

Epistemologías feministas latinoamericanas: un cruce en el camino junto-a-otras pero no-juntaa- todas	Titulo
Alvarado, Mariana - Autor/a;	Autor(es)
En: Religación. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades Vol. 1 no. 3. (julio-septiembre 2016). Quito : Religación. Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades desde América Latina, 2016.	En:
Quito	Lugar
Religación. Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales Humanidades desde América Latina	Editorial/Editor
2016	Fecha
	Colección
Patriarcado; Colonialidad; Pacto social; Género; Feminismo; América Latina;	Temas
Artículo	Tipo de documento
"http://biblioteca.clacso.edu.ar/Ecuador/rgn/20161009044331/alvarado-mariana-epistemologias-femeninas.pdf"	URL
Reconocimiento-No Comercial-Sin Derivadas CC BY-NC-ND http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/deed.es	Licencia

Segui buscando en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO

<http://biblioteca.clacso.edu.ar>

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)

Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO)

Latin American Council of Social Sciences (CLACSO)

www.clacso.edu.ar



Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais
Latin American Council of Social Sciences



Epistemologías feministas latinoamericanas: un cruce en el camino junto-a-otras pero no-junta-a-todas

*Latin American feminist epistemologies:
A crossroads “junto-a-otras” but “no-junta-a-todas”*

Mariana Alvarado¹

INCIHUSA – CCT – Mendoza

RESUMEN

El anudamiento de tres líneas de trabajo ha permitido nombrar un problema entre el pensamiento latinoamericano, las epistemologías feministas y el giro decolonial. Aparear en perspectiva con María Lugones sobre el sistema moderno colonial de género requirió de las lecturas de Gayle Rubin sobre el sistema sexo/género a partir de las críticas de Karl Marx, Levi Strauss y Sigmund Freud. La propuesta del feminismo decolonial a propósito de las voces Breny Mendoza, Ochy Curiel y Yuderkys Espinosa operan como aperturas para asumir la opción por el desenmascaramiento a la lógica colonial de las teorías feministas occidentales blancas lo que ha permitido optar por enfatizar la urgencia epistémica de hacer un cruce en el camino como emergencia para una epistemología feminista situada en Latinoamericana.

Palabras clave: pacto social de género, colonialidad del género, patriarcado, heteronormatividad, interseccionalidad.

ABSTRACT

The purpose of this work is to tie three lines of work—Latin American thought, feminist epistemologies, and decolonial turn—and within this frame to state a problem. The initial trial includes readings of Gayle Rubin on the sex/gender system based on Karl Marx's, Levi Strauss's, and Sigmund Freud's criticism, and from there it addresses María Lugones's approach on the modern colonial gender system. The proposal of decolonial feminism in the voices of Breny Mendoza, Ochy Curiel and Yuderkys Espinosa is presented and analyzed, taking the option of unmasking the colonial logic of the white occidental feminists and emphasizing the epistemic urgency of a crossroads as an emergence of a Latin American feminist epistemology.

Key words: gender social pact, coloniality of gender, patriarchy, heteronormativity, intersectionality.

¹Doctora en Filosofía de la UNCuyo y becaria posdoctoral de CONICET, Argentina. Correo: malvarado@mendoza-conicet.gob.ar

Crítica materialista al sistema sexo-género (Gayle Rubin)

“Una mujer es una mujer. Sólo se convierte en doméstica, esposa, mercancía, conejito de *play-boy*, prostituta o dictáfono humano en determinadas relaciones. Fuera de esas relaciones no es la ayudante del hombre igual que el oro en sí no es dinero.”

(Gayle, 1986: 96)

Gayle Rubin apoya en Karl Marx la pregunta por la cual abordará un análisis -desde Sigmund Freud y Claude Lévi-Strauss- para desentrañar el sistema de relaciones por el cual las mujeres se vuelven presas de los hombres: “¿Qué es una mujer domesticada?” Lo que sea una mujer domesticada, para Gayle, así como lo que sea un esclavo negro, para Marx, depende del sistema de relaciones en el que se encuentra el hombre negro y la mujer (blanca).

Cierto aparato social sistemáticamente emplea mujeres como materia prima y modela mujeres domesticadas como producto. Gayle denomina a ese aparato, sistema sexo-genérico. Se trata, según define inicialmente del “conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana, y en el cual se satisfacen esas necesidades humanas transformadas” (Cfr. Gayle, 1986: 97).

Examina el marxismo clásico, como teoría de la vida social, a fin de demostrar la necesidad de ese constructo basándose en el fracaso teórico en el que incurre al omitir la conceptualización de la opresión sexual. Señala Gayle que en el mapa del marxismo los seres humanos son campesinos, trabajadores, obreros, revolucionarios, capitalistas, burgueses, pero el hecho de que sean varones o mujeres resulta insignificante a diferencia de los análisis de Freud y de Lévi-Strauss en quienes hay un profundo reconocimiento de la sexualidad y de las diferencias entre las experiencias entre varones y mujeres.

Nos detendremos, a propósito de lo que nos interesa particularmente², en el análisis que Gayle realiza sobre el marxismo y omitiremos lo

2 Asumimos parte de su análisis puesto que queremos establecer una ligazón entre el constructo del que da cuenta y la heteronormatividad-moderna-capitalista-colonial que iremos anudando con los aportes de Breny Mendoza, María Lugones, Ochy Curiel y Yuderky Espinosa.

referido a Edipo y Electra³ (Gayle, 1986: 119-122 y 125- 135) puesto que la fuerza explicativa del marxismo radica –tal como lo señala– en la opresión de clase.

Ubica la opresión de las mujeres como núcleo en la dinámica de la (re)producción capitalista: trabajo doméstico y la reproducción de la mano de obra.

Para comprender la “naturaleza” de las relaciones sociales es preciso comenzar por el análisis de las relaciones de producción puesto que, según Marx, el modo como los hombres se relacionan entre sí depende de la posición de sujeto, es decir, del lugar que ocupan en el sistema de producción y al mismo tiempo es la producción la que determina la posición de sujeto.

El capitalismo, a diferencia de otros modos de producción, produce y expande capital; un conjunto de relaciones sociales en el que la producción convierte el dinero, las cosas y las personas en capital. De este modo, el valor de las cosas es percibido como si fuera una propiedad de las cosas mismas (*valor de cambio*) y no como expresión de las relaciones sociales. El capital es una forma de dinero que en el intercambio por trabajo se reproduce a sí mismo extrayendo plusvalía, es decir,

