propias comunidades, pero también trae a la conciencia hoy, aquí y ahora, la memoria de las mujeres transgresoras originarias que ella denomina *femiologías de las ancestras* y que constituyen formas orales del lenguaje. En este sentido, rechaza la idea de mujeres indígenas victimizadas por el sistema colonial de manera pasiva, sino que rescata las luchas y resistencias de las ancestras que han provisto vida y energía.

Para poder comprender la subyugación histórica de las mujeres indígenas, Cabnal propone la *cosmogonía*, entendida como forma de interpretación de la vida en el mundo, ya que todo pueblo ancestral tiene cosmogonía. A modo de ejemplo, para poder comprender la violencia hacia las



mujeres en las comunidades, las *mayas-xinkas* no utilizan ni la categoría género ni incluso el patriarcado porque son palabras del castellano colonial que muchas mujeres de las comunidades no hablan. En cambio, utilizan como elemento interpretativo la idea de *desarmonización de la red de la vida*. Como lo sostienen estas feministas, esta desarmonización se siente en el cuerpo porque las múltiples opresiones y formas de violencias van construyendo sentimientos sobre los cuerpos. Es a partir de lo que se siente en el cuerpo que se van construyendo las interpretaciones sobre las relaciones desiguales de poder que están totalmente naturalizadas (Martínez, 2021).

Desde esta matriz epistémica, Cabnal también sostiene que el proceso que conlleva la desnaturalización y construcción de otro esquema de pensamiento implica necesariamente evidenciar y constatar lo que se cruza por el cuerpo de las mujeres. De esta manera, para esta feminista, se hace necesario traer intencionalmente el dolor de las múltiples opresiones que sienten en el cuerpo las mujeres originarias, con el fin de iniciar un proceso de liberación y emancipación como una intencionalidad para la vida. A partir de este proceso se habilita en las mujeres el deseo de lo negado, de relaciones más armónicas, de conocer otros lugares, estar más con la naturaleza, conocer otras mujeres, otras experiencias, estudiar, leer o lo que fuere. De esta manera, el cuerpo se convierte en el espacio vital de constatación, tanto de la opresión como de la emancipación (Martínez, 2021).

Este proceso se inicia con lo que Cabnal (2010) denomina *sospecha cosmogónica*. A partir de esta sospecha se intenta dar respuesta a dos preguntas clave: por qué la situación de opresión de las mujeres originarias y por qué las mujeres originarias son las que padecen mayores opresiones, incluso en relación a otras mujeres, que también están oprimidas, pero que no provienen de pueblos originarios. Esta sospecha cosmogónica lleva a la indignación y esto a su vez a la búsqueda de respuestas. Esta búsqueda lleva al sentir más que al pensar. O, mejor dicho, lleva primero al sentir y luego al pensar. En este sentido, el acto de sentir constituye un acto vital de recuperación epistémica en los cuerpos. El sentir y poner el cuerpo en experiencia lleva a construir un hilo relacional con la memoria histórica de la opresión del patriarcado ancestral originario, que se expresa y manifiesta de forma diferente al patriarcado colonial (Martínez, 2021).

En la propuesta de Cabnal es fundamental el concepto de *acuerpamiento* entendido como apoyo mutuo físico y espiritual entre mujeres indígenas. Constituye un proceso de recuperación emocional y espiritual de las mujeres indígenas que defienden territorios ancestrales frente a las



problemáticas de criminalización y judicialización y luchan por la vida en sus comunidades. La autora sostiene la necesidad de acuerparse ante las enfermedades, las tristezas, la estigmatización y los desplazamientos que viven las mujeres indígenas junto a sus familias por efecto de la criminalización y judicialización de sus acciones en defensa de su cuerpo-tierra.

Para estas feministas *mayas-xinkas*, poder dar cuenta del patriarcado ancestral originario y de las disputas territoriales y de los cuerpos de las mujeres indígenas antes del colonialismo, constituye un acto de reivindicación política cosmogónica de las mujeres originarias con autoridad epistémica desde los cuerpos que han vivido estas violencias. Es una complejidad que desarmoniza la vida pero que a la vez trae una propuesta que vuelve a tejer, y teje desde la emancipación. Sin dudas, esto constituye un verdadero desprendimiento y una ruptura epistémica con los postulados de la ciencia moderna occidental. El racionalismo cartesiano que sostiene “pienso, luego existo” y el racionalismo cientificista sostenido por el positivismo estallan en mil pedazos. A partir de esta *cosmogonía de la sospecha*, el camino para la producción de conocimientos sería “siento, luego pienso” (Martínez, 2021).

Este camino epistémico, propuesto por las feministas comunitarias, nosotros lo denominamos *analéctica feminista*, porque tiene una profunda vinculación y puede fundamentarse en el método que propone Dussel para la filosofía de la liberación. Tal como lo propone este filósofo, también aquí hay una concepción de totalidad y de unidad de sentido, ya que las feministas comunitarias parten de una *cosmogonía* o totalidad cosmogónica que tiene una unidad de sentido o enraizamiento epistémico en *Abya Yala* como espacio material y simbólico de lucha política por la emancipación de las mujeres indígenas.

Lo que en filosofía Dussel denomina método de la filosofía de la liberación, en ciencias sociales tenemos que hablar de epistemología, ya que se trata de una reflexión crítica acerca del *locus* de enunciación desde el cual se producen conocimientos, como también de una reflexión acerca de para quiénes, con quiénes y con qué finalidad se producen estos conocimientos. Cuando decimos *analéctica feminista*, nos estamos refiriendo no solamente al método en tanto camino, sino también a la matriz analítica-interpretativa desde la cual nos posicionamos para producir e interpretar conocimientos.

