



**UNIVERSIDAD NACIONAL DE CORDOBA
FACULTAD DE FILOSOFIA Y HUMANIDADES
SECRETARÍA DE POSGRADO**

**UNA ALTERNATIVA EPISTEMOLÓGICA, SEMIÓTICA, POLÍTICA
SITUADA DESDE LOS FEMINISMOS DECOLONIALES EN DIÁLOGOS
Y TENSIONES CON LOS FEMINISMOS LATINOAMERICANOS**

Lic. Mariana Guerra Pérez

**Tesis presentada para optar al título de
Doctora en Filosofía**

Directora: Dra. Alvarado Mariana

Co-directora: Dra. Ortecho Mariana

Febrero, 2023

Córdoba, Argentina



Agradecimientos

En primer lugar quiero agradecer a Mariana Alvarado, mi directora de tesis y de la beca doctoral, por su acompañamiento amoroso, su lectura y escucha atenta. Cada encuentro que tuvimos ayudó a generar nuevos interrogantes que contribuyeron a mi pensamiento crítico. También por su apoyo en los desafíos que se fueron presentando a lo largo de estos años. Por los viajes y experiencias compartidas, que no solo contribuyeron a mi formación académica sino también en lo personal.

También agradezco a Mariana Ortecho, mi codirectora de tesis, por su lectura y comentarios que contribuyeron al avance en la escritura. Además agradezco su predisposición a los encuentros y por hacer más humana la virtualidad con su calidez y humor.

Asimismo mi gratitud con Alejandro De Oto, mi codirector de la beca doctoral, que además de su lectura crítica, contribuyó en mis prácticas de escritura.

Además, quiero agradecer a Adela Rolón, mi profesora y directora de tesis de la Licenciatura, que me animó siempre con su cariño a pensar otras posibilidades de hacer filosofía.

También mi gratitud con Gabriel Paravano, mi compañero de la cátedra de Epistemología de las carreras de Licenciatura y Profesorado en Filosofía de la Facultad Filosofía, Humanidades y Artes (FFHA) de la Universidad Nacional de San Juan (UNSJ), que me acompañó en el proceso de escritura de la tesis.

Por otra parte, agradezco a Federico Cabrera, con quien nos conocimos viajando para aprender y construir conocimientos y comunidad. Gracias por la complicidad, la escucha y el cariño.

También el reconocimiento y agradecimiento a Paola Gramaglia y Ana Britos Castro, mis compañeras de la Revista Intersticios de la política y la cultura de la Universidad Nacional de Córdoba (UNC), por todo lo aprendido en la gestión editorial y por contribuir al proceso de escritura.

Igualmente quiero agradecer al Grupo de Articulación en Género y Educación Superior de la UNSJ, que amorosamente supieron acompañarme en estos años y con quienes crecí.

Gracias a mi familia, a Estelita y Juli, mis papás, por su cariño incondicional y acompañarme en mis decisiones. A Lorenzo, mi hijo, por su amor, sus preguntas y su paciencia con una mamá tesista y trabajadora. A Nany y Cande, mi hermana y sobrina, por alentarme siempre a creer en mí y por los memes. A mi sobrino Lichy, por su dulzura y sus preguntas.

Gracias a Carla Acosta por su acompañamiento cuidado y escucha atenta.

Gracias a Matilde Escobar Negri por las conversaciones e intercambios, por compartir su experiencia y consejos.

Asimismo agradezco a mis amigxs, José Tapia, Elena Ortuño, Carla Lopez Dotto, Vanesa Rivero, por sus consejos, compañía, escucha y cariño infinito.

Gracias a mis estudiantes de las cátedras “Filosofía y Conocimiento” y “Epistemología”, de la FFHA-UNSJ, por sus preguntas y por desafiarme a aprender junto con ellxs.

También, agradezco a la UNC por esta posibilidad de realizar un doctorado personalizado con toda la labor, gestión y seguimiento que implica.

Gracias a la UNSJ por todo lo aprendido y por la calidez que me ha brindado, a lo largo de estos años, como estudiante, docente e investigadora.

Por último, agradezco al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (CONICET) y a la UNSJ por el financiamiento para realizar mis estudios de doctorado que tiene como resultado esta tesis.

Índice

Índice	4
Notas de entrada	7
Contexto de producción teórica de la colonialidad de género	9
El tránsito académico y teórico como contexto de investigación	13
Acerca de la metodología.....	15
Acerca de los capítulos	18
Capítulo I. Diálogos en torno y desde la colonialidad de género	25
Matriz colonial	26
Apuntes en torno a colonialidad de género.....	28
Lado claro/visible y lado oscuro/oculto del sistema moderno/colonial de género .	32
Binarismos engenerizados.....	33
¿Alianza de patriarcados?	40
Notas de cierre	45
Capítulo II. Genealogía, constitución y desplazamiento de la sujeto del feminismo decolonial.....	48
Ideas feministas en la conformación de la sujeto.....	49
Una análisis de la sujeto desde el posmodernismo feminista	54
Desplazamientos de la sujeto	62
Notas de cierre	74
Capítulo III. La subversión epistemológica feminista decolonial: tránsitos y reconfiguraciones.....	78
Epistemologías feministas del norte	80
Desplazamientos epistemológicos feministas norte-sur	84
La trama raza, clase, género, sexo y sexualidad	87
Punto(s) de vista(s) y experiencias	90
Epistemologías feministas desde Abya Yala	92
Tránsitos, resemantización de teorías y pensar situado	96
(Re)configuraciones epistémicas	99
Notas de cierre	101
Capítulo IV. La subversión semiótica: emergencias de una poética feminista decolonial	104
La sujeto subalterna y las posibilidades estratégicas de enunciar.....	108
Modulaciones poéticas y feministas entre los sures	114
Poéticas feministas decoloniales.....	118

La escritura: una tecnología desde lo orgánico.....	133
La subversión semiótica: un momento político	135
Notas de cierre	137
Capítulo V. La subversión política: exploraciones a los lesbofeminismos de los sures y decoloniales	140
El contrato (hetero)sexual	141
Dilema de la ciudadanía: entre la heterosexualidad y el lesbofeminismo	143
Sexaje: entre la servidumbre y la esclavitud.....	149
La sujeto lesbiana.....	152
Tránsitos separatistas entre los lesbofeminismos de los sures.....	154
Lesbianismo entre sures regionales/locales	166
Notas de cierre: rescindir el contrato, las lesbianas existen.....	171
Notas de salida.....	175
El tránsito de la investigación y la escritura	177
Últimas consideraciones	190
Bibliografía.....	194
Bibliografía específica	194
Bibliografía general	210
Anexo.....	214
Cartografías feministas	214
Black feminism	214
Feminismos africanos.....	216
Feminismo afrolatinoamericano y caribeño.....	217
Feminismos comunitarios	217
Feminismo decolonial	218
Feminismos europeos.....	220
Feminismo francés materialista lesbiano	222
Feminismos indígenas de Abya Yala	223
Feminismos latinoamericanos	224
Feminismos mapuches	228
Feminismos norteamericanos.....	229
Feminismos norteamericanos materialistas.....	233
Feminismo poscolonial	234
Feminismo posmoderno	235
Lesbofeminismos latinoamericanos	237

Lesbofeminismos norteamericanos	238
Protofeminismos latinoamericanos	238

Notas de entrada

*Una mirada desde la alcantarilla
puede ser una visión del mundo
la rebelión consiste en mirar una rosa hasta
pulverizarse los ojos.*

Alejandra Pizarnik

Esta tesis propone una alternativa epistemológica, semiótica y política situada desde los feminismos decoloniales, en diálogos y tensiones con los feminismos latinoamericanos, frente al silenciamiento moderno/colonial de la sujeto. El supuesto surge desde distintos lugares que se co-implican. Históricamente las mujeres han sido subalternizadas, negándoseles la participación en la “vida pública”, siendo recluidas a las tareas de cuidado, a la reproducción sexual y a la administración del hogar. En el caso de las mujeres racializadas las opresiones vividas asumen tramas de mayor complejidad, son consideradas no humanas y condenadas a la esclavitud, efecto de la intrusión colonial. En el contexto de la academia y en una revisión del canon filosófico damos cuenta que las voces autorizadas y citadas son de varones europeos, en su mayoría. Hay un silencio que opera, es perceptible por la ausencia de pensadoras. Frente a estas situaciones indagamos qué teorías pueden contribuir a avanzar en esta problemática. El giro decolonial se presenta como una opción ya que hace una revisión crítica, aporta análisis y categorías amplias para pensar el ordenamiento de la comunidad a partir de la intervención colonial. Desde las matrices como la colonialidad del poder, del saber y del ser es posible visibilizar y desmontar las operaciones estratégicas de dominación y sujeción histórica de la lógica colonial que se producen con la conformación y regulación del sistema económico, la reconfiguración de la subjetividad y la generación de conocimientos. Sin embargo, sostenemos que existen ciertas limitaciones con respecto a problemáticas como la colonialidad de género y las expresiones de las voces subalternas. A propósito de ello advertimos cómo la colonialidad de género ha sido subsumida a la del saber. Frente a estas situaciones confirmamos el silenciamiento de la sujeto que se configura desde un régimen colonial, patriarcal y heterosexual. Esto constituye un problema semiótico, epistemológico y político, que lo abordaremos en contexto desde el feminismo decolonial en diálogo y tensiones con los feminismos latinoamericanos, tesis central de este trabajo.

Al respecto consideramos la subversión semiótica, epistémica y política como una alternativa a las opresiones.

La subversión semiótica consiste en abandonar el lugar de objeto enunciado para constituirse como sujeto enunciativa e interpretante. Esto apunta a distorsionar el “orden natural” y el lugar al que han sido relegadas las sujetos, desde la interseccionalidad raza, clase, género, sexo, sexualidad y colonialidad de género. La idea de subversión semiótica es recuperada de la propuesta que realiza Diana Maffía sobre la “subversión semiótica de las mujeres en la ciencia” (2007). La subversión también es epistémica porque si se sigue generando conocimiento acorde con la lógica de una ciencia moderna y falocentrada propia de la colonialidad del saber; se cae en la subalternización de otros conocimientos. Además, se genera una falacia de abstracción porque olvida a la sujeto, en cuanto enunciativa e interpretante, y su locus de enunciación. Por lo expuesto, la subversión es política. La irrupción del monólogo falocentrista y colonial determina a la sujeto al silenciamiento político. Además, con la conquista de Abya Yala se produce la invención de la categoría de género en sentido occidental y dicotómico: “hombre y mujer” (Lugones, 2008). Esto conlleva a la determinación de roles, de trabajos y de la sexualidad. Ahora bien, otra de las teorías que nos ayuda a pensar esta cuestión es el lesbofeminismo francés (Wittig, 1990). Debido a que articula la cuestión semiótica y política, desde allí plantea la crítica a la heterosexualidad en cuanto régimen político que remite a un contrato sexual, en términos de Carole Pateman o heterosexual en los de Monique Wittig. De este modo, hemos conformado un espacio de diálogo crítico entre distintas propuestas teóricas provenientes de los feminismos latinoamericanos, decoloniales, poscoloniales, comunitarios y los lesbofeminismos; atendiendo, además, a las influencias del Black Feminism. Por ello desde estas teorías se busca interrumpir en la lógica heteronormativa y policial que determina el lugar y la acción (Rancière, 2000) de la sujeto, legitimada en nuestro territorio por la colonialidad de poder, ser, saber y de género. En este sentido es que proponemos en diálogo y tensión con “la teoría feminista latinoamericana ya que esta no arranca de los saberes indígenas y muy pocas mestizas se reconocen en su historia” (Gargallo, 2007). Por ello nos proponemos los objetivos siguientes:

Objetivo general

-Proponer una alternativa semiótica ligada a una epistemología y una política desde un feminismo decolonial que articula las categorías de raza, clase, género, sexo y sexualidad.

Objetivos específicos

-Abordar la colonialidad de género a partir de analizar las limitaciones que la colonialidad del poder presenta con respecto a esta temática.

-Analizar las disputas abiertas por el feminismo decolonial en torno a la sujeto del feminismo blanco

-Visibilizar la co-implicancia de raza, clase, género, sexo y sexualidad

-Examinar desplazamientos, tráficos y tránsitos de teorías e ideas feministas norte-sur, sur-sur.

-Abordar la constitución de los sujetos semióticos, epistémicos y políticos.

-Identificar los debates decoloniales que han impactado en las producciones del feminismo latinoamericano.

-Visualizar formas de resistencias políticas-fronterizas

Contexto de producción teórica de la colonialidad de género

Al momento de la formulación teórica de la colonialidad de poder, del saber y del ser, la de género no se planteó como tal, si revisamos, por ejemplo, *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (2007), libro colectivo del “Grupo Modernidad/Colonialidad”, encontramos que es nombrada la categoría pero no se avanza en alguna propuesta analítica, lo mismo ocurre en otros textos colectivos y fundantes como *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial* (1999) y en *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina* (2000). También sucede que el grupo se centró en temáticas específicas como lo demuestra el texto *La colonialidad del saber* (2000) o *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder* (2002). En esa época la “colonialidad de género” empezaba a ser ensayada como una construcción teórica. Lugones en estos años ya se encontraba dialogando con los feminismos de mujeres de

color y comenzaba a plantear de manera vinculada la cuestión de género y colonialismo, específicamente en su libro *Pilgrimages/Peregrinajes* (2021 [2003]), como así también en su artículo “Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color” (2005). Pero por ese entonces, la colonialidad de género era entendida, por la comunidad de discusión, como una variable de la colonialidad del ser y saber, cuestión que queda planteada en el prólogo de Walter Mignolo al libro *Género y descolonialidad* (2007) al expresar “María Lugones aborda el problema en su base, la colonialidad del saber y la colonialidad del ser en la esfera del género y la sexualidad...” (2007:11). En esta cita llama la atención la referencia “esfera de género”, en el sentido que se plantea como algo unitario y cerrado que puede ser vinculado desde una voluntad exterior, también como una deriva cuando el recorrido genealógico demuestra que es co-constitutivo de la colonialidad del saber y ser. Motivo por el cual Lugones (2008) desde una lectura atenta a la comunidad de argumentación decolonial y desde sus investigaciones propuso la necesidad de pensar la relación entre colonialidad y género. En términos generales, luego en los siguientes capítulos nos detendremos con precisión, la colonialidad de género se constituye conjuntamente con la colonialidad del poder (Quijano, 1991 y 2000), del saber (Lander, 2000) y del ser (Maldonado-Torres, 2007). Por lo tanto, hay una relación estrecha y no puede ser pensada la colonialidad de género como una dimensión satelital que gravita en torno a las otras dimensiones de la colonialidad. En esta clave las feministas decoloniales, como Breny Mendoza (2010, 2014), Ochy Curiel y Yuderlys Espinosa (2010), pero también las comunitarias, como María Galindo (2013), Lorena Cabnal (2010), plantean la necesidad de llevar a cabo la descolonización y despatriarcalización epistemológica y política. Pero entendemos que para generar la descolonización epistémica y política es necesaria la subversión semiótica¹ que plantea Maffía (2007). La propuesta es formulada en el contexto de las epistemologías atendiendo por ejemplo a los sujetos que participan en las comunidades científicas, cómo contribuyen a la producción del conocimiento y por supuesto a la discusión por la verdad científica, ya que es cuestionada entendiendo que el discurso es una lucha de poder y no una copia o reflejo de la realidad, como ya se planteó con el giro lingüístico y lo recupera Michel Foucault. Estos giros que se van produciendo en la historia de la ciencia dan cuenta de las implicancias políticas en la construcción de los conocimientos.