11

3 Me interesa aquí señalar una deriva a propósito de Freud. En *El malestar de la cultura* presenta la paradoja del ser humano afanado en civilizar en vistas de un mayor bienestar. El nefasto resultado se evidencia en las instituciones que, destinadas a normalizar las relaciones humanas, la religión, el derecho y la ética, han terminado por ser causa de represión y malestar. La cultura, es decir, “la suma de producciones e instituciones que distancian nuestra vida de la de nuestros antecesores animales y que sirven a los fines: proteger al hombre contra la Naturaleza y regular las relaciones de los hombres entre sí” (Freud, 1970: 9), impone deberes sin tomar en cuenta las posibilidades de los individuos y la búsqueda del placer. Aunque extensa la cita, vale la pena releerla: “las mujeres, que no tardan en oponerse a la corriente cultural, ejerciendo su influencia dilatoria y conservadora. Sin embargo, son estas mismas mujeres las que originalmente establecieron el fundamento de la cultura con las exigencias del amor. Las mujeres representan los intereses de la familia y de la vida sexual; la obra cultural, en cambio, se convierte cada vez más en tarea masculina, imponiendo a los hombres dificultades crecientes y obligándoles a sublimar sus instintos, sublimación para la que las mujeres están escasamente dotadas. Dado que el hombre no dispone de energía psíquica en cantidades ilimitadas, se ve obligado a cumplir sus tareas mediante una adecuada distribución de la libido. La parte que consume para fines culturales la sustrae, sobre todo, a la mujer y a la vida sexual; la constante convivencia con otros hombres y su dependencia de las relaciones con éstos, aun llegan a sustraerlo a sus deberes de esposo y padre. La mujer, viéndose así relegada a segundo término por las exigencias de la cultura, adopta frente a ésta una actitud hostil” (Freud, 1970: IV, 3041). No hay mayor malestar que el derivado de los hijos del patriarcado aún a pesar de que el inconsciente fue efecto del relato de una mujer (me refiero al caso de Bertha Pappenheim conocida como Anna O) y de que al parecer de Frantz Fanon los hombres no-blancos no tienen inconsciente (¡!).

trabajo-no-pago de la mano de obra; la transformación del *valor de uso en valor de cambio*. El intercambio entre la mano de obra que produce plusvalía es específico supuestas ciertas relaciones sociales.

En sus *Manuscritos* de 1844, Marx, refiere a las formas de alienación puesto que no se trata sólo de un problema de conciencia sino que ésta es parte de un proceso que comienza con la enajenación en el producto y en la actividad productiva, pero abarca también la enajenación en el sí mismo como ser genérico y en la reducción de la naturaleza como materia prima para culminar en la alienación de la propia esencia humana, en tanto que el trabajador y su actividad productiva pertenecen a otro -cabe apuntar, otro varón- y no al trabajador.

En el mercado circulan objetos; el trabajo es uno de ellos. Todos los objetos que circulan son fetichizados como mercancía. El producto del trabajo que inicialmente es valioso en tanto satisface necesidades (*valor de uso*) adquiere una determinación específica al convertirse en objeto de intercambio (*valor de cambio*) por el cual el obrero recibe un salario. El obrero pone a la venta su fuerza de trabajo. El trabajo medido en tiempo invertido para producir se convierte en mercancía y el trabajador es desapropiado. “El obrero pone su vida en el objeto. pero entonces ésta ya no le pertenece; pertenece al objeto” (Marx, 1984: 102). El capitalista -cabe apuntar, todas las veces varón- recibe las cosas que ha hecho el trabajador -también varón-; obtiene beneficios cuando el obrero produce más de lo que trabaja, es decir, cuando el valor de lo que el obrero produce supera su salario. El capitalista obtiene un plus-valor. La fetichización de la mercancía deviene en tanto que los productos del trabajo y las relaciones entre los hombres se cosifican, es decir, adoptan la forma de la relación entre cosas y tienen precio variable, es decir, están a la venta.

Sucede que el valor del salario no está determinado por lo que el obrero produce sino por el valor de lo que él necesita para reproducir su vida material, su condición de existencia como trabajador. “El obrero se convierte, pues, en un esclavo de su objeto: primero, recibe un objeto de trabajo, vale decir, del trabajo; y segundo, recibe medios de subsistencia. Por consiguiente, en el sentido de que le debe la posibilidad de existir primero como objeto, y segundo, como sujeto físico. El colmo de esta servidumbre es que sólo su calidad de obrero le permite conservarse todavía como sujeto físico, y que ya sólo como sujeto físico es obrero” (Marx, 1984: 103). Así, el trabajo se vuelve un medio de subsistencia, de reproducción material pero sólo puede conservarse como sujeto físico por su condición de obrero, es decir por su posición

de sujeto, es decir por el lugar que ocupa en las relaciones de producción y, sólo puede reproducir su condición y su posición dentro de las instituciones del patriarcado y de la heterosexualidad obligatoria.

La plusvalía es la diferencia entre lo que el trabajador produce y el costo de la reproducción de su vida como clase. La reproducción del trabajador como clase implica el consumo de cosas necesarias a cambio de la (re)producción de fuerza de trabajo y supone bestializar lo humano. ¿Qué precisa la clase para (re)producir esa fuerza de trabajo?

Llegamos, pues, al resultado de que el hombre (el obrero) sólo se siente libremente activo en sus funciones animales: comer, beber y procrear, y, cuando mucho, en su cuarto, en su arreglo personal, etc. y que en sus funciones de hombre sólo se siente ya animal. Lo bestial se convierte en humano y lo humano se convierte en bestial (Marx, 1984: 105).

De este modo Marx refiere⁴ a necesidades básicas “el hombre sólo vive de los productos naturales, que se presentan en forma de alimentos, de abrigo, de vestidos, de alojamiento, etc.” (Marx, 1984: 106). Sucede que esas mercancías han de estar disponibles antes de ser consumidas y, para su consumo precisan de un trabajo adicional no contemplado en su análisis.

... (un) hombre se ha vuelto extraño al otro y cada uno de los hombres se ha vuelto extraño a la esencia humana. La alienación del hombre –y en general, toda relación en que el hombre se encuentra consigo mismo– sólo se actualiza y sólo se expresa en la relación en que se encuentra el hombre con los demás hombres. Por lo tanto, en la relación con el trabajo alienado, cada hombre considera a los demás de acuerdo con la medida y

4 Cabe detenernos por fuera del análisis de Gayle y a propósito de los Manuscritos de Marx en una de las formas de la alienación. Quiero referirme brevemente a la alienación en el ser genérico puesto que anclo allí lo que podría derivar en supuestos para un ecofeminismo (¡por decolonizar!). Marx alude a la “naturaleza inorgánica” para señalar que la universalidad del hombre, es decir, su humanidad, radica en la práctica que hace del “cuerpo inorgánico” la extensión de su propio cuerpo. La naturaleza (que no es concebida como medio-ambiente como ambiente mediado) que no es el cuerpo humano es el cuerpo inorgánico del hombre. Vivir de la naturaleza es hacer de la naturaleza un cuerpo propio –y, agregaría colectivo– en proceso constante para no-morir, por-vivir. Hacer del género el medio de la vida individual es enajenar, alienar el género. Marx lo decía, sin decirlo. Lo escribí sin advertir el diformismo que encubría el sistema (Cf. Marx, 1984: 106-108).

de acuerdo con la alienación en que se encuentra como obrero” (Marx, 1984: 109).

Pero hay sujetos que escapan a la medida de “hombre” y tareas que son trabajo, aunque se encuentran en el borde del empleo. Aquel adicional que requieren las necesidades básicas para ser satisfechas es el plus que tiene un tiempo, un espacio y determinada posición del sujeto. Aquí es donde Gayle profundiza el análisis marxista. Es el tiempo y el espacio de un trabajo que no es empleo, que no es la actividad de trabajar del obrero pero que precisa de esa tarea para reproducirse como trabajador. Es el trabajo doméstico que circula en los tiempos de lo privado-íntimo y es la sujeto mujer alienada dos veces, como mujer y como trabajadora. Su actividad es el goce y la alegría de/para otro. Ella es desappropriada de una tarea que la domina y coerce por/en la naturalización biológica de su función en el sistema. El trabajo doméstico es clave en la producción del trabajador del que extrae plusvalía. Un trabajo que no es empleo, es decir, que no recibe remuneración, no hay paga para las tareas domésticas, por tanto, es posible según Gayle argumentar que esas tareas “de las mujeres en la casa” son parte de la plusvalía y de un sistema perverso que pretende colocar “a las mujeres en su sitio”⁵ y naturalizar el sitio de las mujeres.