La *analéctica feminista* nos permite producir un conocimiento situado en *Abya Yala* como mundo de significaciones y de disputas políticas. Más precisamente, un *sentir-pensar-hacer-conocer situado* como categoría analítica y como acto y proceso complejo y profundamente arraigado en



nuestro continente. Complejo en su origen pluriétnico, su devenir espiralado y su sentido disruptivo y trascendente, y arraigado en lo más profundo de Abya Yala, sus ancestros y ancestras, sus creencias y prácticas milenarias, los pueblos originarios, la pachamama, las comunidades y grupos, los inmigrantes y descendientes de inmigrantes, la población afro descendiente, el mestizaje, el campesinado, los trabajadores y trabajadoras, los y las jóvenes, las mujeres y disidencias sexuales, los y las intelectuales y artistas, los científicos y científicas y la pluriversidad de voces y experiencias de Nuestra América.

Se trata de un sentipensar-haciendo y conociendo en situación, sin fisuras, sin dicotomías, como acto y proceso genuino de creación de humanidad, de invención de lo propio, de las propias ideas, del pensamiento propio, profundamente indoafroamericano y capaz de contener en un relato todos los relatos, todas las voces y todas las memorias. Éste es el sentido más profundo de lo que queremos decir y significar con la *analéctica feminista*.

Mientras que Dussel centra su propuesta en la mirada y el rostro del Otro, que para él es el pueblo oprimido y el pobre, para la analéctica feminista la centralidad es el cuerpo-territorio-vida cotidiana, como *locus* de enunciación y memoria corporal e histórica. Esta propuesta epistemológica y heurística tiene una enorme potencialidad para la producción de conocimientos en clave situada, feminista, intercultural y descolonial. La centralidad del cuerpo-territorio-vida cotidiana es clave para entender los procesos de dominación y emancipación en Nuestra América, ya que todo transcurre en la vida cotidiana, en el territorio y en los cuerpos, no solamente en la mirada y el rostro interpelante del Otro.

Nuestra propuesta de analéctica feminista no es sólo de interpelación a las múltiples opresiones y violencias, sino de un sentir profundo en los cuerpos enraizados en los territorios y en la historia y memoria larga que habitan los mismos. Esto implica una unidad profunda de sentido totalizador imbricada en el mundo de la vida y en el devenir de la vida cotidiana, con todas sus vivencias, experiencias, significaciones, proyectos de vida, utopías, derroteros, luchas y resistencias.

La analéctica feminista también nos permite una mirada pluriversa e intercultural o, mejor aún, una pluriversidad intercultural crítica. La pluriversidad nos permite reconocer y aceptar lo distinto, lo diverso, la disidencia, la multiplicidad de voces, miradas, historias, creencias y valores. Es la bandera Wiphala de nuestros pueblos originarios. Por su parte, la interculturalidad es el reconocimiento de un Otro pluriverso, en igualdad de condiciones, de manera horizontal, a la par, sin jerarquización, sin construcción de inferioridad por ser distinto. En este punto es



fundamental el aporte de Dussel en términos de distinción entre totalidades. Se trata ciertamente de una propuesta de construcción de un mundo donde quepan muchos mundos, mundos que pueden dialogar, convivir, sin dominación, sin violencias y sin opresión.

Reflexiones finales

En esta ponencia hemos intentado reflexionar sobre una propuesta que denominamos analéctica feminista, construida a partir de los aportes de Enrique Dussel y de los feminismos comunitarios de Bolivia y Guatemala. Es una propuesta en construcción que consideramos importante compartir en este evento referido justamente a metodologías de las ciencias sociales. Las ciencias sociales aún cargan con el lastre del positivismo y el cientificismo de la ciencia moderna occidental, despreciando otros saberes, otras miradas, otras derivas. Nuestra propuesta tiene en este sentido un profundo enraizamiento en Nuestra América. Es una propuesta comprometida con las luchas y resistencias de nuestros pueblos y con un sentido profundamente liberador y emancipador de las ciencias sociales.

Referencias bibliográficas

- Cabnal, L. (2010). Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. En ACSUR-Las Segovias: *Feminismos diversos: El feminismo comunitario*, p. 11-25.
- Cabnal, L. (2018). Tzk'at, Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario desde Iximulew-Guatemala. En Revista *Ecología Política*, N° 104.
- Dussel, Enrique (1973). *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores. 1ª edición, cap. III, La exterioridad meta-física del otro, p. 97-156.
- Dussel, Enrique (1977). *Filosofía de la liberación*. México: EDICOL. 1ª edición.
- Guzmán Arroyo, A. (2019). *Descolonizar la memoria. Descolonizar los feminismos*. La Paz: Llojeta.
- Levinas, Emmanuel (2002). *Totalidad e Infinito: Ensayo sobre la Exterioridad*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 4ª edición.
- Martínez, S. (2021). Epistemología raizal-indisciplinada como potencialidad heurística del Trabajo Social en clave feminista. En S. Martínez, P. Meschini y J. Agüero (Coord.). *Entramados Epistemológicos en Trabajo Social. Contribuciones para un sentipensar-hacer situado, feminista, descolonial e intercultural*. Paraná: Editorial Fundación La Hendija.



Martínez, S. y Agüero, J. (2021). Analéctica, interculturalidad y descolonialidad: La mirada del Otro indo-afro-americano en el Trabajo Social intercultural y descolonial. *Revista de Trabajo Social*, N° 31-32, Dossier Crítica Social, Intercultural y Decolonial, Universidad de Antioquia.

Martínez, Silvana y Juan Agüero (2018). La idea de la liberación y los estudios descoloniales. *Revista Científica Arandu*, N° 1, p. 33-51.