¹ Mignolo (2005), desde el “Grupo Modernidad/Colonialidad”, ha propuesto la categoría de semiosis colonial frente a la de discurso colonial, debido a que esta atiende a las interrupciones, silencios del acto comunicativo sin establecer un sistema o código determinado.

Ahora bien, la subversión semiótica de las mujeres en la ciencia (Maffia, 2007) consiste en el hecho de abandonar el lugar de objeto enunciado para constituirse en sujeto enunciativa e interpretante. Con respecto a esta modificación de posiciones, Maffía nos advierte del riesgo de caer en la postura denunciada, es decir en hegemonizar la enunciación por parte de la sujeto. Sin embargo, consideramos que desde los lugares epistémicos y políticos desde los que esta tesis se constituye no habría lugar a tal tendencia, pues partimos de la conformación de un espacio dialógico entre los discursos de los feminismos latinoamericanos y los feminismos decoloniales; especialmente en las voces de Gloria Anzaldúa, Francesca Gargallo, Lugones, Rita Segato, Curiel, Espinosa, Cabnal, entre otras, asumiendo el posicionamiento de la sujeto en la matriz de opresiones y desde la que genera su enunciación. También Maffia nos advierte sobre los posibles romanticismos con respecto a las opresiones de la sujeto, ¿desde qué lugar se le asigna valor?, ¿desde el centro del poder, de la misma periferia o del lugar que ocupan lxs académicxs? Lo que se tensiona es el reconocimiento y escucha de aquella que habla por fuera de la voz legitimada como válida. En este campo de disputa por el reconocimiento entre el silencio y el lenguaje, nos preguntamos a lo largo de la tesis ¿qué expresa el silencio de la sujeto racializada? ¿Cuál es el pacto del lenguaje/lengua? Una pista la hallamos en los textos de Jacques Rancière, donde revisa la situación de un momento determinado de Francia y plantea que los movimientos sociales apuntan a distorsionar el “orden natural”. Es decir, cuando una parte de los que no tienen parte, lxs subalternizadxs, interrumpen ese orden (Rancière, 2000). Desde la colectiva feminista decolonial podemos agregar que justamente el propósito consiste en saltar y desprenderse del silencio colonial. En otras palabras, franquear el lugar al cual han sido y son relegadas las sujetos, y desde la co-implicancia de raza, clase, género, sexo y colonialidad de género impulsar otros modos de narrar, de crear poéticas, de construir y transmitir saberes y conocimientos. Entonces, la subversión semiótica y epistémica que proponemos atiende a otros modos de tramar conocimientos desde la visibilización de la acción de las mujeres subalternizadas. Pero además de esto, la subversión semiótica no sólo radica en la epistemología sino también en la política porque desde el feminismo lesbiano (Wittig, 1990; Espinosa, 2007) se plantea la crítica a la heterosexualidad en cuanto régimen político y a lógica heteronormativa y policial que determina lugares y acciones legitimados en Latinoamérica por la colonialidad de poder, ser, saber y de género.

De este modo, el objetivo general de esta tesis consiste en proponer una alternativa semiótica, epistemológica y política desde un feminismo decolonial situado en Latinoamérica que articula las categorías de raza, clase, género, sexo y sexualidad. Para alcanzarlo trabajamos los objetivos específicos, referidos anteriormente, en cada uno de los capítulos. Como bien indicamos anteriormente, uno de los objetivos consiste en analizar las disputas abiertas por el feminismo decolonial en torno a la sujeto del feminismo blanco. Aquí problematizaremos el sujeto del feminismo y a su vez proponemos visibilizar la co-implicancia de raza, clase, género, sexo y sexualidad. Esto nos demanda abordar la constitución de la sujeto productora de sentidos que visibiliza formas de resistencias políticas-fronterizas. La trama epistemológica nos lleva a examinar migraciones/tráfico/tránsito de teorías-ideas feministas norte-sur, sur-sur y de cuerpos sur-norte y sur-sur. Asimismo nos proponemos identificar los debates decoloniales que han impactado en las producciones del feminismo latinoamericano.

Nuestro marco teórico, como bien lo hemos ido anticipando, se nutre desde distintos feminismos como el materialista francés siguiendo la propuesta de Wittig y Colette Guillaumin; el feminismo poscolonial con Gayatri Spivak y Chandra Mohanty. Del norte, recuperamos el black feminism en las voces de Patricia Hill Collins y Angela Davis; también la propuesta de Donna Haraway por un conocimiento situado, el punto de vista y la simpoiesis; a su vez retomamos la de objetividad fuerte desde Sandra Harding que requiere que tanto sujeto como objeto se encuentren en el mismo plano crítico, como lo señala el epígrafe de esta introducción. Asimismo recuperamos el tercermundista y de color de Estados Unidos atendiendo al Combahee River Collective, a Anzaldúa y Lugones. También dialogamos con el feminismo de mujeres de origen indígena en Abya Yala como Aura Cumes, Dorotea Gómez Grijalva, Silvia Rivera Cusicanqui y con el feminismo comunitario con Cabnal, Adriana Guzmán y Mujeres Creando de la mano de Galindo. Por su parte, las mujeres afrodescendientes de América Latina y el Caribe como Luiza Bairros, Curiel, Violet Eudine Barriteu, Espinosa han llevado a cabo no sólo un trabajo teórico sino que sobretodo han hecho del activismo un lugar para ejecutar sus teorías. Por último el feminismo decolonial, que se conforma a partir de la propuesta de los nombrados anteriormente y cuyas principales representantes son Lugones, Espinosa, Curiel, es el lugar desde el que establecemos conversaciones con los demás feminismos para trabajar esta tesis.

El tránsito académico y teórico como contexto de investigación

El interés de trabajar esta temática remite a la experiencia de aprendizaje transcurrida durante la “formación” de grado. Los programas de estudio durante esta etapa respondían a un canon europeo, la bibliografía nominaba a varones y las temáticas se construían desde un sujeto universal. Pero ese universal no era algo vacío al que se le asigna categorías, a modo de un receptáculo platónico, sino que ya poseía sus características propias y las distintas líneas de pensamiento dialogaban con y desde ese sujeto: “el hombre occidental”. Las mujeres estaban ausentes en los primeros años del cursado. Luego, en los últimos, cada tanto, aparecían nombres como el de Julia Kristeva para una introducción a la semiótica, Chantal Mouffe en una discusión de filosofía política, era un eco de mujeres europeas. Hasta que Lumpérica resonó en ese campo reverberante, Eltit removió las estructuras de hacer filosofía, donde no hay un fundamento último. Claro, lo sabíamos desde la crítica de Friederich Nietzsche al *columbarium* de los conceptos, es decir a la ciencia y a la filosofía anterior a él. No voy a negar mi asombro y admiración ante la lectura de la propuesta y discusiones de estos varones que construían castillos teóricos y los desmontaban de una manera inesperada. Platón, Aristóteles, Guillermo de Ockham, Baruch Spinoza, Inmanuel Kant, Nietzsche, Walter Benjamin, Foucault, Thomas Kuhn, Hayden White, Rancière, por nombrar algunos, eran únicos en su retórica y sobre todo en sus indagaciones filosóficas pero eran un tanto lejanas. Así es cómo Lumpérica abrió un lugar para pensar el problema del silenciamiento, el lenguaje, y lxs sujetxs en resistencia al poder de la dictadura chilena, particularmente, pero que posibilitaba pensar tal articulación en contextos más generales. El ingreso a esta novela, desde la cátedra de “Semiótica” y “Filosofía del lenguaje” a cargo de Adela Rolón, me permitió empezar a expresar en voz alta la pregunta por el lugar de las mujeres en la filosofía, si bien este interrogante daba vueltas en mis lecturas, no había algún espacio para plantear la inquietud epistémica por la sujeto enunciativa, fue con mi primera beca de investigación para estudiantxs avanzadxs, financiada por la Secretaría de Ciencia y Técnica de la UNSJ que puede dar mis primeros pasos preguntando por la relación discurso y poder y cómo este vínculo establecía el lugar de las mujeres en la sociedad atendiendo a un recorrido genealógico, puntualmente en el campo de las prácticas de generación de saberes y de la construcción y divulgación de conocimiento. Uno de los objetivos de esta beca fue explorar la inclusión y participación de las mujeres en la educación formal argentina de la mano de Juana Manso. Al mismo tiempo, notaba que a

las mujeres no se las dejaba intervenir y se instalaba un cerco en el que se determinaba los lugares de actuación, podían acceder a una alfabetización e incluso eran, quienes estaban encargadas de desempeñar tal tarea, pero el campo de la investigación estaba reservado para los varones. Por lo tanto, si los roles y actividades que las mujeres desempeñaban en la sociedad se apartaban de las tareas del cuidado, ya ese hacer no era un lugar para ellas. Durante este trayecto ingresé a la lectura de Gargallo y Lugones, en el marco de la cátedra de “Historia de las ideas” que estaba a cargo de Andrés López. Desde allí comencé a reconducir esos interrogantes iniciales sobre la ausencia de autoras en los programas de las distintas cátedras. En el encuentro entre la filosofía del lenguaje y las historias de las ideas di lugar a mi tesis para obtener el título de grado en filosofía. El trabajo versó sobre “Los asentamientos semióticos latinoamericanos de género desde la filosofía del lenguaje”, fue el lugar para iniciar una conversación entre estas dos líneas de pensamiento desde una postura de revisión crítica a los saberes estudiados y heredados. El interrogante central fue ¿Cuáles son esos asentamientos semióticos comunitarios que delimitan el accionar del género femenino y le otorgan determinados roles y responsabilidades? Cuando preguntamos cuáles son, es porque buscamos detectar aquellos conceptos y operaciones naturalizadas en la semiosis social sobre las mujeres, cuestión que remitió a dos problemas filosóficos: el conocimiento y el (la) sujeto. En términos generales el recorrido me llevó al feminismo decolonial, también a continuar pensando la ausencia y/o presencia de las mujeres en la filosofía desde dos lugares distintos. Como bien señalé anteriormente, en un primer momento, la inquietud, desde mi lugar de estudiante, tenía que ver con la ausencia de pensadoras en la bibliografía. Luego, pasé a pensar esta ausencia en relación con mi territorio, la universidad, aunque pareciera obvio, advertí que la matrícula y el cuerpo docente en su mayoría son mujeres, en este sentido es posible avizorar que lo cuantitativo y el género no tiene una implicancia directa con lo cualitativo y sus propuestas teóricas. La inquietud, por un parte, me podría haber llevado a abordar los contenidos en esta área del conocimiento y sus prácticas pedagógicas, adentrándome en el ejercicio de la docencia y la enseñanza de la filosofía. Otro punto desde el que se podría haber respondido a la demanda de la no presencia de pensadoras podría haber sido en la inclusión de las voces, pero sabía que con ese gesto no bastaba. La situación apuntaba a indagar por el campo epistémico desde el que se constituye y se legitima el hacer filosófico. Entonces, una vez más teniendo como respaldo el vínculo de la dimensión pragmática del lenguaje y las historias de las ideas y el acercamiento a la producción del giro decolonial comencé a pensar en la posibilidad

de una filosofía otra, o una filosofía intersticial como la nombra Mariana Alvarado (2014) en “la que los pensares de las mujeres ya no sean los configurados por la episteme patriarcal cuyas prácticas de producción, circulación y aplicación del conocimiento normalizaron nuestras ausencias en los circuitos institucionales/académicos.” (Alvarado, 2014: 39). Esta tesis propone un campo desde el que se produzca una reconfiguración semiótica atendiendo a la sujeto enunciadora, su co-sujeto y el contexto en el que se constituye la propuesta. Es en estas circunstancias es que este proyecto de investigación se aperturó de la mano de Alvarado y Alejandro De Oto para dar inicio a un camino que se aleja de la lógica del progreso científico, un camino que recupera los vaivenes de la historia desde los movimientos feministas. Un camino de compañía, junto-a-otras pero no-junta- a-todas (Alvarado, 2016), en un movimiento colectivo de cuerpos que danzan con el canto de las tardes de vereda de “maría la paz”. Por este movimiento colectivo es que además entiendo que la propuesta tiene que abordar la cuestión epistémica, semiótica y política porque se encuentran vinculadas. Es decir, hay una co-implicancia en los modos de conocer, de construir conocimientos y compartir saberes que están ligadas a los modos de ser y decir que entraña una posición política con respecto a la manera en que habitamos esta tierra.