14

“explicar la utilidad de las mujeres para el capitalismo es una cosa y sostener que esa utilidad explica la génesis de la opresión de la opresión de las mujeres, es otra muy distinta” (Gayle, 1986: 100)

Lo que hace falta para reproducir al trabajador está determinado biológicamente, en parte por lo que exige su organismo y, en parte por la cultura. Los tipos de necesidades y las formas de satisfacerlas dependen del grado de “civilización” de la sociedad en la que se inscriben. En la determinación del valor de la fuerza del trabajo entre lo histórico-social-moral es donde entra la configuración de la sujeto en la estructura de la opresión sexual. Aparece una necesidad específica y propia del capitalismo la esposa-madre; sitiada en “su” lugar “natural”, el hogar;

5 Cabe la pregunta de por qué son las mujeres las que realizan el trabajo doméstico y no los varones; cabe la pregunta respecto de por qué levantar los platos de la mesa o lavar la ropa es “ayudar” con las tareas de ella. Cabe también aquí señalar que una mutación en las prácticas cotidianas, rutinarias, “privadas” puede contribuir a un impacto en el sistema; aunque para muchas feministas la micro-mutación en las prácticas no tiene impacto real sino adquiere cuerpo colectivamente y, muchas otras, asumen que ni aun así.

con tareas propias de “su género”, el trabajo doméstico y la economía del hogar. El sistema sexo-género que configura el capitalismo produce un sujeto, asigna una posición e impone un tipo de relación sexual. Con Engels, Gayle profundiza el análisis sobre el matrimonio y la familia atenta a civilizar la distinción entre las relaciones sexuales y las relaciones de producción. La (re)producción de la vida inmediata (producción de los medios de existencia del trabajador y procreación de la mano de obra) como factor determinante de la historia. La organización social, determinada por la (re)producción delimita las formas en las que se obtiene y se consumen las necesidades no-naturales -de sexualidad y procreación como las de reproducción-. En este sentido, aportará Gayle “toda sociedad tiene un sistema sexo-género- un conjunto de disposiciones por el cual la materia prima biológica del sexo y la procreación humanos es conformada por la intervención humana y social y satisfecha en forma convencional” (Gayle, 1986: 102-103). Las variantes en el sexo, el género y la procreación y las formas de satisfacción que demandan sólo confirman la producción cultural.

Gayle vincula en su análisis los “modos de reproducción” con los “modos de producción” es decir, la sexualidad y la economía. Sostiene que no es posible escindir ambos sistemas puesto que en ambos la (re)producción tiene lugar. Todo modo de producción incluye reproducción: de herramientas, de mano de obra y de relaciones sociales. El sistema sexo-género es una parte de un modo de producción, la del modo de reproducción. La identidad de género es un ejemplo del sistema de reproducción en el campo sexual que impone la heterosexualidad no-voluntaria, es decir la heterosexualidad como norma. En este sentido, el sistema sexo-género es producto de las relaciones sociales que lo organizan; incluye mucho más que el sistema de producción, puesto que subordina a un tipo de vínculo, aquel en el marco del cual pueda tener lugar la gestación, es decir, el tipo de vínculo que organiza es el heterosexual de modo que excluye otras formas de sexualidad no-reproductivas. El capitalismo impone un tipo de relación social varón-mujer, un tipo de clase, asalariado-esposa para organizarse en la institución del matrimonio-familia. Así, el capitalismo es sexista, heteronormativo y misógino.

Gayle continúa el proyecto que Engels abandonó cuando ubicó la subordinación de las mujeres en el derrocamiento del derecho materno en favor de la herencia patrilineal. Incorpora los sistemas de parentesco -sistema de categorías y posiciones impuestas y socialmente definidas- de Engels como sistemas sexo-género que varían de una cultura

a otra y se diversifican en las normas que rigen entre quiénes pueden o no casarse para extraer una teoría de la opresión sexual⁶.

Pacto social de género (Breny Mendoza)

Breny Mendoza se pregunta “¿cuán lejos llega el nuevo conocimiento otro latinoamericano en su inclusión al pensamiento feminista y la cuestión del género? ¿Cómo se puede articular el feminismo y el género en esta nueva epistemología del sur –en el sentido de Boaventura de Sousa Santos–, de manera que el sufrimiento y los sueños de las mujeres se tomen en cuenta y sus conocimientos no queden soterrados como de costumbre? ¿Qué lugar ocupan las feministas latinoamericanas en el surgimiento y constitución de la epistemología del sur y cuál puede ser su aporte? Advierte sobre la ausencia de referencias a escritos feministas procedentes de América Latina en el archivo latinoamericano que se configura entre los debates que cruzan modernidad-colonialidad articulado en las voces de varones latinoamericanos, blancos y mestizos, heterosexuales de clase media. Al hablarse de feminismo latinoamericano aparecen algunos nombres. Sin embargo, las chicanas Gloria Anzaldúa y Chela Sandoval no pueden cooptar la perspectiva latinoamericana ni lo chicano subsumir las luchas de las mujeres de la región.

Breny Mendoza toma la crítica de Lugones sobre la perspectiva de Quijano y, amplía la crítica a Enrique Dussel (Mendoza, 2014: 29-33). De este modo, pone en diálogo el patronato masculino del pensamiento latinoamericano con producciones de mujeres del Sur. Apoyada en el trabajo de la feminista nigeriana Oryuronke Oyewumi y, de la feminista indígena de EEUU Paula Allen Gun, María Lugones muestra cómo la idea de género junto con la raza fueron al mismo tiempo constructos coloniales para racializar y generizar a las sociedades. Tal como señalan estas feministas africanas e indígenas no hubo en las sociedades yorubas ni en los pueblos indígenas del norte algo como el género de occidente que organizara las relaciones intersubjetivas antes de la conquista. El principio organizador tenía más que ver con la edad cronológica que con lo biológico-anatómico-sexual. La colonización creó las condiciones para una distribución de roles y

6 Avanza sobre esta perspectiva –que no desarrollaremos– desde el “intercambio de mujeres” articulado por el regalo y el tabú del incesto enfatizando las formas en las que el dar y el recibir dominan las relaciones sociales.

de posiciones de sujeto que llevó a las mujeres africanas e indígenas a perder los vínculos y relaciones que sostenían con los varones en el marco de las que se configuraban sus vidas previas a la conquista. Fueron sometidas a formas de relación de subordinación, dependencia y explotación bajo los varones colonizadores y los colonizados. Los varones colonizados “cedieron” para “conservar” parte del control en sus sociedades. La subordinación de género parece haber sido la moneda con la que se tranzó la conservación del poder falo centrado. En esa transacción Lugones encuentra el origen de la indiferencia de los varones hacia la opresión de las mujeres del tercer mundo. Indiferencia que opera -hasta hoy- como silenciamiento alrededor de la violencia contra las mujeres. Esa confabulación configura el principal obstáculo para generar espacios solidarios. En ello Mendoza anuda su perspectiva a la mirada de Lugones para denunciar el gesto del feminismo blanco, pero también advertir sobre las escasas e insuficientes alianzas entre mujeres de la metrópoli y mujeres de la periferia y entre mujeres y varones de la periferia.

Lo que cuenta en el análisis de Quijano, que tanto Mendoza como Lugones toman, es el vínculo entre capital y trabajo para pensar la racialización de las relaciones sociales. La división del trabajo en trabajo libre (asalariado) y trabajo no libre (esclavitud y servidumbre) se codifica a partir de la idea de raza (europeo/no-europeo, hombres blancos/pueblos indígenas). El análisis hacia el interior del trabajo asalariado visibiliza el género como articulador de las posiciones de sujeto. Este análisis es el que emprende fabulosamente Gayle en la década del 70 a propósito del proceso de acumulación primitiva en clave marxista al que hicimos referencia líneas arriba. Tal como sostiene Quijano el trabajo asalariado no pudo haber tenido lugar sino a propósito del capitalismo, pero, no pudo haberse sostenido sin el patriarcado y la heterosexualidad obligatoria. Lugones y Mendoza traman en el sistema-moderno-colonial de género y en el pacto social de género, la domesticación de las mujeres. El capitalismo supuso esclavitud, servidumbre, subordinación y explotación.

El pacto social de género⁷ entre capitalistas y obreros en detrimento de trabajadores no-blancos y no-asalariados tuvo implicancias políticas en la construcción de la ciudadanía y no sólo económicas para confor-

7 En un inicio entre hombres blancos constituyó intereses y privilegios que excluyeron a las mujeres blancas, también. No contaron con acceso a la ciudadanía ni a la política y perdieron el control sobre sus cuerpos.

mación de clase. De allí, que el pacto social de género tuviese efectos, privilegios y prerrogativas en el ciudadano (varón libre, burgués, letrado, heterosexual que posee control de su cuerpo y que tiene el poder y el tiempo para participar y ejercer sus derechos adquiridos). Es en esta línea que Breny Mendoza (2010/2011) aporta la ligazón de la colonialidad de género a la colonialidad de la democracia liberal avalada por Europa y EEUU.

Matriz colonial-moderna-capitalista-patriarcal: colonialidad del poder, del ser, del saber, del género

“La dicotomía hombre/mujer ligada al dimorfismo sexual, y al heterosexualismo obligatorio forma la faz ‘civilizada’ del sistema de género colonial y esconde su cara ‘oscura,’ racializada”.
(Lugones, Interseccionalidad y feminismo decolonial)

La teórica y activista del movimiento “mujeres de color” en USA, María Lugones, analiza la interseccionalidad de raza/género/clase/sexualidad para entender la indiferencia que los varones muestran frente a la violencia que sistemáticamente infringen sobre las mujeres de color, víctimas de la colonialidad del poder inseparable de la colonialidad de género. Varones víctimas, también, de la dominación racial efecto de la colonialidad del poder. Visibiliza la indiferencia de estos varones frente a las violencias del patriarcado blanco que ellos mismos perpetúan contra las mujeres. Indiferencia frente a la violencia creada no sólo por la separación categorial de raza, clase, género y sexualidad. La lógica categorial implica binarismo: hombre/mujer, blanco/negro, burgués/proletario que encubre la relación de intersección entre ellas. Visibilizar las formas en las que se construye esa indiferencia –que no sólo es ceguera y sordera epistemológica– permite volver inevitable su reconocimiento para quienes sostenemos la posibilidad de la emancipación, aunque no haya resultado así para aquellos hombres víctimas de explotación y dominación. No cabe aún en ellos reconocimiento alguno respecto de las formas de complicidad y colaboración con el patriarcado y de lealtad con el sistema de género.

Lugones caracteriza el sistema moderno colonial de género lo cual le permite ver la imposición colonial y la disolución forzada de los vínculos de solidaridad práctica entre las víctimas de la dominación y explotación que constituyen la colonialidad tanto entre hombres y mujeres como entre mujeres blancas y mujeres de color. El sociólogo peruano Aníbal Quijano entiende que la matriz de poder

que él mismo visualiza como patrón global propio del sistema-mundo moderno/capitalista/eurocentrado tiene su aparición en el horizonte colonial de la modernidad, de las sociedades a las que Europa denominó América (Cfr. Wallerstein, 1992; Mignolo, 2000). El poder –según entiende– se estructura en relaciones de dominación, explotación y conflicto entre actores que disputan el control de “cuatro ámbitos básicos de la existencia: sexo, trabajo, autoridad colectiva y subjetividad/ intersubjetividad, sus recursos y productos” (Quijano, 2000, 2001). Las disputas por el control de esos ámbitos suponen la (re)producción de ciertas relaciones. En este sentido, el poder aparece como cierto tipo de relación social apoyada en la explotación, la dominación y el conflicto (Quijano, 2001). El poder capitalista eurocéntrico estructurado en los ejes modernidad y colonialidad atraviesa esos ámbitos básicos de la existencia humana de modo tal que las formas de dominación en cada área están sometidas a la colonialidad del poder. La colonialidad como patrón específico e histórico se mundializa con la constitución de América (Latina) en el mismo momento en el que el emergente poder capitalista se hace mundial (Quijano, 2007: 93-94).

Ese patrón de poder se sostiene en la asociación –consolidada históricamente– de ideas: raza/clase/género/sexualidad asentadas en una trama patriarcal de relaciones intersubjetivas heteronormadas. La colonialidad del poder configura subjetividades (individuales como colectivas) inseparables de la colonialidad del saber/epistémica. La estructuración de la subjetividad, la colonialidad del ser, tiene nudos epistémicos centrados en la materialidad de la cultura y de la historia de los excluidos de la narrativa eurocéntrica que han sido desarrollados por la opción decolonial (Dussel, Mignolo).

En el patrón de Quijano, el género parece estar contenido dentro de la organización de aquel «ámbito básico de la existencia» que Quijano llama «sexo, sus recursos y productos» (2000b: 378). Es decir, dentro de su marco, existe una descripción de género que no se coloca bajo interrogación y que es demasiado estrecha e hiper-biologizada ya que presupone el dimorfismo sexual, la heterosexualidad, la distribución patriarcal del poder y otras presuposiciones de este tipo (Lugones, 2008: 82).

Lugones amplía el sentido del patrón colonial de poder hacia la colonialidad de género. Advierte que la perspectiva de Aníbal Quijano no ha podido desligarse de las marcas del patriarcado heteronormado. Propone un entramado, cierta relación entre-hilos-trama en un telar,

que impide la separación del género, la raza, la sexualidad y el trabajo. Un entrecruzamiento⁸ que da cuenta de la inseparabilidad de ciertas marcas de sujeción/dominación que ella denomina opresiones y de la inseparabilidad de las categorías con las que nombramos esas marcas (raza, género, sexualidad, clase).

No existe cuerpo fuera del género, no existe cuerpo fuera de la condición genérica como no existe cuerpo por fuera de la posición de sujeto ni de las relaciones implicadas en su (re)producción. El género no es algo de lo que se pueda ser ajena/o, no se encuentra adherido a los genitales y/o a las prácticas sexuales de la cultura a la que pertenece. El desafío no radica en dar cuenta de cómo los varones tratan a “sus” mujeres, “sus” homosexuales, a “sus” no-blancos en determinado tiempo y/o lugar sino más bien en cómo la sociedad en su conjunto se compromete en desarticular la herida colonial desde la perspectiva de género.

Lugones critica la postura de Quijano en tanto que parte de una visión cooptada por el patriarcado y la heteronormatividad para pensar el sexo, sus recursos y sus productos. Su mirada ha sido tomada por el lado claro/visible de la organización colonial moderna del género: diformismo biológico, dicotomía hombre/mujer, heterosexualismo, patriarcado.