Acerca de la metodología

A diferencia de la connotación clásica que establece que la metodología es la encargada del orden adecuado de la investigación, entiendo que la metodología puede, también, interpelar a quienes investigan y a las prácticas de investigación. En esta sección me animo a escribir en primera persona, reconocirme enunciadora, considero que tiene que ver con decisiones del orden de lo epistémico y metodológico que tomo para constituir este trabajo, sin dejar pasar inadvertida la gestión de las emociones que el proceso de investigación despertó. En otros momentos la escritura se agencia y ya no soy yo, somos nosotras, son las autoras que leo tejidas con mi interpretación, con mi punto de vista que a lo largo de estos años fue variando porque mi posición también lo hizo. Primero como estudiante y becaria, luego como graduada y becaria, como docente y becaria, como mujer cis, hetero, madre, no racializada en el contexto inmediato, habitante del barrio, también me podría llamar perteneciente a la clase media por mi situación actual pero mi ciclo vital se nutre de las experiencias de vidas de mi padre y mi madre, de sus infancias que transcurrieron entre el trabajo, el juego, el estudio y el cuidado de los otros. Mi conciencia de clase se configura con sus trazos biográficos, habito una tierra hecha de zonda. No soy

del centro del país donde los saberes y las propuestas editoriales tienen mayor circulación y son más accesibles. Estas posiciones constituyen una política de identidad. La posibilidad (dada por las políticas públicas de una educación formal, gratuita y laica) y la decisión de estar y permanecer en la academia puede ser entendida como un privilegio epistémico, pero que es relativo (Alvarado, 2020: 96). Ocupo una posición privilegiada como trabajadora de una universidad, que es figurada como una “casa de altos estudios”², desde la que se imparten clases, se investiga, se llevan a cabo actividades de extensión, se publican los conocimientos producidos y en los que se puede advertir si sus marcos epistemológicos y metodológicos replican el etnocentrismo y la lógica de la colonialidad o no. La vinculación de la propuesta del feminismo decolonial con un hacer filosófico y la construcción de conocimiento me-nos permite acceder a un punto de vista que se aleja de las totalizaciones y jerarquizaciones coloniales y se plantea desde otro modo relacional, desde la parcialidad, desde abajo hacia arriba (Haraway, 1995). Esta manera de investigar y construir conocimiento responde a un posicionamiento que dista de los relativismos que afirman cualquier posición como pertinente o cómoda. El conocimiento situado y el punto de vista saben habitar la incomodidad. Desde estos posicionamientos epistemológicos que son también metodológicos porque se co-implican, avanzamos en la investigación desde un juego genealógico, desde la sospecha epistémica, la intuición y el análisis del discurso.

Esta tesis presenta distintas metodologías. Una de ellas es el razonamiento abductivo que actúa ligándose con otros métodos y formula conjeturas para identificar y explicar los motivos por los que acontece algún hecho como por ej. la exclusión o el silenciamiento de las mujeres. A su vez, la mayoría de los capítulos los hemos planteado desde un gesto³ arqueológico y genealógico. Pues, nos aproximamos a las coyunturas en las que la sujeto y las propuestas teóricas se configuran desde las prácticas discursivas, como posibilidades del saber. En este sentido atendemos a las condiciones que posibilitan su constitución, como así también a los movimientos y desplazamientos de las relaciones. También acudimos al análisis del discurso atendiendo a la relación discurso y poder,

² Esta connotación de “casa de altos estudios” usada como sinónimo para nombrar la universidad permite advertir “la hybris del punto cero” (Castro Gómez, 2007), generar conocimientos desde una racionalidad moderna sin dar cuenta de la posición en nombre de la neutralidad.

³ Incluimos la expresión “gesto” en el sentido que nuestro tema demanda un acercamiento a la arqueología y genealogía desde las flexibilidades y movimientos que los conceptos y teorías han experimentado en el devenir histórico.

focalizándonos en la dimensión pragmática, es decir lo que hace con lo que dice. En esta clave la sospecha epistémica acompaña para indagar discursos y saberes ordenados por la lógica colonial y patriarcal. En este sentido recuperamos la propuesta que realiza Mara Viveros Vigoya (2016) desde Nina Lykke sobre la interseccionalidad discursiva que nos invita a abrir un “diálogo crítico o de conflicto productivo” entre pensadoras feminista de distintas líneas o redes teóricas. Todas estas herramientas metodológicas y sus análisis son propuestas desde la co-implicancia de raza, clase, género, sexo y sexualidad. Las herramientas metodológicas que proponemos se ajustan a los objetivos de cada capítulo. La consulta, el acceso y la conformación del corpus bibliográfico la realicé, en su gran mayoría, a través de internet consultando catálogos, bases de datos y buscadores como *Latindex*, *LatinREV*, *Redalyc*, *LibGen*, *Scielo*, *Dialnet* y *Google académico* cuyas políticas editoriales son de acceso abierto. La bibliografía se encuentra consignada en orden alfabético de apellidos e incluye los nombres de lxs autorxs, además presenta una clasificación en dos secciones “Bibliografía específica y Bibliografía general”.

Esta tesis, también, tiene la intención de presentar una escritura que podemos llamar democrática. Es decir, una escritura que franquee los oscurantismos y sea amable con nuestrx lectorx. Existe la creencia de que un texto es filosófico si su escritura se alimenta de cierto espíritu que podríamos nombrar como “barroco”. Desde nuestro lugar de enunciación entendemos la escritura como una práctica filosófica y si buscamos generar filosofías intersticiales que cuestionen al sujeto universal, a la colonialidad y al género, la escritura tiene que saltar el cerco disciplinario de la retórica moderna. En esta clave es que hemos decidido utilizar la primera persona del plural femenino “nosotras”, una voz activa que apuesta a la acción de la escritura y cuestiona la neutralidad que ofrece la voz pasiva. La elección de esta voz y sujeto de enunciación responde a nuestra postura epistémica y política, nos constituimos agenciadas. En algunos momentos será posible detectar una cierta fluctuación entre el nosotras, el tú, el yo/ el mí, el tú, el nuestra⁴, sabiendo que el “yo y el mi” siempre son colectivos. Soy yo atravesada por todas las mujeres que constituyen esta tesis, somos yo/tú/nosotras.

⁴ val flores en “Escribir contra sí misma” (2009) evoca esta forma de desestructurar al sujeto enunciativa. Sin embargo, val nos invita a practicar una escritura que no sea de fácil acceso a la academia, una escritura que rompa con los continentes y se halle extraña, que habite sus heridas, sus pérdidas para enfrentar al falogocentrismo. Nuestra propuesta dialoga más con la de Lugones (2021) que piensa su teoría desde la comunidad, ella hace énfasis en dos preposiciones la del “con” y “entre” y en el movimiento del encuentro con la otra, un yo dirigido a un nosotras.

También decidimos incorporar el lenguaje inclusivo con el uso de la “x”. Pues entendemos que la subalternización también remite a la invisibilización que se produce por el uso de una lengua asentada en un dualismo de género. En este caso, abogamos por el empleo de la x, así la vocal, si se desea, puede ser repuesta en la cooperación lectora. Asimismo, hemos realizado una alteración del orden de la concordancia genérica en la construcción de “la sujeto”. La palabra sujeto, tan empleada en filosofía, es una palabra masculina por tanto, según las normas sintácticas de la lengua española, sólo puede ir acompañada por adjetivos masculinos; es una regla que ordena la cohesión entre sustantivos y adjetivos. Esto se debe a que “la universalización del lenguaje y el significado está dado por la mente heterosexual (...) el lenguaje proyecta haces de realidad sobre el cuerpo social, lo marca y le da forma violentamente” (Wittig, 1978: 54). Es decir, la acción del lenguaje a partir de una gramática que ordena el género desde la norma de la heterosexualidad; se constituye entonces una economía significativa desde una episteme que atraviesa los discursos. En una lectura pragmática y crítica (del género y la lengua) nos hemos tomado la licencia de modificar la sintaxis uniéndole adjetivos y artículos femeninos, también podemos recurrir al uso de la x en dónde se detona la dicotomía de género, por ej. lxs colonizadx, como acción decolonial del género en el lenguaje. Así, la sujeto comienza a desandar el lenguaje en la apertura de espacios epistémicos sin dejar de lado la co-constitución e implicancia de raza, género, clase, sexo y sexualidad.

También queremos aclarar que de acuerdo al contexto de enunciación haremos uso de la designación de Abya Yala, así llamaban los kuna (comunidad originaria que se encuentra en Colombia y Panamá) al territorio que hoy nombramos como Latinoamérica que ocupa el espacio desde el río grande en México, que divide Estados Unidos y Canadá, hasta la Patagonia. Abya Yala se traduce como “tierra madura”, “tierra viva” o “tierra en florecimiento”.

Por último, hemos conformado una sección llamada “Cartografías feministas”. En ella se puede explorar una breve biografía de las mujeres que nombramos en esta tesis. A su vez presentamos una posible clasificación de los feminismos.

Acerca de los capítulos

Esta tesis se encuentra conformada por 5 capítulos en los que buscamos proponer una alternativa a partir de la subversión semiótica, epistemológica y política desde los feminismos decoloniales en diálogo y tensiones con los latinoamericanos. En el primer

capítulo titulado “Diálogos en torno y desde la colonialidad de género” atendemos a las limitaciones que la colonialidad del poder presenta con respecto al género, proponemos un acercamiento a la matriz moderno-colonial de género a partir de una conversación con Lugones, Segato, Oyèwùmi, Cabnal y Cumes. Pero antes consideramos necesario detenernos en la propuesta de la colonialidad del poder de Aníbal Quijano que establece que la conquista de Abya Yala reconfiguró al mundo en centro y periferia, a partir del nuevo orden económico y los modos de producción. Esto condujo a la invención de las categorías de raza y género y con ellas una estratificación social y diferentes modos de opresión. En la propuesta de Quijano podemos leer, junto con Lugones y desde el análisis del discurso, la distinción que realiza cuando revisa los argumentos biologicistas sobre los que se ha sustentado la categoría de raza pero no procede de igual modo con la de género. A propósito de esto Lugones, siguiendo al Black feminism y desde un análisis crítico de la colonialidad de poder de Quijano, plantea que tanto raza cómo género no radican en una dimensión de lo anatomofisiológico, sino en un ordenamiento social en vistas de generar recursos y ganancias. Lugones advierte que la raza, la clase, el género y la sexualidad son producto de la conquista. En el momento en que se constituye la raza como un concepto organizador del entramado social también lo hace el género y la sexualidad, en este sentido hay una co-implicancia. A continuación, nos ponemos en diálogo con Oyèwùmi que nos advierte sobre las configuraciones sexo-génericas en comunidades que no cuentan con la intrusión colonial, como la yoruba, lo que nos permite advertir la influencia del orden colonial y atender a la existencia o no de un patriarcado. A propósito de ello, Segato plantea que en las sociedades anteriores a la colonización ha existido un patriarcado de baja intensidad. El problema que detecta es que la conquista generó el rapto de la política tribal estableciendo un nuevo orden del espacio, entre privado y público, y la participación o no de la sujeto en el espacio público. Por su parte, Paredes, Cabnal y Cumes, feministas comunitarias, proponen pensar la problemática patriarcal desde sus propias cosmovisiones planteando la ligazón entre cosmos, naturaleza y humanidad. Pero también cada una cuenta con una concepción propia, por ejemplo Cabnal plantea la heterorealidad cosmogónica en la que hay una relación entre el sujeto, el cosmos y las opresiones y se encuentran en un proceso de reciclaje. Por su parte Paredes plantea el entronque entre el patriarcado indígena y el occidental, y a partir de ello la sociedad se reorganiza. En tanto que Cumes, apoyándose en un estudio del Popol Vuj expresa que el patriarcado es un sistema de opresión occidental. El ejercicio de establecer diálogos entre distintas pensadoras sobre estas temáticas nos advierte de la

complejidad de la matriz moderno/colonial, la configuración de espacios y tiempos a partir de la colonialidad. El abordaje de la colonialidad de género nos permite identificar que la posición de la sujeto y el silenciamiento no sólo remite a la acción de un entronque (o no) de patriarcados sino a una lógica de la colonialidad que ha actuado a lo largo de todos estos años asignándola a un lugar de objeto, de silenciamiento, no reconocida como una sujeto constructora de conocimientos y política.

Luego, en el segundo capítulo titulado “Genealogía, constitución y fuga de la sujeto del feminismo decolonial” abordamos, como bien lo indica el título, la constitución de la sujeto del feminismo decolonial desde un gesto genealógico, como así también desde la co-implicancia de raza, clase, género, sexo, sexualidad, lenguaje y experiencia (atentas a las coyunturas políticas, sociales y económicas). En un breve recorrido por historias alternativas a las denominadas olas, que constituyen el tránsito de un activismo eurocéntrico, encontramos propuestas e intervenciones como la de Manso, Clorinda Matto de Turner o Sojourner Truth, entre tantas otras pensadoras, que desde distintas partes del mundo pero aunadas en lo que podemos llamar sur, presentan la esclavitud y el racismo hacia mujeres no blancas, no burguesas, producto de la colonización. En una revisión crítica de los esencialismos a los que remite la categoría mujer, como sujeto del feminismo, abordamos las propuestas de distintas pensadoras como Wittig, Cristine Delphy y el análisis que Judith Butler realiza de estas. Al respecto, Teresa de Lauretis plantea la tensión entre “mujer y mujeres” y desde la que se discute el problema de la representación política. Spivak nos propone el esencialismo estratégico, es decir usar la categoría mujer en vías de la participación política, Butler coincide con ello, Nelly Richard también y además nos advierte que la categoría de “mujer” no posee un asiento ontológico. Por su parte, Rosi Braidotti ha propuesto la sujeto nómada como opción pero no contempla las condiciones materiales de existencia. Davis, Hill Collins, Anzaldúa, Kimberlé Crenshaw, Lugones proponen un abordaje desde la co-implicancia de raza, clase, género, sexo y sexualidad. El feminismo decolonial, desde las propuestas de Espinosa y Curiel, retoma la situación de la sujeto atendiendo a la trayectoria de los últimos años desde la intervención ongesta y las distintas formas administrativas de las políticas en la que se produce un borramiento de las problemáticas de raza, clase, género y sexualidad. Desde los feminismos comunitarios y decoloniales la propuesta trama con la construcción de un cuerpo político, o un cuerpo indigesto como lo enuncia Galindo, y no una identidad cerrada en sí misma, pues entendemos que la sujeto se constituye en un cuerpo atravesado por múltiples identidades. Una sujeto, que momentáneamente

podríamos llamar, excéntrica en la propuesta por un feminismo de coaliciones, afectivo, de resistencia y combativo. Esta exploración nos permite visibilizar las complejidades en la constitución de una sujeto que tensiona el universal mujer y asume un proyecto político, epistémico y semiótico, que si bien se plantea en vista de un feminismo decolonial pero se construye en diálogo con el Black Feminism, los feminismo comunitarios, populares e indígenas.