20

No es necesario que las relaciones sociales estén organizadas en términos de género, ni siquiera las relaciones que se consideren sexuales. Pero la organización social en términos de género no tiene por qué ser heterosexual o patriarcal (Lugones, 2008: 78).

8 Términos como “intertwinning”, “intermeshing” e “interweaving” dan cuenta de la inseparabilidad de las marcas o del entrecruzamiento de las categorías que las nombran. Lugones incorpora acciones vinculadas al tejido, más que al producto de tejer, a la acción del que es efecto. «Entrelazar», «entrecruzar», «trama», «urdimbres», «entretrejer», pero no de cualquier modo. Tejer al telar es servirse de bandas verticales de hilos, la urdimbre; otro grupo de hilos horizontales conforman la trama que se teje en la urdimbre. Al entretrejer aparece un tapiz cuyo cuerpo es la textura que entrecruza entre trama y urdimbre. De lo que se trata es de expresar con la metáfora del tapiz la inseparabilidad, la fusión que tal vez los términos “interconectar” o “entrecruzar” a veces oculta. la inseparabilidad y los términos como inseparables.

Aperturas al sistema moderno colonial de género desde la interseccionalidad (María Lugones)

‘La mujer’ que constituye el foco contemporáneo de políticas, de maniobras legales, de programas de rescate y apoyo en las ONG, de cristianización, de avance laboral, de ‘educación’ en los medios, escuelas, ONGs es una fabricación ideológica de origen colonial.
(Lugones, Interseccionalidad y feminismo decolonial)

La opresión de género no es ni separable ni secundaria de “raza” sino constitutiva. Esta apreciación ha sido excluida de los análisis propuestos por los feminismos blancos. La lógica colonial del sistema moderno de género es desenmascarada por el enfoque de la interseccionalidad⁹ entr al feminismo de las mujeres de color, el feminismo subalterno de EEUU. El feminismo decolonial se justifica en ese desenmascaramiento que coloca como intercesoras a las teorías del feminismo occidental blanco –Fraser, Witting, Daly, Butler, Jagar– que encubren el origen colonial y la complejidad del sistema.

El sistema moderno colonial de género se articula categorialmente, separa, fragmenta la realidad en categorías como mónadas impermeables que homologa individuos en grupos sin diferenciar entre los grupos ni entre los individuos. Lo que agrupa a “mujer”, un contenido para “todas las mujeres” –aunque designa no-a-todas y refiere no-a-cada-una–, esconde un proceso de simplificación, homogeneización y separación. La categoría “mujer” cobra contenido con y de los elementos del grupo dominante simplificando y homogeneizando la diversidad de los devenires que son reemplazados y homologados en la unidad. La lógica de la interseccionalidad desenmascara que “mujer” es mujer blanca, heterosexual, burguesa, católica.

9 La perspectiva epistemológica que incorpora la intersección de estas categorías aparece en los trabajos de Spelman (1988), Brown (1991), Espiritu (1997), Collins (2000), Lugones (2003). María Lugones se apoya en los feminismos de mujeres de color de Estados Unidos y los feminismos de mujeres del Tercer Mundo que ofrecen marcos analíticos desde la lógica de la interseccionalidad e incorpora la perspectiva de Anibal Quijano sobre la colonialidad del poder central al trabajo sobre colonialidad del saber, del ser, y decolonialidad (Amos y Parmar, 1984, Lorde, 1984; Allen, 1986; Anzaldúa, 1987; McClintock, 1995; Oyewùmi, 1997; y el de Alexander y Mohanty, 1997). Es en ese marco en el que María Lugones liga la inseparabilidad de raza de la colonialidad del género. La “fusión” sexo/género de la raza/clase/sexualidad a la que refiere Lugones aparece también como “simultaneidad de opresiones” (Colectivo Río Combahee); “matriz de opresión” (Patricia Hills Collins); “interseccionalidad” (Kimberlé Crenshaw).

El aporte de la lógica de la interseccionalidad es descubrir¹⁰ la alianza entre modernidad/ colonialidad y poner al descubierto los feminismos que pregonan la “mujer”, es decir, que apelan a la lógica categorial para nombrarnos a cada una como si todas fuéramos “mujer”. No se trata de que “mujer” implique a mujer “y” blanca sino de que mujer es mujer-blanca. Lo que denuncia la interseccionalidad es la forma en la que la mujer fue sometida a un proceso de blanqueamiento que impuso la inseparabilidad de los términos. Mujer-blanca es una indivisible creación social que surge de la fusión entre occidente, colonia, raza, capital, heteronormatividad como componente constitutiva del sistema implantado en el siglo XVI con la conquista en Nuestra América. Mujer es un efecto de la racialización del género.

María Lugones anuda dos formas de interseccionalidad para desarticular la categoría mujer. Toma a los aportes de la feminista negra Elsa Barkley Brown y los de Yen Lee Espíritu para señalar que es preciso no sólo reconocer las diferencias entre las mujeres blancas y las mujeres de color sino además las formas en las que esas diferencias se articulan; puesto que la vida de unas y la de las otras están estructuradas racialmente. Desde estas versiones de la interseccionalidad de las categorías de opresión (clase, raza, género) es posible desmontar las jerarquías entre mujeres blancas y mujeres de color y entre mujeres y hombres de color.

22

‘Mujer’ en ‘mujer blanca’ y ‘mujer de color’ no se pueden reemplazar, no son intercambiables precisamente porque ‘mujer’ en ‘mujer-blanca’ apunta y esta constituía por una relación de poder distinta que ‘mujer’ en ‘mujer de color.’ Por lo tanto, no hay disección posible de ‘mujer de color’ en mujer+raza, los términos no son separables. Mujer+raza borra la relación de poder del significado de ‘mujer.’ (Lugones).

La inseparabilidad en los términos hace ver que mujer blanca y mujer racializada como no-blanca suponen la co-constitución de la opresión. En este sentido, los aportes de Barkley Brown y Espíritu se formulan desde la historicidad de las relaciones de poder entre raza, género y clase. Es en esa trama histórico-social donde se visibilizan las relaciones del lado oscuro del sistema de género-colonial-capitalista-occidental.

10 Duda (Descartes) /sospecha (Marx, Freud, Nietzsche) /desfondamiento (Arturo Andrés Roig) /desprendimiento (Mignolo) /descubrir; desenmascarar (Lugones).

Apoyada en Kimberlé Crenshaw, María Lugones explora las ausencias que deja ver la intersección de las categorías hegemónicas de raza y género. Al intersectar “mujer” y “negro” no se ve “mujeres negras”. Crenshaw revela la ausencia que yace en la intersección. Puesto que las mujeres negras no están reconocidas en la intersección de “mujer” (mujer-blanca-burguesa-heterosexual) y “negro” (hombre negro), no cabe amparo para ellas en la norma.

La categorización implica una selección. De algunos tantos, uno se configura como dominante y, con él la norma. Así, “mujer” selecciona como norma a las hembras blancas burguesas heterosexuales y “hombre” a los machos blancos burgueses heteronormados y “negro” a los machos negros heterosexuales. Pero al intersectar “mujer” y “negro” algo se visibiliza como ausencia, justo ahí donde la “mujer negra” no tiene lugar. Ni “mujer” ni “negro” refieren a ella. Ella/as, la mujer no-blanca, están al borde. Ella, la mujer no-heterosexuada está por fuera. Ni ella, ni aquella, ni la mujer de color, ni la mujer lesbiana, ni la mujer desappropriada por el capital –a la que aludíamos líneas arriba con Gayle– son parte de lo que designa/refiere la categoría cooptada por un constructo construido desde aquellos sujetos asumidos socialmente como dominantes: mujeres blancas burguesas heterosexuales en la simplificación, fragmentación, reducción, que constituye la categoría mujer. Las categorías funcionan como organizadoras de lo social, pero a la vez son una producción social que justifica diferencias de poder invisibilizando en la naturaleza, la esencia, la raza el poder de unas sobre las otras que reproducen desigualdad social.

Para Barkley Brown y Espíritu la interseccionalidad es una respuesta a la lógica categorial desde las configuraciones históricas en las que el género se (de)forma en relaciones entre mujeres y mujeres, entre mujeres y varones y entre hombres. Para Crenshaw la interseccionalidad visibiliza las posibilidades de enmascaramiento en la norma que rige instituciones concretas y prácticas situadas. La interseccionalidad de la raza y el género muestra lo que sucede cuando categorías como género y raza son pensadas de manera separada. Las feministas de color tramam género y raza puesto que han sido invisibilizadas en cuanto “mujer”, “black”, “hispanic”, “Asian”, “Native American”, “Chicana” bajo la categoría mujeres de color. Solo al percibir género y raza como entretamados o fusionados indisolublemente se las puede ver. Esto implica que el término «mujer» en sí, sin especificación de la fusión no tiene sentido o tiene un sentido racista.

Co-constitución de la opresión: política de la identidad racismo de género (Yuderkys Espinosa)

Yo quiero construir mi mundo con quien así quiere enfrentar el poder que oprime, que explota, y que produce los cuerpos de la explotación y la opresión, con quien está en la disposición de enfrentarse a sí misma si fuera necesario... si hemos de ser separatista lo seremos construyendo unidad con quien está en la disposición de la tarea (Yuderkys).

Yuderkys Espinosa en sintonía con María Lugones y Ochy Curiel Pichardo se propone revisar fuentes y saberes producidos por la interpretación feminista occidental sobre el origen de opresión “común” de las mujeres. El encuentro en el reconocimiento *de/con una otra igual* justificaría una hermandad asentada en la experiencia que fundamenta una identidad. Esa construcción identitaria –nos advierte Yuderkys– ha terminado legitimando los intereses de un grupo de mujeres que cuentan con los privilegios de clase y de raza. Esa “mujer” concebida en términos universales ha sido la interpretación del feminismo moderno occidental blanco ilustrado.

Este planteo inaugurado en la década del '70 y del '80 con las afrolatinas, caribeñas, las mujeres populares y muchas lesbianas latinoamericanas vino a cuestionar la sujeto del feminismo. Ochy Curiel (Yuderkys, 2014: 328) señala que aquellas teorizaciones críticas basaron sus planteos y prácticas políticas en la diferencia como fundamento de reivindicaciones y motivo de sus intervenciones. En este sentido, la radicalidad de los planteos sostenía reconocer las diferencias entre mujeres / feministas / lesbianas atravesadas por diversas posiciones de sujeto (Chantal Mouffe, 1999) que permitieron producir un conocimiento situado (Donna Haraway, 1991) en base a la experiencia¹¹ que produce un punto de vista particular –*stand point*– (Patricia Hills Collins, 1989).

Yudekys interviene el tropo que sostiene una identidad común con la intencionalidad de minarlo y colocar en su lugar una teoría otra y un desafío práctico que desmonta la ligazón, incluso allí donde se apeló a la diferencia. Siguiendo las líneas de Chandra T. Mohanti (2003) y Nancy Fraser (2006) problematiza el constructo “nosotras las mujeres” y su llamado a la solidaridad/sororidad. Para Yuderkys las prerrogati-

11 Para quienes la “experiencia” cobra radical hondura, si ha de tratarse de epistemologías feministas, cuentan Patricia Hill Collins, Sandra Harding, Nancy Harstock, Hilary Rose y Dorothy Smith.

vas de clase, raza, etnia y heterodemandas que dividen a las “mujeres” –tanto a las del Sur como a las del Norte– terminan encubriendo la matriz de opresión que atraviesa sus vidas y legitimando los intereses de algunas de ellas –mujeres blancas mestizas burguesas– sobre todas.

Ochy entiende que el feminismo de la diferencia que pudo destruir el sesgo universalizante, monolítico y homogeneizador del mito de “la mujer”, propio de la modernidad occidental, pudo hacer lugar a la emergencia de los feminismos populares, los feminismos indígenas, los afrofeminismos y el feminismo lesbiano en el marco de los cuales aparecieron líneas de análisis que dieron cabida al etnocentrismo, al racismo, la heterosexualidad. Es en esa línea que, Yuderkys articula la crítica hacia los esencialismos desde una política de la identidad como producto de las relaciones históricas sostenida en la diversidad de experiencias particulares y mundos de vida.

El desafío al que refiere Yuderkys consiste en insistir sobre la inseparabilidad e imposibilidad de compartimentar la opresión; la imbricación de los sistemas de dominación como el sexismo, el racismo y el capitalismo en una matriz de dominio. Puesto que el sexo binario –y, por tanto, la heterosexualidad obligatoria¹² (Adrienne Rich, 1980) que alimenta, sostiene y reproduce–, la raza, y la clase son co-constitutivas hacia dentro de la matriz de opresión/dominación producida por el proyecto moderno, colonial, capitalista (Lugones, 2012), el desafío requiere explicitar y visibilizar que el (hetero)patriarcado moderno no puede desbaratarse sin una apuesta antirracista, descolonial, anticapitalista y, a la inversa. Es imposible que la descolonización tenga lugar sin desfondar el patriarcado capitalista; sin heterosexualidad obligatoria no hay capitalismo.

Yuderkys insiste en un hacer y un pensar propio capaz de abandonar los viejos marcos interpretativos euronorcéntricos. Acusa sobre el racismo de género del que se han alimentado los viejos marcos interpre-

12 Yuderkys apunta que la heterosexualidad obligatoria como institución social ha sido desarrollada en Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana (1980) de Adrienne Rich, pero con anterioridad ha tendido desarrollos colectivos que insistieron en las formas en las que la heterosexualidad se convierte en una institución del patriarcado así, las producciones de Coletion Purple September Staff y su artículo The normative status of heterosexuality (1975). Cabe entre estos apuntes incorporar los trabajos del colectivo Rivolta Femminile al referir a los lugares que ocupa la heterosexualidad, la manera en la que impone vínculos y determinados tipos de relaciones entre sujetos, las formas en las que funda el género y la sexualidad, los criterios que (des)habilita para pensar sobre lxs cada unx.

tativos de la teoría y la práctica feminista. El racismo de género que los ha caracterizado les ha impedido reconocer el lugar de enunciación y los privilegios de los que gozan. La ceguera epistemológica que se desprende de la negación a cuestionar su *locus* de enunciación y disponerse a abandonar los privilegios que lo constituyen las ha llevado a una sordera epistemológica que invisibilizó el punto de vista de “las mujeres”, las otras de las blancas, las no-blancas, las racializada empobrecidas dentro del orden heterosexual.