El tercer capítulo que hemos dado en llamar “Epistemologías feministas decoloniales: tránsitos y reconfiguraciones” tiene como objetivo proponer una epistemología feminista en clave decolonial atendiendo al tránsito y diálogo de las propuestas teóricas del norte y del sur. Sabemos que en la construcción de conocimiento opera la “colonialidad del saber” (Lander, 2000). Ahora bien, nuestro supuesto vincula la colonialidad que se ejecuta en el orden de lo epistémico con la cuestión de género. Desde la sospecha epistemológica y desde la apuesta feminista advertimos que además los conocimientos y saberes no sólo remiten a un entramado colonial sino también patriarcal. Las teóricas del norte han reflexionado sobre esto en vinculación con las ciencias exactas y naturales visibilizando que lo que ocurre en esas áreas del conocimiento también se replica en las sociales y humanas. Además, el ejercicio de advertir sobre la trama patriarcal y colonial de las propuestas epistemológicas nos conduce a re-pensar las metodologías de investigación entendiendo que la metodología pone en funcionamiento categorías epistémicas. Proponemos un recorrido por las epistemologías del norte, atendiendo a la clasificación que presenta Harding: empirismo feminista, punto de vista feminista y posmodernismo feminista. A propósito de estas, nos interesa habitar los nudos y desplazamientos entre el punto de vista feminista, el conocimiento situado y la propuesta desde los feminismos decoloniales para la construcción de conocimientos en vistas de la subversión semiótica de la sujeto. El feminismo decolonial en diálogo con el Black Feminism y los feminismos comunitarios plantean herramientas como la interseccionalidad y co-constitución de raza, clase, género, sexo y sexualidad, de este modo visibilizan la matriz de opresiones que constituye la construcción misma de saberes e interpelan a las epistemologías que sustancializan desde propuestas biologicistas. Por último, nos aproximamos a plantear la teoría del punto de vista vinculado a la escucha a partir del análisis de Spivak sobre el silenciamiento de la sujeto subalterna donde sostenemos la acción de una colonialidad del decir-oír. Por ello apostamos a la construcción de conocimiento desde la objetividad fuerte, la co-constitución, el conocimiento situado que habilitan lugares enunciativos

corridos del canon, como pueden ser las narrativas, las poéticas, relatos y donde las experiencias se asumen desde el vínculo del cuerpo-territorio. A propósito de ello, Curiel, Rivera Cusicanqui y Gargallo apuestan por el encuentro y el intercambio y sostienen que los métodos y las epistemes se generan allí mismo. En este capítulo los feminismos comunitarios de la mano de Cabnal asumen la construcción del conocimiento desde el vínculo cuerpo y territorio, la discusión está lejos de los procesos de validación y justificación del conocimiento como podía verse en las propuestas del norte. Las epistemologías feministas decoloniales de los sures se desplazan desde la construcción de narrativas que proponen saberes y conocimientos situados desde la co-implicancia de raza, clase, sexo y género.

Ahora bien, a partir de lo trabajado anteriormente, en este penúltimo capítulo titulado “La subversión semiótica: emergencias de una poética de la sujeto” nos adentramos en la dinámica de la enunciación de la sujeto. El punto de partida es la propuesta de Austin sobre la performatividad de los enunciados y su aspecto pragmático en cuanto que nos permite advertir el sentido y la intencionalidad del discurso, “lo que hace con lo que dice”, y a su vez observar cómo se determinan los lugares para quienes participan en él. Esto constituye un sistema de lugares de enunciación, según Roland Barthes. A lo largo de la historia hemos observado que la mujer siempre fue asignada al lugar de objeto del discurso, de pasividad por su “naturaleza”, de ser dicha, de silenciamiento. Desde el gesto semiológico propuesto por Gabriela Simón que busca desnaturalizar la confusión naturaleza e historia y desde la apuesta feminista decolonial proponemos la subversión semiótica de la sujeto atendiendo a la co-implicancia de raza, clase, género, sexo y sexualidad. Ahora bien, la subversión no consiste en una modificación de los cambios de lugares en la enunciación, es una operación más compleja y de esto da cuenta Spivak cuando pregunta ¿Puede hablar el subalterno? y la respuesta es “no, no puede hablar” porque no hay espacio de enunciación ni de escucha. La subversión parte de interrumpir el monólogo falocentrado, de trabajar el lenguaje y los silencios, de atender a la coyuntura política, social, económica. En esta búsqueda de desmitificar la neutralidad del lenguaje avanzamos con la propuesta de Richard, Eltit y Wittig que, luego de distintos análisis, acuerdan en la universalización de la sujeto, cuestión que pondremos bajo sospecha ya que partimos de una escritura y una construcción de conocimientos situados y parciales. En esta trama de la enunciación no podemos pasar por alto la cuestión del silencio; siguiendo la propuesta de Eni Pulcinelli Orlandi abordamos el silencio según su clasificación en políticos y fundantes. En la apuesta feminista estos dos confluyen desde

una poética feminista y descolonial. A propósito recuperamos un poema de Viviana Ayilef, que en acuerdo con Liliana Ancalao, plantea que escribir poesía consiste en un acto que parte de la experiencia dolorosa de la conquista pero también del amor, defensa y recuperación. Asimismo, diseñamos un cuadro que visibiliza las mujeres que se reconocen escritoras y originarias. También presentamos una entrevista realizada a Ana Elizondo, mujer warpe, desde la que pensamos la subversión semiótica en la comunidad warpe. La poiesis nos invita a pensarnos agenciadas donde lo afectivo no se desvincula de las micropolíticas si no que constituye el sentido de supervivencia.

Por último, en el capítulo “Exploraciones políticas-epistémicas a los lesbofeminismos de los sures” continuamos pensando y analizando las coyunturas que determinan el lugar y la acción de la sujeto. La tesis central de este capítulo sostiene que habitamos la sociedad en torno al contrato heterosexual y colonial, atravesado por la colonialidad de género y el lenguaje hetero que desde su performatividad juega un papel clave. En un primer momento avanzamos sobre estos temas junto con Pateman y Wittig. Siguiendo la propuesta de Pateman y en un gesto genealógico exploramos el contrato social. Al respecto, Thomas Hobbes, John Locke y Jean-Jacques Rousseau, más allá de sus idiosincrasias, acuerdan en que ciertos individuos con determinadas características como la de ser propietario con ingresos económicos y varón, pueden acceder al derecho político que se traduce en dominación y subordinación. A propósito de ello, Pateman propone que este contrato social establece cláusulas tácitas y ordena un tipo de sociedad heteropatriarcal que determina las formas vinculares a partir de los sexos. El contrato social no es más que un contrato heterosexual, señala Wittig, que se afirma con el matrimonio, donde la mujer pasa a ser objeto del esposo. Este capítulo busca tensionar el contrato desde el lesbianismo como opción política. A propósito de ello, desde el feminismo materialista francés abordaremos el *sexaje* propuesto por Guillaumin atendiendo a la discusión que abre el lesbianismo político al poner en cuestión al género y sus roles establecidos por la cultura patriarcal y el sistema político económico de producción. En busca de subvertir la categoría “mujer”, Wittig propone a la lesbiana como sujeto de este feminismo, y recibe la crítica de Butler por ser planteado en términos separatistas. También dialogamos con Adrienne Rich sobre la heterosexualidad obligatoria y el *continuum* lesbiano. Luego, desde un desplazamiento teórico y espacial avanzamos en la apuesta política de los lesbofeminismo de los sures con Audre Lorde, Anzaldúa, Espinosa, Curiel y el movimiento activista en Argentina, atentas, claro, a la co-implicancia de raza, clase, género, sexo y sexualidad. Desde allí analizaremos la

propuesta separatista, los obstáculos que presenta y sus coyunturas políticas atendiendo a la implicancia epistémica que conlleva adoptar una postura separatista. Este capítulo explora el lesbianismo vinculado al territorio atendiendo a sus complejidades y coyunturas. La subversión semiótica epistémica y política apuesta a una política lesbiana situada que contemple la co-constitución de raza, clase, género y sexualidad.

Para finalizar esta tesis presentamos las notas de cierre. En este apartado damos cuenta de los objetivos alcanzados y del recorrido de la investigación a través de una recuperación de los temas y/o problemas de cada capítulo avanzando en un tránsito por las dimensiones epistémicas, semióticas y políticas, que se han configurado en una lógica heteronormativa y colonial. A propósito de ello, advertimos las complejidades en la ejecución de la subversión semiótica, política y epistemológica. Las diferentes pensadoras y escritoras, que abordamos, han demostrado distintas estrategias y recursos para la interrupción del monólogo falocentrado y colonial. También damos cuenta que la tesis inicia desde una propuesta y discusión teórica, y a lo largo de los capítulos deviene en una “teorización práxica” (Veronelli, 2021). Por último, advertimos que esta tesis abre un camino para futuras investigaciones. En este sentido, este escrito es una invitación a habitar un espacio construido desde el feminismo decolonial en clave de una filosofía feminista como teorización práxica que tensiona y desplaza las apuestas teóricas.

Capítulo I. Diálogos en torno y desde la colonialidad de género

(...) Tengo un río herido
en forma de zanjón
que grita india y me tira a la calle
desprendiendo hijos
en cada vena de su navío (...)

Daniela Catrileo (2016: 37)

Este capítulo recupera los aportes de Lugones sobre la colonialidad de género, que como señalábamos anteriormente esta era presentada como una dimensión de la colonialidad del saber (Mignolo, 2007). Sin embargo, Lugones supo subvertir ese orden y aportar desde la discusión teórica claves para demostrar que el género es co-constitutivo de la colonialidad de poder, saber, ser y no una deriva. Esta subversión epistémica y semiótica de Lugones contribuye a la constitución de un campo de saberes en el que entran en discusión Segato, Oyěwùmí, las feministas comunitarias, Espinosa, Mendoza.

El objetivo de este capítulo consiste en abordar dos cuestiones claves para nuestra propuesta: la colonialidad de género y el sistema patriarcal. Para ello, en primer lugar, nos remitimos a la conformación de la matriz colonial propuesta por Quijano, puesto que desde allí Lugones se afirma para proponer el sistema moderno/colonial de género, pero además como lugar de discusión por los modos en que Quijano plantea el género. Luego en un gesto genealógico avanzaremos en los tratamientos realizados por Oyèrónkẹ Oyěwùmí, Lugones y Segato, e indagaremos por las configuraciones pre-intrusión colonial de género en las distintas comunidades. Esto nos conduce a un diálogo y discusión, entre estas teorías, sobre la existencia o no del género en las sociedades pre-intrusión colonial (Segato, 2011). Por último, nos aproximamos a las diversas concepciones del sistema patriarcal que versan entre entronques o inexistencias precoloniales, ofrecidas por Oyěwùmí, Lugones, Segato y las feministas comunitarias como Cumes, Julieta Paredes, Cabnal.

Desde una lectura atenta en clave filosofía feminista decolonial abordaremos los textos de las autoras nombradas, que se irán tramando a medida que la escritura avanza. La sospecha epistemológica es nuestra herramienta primordial para pensar las problemáticas que planteamos. En este sentido, esta filosofía apuesta a visibilizar las naturalizaciones y desestabilizar los conceptos y categorías anquilosados por la colonialidad.

Matriz colonial

La colonialidad de poder, propuesta por Quijano inicialmente en su texto “Colonialidad y Modernidad/Racionalidad” (1992), asume procesos de revisión crítica sobre la configuración colonial de la entonces Abya Yala, instituida como América Latina. La tesis central de este enfoque⁵ postula que con la conquista, iniciada en el siglo XV, se produjo la invención de la idea de raza, la clasificación social, étnica⁶ y la organización del mundo entre centro y periferia, Europa y América, generando el patrón de poder económico. Este patrón de poder mundial se ha constituido en función de la colonialidad del poder (lado oculto) y la modernidad (lado visible). “La colonialidad y la modernidad son dos caras de una misma moneda” (Mignolo, 2009: 43) que se co-implican. La modernidad⁷ remite, parafraseando a Quijano y en el sentido que él la propone, a la unión de experiencias y prácticas propias del colonialismo y de la colonialidad a partir de las demandas capitalistas, generando nuevos modos de dominación asentados en el poderío eurocentrado (Quijano, 2000b: 343).

Ahora bien, la matriz colonial se encuentra constituida por a) raza; b) dependencia política- histórico estructural-económica, y explotación de trabajo; c) eurocentrismo, como nuevo modo de conocer; d) colonialidad de las relaciones de género y culturales. (2000a, 345). Anteriormente afirmamos que a partir de la idea de raza se configuró el patrón de poder mundial y la clasificación social. La clasificación se sustentó en un proceso de ontologización de “ser humano” y grados de humanidad por rasgos fenotípicos. Esta ontología responde a la epidermis, como bien nos enseña Frantz Fanon

⁵ Surge la duda epistémica sobre ¿cómo llamar a la colonialidad del poder? ¿Teoría, concepto, perspectiva, enfoque, punto de vista, programa de investigación? ¿Es todo eso y ninguna al mismo tiempo? Desde este lugar de enunciación proponemos a la colonialidad de poder como un enfoque en cuanto que ofrece un análisis amplio.

⁶ Esto ha marcado un giro con respecto a las teorías eurocéntricas como la de Karl Marx, que sostenía que las clases sociales se estructuran a partir del capital y los medios de producción.