El proyecto teórico al que alude Yuderkys convoca a feministas negras y de color, al feminismo comunitario impulsado por feministas indígenas y al feminismo decolonial articulado por feministas contra hegemónicas afrodescendientes, indígenas y mestizas en Abya Yala quienes proponen metáforas descriptivas para visibilizar las formas en las que se imbrican, entroncan e intersectan los regímenes y categorías de opresión.

La tarea precisa de una ampliación crítica que desarme el andamiaje teórico conceptual producido por el feminismo blanco burgués, que enfrente la prepotencia de los privilegios a los que no quiere renunciar y que apueste a la reconstrucción epistemológica sobre la deconstrucción de la tradición moderna occidental de construcción del saber.

26

Esta tarea y aquel proyecto no están escindidos para Yuderkys de una opción política que asume al lesbianismo como alternativa al régimen heterosexual obligatorio (Monique Witting, 1981). Nuevas configuraciones identitarias (mujeres, trans, lesbianas, varones, travestis) que escapan a las identidades genéricas y al biformismo biológico habilitadas desde la matriz moderna colonial de género apuestan por un proyecto feminista antirracista y descolonial haciendo un trabajo permanente contra sus propios privilegios y contra los regímenes que legitiman y posibilitan su reproducción. La intervención que configura Yuderkys no sólo se articula en forma de denuncia y desarme, sino que liga una apuesta que demanda coaliciones con la opción decolonial en la convicción de que hay “mujeres” que gozan de privilegios imposibles para otras mujeres. La apuesta por la unidad de las mujeres en la solidaridad, hermandad y/o sororidad se torna inexorablemente separatista asentada en el “ser mujer” hija del patriarcado. Yuderkys levanta la voz, agita y su entusiasmo provoca: cualquiera de nosotras, cada una de nosotras no estamos aquí porque ocupemos los lugares –de opresión o privilegios– que ocupamos, sino que aquí estamos porque optamos por combatir aquello que produce esos lugares y nos comprometemos en la disposición a perderlos/abandonarlos. Esta opción les

cabe a quienes como nosotras sabemos que “nosotras” no se alimenta de la unidad en la opresión.

Desde el sur en Nuestra América

De las lecturas que pueden articularse entre lo producido por María Lugones y su sistema moderno colonial de género y el sistema sexo/género de Gayle Rubin pueden apuntarse algunas diferencias que de la mano de Breny Mendoza, Yuderkys Espinosa y Ochi Curiel ofrecerían aperturas para una epistemología feminista latinoamericana.

Para Lugones –como ampliamos líneas arriba– raza, género, clase y sexualidad se co-constituyen, es decir, no pueden ser entendidas de forma separada y, la perspectiva de la interseccionalidad da cuenta de las formas en las que se imbrica el poder del mundo capitalista en nuestros días. Quizás allí quepa señalar la diferencia con el planteo de Gayle y con los feminismos blancos o blanqueados, pero de cualquier modo hegemónicos. Gayle Rubin toma para ejercer sospecha sobre el marxismo el concepto de la mujer –universal– aunque en cada caso se trate de cierta mujer en determinadas condiciones materiales. Es en la interseccionalidad de raza, género y clase donde puede contemplarse el pacto social de género y el pacto sexual. Porque es ahí donde las mujeres-blancas pueden llevar la vida que llevan a costa de la vida de las mujeres negras y, más aún, aquí en Latinoamérica, ciertas mujeres podemos llevar la vida que llevamos a costa de las mujeres-bolivianas, de las mujeres-colombianas y de las mujeres-peruanas en quienes delegamos la opresión del patriarcado situado en prácticas domésticas concretas de las que somos cómplices y con las que guardamos fidelidades. Si bien la crítica de Gayle apunta a visibilizar la (re)producción en manos de mujeres cae en no problematizar cuáles mujeres asumen el trabajo doméstico y qué derroteros las llevó a ocupar las posiciones que ocupan. Es justamente allí donde la clase, la raza y la geopolítica se vuelven centrales.

Rubin no complejiza el análisis desde la interseccionalidad tal y como Lugones visibiliza las formas en las que están imbricados clase y raza. Sin embargo, aunque María Lugones establece que, con la Conquista, los europeos, introducen la dicotomía racial respecto de las personas, el trabajo, las prácticas sociales, no apoya sus reflexiones en las mujeres de Nuestra América (Cfr. Alvarado, 2014).

La misma Lugones, que esgrimió la idea de colonialidad del

género de Quijano, no basó su reflexión en América Latina, sino en los avances teóricos de feministas indígenas norteamericanas y africanas (Mendoza, 2014: 33).

Una de las contribuciones de las mujeres no-blancas al feminismo decolonial radica en el estar juntas unas con otras, un reconocimiento que asume que la vida que vamos a vivir dependerá de ciertas relaciones comunales entre no-todas. Un entre-nosotras tiene lugar a través del reconocimiento de las diferencias. Un pensar desde la praxis en una voz que es muchas voces. Ellas inauguran un pensamiento comunal y activan las posibilidades creativas. La apuesta de las mujeres no-blancas asume que un feminismo crítico implica construir círculos de significado y de reconocimiento que permitan la coalición. Si hubo algo que pudo destrozar la colonia fueron los lazos, los vínculos y relaciones entre las gentes, destrucción que obturó pensares, quehaceres, sentires comunales. Si hay algo que desquicia el orden colonial es la comunalidad.

Por su parte, el feminismo lesbiano asumiendo la declaración de la muerte del sujeto y junto a la de “la mujer”, instala un fuerte debate sobre la ruta del duelo colectivo que suscitará preocupaciones en torno a la política de identidad (Espinosa Miñoso, 2007: 25-39). Si bien Yuderkys anticipa políticas de la identidad configuradas por fuera del mito de la unidad cabe acordar en que el movimiento LGTBQ ha sosteniendo y afirmando las prerrogativas y los privilegios del patriarcado heteronormado -valga el matrimonio igualitario como muestra y la atención a los derechos sexuales y reproductivos en las últimas décadas-. Aunque la performatividad y los modos de identidad trans han sido centro de discusión teórica para algunos feminismos la preferencia por el falo -incluso allí- a obturado las posibilidades de otras formas de vida.

La crítica que Yuderkys Espinosa emprende hacia la heterosexualidad obligatoria anuda la complementariedad y la procreación como dispositivos que cristalizan el modelo reproductor que sostiene la naturalización de la subordinación de las mujeres. Pero no sólo la heterosexualidad se configura como institución social. Gayle lo anticipa de algún modo. Se trata de una institución social y económica cuyo efecto es la división sexual del trabajo visible en la doble jornada de trabajo para ciertas sujeto y en la doble subordinación como mujer y como trabajadora.

Si bien nuestros cuerpos nos fueron desapropiados, cada vez que cada

una de nosotras fue subyugada como órgano reproductor o como agujero vagina -son esas las dos vértebras que sostiene el patriarcado en las formas de la prostitución y de la trata-, cabe al menos apuntar las formas en las que el empleo doméstico ha sostenido la globalización del mercado y de las necesidades cuyo circuito parece sostener, incluso, la vieja oposición entre empleo doméstico y trabajo intelectual. Las mujeres del sur -las migrantes, no las nómades por elección- una vez en el Norte lavan, planchan, cuidan los hijos de las otras, hablan lenguas extrañas a las propias sin ser políglotas. Del norte nos vienen discursos en lenguas extranjeras ha ser traducidos para decirnos allí donde los nombres no dicen de nosotras. Un circuito de Norte a Sur y de Sur a Norte entre pensares y cuerpos que (se) trafican, transforman, traducen, traspasan. Tránsitos que no son mera circulación de cuerpos ni anecdótico asunto de palabras. No son cuerpos mudos, ni discursos ciegos, ni boquitas afásicas.