⁷ Esta concepción de modernidad es bastante amplia. Notamos que la filosofía de cuño europeo plantea la modernidad a partir de argumentos críticos hacia la etapa teocéntrica, posibilitando generar otros pensamientos y perspectivas en donde el sujeto sea el argumento último. Sin embargo, a la hora de configurar el archivo filosófico que permite ingresar al pensamiento de la época muy raras veces se tienen en cuenta los procesos políticos y sociales que posibilitan ese cambio epistémico, por ej. la invención de métodos e instrumentos de medición y precisión fue una demanda del sistema económico por el que las ciencias tuvieron que responder. La cuestión radica fundamentalmente desde dónde se enuncia modernidad.

en *Piel negra, máscaras blancas* (2009 [1952]). La diferencia ontológica colonial⁸ no se limita al colonizador y colonizado sino que se pliega a su interior en una diferencia subontológica⁹, siendo esta una dimensión en donde el dualismo se asienta. Así, la clasificación social se produce a partir de la raza, género y trabajo. En cuanto a la dependencia política- histórico estructural-económica y la explotación del trabajo, Quijano plantea que el poder colonial se instituye a partir de los vínculos sociales asentados en la dominación y control de los recursos naturales, del trabajo y sus productos.

Asimismo, Quijano ensaya una propuesta sobre las relaciones sociales y la cuestión de género a propósito de la práctica sexual para la reproducción de la especie, quedando ésta entre los dominios de la heterosexualidad –asentada por la conquista-. La necesidad de la reproducción, para generar fuerza de trabajo, se debe en gran parte a la mortandad ocasionada por la invasión. La explotación de la conquista de Abya Yala produjo la muerte del 95% de sus habitantes (Federici, 2004: 157). Pero esta no solo fue una de las “actividades” en que la sujeto colonizada ha sido explotada. Rivera Cusicanqui en *Ch'ixinakax utxiwa* (2010) muestra la organización de las hilanderas y tejedoras en las calles y casas de la comunidad de acuerdo a la edad y el estado civil. En la primera calle se ubican las que no superaban los 33 años y habían contraído matrimonio. Luego, los sacerdotes y frailes secuestran a las mujeres solteras en sus casas para obligarlas a tejer, azotarlas y sin pagar por su trabajo.

Otro de los elementos de la colonialidad remite al eurocentrismo que constituye “la condición de conocer”, guiada por una racionalidad instrumental y una tecnología de las

⁸ Mignolo propone la diferencia colonial desde una apuesta epistémica. La diferencia colonial hace referencia a la subalternización a la que son sometidas las subjetividades, a partir del siglo XV, con la constitución del patrón de poder moderno/colonial. Pero, “es también el espacio en el que se está verificando la restitución del conocimiento subalterno y está emergiendo el pensamiento fronterizo” (Mignolo, 2003:8).

⁹ Nelson Maldonado Torres establece una equivalencia entre la diferencia ontológica colonial y diferencia subontológica al nombrarlas y colocar entre ellas la “o” como conjunción coordinante. Sin embargo, nosotras advertimos que, si bien la lógica que las conduce es la misma, vale sostener la distinción para visibilizar los modos en que se estableció la clasificación social y los vínculos. Un ejemplo de esto lo encontramos en Fanon en *Piel negra, máscaras blancas* en los capítulos “La mujer de color y el hombre blanco” y en “El hombre de color y la mujer blanca”. De estos capítulos nos interesan los argumentos de Fanon sobre la actuación de las mujeres y varones de color en las relaciones interraciales. La agencia sexual fanoniana conserva el orden de la diferencia ontológica, además de ser patriarcal.

prácticas escriturales que organizan el patrón epistemológico. Quijano plantea la relación entre la subjetividad y el conocimiento, a fin de indagar por los productos que surgen de este vínculo. En este sentido, busca desentramar y organizar los elementos que constituyen a la matriz colonial ya que permite evidenciar la sujeción y la replicación del patrón de poder en una interrelación transversal. Pero, sobre todo, permite inferir cómo actúa el sistema del capital en esta propuesta del patrón de poder: «la articulación estructural de todas las formas históricamente conocidas de control del trabajo o explotación, la esclavitud, la servidumbre, la pequeña producción mercantil, el trabajo asalariado, y la reciprocidad, bajo la hegemonía de la relación capital-salario» (2000b:349). Una vez superado el colonialismo, la colonialidad sigue actuando tras la clasificación racial que opera desde una lógica categorial y con ello produce la fijeza de identidades, el reparto del poder, los modos de generar conocimiento objetivo y cuantificable.

Apuntes en torno a colonialidad de género

Si deseamos trabajar la colonialidad de género inmediatamente las referencias nos remiten al artículo de Lugones “Colonialidad y género” (2008). Sin embargo, antes de ingresar a este daremos varios pasos atrás en dirección a “Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color” (2005). Si bien, en este escrito Lugones no explicita la fórmula “colonialidad de género”, hay en él una propuesta que apunta al colonialismo y que pone en discusión el nudo raza y género. Nudo que no fue visibilizado ni discutido por los feminismos blancos euronocentrados del siglo pasado. Puesto que el punto central de la agenda atendía a la posición que ocupaba la sujeto blanca en la ampliación de derechos, mientras que las problemáticas de las mujeres de color quedaban suspendidas y hasta parecían inconmensurables, cuando en realidad, de uno u otro modo, estaban vinculadas. En 1970 se organizaron distintos grupos de mujeres racializadas que darían lugar tanto al feminismo negro como al chicano. Uno de estos grupos es el Combahee River Collective, que en su declaración (1977) expuso las dificultades de los movimientos que no abordan raza, clase y género, y visibilizó las complejidades de las vidas de las mujeres de color. Mencionamos estos antecedentes a propósito de su influencia en las propuestas de los feminismos antirracistas como el de Lugones. Aproximarse a pensar la colonialidad no es otra cosa que pensar en las condiciones materiales de existencia. “Las mujeres blancas y las de color no sólo viven diferentes vidas sino que las mujeres blancas viven las vidas que viven en gran parte porque las mujeres de color viven las vidas que

viven” (Barkley Brown, 86 en Lugones, 2005: 66). La vida es engenerizada y racialmente estructurada, producto del colonialismo, sostiene Lugones (2005). En esta estructura ha operado un doble borramiento en las subjetividades pre-intrusión colonial y en la resistencia de éstas durante la conquista. El borramiento actúa desde el pensamiento categorial que en un doble juego propone categorías atómicas que de manera simultánea fragmenta y solapa a la sujeto e invisibiliza, justamente, las opresiones que genera. Queda pendiente examinar por qué se solapa, y por qué no solo es un cruce de vectores. ¿Cuál es el sistema que posibilita estas lógicas? plantea Lugones, lo responderá en “Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System” (2007) y con mayor detenimiento en “Colonialidad y género” (2008).

Entonces, avanzando en la cuestión de la colonialidad de género y sus efectos abordamos “Heterosexualism and the Colonial /Modern Gender System” publicado en 2007, artículo que hasta la fecha no se ha traducido al español y resulta ser un texto importante. En este texto Lugones avanza con la propuesta de vincular la noción de género, que poseen las mujeres racializadas, con la de la colonialidad de poder. Este texto inaugura una conversación entre las feministas del tercer mundo, de color y Quijano. Al respecto, señala Lugones, “colocar estos dos hilos de análisis juntos me permiten llegar a lo que tentativamente estoy llamando “el sistema de género moderno / colonial”¹⁰ (2007:189). Así, es posible visibilizar y explorar la instrumentalidad que se traduce en las ganancias que el sistema hegemónico obtiene a partir de configurar al “nuevo mundo” desde la ligazón raza y género. Lugones inaugura, entonces, la discusión con Quijano sobre lo que él entiende como “sexo-género” en la teoría de la colonialidad del poder. La conversación se inicia a partir de lo expuesto en “Colonialidad del poder y clasificación social” (Quijano, 2000). En términos metodológicos y teóricos, Lugones expresa, en primer lugar, la necesidad de estudiar la “colonialidad de poder”, para luego tensionar la propuesta de género de Quijano. Concordamos con Lugones y es por ello que al inicio expusimos, de manera general, la matriz (des)colonial. Ahora bien, además de abordar la discusión entre Lugones y Quijano, se abre la posibilidad de aproximarnos a trazar una genealogía sobre el género. Esto permite, no solo visibilizar las naturalizaciones y denunciar la reducción biológica dicotómica y patriarcal, sino que también complejiza el

¹⁰ La traducción es nuestra

análisis descolonial, y para ello Lugones dialoga con Paula Gunn Allen y Oyěwùmí. Articulación que, luego, será discutida por Segato.

Avanzamos, entonces, con la propuesta de Quijano; en “¡Qué tal raza!” (1999) plantea que la idea de raza se ha constituido en el eje estructurante de los modos de dominación desde las conquistas a Abya Yala. A partir de esto, visibiliza los dualismos sexo-género y color-raza como pares categóricos para conducir su análisis sobre los modos de dominación en torno a lo económico y los vínculos sociales. Pero, además, Quijano busca desbiologizar el par color-raza. Para ello parte de ciertos argumentos referidos al sexo-género que en un primer momento parecería que le permiten establecer una diferencia entre lo que se inscribe en lo orgánico –por ejemplo expresa “sexo y diferencias sexuales son realmente existentes” (Quijano, 1999: 3) – y en lo ideológico –género–. Así, expone que sexo responde a lo anatomofisiológico, esto es, a la función que llevan a cabo ciertos órganos para la reproducción y sostenimiento de la especie. Esta función y la diferencia sexual, que Quijano plantea, instituyen el comportamiento de los sujetos sostenidos en un dualismo: “uno de los sexos insemina y fecunda, el otro ovula, menstrúa o concibe, gesta, pare, amamanta o puede amamantar, etc.” (Quijano, 1999: 3). Al reducir la sexualidad al par reproductivo y continuar con la naturalización de la “pasividad de la hembra”, metáfora extendida por las ciencias,¹¹ Quijano ensaya un análisis en el orden de la materialidad orgánica, tomándola como dada, sin advertir lo performativo y las construcciones ideológicas del discurso científico, sobre el que se asientan sus afirmaciones. Luego, plantea lo biológico como fundamento de la categoría de género y busca establecer una distinción entre ellas, más allá de que sostenga que no se agota solo en la dimensión de lo orgánico, pero, aun así, lo biológico es “punto de partida” del género. Diferente resulta la operación analítica que realiza Quijano de la categoría de raza, desecha cualquier argumento biológico en el que se la haya querido asentar puesto que no existen evidencias que demuestren que el color de piel incide en lo anatomofisiológico; con ello demuestra la idiosincrasia racista¹² y cómo ésta estableció

¹¹ Evelyn Fox Keller en su libro *Lenguaje y vida. Metáforas de la biología en el siglo XX* comenta que las investigaciones que ha realizado la han llevado a crear el supuesto de que el lenguaje no puede escapar a su dimensión performativa, incluyendo al científico. La discusión no se da por el criterio de verdad, sino que resulta necesario que este se someta al criterio de eficacia en sentido pragmático.

¹² Joseph Arthur Gobineau en *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas* (1937 [1853]) plantea, a partir de la idea de raza, una teoría que busca ser científica. Su propuesta radica en el vínculo entre lo biológico y la superioridad racial.

un orden social, jerárquico y de poder entre los habitantes y colonizadores a nivel mundial. De este modo, Quijano advierte la intersección entre raza y clase pero desconoce que género se produce conjuntamente con raza; lo señala Lugones (2007) como así también Mendoza¹³ (2014). Pero, además Gerda Lerner¹⁴ abre la perspectiva e indica que “la clase se expresa en términos de género” (1984: 311), a propósito de la esclavitud de la sujeto (vendida permitiéndole al conquistador generar riquezas gracias a su cuerpo) que radica en la intersección de las opresiones por sexo y raza.

Estas marcas en los textos de Quijano (1999; 2000) nos demuestra que su postura en cuanto a la cuestión de género no se modifica. Además, “parece ignorar que acepta este sentido hegemónico del género”¹⁵, afirma Lugones (2007:190). Probablemente haya caído en las trampas de la colonialidad al tomar la categoría de género como un a priori biológico, sin interpelar su constitución histórica. Este punto no solo es evidenciado y criticado por Lugones sino también por Mendoza (2014) que critica la hiperbiologización que genera Quijano. Entonces, a propósito de todo esto Lugones pregunta por el lugar del género en la sociedad preintrusión colonial. Y, si el género, inscripto en el orden occidental, incide en la perturbación de un modo de organización comunal (vínculos, políticas y economías). Lugones sospecha que se produce una reducción en el concepto de género y queda delimitado “al control del sexo, sus recursos y productos” (2007: 202), respondiendo a una ideología precisa. Entonces, resulta necesario investigar si el género, en las diversas áreas de la existencia, cobró un sentido diferente sin reducirse al señalado. La importancia de la crítica radica en la posibilidad de advertir la utilización y el funcionamiento del género en la propuesta de la colonialidad del poder.

Los trabajos de Oyewùmí y Allen le permiten afirmar a Lugones que las mujeres de las sociedades tribales pierden privilegios y derechos con la constitución del nuevo sistema

¹³ Mendoza (2014) además de realizar una crítica a la propuesta de Quijano, también lo hace a la filosofía de la liberación de Enrique Dussel. Esta radica en que Dussel no tiene en cuenta la sexualidad y maternidad de las mujeres, otro punto atiende a la división que propone entre lo público y privado y el modo en que es figurado el espacio de lo privado. Asimismo, Mendoza destaca la paradoja que se presenta en el pensamiento de Dussel asintiendo que está atravesado por un principio feminista de paz, a partir de una analogía con Sara Ruddick, por su propuesta de una política de la paz en el marco de un pensamiento maternal.

¹⁴ Refiere al cuerpo de la mujer como un bien negociable para casamientos, por ejemplo. De este modo, es posible obtener un rédito económico que permita a la familia ascender en la clase social de la época del 1750 A.C en plena Mesopotamia. Señala Lerner que la venta de la novia puede ser considerada como “la primera acumulación de propiedad privada” (1984: 311).

¹⁵ La traducción es nuestra. “Quijano seems unaware of his accepting this hegemonic meaning of gender” (190).

sexo-genérico, al mismo tiempo las mujeres burguesas europeas carecen de ellos. Las consecuencias del sistema moderno de género van desde no poder tomar decisiones sobre su cuerpo, vinculado esto especialmente a la maternidad, hasta la imposibilidad de participar en la vida política.

El sistema de género moderno/colonial visibiliza la instrumentalidad, traducida en esclavitud, dominación y subalternización de la sujeto, que anticipa la colonialidad de poder al exponer la clasificación social desde la categoría de raza. El género sin la categoría de raza carecería del sentido y propósito que le es conferido; a su vez la categoría de raza precisa la de género y clase para que sea funcional al sistema. Entonces ¿el género es constitutivo de la colonialidad del poder o la colonialidad del poder es constitutiva del género? Lugones sostiene que se constituyen mutuamente. La clasificación de la comunidad a partir de la idea de raza involucra la de género, clase y sexualidad. Más allá de esto y desde una postura crítica, Lugones precisa que los acuerdos de género no tienen por qué ser heterosexuales o patriarcales.

Lado claro/visible y lado oscuro/oculto del sistema moderno/colonial de género

La colonialidad del poder, propuesta por Quijano, se complejiza a partir del giro epistémico que propone Lugones al plantear la co-constitución entre lo que ella denomina el “*colonial/modern gender system*” (la barra expresa que colonialidad y modernidad son dos caras de una misma moneda) y la colonialidad del poder. El sistema de género moderno/colonial se constituye por el *light side/dark side*, un lado claro/visible y otro oscuro/oculto, donde el primero cristaliza al segundo, advierte Lugones (2007).

El *light side* (Lugones, 2007: 195) remite a la performatividad de la categoría de género, es decir, establece un nuevo sentido del “ser mujer y varón” en clave colonial. Las mujeres se conciben como pasivas, puras y reproductoras de la raza. Además, se les niega la participación en la vida política, en la administración de los pueblos y en los procesos de producción de conocimiento. Estas exclusiones se asientan en la clave del discurso colonial que argumenta la fragilidad de la mente y el cuerpo de las mujeres. Mientras que los varones se habilitan para realizar las actividades negadas a ellas. Todas estas características del funcionamiento del sistema se asientan en la heterosexualidad, que establece los vínculos, la reproducción sexual, también fiscaliza los modos en que se genera conocimiento y su legitimación, de acuerdo al sujeto que lo produce. El lado claro, sistema heterosexual y colonial, se ha encargado de gestionar la vida de varones y mujeres blancos de la burguesía, y de aquellos comprendidos en el régimen de la esclavitud.

En pocas palabras, el patriarcado, la heterosexualidad, la dicotomía hombre-mujer, y el dimorfismo biológico “están inscriptos con mayúsculas, y hegemónicamente en el significado mismo del género” (Lugones, 2008: 78), constituyen los rasgos distintivos del lado visible del sistema moderno colonial de género. Entonces, mientras que el lado claro evidencia la exclusión de la intersexualidad y asienta los dimorfismos; el lado oscuro los determina a partir de la reducción-explotación sexual y laboral de las anahembras y los anamachos, sujetxs que en momentos anteriores a la colonización participaron en rituales y en la arena política. Vale aclarar que Lugones toma estas categorías propuestas por la investigación de Oyěwùmi (2017) en la comunidad yoruba. La clasificación se da a partir de lo anatómico pero no se refiere a una exclusión dimórfica y jerárquica como ocurre en occidente. Diferente se resuelve en el mundo colonial donde se plantea una identificación entre el orden de lo biológico y lo simbólico y que, como venimos sosteniendo, se impone a las comunidades precolombinas. A propósito de esto avanzamos en lecturas analíticas para acercarnos a alguna propuesta y discusión sobre la dicotomía genérica y sexual.

Binarismos engenerizados

Frente al lado claro/visible y el lado oscuro/oculto del sistema moderno colonial de género se abre una discusión sobre el binarismo dimórfico engenerizado, de la mano de ciertos interrogantes por el lugar asignado a las sexualidades y géneros no dicotómicos. Las discusiones se dan en torno a dos categorías, varón y mujer, asociadas a aspectos culturales y simbólicos específicos a partir de una referencia anatómica orgánica. Así, desde los reduccionismos coloniales se constituyen cuerpos cis de mujeres y varones, dejando de lado lo inter y trans. El género y el cuerpo resultan cis-visibles por el efecto de la política colonial pero ¿qué sucede con lxs excludxs? La historia, testimonios y relatos demuestran que una de las opciones es la adaptación a lo dimórfico desde diversos argumentos. Pero la pregunta avanza, o, mejor dicho, retrocede para interpelar si las políticas organizacionales de las comunidades precoloniales respondían a la categoría de género en calidad de eje estructurante en los modos de vinculación.

En vías de responder este interrogante recuperamos y exploramos el debate entre Segato, Oyewùmi y Lugones en torno a la cuestión de género en las sociedades anteriores a la

colonia. La investigación de Oyěwù mí¹⁶ en la comunidad de los yoruba muestra que no había una organización determinada por el género. A propósito de ello, decide realizar un ejercicio de traducción de dos conceptos que establecen una identidad social yoruba: *òkùnrin* y *obìnrin*, interpretándolos desde lo anatómico y por ello propone desde el anasexo, categoría que remite a la anatómico, el anamacho y la anahembra (2017: 287). De estas dos categorías reconoce que el sufijo “rin” denota la idea de humanidad. El ejercicio busca demostrar que los conceptos yoruba no se oponen entre sí, no son “sexualmente dimórficos” y no son equivalentes a “macho” y “hembra”, en sentido simbólico occidental, sino que se remiten al plano de lo biológico y a una edad determinada, la adultez; los niños son *omòdé*. Entre *òkùnrin* y *obìnrin* no se establece una estructura y norma relacional de un sujeto varón dominante y otro mujer dominado. La categoría estructurante de la sociedad yoruba no es el género, sino la senioridad (Oyěwù mí, 2017:20). Oyěwù mí nos demuestra que la problemática de género parte desde una preocupación de occidente y no propiamente de la comunidad yoruba. Esto se confirma en las investigaciones y en los estudios donde se toman unidades de análisis que responden, por ejemplo, a la estructura familiar eurocentrada o en las que se trata de equiparar los roles de la comunidad africana con los ingleses, como lo hace Karin Barber con la alabanzas poéticas (Oyěwù mí, 2017: 263). A propósito de esto Oyěwù mí destaca que hay hembras que pueden ocupar el rol de marido mientras que otras cantan las alabanzas. No hay un estereotipo de mujer yoruba, pues, no todas las hembras serán esposas sino que pueden ocupar diferentes lugares. Otro ejemplo es que una *obìnrin*, desde cierta posición religiosa, puede ejercer el lugar de padre sobre un *òkùnrin*. Esto quiere decir que a diferencia de occidente no hay una caracterización típica y determinada sobre la feminidad o la masculinidad sino que se presentan de manera simultánea. Se pone en tensión la relación que establece occidente en torno a lo anatomofisiológico y los roles culturales, relación que en el mundo yoruba no tiene lugar porque no hay un sesgo de género que establezca la oposición y jerarquía. La identidad yoruba es situacional. El estudio de Oyěwù mí nos permite afirmar que tanto raza como género responden a un discurso que expone la tendencia de occidente que parte desde lo visual y se afina en la imagen y las apariencias corporales, asintiendo los órdenes jerárquicos. “Ambas categorías son consecuencia de la bío-lógica de la cultura occidental” y responden a dos

¹⁶ Existen diferentes investigaciones de las comunidades yoruba como la de Segato sobre la religión en la comunidad situada en Brasil (1986), la de Lorand Matory (1996) de los yoruba en Nigeria.

modos de opresión como resultados de la colonización. (Oyěwùmí, 2017: 208 y 209). Oyěwùmí declara que la nueva organización de género no solo modificó los modos de reproducción sino que los trascendió. El género y la raza como principios organizadores y dominantes subyugan a los anamachos y a las anahembras. Este estudio, retomado por Lugones, afirma que al imponerse el género se pierde las relaciones comunales e igualitarias y se produce la subordinación de las hembras. Así, Oyěwùmí y Lugones acuerdan en que el género responde a un legado colonial y que en el mundo precolonial no existe tal concepto.

Oyěwùmí denuncia el reduccionismo al que son sometidas las anahembras yoruba a partir de la intromisión del estado europeo patriarcal que además de producir la categoría mujer, a partir de ignorarlas para ser escogidas en puestos de tomas de decisiones, una nueva posición se les asigna en el entramado social, desde una doble subordinación por género, con respecto a la relación con los varones, y por raza, desde el estado colonial. El “Estado colonial definió efectivamente a las hembras como “mujeres” y, por consiguiente, como sujetos coloniales de segunda clase no aptas para decidir su propio destino” (Oyěwùmí, 2017: 216). Desde estas políticas coloniales se estableció la siguiente clasificación que compartimos en este cuadro.

Mujeres	Hembras
Burguesas	Esclavas
Blancas	Negras
Débiles mentales	Agresivas
Pasivas sexuales	Activas Sexuales
Frágiles corporales	Fuertes

Cuadro 1 “Binarismo: Mujeres y Hembras”

Segato difiere y problematiza los posicionamientos de Oyěwùmí y Lugones pues afirma que en las sociedades tribales, afro-americanas e indígenas han existido diferentes “nomenclaturas de género” (Segato, 2014: 77). De esto puede surgir un interrogante, que si bien de cierta manera está implícito en lo expuesto vale enunciarlo: ¿qué entendemos cuando enunciamos género, teniendo en cuenta que asumimos un punto de vista crítico

hacia la modernidad y el colonialismo? En busca de ensayar una respuesta nos habilitamos a pensar que la cuestión reside en la constitución semántica del género y en su universalización a partir de la política colonial. Tal vez, pensar en prácticas de resemantización nos permita abordar el género en contexto. A saber, que estas prácticas responden a analogías con cosmovisiones tramadas por políticas, economías, saberes y afectividades que devienen en subjetividades y diferentes estructuras sociales. La dificultad que señala Segato (2013) es que Oyèrónké define la categoría de género sólo desde el punto de vista de occidente: “el género es la construcción de dos categorías en relación jerárquica una con la otra, insertada en las instituciones sociales” (Oyèrónké, 2017: 95). Entonces, partir de una concepción tan estrecha y anclada en la racionalidad moderna no permite indagar por otros modos de género. Esto es tensionado por Segato (2013) a partir de sus investigaciones en las aldeas ubicadas en Brasil. Ella entiende por género la configuración subjetiva y no sustentada en el fenotipo. Segato (2011) resalta además el carácter transitivo del género en las diferentes aldeas. Es decir, que un cuerpo cuya anatomía responde a lo masculino “puede transitar a una posición social, sexual y a los roles y trabajos femeninos” (Segato, 2018: 42). Pues, como ya expusimos anteriormente la construcción de género yoruba es totalmente diferente a la de occidente, no se encuentra anclada a la anatomía y fisiología de los cuerpos. De este modo, en las comunidades no invadidas por la colonia el género aparece independizado del cuerpo, “los términos de género permanecen como un idioma para las relaciones sociales y organizan algunos aspectos de la interacción social” (Segato, 2013: 231). Segato, siguiendo los análisis que realiza Lorand Matory, plantea que si bien en el mundo yoruba no hay una relación de identidad entre el género y lo anatómico, la estructura de la sociedad está atravesada por el género, además de estar moldeada por una jerarquización. (2013). Hay un juego de desplazamiento entre los dualismos que con la conquista colonial, desde la operación de la racionalidad moderna, queda cancelado el movimiento de transitividad del género por la acción del binarismo.

Segato (2014) aplica una distinción entre dualidad y binarismo de género, que muchas veces suele ser usado como sinónimos. La modernidad es binaria, dado que busca añadir y/o sustituir pero no complementar, acción que se da conforme al modelo occidental y que se ha replicado en las estructuras sociales. La distinción que observa Segato es que en las aldeas actúa un dualismo, es decir que se instituyen dos géneros posibles que condensan la multiplicidad y que a su vez cada uno responde a una ontología y politicidad

propia. Mientras que el binarismo “resulta de la episteme del expurgo y la exterioridad construida, (a partir) del mundo del Uno” (Segato, 2014: 83). Este reduccionismo radica en la imposición y determinación de una forma única de relación de género que es impuesta por la Modernidad/Colonialidad, lo que demuestra la transformación de la sociedad pre-intrusión colonial dando de baja el “dualismo de género de la comunidad indígena” (Segato, 2014: 83). La sexualidad es intervenida por la moral occidental y la religión, reduce a las mujeres a objeto, y la única sexualidad admitida es la hetero. Se considera, entonces, la heterosexualidad como un eje estructurante de las relaciones de lxs sujetxs. Por lo tanto, los procesos de colonización y la colonialidad reconfiguran al género y a las relaciones de género a partir del binarismo europeo (Segato, 2016 b: 59). Entonces cuando el binarismo es interpelado por la transitividad del género, desde las identidades trans y travestis, hay una acción performática descolonizadora.

Ahora bien, Lugones da un paso atrás para abordar el problema de la engenerización colonial y propone la humanidad y la racionalidad como dos posibles lugares. La distinción entre lo humano y lo no humano y lo racional e irracional es generada por la colonización a partir de la idea de raza. La raza determina la clasificación social y la división del trabajo. Los varones y mujeres europeos serán humanos, mientras que lxs nativxs, en este caso de Abya Yala, son llamados indios y son considerados bestias, no-humanos; se establece la división jerárquica dicotómica. Por lo tanto, el paradigma de “hombre” se sustenta en el europeo blanco, en él reside la humanidad, mientras que la categoría colonial “mujer” es reservada para las europeas, también subordinadas al hombre al tener que convertirse en reproductoras de la raza y el capital. Este lugar de reproducción posiciona a la mujer cercana a la naturaleza y a la emoción tomando amplia distancia de la razón. Así, las características de ésta, como enumeramos anteriormente, serán la pasividad, la heterosexualidad, la emoción y la pureza. (Lugones, 2008). Ahora bien, desde la interseccionalidad podemos discutir la anulación de la sujeto colonizada, que genera el lado oscuro del sistema moderno-colonial, pues cuando se interseca mujer y negro se afirma la ausencia y contradicción dado que mujer evoca una subjetividad colonial y las sujetos racializadas escapan a esta semántica. Entre tanto, estas son consideradas un ser para explotar en beneficio de la razón europea. (Lugones, 2010). Estos son los puntos que diferencian la propuesta y análisis entre Oyèwùmí y Lugones, es decir la posibilidad de advertir el uso del concepto de humanidad por los colonizadores. Esto le permite a Lugones afirmar que género es constitutivo de la colonialidad de poder

y la colonialidad de poder es constitutiva del género. Son un par que no se puede pensar separado, uno es la trama y el otro la urdimbre (Lugones, 2008). Crítica en la que coinciden Iris Hernández Morales (s.f: 4), Celenis Rodríguez (2014) y Mendoza (2014). Desde estos nudos el feminismo descolonial propone su apuesta teórica y activista subvirtiendo la matriz epistémica y política del orden colonial y burgués de los feminismos blancos.