El trabajo intelectual y emocional en círculos de reconocimiento anti-patriarcales sobre la heterosexualidad no voluntaria -como sistema de opresión económica/racista/género- en la que nacemos y a la que nos sometemos obedientemente puede visibilizar que la heterosexualidad es una imposición que gestiona, organiza, programa la sexualidad, las relaciones entre lxs sujetos, los pensamientos que tenemos sobre esas relaciones y las posibilidades de vivir mundos que excluyen formas de sexualidad no reproductiva.

Apoyada en Nelly Richard, Breny Mendoza refiere a la ausencia de una teoría feminista latinoamericana que haga de “lo latinoamericano como una diferencia que diferencia”. Propone como conjetura de trabajo “la falta de articulación” de estas voces cuyo efecto es su propio silenciamiento.

La crítica poscolonial del sudeste asiático cuenta con una clara vertiente feminista con la presencia de grandes figuras como Gayatri Spivak y Chandra Mohanty. Las mujeres indígenas en Norteamérica y las teóricas africanas como Oyewumi no sólo han logrado construir una teoría de género en base a su experiencia colonial particular, sino que nos han cambiado la manera de pensar el género. Las chicanas y las afroamericanas de Estados Unidos han revolucionado la teoría feminista con sus conceptos, como la interseccionalidad de género, de raza, de clase y de sexualidad, la conciencia de la mestiza y el pensamiento fronterizo al que tanto se refieren los postoccidentales. Pero desconozco una teoría feminista de la región

que profundice en su propia experiencia colonial y poscolonial
(Mendoza, 2008: 33)

Nos cabe a las académicas del Sur¹³, a las pensadoras desde y para el Sur abocarnos a la descolonización de la teoría, a la desarticulación de los cánones, a irrumpir en los diálogos, a cuestionar las categorizaciones y desandar clasificaciones, a desestabilizar(nos) discursivamente, a tener en cuenta y dar cuenta de nuestros privilegios así como de nuestra disposición a soltarlos, atender a nuestra posición de sujeto puesto que no es ni intercambiable ni irreversible, ahondar en los mecanismos que sostienen aún todavía el pacto sexual en el trabajo intelectual y emocional situado.

Las feministas latinoamericanas tenemos una tarea por delante que requiere de visibilizar las condiciones de tránsito de los cuerpos; de nomadismo de pensares, quehaceres y sentires; y de traducción de ideas. Allí, en la frontera -redefinida en 1989 después de la caída del muro de Berlín- devenir el cruce en el camino¹⁴ que geste un locus de enunciación colectivo para pensamientos comunales en el que levantar la voz requiera de la urgencia de poner en valor los géneros en los que se modula el discurso como un constructo nuevo. Allí, el cruce, una epistemología feminista latinoamericana.

30

Fecha de recepción: agosto 2016

Fecha de aceptación con modificaciones básicas: septiembre 2016

13 Quizás a cuento de hacer la diferencia cabe señalar que las académicas del Sur las pensadoras desde y para el Sur no son las feministas blancas. ¿Cabe señalarlo? Cabe quizás advertir que mirar el mundo desde el Norte ha permitido pensar -a muchas feministas- que las mujeres blancas heterosexuales de clases privilegiadas son las “propietarias” del movimiento mientras que otras blancas de clase trabajadora, mujeres blancas pobres, mujeres blancas lesbianas y las mujeres de color serían algo así como seguidoras obedientes de lo producido desde el Norte. Cabe decirlo, aunque lo hemos dicho, ahora, de otro modo puesto aquí, en el Sur las feministas no sólo somos diferentes sino desiguales. Y aquí, en el Sur algunas no han podido visibilizar sus prerrogativas, sus privilegios, sus alianzas con la colonia y sus fidelidades con el patriarcado, sus puntos de complicidad con los imperialismos y los colonialismos con las que reproducen la indiferencia estructural producto de las relaciones materiales y sociales de producción.

14 La chicana Gloria Anzaldúa trabaja sobre la base de experiencias de chicanas en la frontera mexicanoestadounidense. En su *Borderlands/La frontera* (Anzaldúa, 1987) refiere a el “vivir entre” y lo que ese “entre” produce cuando se convierte en locus de emergencia de lo nuevo.

REFERENCIAS:

Alvarado, Mariana. (2014) Mujeres de América Latina: des(re)encuentros, tráfico de ideas y traducción. En: Revista ESTUDIOS de Filosofía Práctica e Historia de las ideas. Mendoza. Qellqasqa. Vol 16, nro 1.

Anzaldúa, Gloria. (1987) Borderlands/la Frontera: The New Mestiza. San Francisco. Aunt Lute.

Curriel Pichardo, Ochy. (2014) “Hacia la construcción de un feminismo descolonizado”. En: Espinosa Miñoso, Yuderkys (edit). 2014. Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala. Popayán. Editorial Universidad del Cauca.

___ (2014) “Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial”. En: Irantzu Mendi Azkue, Marta Luxán, Matxalen Legarreta, Gloria Guzmán, Iker Zirion, Jokin Azpiazu Carballo (edit) Otras formas de (re)conocer. Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista. EGOA.

31 Curriel, Ochy. (2007) “La Crítica Poscolonial desde las Prácticas Políticas del Feminismo Antirracista”, en: Colonialidad y Biopolítica en América Latina. Revista NOMADAS. No. 26. Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos-Universidad Central. Bogotá.

Curriel, Ochy y Jules Falquet (Comp.) (2005/2012) El patriarcado al desnudo. Tres feministas materialistas. Colette Guillaumin – Paola Tabet – Nicole Claude Mathieu. Colombia. Brecha Lésbica.

Espinosa Miñoso, Yuderkys (Coord.). (2010) Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano. Vol. I. Buenos Aires. En la frontera.

___ (2007) Escritos de una lesbiana oscura. Reflexiones críticas sobre el feminismo y política de la identidad en América Latina. Buenos Aires. en la frontera.

Espinosa Miñoso, Yuderkys, Diana Gómez Correal y Karina Ochoa Muñoz (edit) (2014). Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala. Popayán. Editorial Universidad de Calcuta.

Gayle, Rubin (1975) "The traffic in women: notes on the Political Economy of sex" in: Reiter, Rayana (Comp.) *Toward an Anthropology of women*. Nueva York. Mnthy Review Press. Publicado en castellano en Mastrangelo, Stella (Trad). (1986) *Nueva Antropología Vol VIII*, nro 30, México.

Lugones, María. (2008) "Colonialidad y género" en: *Tabula Rasa*, nro 9, julio-diciembre. Bogotá. Colombia.

Marx, Karl. (1984). *Manuscritos de 1844. Economía política y filosofía*. Buenos Aires. Cartago.

Mendoza, Breny. (2014). "La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano". En: Espinosa Miñoso, Yuderkys (edit). 2014. *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán. Editorial Universidad del Cauca. P 19-36.

Quijano, Anibal. (2000) "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América latina". En: *Colonialidad del Saber, Eurocentrismo y Ciencias Sociales*. 201-246. CLACSO-UNESCO. Buenos Aires.

32

Quijano, Anibal. (2000b) "Colonialidad del Poder y Clasificación Social". En: *Festschrift for Immanuel Wallerstein. Part I. Journal of World Systems Research*. V. XI:2, summer/fall.