En este debate por los binarismos engenerizados, Segato llama la atención sobre el territorio que referencia Lugones para discutir la categoría de género, es decir al tomar el estudio de Oyèwùmí de las comunidades africanas. Al respecto, Segato (2013) observa que en la teoría formulada por Oyèrónkẹ hay un error metodológico en el modo en que es efectuada la interpretación etnográfica. Cuestión que lleva a Segato a remitirse a su texto *“Inventando a natureza família, sexo e gênero no Xangô do Recife”*, publicado inicialmente en portugués en 1986, donde visibiliza la configuración, vivencia y transición del género en la comunidad yoruba de Brasil. Ahora bien, más allá de estas discusiones metodológica advertimos que tanto Oyèrónkẹ, Lugones o Segato pueden ser criticadas por algunas posturas que indiquen que estas investigadoras realizan un tipo de sinécdoque o falacia de abstracción al determinar una posible genealogía del género en Latinoamérica a partir del estudio de un caso específico. Sin embargo, entendemos que la apuesta teórica de Oyèwùmí, Lugones y Segato reside en el hecho de visibilizar que existieron otros modos no occidentales en los que la vida en comunidad se organizó. Es decir, que el ordenamiento binario del sistema sexo-género como hoy lo vivimos lejos se encuentra de aquellas comunidades que han resistido a la intrusión colonial.

Ahora bien, Rodríguez en su texto *“Mujer y desarrollo: un discurso colonial”* (2014) retoma el planteo de Lugones y entiende que el sistema de género es impuesto por la modernidad, pues afirma que en los pueblos nativos había una distinción de roles y tareas pero no basado en la diferencia sexual. No había una organización u orden heterosexual. Puntualmente muestra cómo las mujeres del tercer mundo han sido oprimidas por el discurso desarrollista de la colonialidad. Rodríguez afirma que la colonialidad del saber y de género actúa en el discurso del desarrollo. De este modo, se crean representaciones de mujeres del tercer mundo a partir de las mujeres de occidente. El binarismo no sólo actúa en la determinación *“hombre y mujer”*, sino que establece a la mujer del tercer

mundo y a la desarrollada¹⁷, como lo indicamos anteriormente. Desde la lectura de Mohanty, Spivak y Anzaldúa advertimos el uso de la construcción categorial “mujer de tercer mundo”.

A propósito de ello, nos detendremos en la categoría “tercer mundo”. Mohanty sostiene que esta denominación remite a un agrupamiento simplificado y abstractivo de las distintas naciones, además propicia el orden jerárquico a partir de la economía, la política y la cultura. Spivak plantea que “el tercer mundo” como significante debe ser abordado en relación con el de “raza”. Pues hay una doble operación por parte del uso del término “tercer mundo”. Por un lado, el proceso de diferenciación dado por la raza. Por otro, la captura que el discurso desarrollista tiende como trampa en la sujeción de lxs sujetxs. Dicho de otro modo, el discurso de desarrollo se presenta como salvador a partir de las acciones de las organizaciones no gubernamentales y las políticas feministas institucionalistas que buscan cubrir las faltas de las políticas públicas del Estado. Este plan que propone la idea de “desarrollo del tercer mundo” consiste en que lxs sujetxs subalternizados podrían acceder a un reclamo y reconocimiento de sus derechos. En tanto la lógica que opera consiste en una estrategia que otorga préstamos a países del tercer mundo para la ampliación de derechos, cuando lo que genera es el endeudamiento y la postergación del ejercicio de los derechos a alcanzar. En este contexto no hay posibilidades de elección, la situación de las mujeres tercermundistas queda en un unilateralismo liberal. En esta coyuntura política y económica “mujer” y “tercer mundo” se constituyen como dos categorías problemáticas; que en su conjunción y el uso que proponen las teóricas remite a una crítica. También la categoría de “mujeres de color” debe ser atendida, señala Mohanty (2008). Así, desde estas categorías las autoras visibilizan las posiciones fronterizas de la sujeto y la acción de la intrusión colonial. Al respecto, tanto Mohanty (2008) como Spivak (2003) se han preguntado en sus textos por la representación de la sujeto del tercer mundo en el discurso occidental. Expresan que estas maneras de nombrar a las mujeres remiten a la “colonización discursiva de las heterogeneidades materiales e históricas de las vidas de las mujeres en el tercer mundo” (Mohanty, 2008: 3). A partir del discurso humanista occidental colonial se produce la homogeneización y a su vez la generación de un estereotipo “la mujer de color” y “la

¹⁷ En 1975 se lleva a cabo la “Conferencia por el año internacional de la mujer” en México y con ello se produce la declaración de la década de la mujer. De este modo, se institucionaliza una sujeto desde la que se plantean las políticas y las agendas.

mujer de tercer mundo”. Por otra parte, con estos tipos de discurso se cae en riesgos de la romantización de las mujeres del tercer mundo.

¿Alianza de patriarcados?

A continuación abordaremos diversas posiciones con respecto al sistema patriarcal. Una es la de Oyèwùmí y Lugones que sostienen que el patriarcado en las comunidades anteriores a las colonias no existía. La segunda, la de Segato que argumenta la existencia de un patriarcado de baja intensidad. La tercera, propuesta por Cabnal, Paredes y Cumes que plantean un entronque de patriarcados. Esta última se encuentra relacionada con la propuesta de Segato puesto que plantea un patriarcado de baja intensidad y un patriarcado occidental. Sin embargo, la diferencia para cualquiera de las tres propuestas radica en el punto de vista para realizar sus análisis y propuestas teóricas. En estas tres apuestas veremos que el patriarcado asume distintas temporalidades y estrategias de dominación. Sin embargo, hay un elemento común y este consiste en que el patriarcado es historizado, de una u otra manera.

Anteriormente abordamos el estudio de Oyèwùmí en el que sostiene que el género es una invención colonial y, por lo tanto, no ha tenido lugar en la cultura yoruba, de allí se desprende que si no ha existido un orden genérico jerárquico entre anamachos y anahembras tampoco existiría un sistema de opresiones. Asimismo, Oyèwùmí se pone en conversación con Nkiru Nzegwu y aseguran que en varios casos las feministas se adelantaron en calificar las comunidades indígenas como patriarcales. De allí que, el interrogante para estas dos teóricas radica en si es el patriarcado una categoría de análisis con validez transcultural (Oyèwùmí, 2017: 66). Como se viene anticipando en las comunidades yoruba no ha existido un sistema patriarcal, cuestión que Lugones (2008) retoma vinculándola con la situación de los pueblos tribales americanos que eran matriarcales. Esta discusión por la existencia o no de un sistema que ordena los diferentes aspectos de la vida es complejizada por Lugones (2008) al proponer la colonialidad de género como una clave epistémica que aborda el patriarcado. En líneas anteriores expusimos que la colonialidad de género establece un lado claro visible y otro oscuro. El patriarcado constituye la nota característica del lado visible y la lógica en la que se resuelve el sistema moderno. El punto central es que el patriarcado se anuda al sistema económico y por ello las relaciones son pensadas desde una base que jerarquiza la comunidad de acuerdo a su color de piel y la nueva conceptualización de género norma

la sexualidad y el quehacer en pos del crecimiento del capital. Estas autoras sostienen que el patriarcado es una invención moderno/colonial que acometiéndose en las sociedades gineocráticas modificó toda la estructura social.

Ahora bien, Segato (2011) plantea que en las sociedades pre-intrusión colonial, tribales, afro-americanas e indígenas ha existido una organización patriarcal que difiere de la concepción de occidente. Ella lo caracteriza como un patriarcado de baja intensidad, a partir de establecer la diferencia con el patriarcado impuesto por la modernidad colonial. En este sentido, Segato plantea la “pre-historia patriarcal de la humanidad” cuya peculiaridad es la conceptualización filosófica del tiempo propio no intervenido por el discurso del desarrollo y el evolucionismo. Este patriarcado es de baja intensidad por las relaciones de género que se dan en las sociedades anteriores a la colonización. Con la intromisión del nuevo patriarcado el género resulta cooptado por el género moderno-colonial. “Las nomenclaturas de género permanecen pero son reinterpretadas a la luz del nuevo orden moderno” (Segato, 2011: 8). El orden social comunal, las tomas de decisiones, la administración, los modos en que se habitan los espacios, en fin, la política tribal es aprehendida por el colonialismo. Al respecto, Segato expone que el estado colonial procede desde su lógica binaria a la distinción entre los espacios de lo privado y público, en consecuencia a la enajenación política del ámbito doméstico al considerarlo como privado. Todas las prácticas compartidas de asociaciones, autodefensas, cuidados, que podían versar sobre lo reproductivo o no, pierden la dimensión política de lo comunitario, el lazo se disuelve con este nuevo orden. A partir de esta disposición del espacio y el tiempo, lo doméstico que si bien ya se encontraba subordinado, pero de manera prestigiosa por su completitud ontológica y politicidad, señala Segato (2016), ahora pierde ese aspecto. La sujeto, retraída al interior de su vivienda, queda al margen de toda participación, las negociaciones y acuerdo se dan entre los varones colonizadores y colonizados. Se produce, entonces, la escisión marcada de dos espacios, privado y público. En esta nueva configuración política lo privado remite a lo íntimo y minoritario, desprovisto del ideal del universal; cuestión distintiva de lo tribal donde no había una asociación entre lo doméstico y privado. Lo público se universaliza y a su vez delimita la participación de los varones, será esta operación una sinécdoque política engenerizada. Entonces, cuando buscamos definir el patriarcado se abre un campo de estrategias dominantes que se juegan tanto en el ámbito de lo ahora público como de lo privado, alimentando así a un sistema de opresiones. La política ha sido secuestrada, señala Segato

(2016), ya no hay lugar para el debate ni para el desacuerdo, sobreviene el silencio obligatorio y se constituye un nuevo sujeto. Esta política patriarcal y colonial establece que los únicos sujetos que pueden intervenir y formar parte son los varones blancos, burgueses, propietarios e instruidos. Además señala Segato, en una conferencia ofrecida recientemente, que el patriarcado occidental, a diferencia del de baja intensidad, es feminicida y genocida (Facultad de Filosofía y Letras-UNCUYO, 2022: 43m 29s). Este patriarcado occidental se configura desde la conquista y la racionalidad moderna estableciendo lo humano y lo no humano y con ello su posibilidad de vida. La intervención colonial gesta una reconfiguración del espacio y el tiempo y de la participación de lxs sujetxs, que como ya mencionamos anteriormente no es otra cosa que la propuesta de una política hegemónica subalternizante. Así, las violencias que imprimen contra las sujetxs, en busca de un disciplinamiento, han sido naturalizadas y minorizadas, luego de manera estratégica resultan ser ubicadas por el Estado como temas transversales.

En relación con la concepción de Segato encontramos a Paredes, que plantea el entronque patriarcal, la penetración colonial y la dominación del territorio. Paredes sostiene que el entronque de patriarcados es la conjunción entre el patriarcado de la pre-intrusión colonial con el colonial/europeo/moderno. La diferencia se traza a partir de la participación de las mujeres de Abya Yala; ellas poseían conocimientos, tenían sus lugares en los rituales y si bien la participación no era completa lo hacían en menor medida, ya que no eran anuladas por los varones de su comunidad. Ahora bien, Paredes afirma que desde pequeñas las mujeres son educadas para los servicios domésticos y la atención de los varones, con esto ella da cuenta que las relaciones de inequidad entre los miembros de las comunidades de Abya Yala existieron antes de la conquista de 1492, actuaba un patriarcado indígena. Cuando este patriarcado converge con el occidental da a lugar al entronque de patriarcados, y lo define de este modo:

“El patriarcado es el sistema de todas las opresiones, todas las explotaciones, todas las violencias y discriminaciones que vive toda la humanidad (mujeres, hombres y personas intersexuales) y la naturaleza, como un sistema históricamente construido sobre el cuerpo sexuado de las mujeres” (Paredes, 2016).

Este concepto asume una complejidad que abre una perspectiva posible para visibilizar e indagar por otros modos de opresión que históricamente no se vincularon al patriarcado, pues este sistema ha sido comprendido, mayoritariamente, por los feminismos blancos

como opresor de la sujeto y de las sexualidades disidentes. Sin embargo, las feministas comunitarias extienden su análisis al abordar a la humanidad y la dimensión de la naturaleza. El nudo patriarcal radica en la explotación asentada por el sistema económico en vistas de generar ganancias basadas en estrategias políticas que determinan la repartición de los cuerpos en espacio y tiempo delimitados por la clase, raza, sexualidad y género.

Asimismo, Cabnal sostiene que el patriarcado es el sistema que nuclea todas las opresiones, y al igual que Paredes entiende que existió un patriarcado que se puede llamar originario ancestral, que arremetió contra las mujeres de las comunidades indígenas. Además, desde la apuesta de Cabnal las opresiones están determinadas por una cosmovisión que estructura la sociedad, que la ha llamado, “heterorealidad cosmogónica”. La considera a esta como “la norma que establece desde el esencialismo étnico que todas las relaciones de la humanidad y de ésta con el cosmos, están basadas en principios y valores como la complementariedad y la dualidad heterosexual para la armonización de la vida” (Cabnal, 2010: 16). En esta lógica se establecen los vínculos entre el cosmos y lxs sujetxs. De este modo, para la autora, la heterorealidad cosmogónica se configura como una “imposición ancestral” y un antecedente de la heterosexualidad occidental. En este sentido, siguiendo la propuesta de Cabnal podríamos, entonces, hablar de un entronque de hetero cosmovisiones. Esto pone en tensión la tesis de Oyěwùmí y de Lugones sobre el ordenamiento heteronormativo colonial del género y sexo, puesto que ellas afirman que no existía tal constitución en las sociedades pre-intrusión colonial. Asimismo tensiona la propuesta de Lugones que vinculan patriarcado y capitalismo como un momento en que estos dos sistemas se producen. Es decir el patriarcado como una invención del capitalismo debido a que cuando se modifican los modos de producir también se producen cambios en las maneras en que se configuran los roles, espacios, ocupaciones, tareas, trabajos de la sujeto. Al respecto, podemos señalar desde la producción de Silvia Federici, advirtiendo que su análisis se sitúa en Europa, que el ordenamiento patriarcal era incluso anterior al capitalismo; pero además desde la propuesta de la heterorealidad cosmogónica que nos acerca Cabnal y la de patriarcado de baja intensidad de Segato habría un momento de patriarcal anterior a una manera específica de producir y sostener la vida.

Esta autora se distingue de las feministas que entienden al patriarcado solamente como la opresión del hombre hacia la mujer, pues como vemos el patriarcado en cuanto sistema

está en un continuo reciclaje de opresión. Parafraseando a Cumes (2012: 6), pero también a bell hooks, ya que implica la idea de raza, afirmamos que no se puede tratar el patriarcado sin abordar la colonización y viceversa. Entonces, a esta concepción del entronque histórico de patriarcados que advierte las subalternizaciones se agrega el orden cosmológico. Es en esta clave que Cumes apunta a pensar las sociedades desde las propias condiciones históricas de existencia, cuestionando que el concepto de patriarcado resulta ser una prescripción occidental. “El patriarcado es un sistema que coloca a los hombres y a lo masculino en el centro de la existencia, pero esto ocurre en sociedades específicas, bajo una historia particular” (2021: 18). La lógica de este sistema radica en que la figura del varón asume una posición nuclear que conlleva a un reduccionismo del concepto de humanidad. Cumes cuestiona la propuesta de entronque de patriarcados porque duda de la existencia de un patriarcado anterior a la colonia, afirma que “si queremos entender si hubo o no patriarcado en una sociedad hay que ir al mito o relato fundacional” (2021: 23). A partir de analizar el Popul Vuj evidencia la distinción de elementos históricos y culturales de la cosmovisión maya que escapan a las categorías occidentales. Entonces, para Cumes no se puede hablar de entronque de patriarcados, pues, en el Popol Vuj por ejemplo acciona un par que se encuentra completamente alejado de las relaciones binarias que propone la modernidad. Para los mayas este par puede remitir al lago y río, postulando la vida y un mundo desde la pluralidad, tan lejano a la lógica moderna (Cumes, 2017).

La intervención colonial actúa desde el poder de la corona y de la iglesia destituyendo el liderazgo de las mujeres en la comunidad y los saberes, como los de alimentación y curación. Esto ocurre también en Europa, Federici nos pone al tanto de la situación. Las mujeres son excluidas del lugar de parteras e interviene la figura del médico, anulando toda posibilidad de elección de ser madre o no serlo. El control de la natalidad pasa a manos de los varones para responder a la demanda de repoblar Europa tras la colonización y las guerras. El sistema patriarcal moderno genera la captura del cuerpo de las mujeres con fines sexuales/reproductivos y de conquista de territorios para la generación de ganancias. Esto lo hemos visto en las imágenes que expone Rivera Cusicanqui y también en la declaración de Pedro de Alvarado que señala: “Yo rapté a Súchil porque sólo a través de ella podía pasar a conocer los secretos de la tierra” (Cumes 2021). Estos secuestros y la esclavización (que es una manera de rapto) producen el feminicidio de las mujeres. El único asalariado o el que recibía un tributo era el varón, sin embargo

trabajaban las mujeres y niñas. Estas son acciones que se repiten en las comunidades amerindias y europeas.

Notas de cierre

En este capítulo hemos ingresado a la matriz moderno colonial, propuesta por Quijano. Esta matriz se conforma a partir de la conquista de Abya Yala en pleno siglo XV y, por lo tanto, se establece la división del mundo en centro y periferia. La propuesta de Quijano consiste en visibilizar cómo se configuran los distintos modos de opresión. Un punto clave es la invención de la idea de raza que determina la clasificación social y étnica, dando lugar a la esclavitud. Desde esta trama se genera la colonialidad del poder que, en resumidas cuentas, decanta en el patrón de poder económico

Ahora bien, desde una lectura atenta advertimos el movimiento que ejecuta Lugones al plantear la colonialidad de género. Puesto que esta era considerada como un apéndice de la colonialidad del saber, Lugones subvierte ese orden epistémico y semiótico al proponer la colonialidad de género como constitutiva de la matriz colonial. Este giro de Lugones (2005, 2007) propone abordar el nudo raza y género. Nudo que el feminismo blanco pasó por alto, pero que la Colectiva Combahee River hizo evidente en su declaración del 70 al señalar las complejidades y dificultades que se abren al no abordar la raza, clase y género. A partir de la influencia del feminismo negro y en una lectura crítica de la propuesta de la colonialidad del poder, Lugones (2007) formula el sistema moderno colonial de género. En primer lugar, la crítica a Quijano visibiliza las naturalizaciones y denuncia la reducción biológica, dicotómica y patriarcal que se cristaliza a partir de los análisis que realiza del par sexo-género para demostrar que la raza responde a una ideología. Hallamos entonces con Lugones, Mendoza y Lerner que género, raza, clase y sexualidad se producen con la conquista de Abya Yala, hay una co-implicación en la generación de cada una. En segundo lugar, el sistema moderno colonial de género evidencia las lógicas de dominación de la sujeto. Este sistema, sostiene Lugones, se encuentra conformado por un lado claro/visible y otro oscuro/oculto. El primero concretamente remite al patriarcado, a la heterosexualidad y a la dicotomía genérica basada en el dimorfismo biológico generando diversas formas de explotación: racismo, dependencia económica, eurocentrismo, engenerización. En tanto que, el lado oscuro/oculto trama el asentamiento de la lógica de la colonialidad a partir de la subalternización de saberes como de sujetxs

y la generación de otros conforme a la demanda de la economía, generando la reducción, explotación e instrumentalización de la sujeto.

Entonces, surge la discusión sobre el género y sus efectos, o mejor por el binarismo engenerizado. Apuntamos al debate entre las posturas que toman Segato, Oyèwùmí y Lugones sobre la existencia o no del género en las sociedades anteriores a la intrusión colonial. Oyèwùmí plantea que en la sociedad yoruba no hay una determinación binaria de género, se encuentran lxs ọkùnrin y obìnrin pero no son equivalentes a macho y hembra. Esta sociedad se estructura en base a la senioridad y las posiciones intercambiables. La crítica de Oyèwùmí sostiene que occidente impone el género y la raza desde una bio-lógica que se asienta en el orden de lo visual y la imagen estableciendo jerarquías. Por otra parte, Segato desde sus investigaciones en las comunidades yoruba del Brasil entiende que el género participa en la estructura social y buscar refutar la postura de Oyèwùmí desde el estudio de Matory que si bien entiende que no se produce una identificación entre lo anatómico y los roles de género, si establece cierto ordenamiento social. También expusimos la posición de Lugones frente a la existencia precolonial del género, ella adhiere a la propuesta de Oyèwùmí. Pero, además, plantea la cuestión del género y raza a partir de los conceptos de humanidad y racionalidad como fundantes para una jerarquización ontológica, pero en el caso de la sujeto esta queda fuera. Pues, mujer y negro no asumen un cruce que pueda devenir en una ontología posible para la política colonial. Podemos concluir que el estado colonial a través de políticas organizacionales establece el género como un eje estructurante en los modos de vinculación. Así, se encorsetó a aquellas subjetividades que no respondían al binarismo colonial. Varón y mujer constituyen el nuevo orden, se les asocia roles culturales y simbólicos específicos a partir de la referencia anatómica orgánica.

Por último, consideramos abordar la discusión sobre la posibilidad o no del entronque de patriarcados. Nuevamente distintas posturas se presentan, suceden porque son planteadas desde un conocimiento situado que responde a una historicidad. Entonces, Oyèwùmí sostiene que no existía un patriarcado en el mundo yoruba, pues porque como ya mencionamos no había un sistema de opresión por género. A propósito de esto, Oyèwùmí en diálogo con Nzegwu se pregunta si el patriarcado resulta ser un sistema y categoría válida transculturalmente hablando. Lugones adhiere a lo propuesto por ellas pero lo complejiza al proponer la colonialidad de género como una clave epistémica para abordar el patriarcado. Por su parte, Segato entiende que sí existió un patriarcado de baja

intensidad en las sociedades pre-coloniales muy diferente a occidente. El problema que ella detecta es cómo la intromisión generó el rapto de la política tribal estableciendo un nuevo orden del espacio, privado y público, y la participación de la sujeto. Ahora bien, las feministas comunitarias como Paredes, Cabnal y Cumes proponen pensar la cuestión patriarcal partiendo desde la ligazón cosmos, naturaleza y humanidad. En este nudo Paredes sostiene que existe un entronque de patriarcados donde el indígena converge con el occidental y se produce una reorganización comunal en torno a ello. Cabnal nos propone pensar esta cuestión en torno a la cosmovisión de la heterorealidad cosmogónica, estableciendo el vínculo entre sujeto y cosmos, produciéndose un reciclaje de opresiones. Por otra parte, Cumes desde su análisis del Popol Vuj entiende que no hay un patriarcado pre-colonial, sino que la conquista provocó la irrupción del patriarcado occidental. Algunas de las pensadoras con las que hemos dialogado sostienen que en nuestro territorio existieron condiciones previas que permearon la penetración del patriarcado occidental ligándose al originario ancestral. El eje estructurante es el capital que generó otras formas de opresión, que anteriormente no habían tenido lugar, como el racismo, clasismo, sexismo y la explotación laboral. Por lo tanto, el patriarcado es un sistema que establece relaciones de poder y jerarquías a partir del género y si se intersecta con la raza podemos hablar de un patriarcado colonial. El concepto que Paredes propone del patriarcado nos permite ampliar nuestro análisis y visibilizar las opresiones hacia la sujeto, sujetos minoritarios y el extractivismo de la naturaleza. Se pudo superar el colonialismo, sin embargo, continúa actuando la colonialidad vinculada al sistema patriarcal. Tal vez, un modo de poner en cuestión el binarismo de género y avanzar en la propuesta decolonial sea atendiendo a la transitividad del género, como lo ha planteado Segato. Por lo tanto, desde el feminismo decolonial nos proponemos sostener las inquietudes atendiendo a la categoría de raza en co-implicancia con el género, la sexualidad, sexo y la clase para que de este modo sea posible avanzar en un análisis crítico de las opresiones.

Capítulo II. Genealogía, constitución y desplazamiento de la sujeto del feminismo decolonial

Sólo las alianzas insólitas entre quienes está prohibido hermanarse nos permitirán un paso fundamental que es construir y reconstruir una interpretación del conjunto de opresiones como un conjunto contra el cual hay que estrellarse, luchar y subvertir. Sólo las alianzas insólitas nos permitirán asir en las manos las claves para entender desde un sujeto y otro simultáneamente los mecanismos de opresión y la interrelación entre estos

María Galindo (2013: 81)

Los movimientos feministas pusieron en debate uno de los temas y problemas que la filosofía, occidental y europea, consideró central: el sujeto¹⁸. A lo largo de la historia de la filosofía, pero también de las demás disciplinas, el sujeto ha sido resemantizado desde el falocentrismo. En esta traza se han constituido campos de conocimientos, en sus

¹⁸ En términos generales podemos decir que la filosofía, occidental y europea, ha trabajado en distintos problemas como los del tiempo, conocimiento, realidad, valores, política y sujeto. En resumidas cuentas, y en un orden bastante lineal, podemos plantear con respecto al sujeto que las discusiones han gravitado en torno al origen, invención, modos de subjetivación y muerte. La filosofía moderna con: René Descartes (sujeto racional), Kant (sujeto trascendental) y Georg Wilhelm Friedrich Hegel (sujeto absoluto) se constituyó en centro, objeto y argumento último de toda práctica del pensamiento. “Si el hombre se convierte en el primer y auténtico *subjectum*, esto significa que se convierte en aquel ente sobre el que se fundamenta todo ente en lo tocante a su modo de ser y su verdad. El hombre se convierte en centro de referencia de lo ente como tal” (Heidegger, 1938). Ahora bien, el punto de inflexión se produce con Nietzsche y su crítica a la filosofía del sujeto, en tanto razón pura, y su descentramiento a partir de la crítica al conocimiento que se constituye bajo la lógica aristotélica en tanto *columbario* de conceptos, *necrópolis* de las intuiciones y dualismo metafísico. Tal como la filosofía de la historia nos enseña, Foucault heredero de la tradición nietzscheana, investiga los modos de subjetivación a lo largo del devenir histórico y plantea una disolución del sujeto pero del sujeto moderno: en tanto ente, “transparente” y fundante. Foucault (2013 [1971]) sostiene que el hombre se constituye en sujeto según tres modos: primero, hace referencia a la objetivación del sujeto en las ciencias; el segundo a las prácticas divisorias: loco-cuerdo, enfermo-sano; y el tercero apunta a la transformación de sí mismo. Foucault expone que para dar cuenta de esto trabaja el dominio de la sexualidad en torno al biopoder y la biopolítica. De ello resulta la resistencia de la vida al biopoder, el gobierno y cuidado de sí y de los otros. Esta síntesis corresponde a una filosofía europea y occidental. Sin embargo, sabemos que autores anticoloniales como Fanon estaban discutiendo la constitución del sujeto frente a los procesos de racialización. También Arturo Roig (1981) desde su noción del “*a priori* antropológico” propone a un sujeto que no ignora la historicidad y apuesta al reconocimiento de los otros como sujetos en la relación subjetividad-sujetividad. Asimismo, Dussel puso en discusión el sujeto en abstracto en torno a los sistemas de opresión para pensar alternativas que alcancen una justicia.

distintas variables, generando un canon falocentrado. Los movimientos políticos tampoco han estado ajenos a él. Las apuestas feministas interpelaron al sujeto al dar cuenta que la propuesta de universalidad de este no era más que la exclusión de las mujeres en la participación política, artística, científica, entre otras. Asimismo esta exclusión se apoyó en una operación que las constituyó en objeto del discurso, propio de la racionalidad moderna. Operación que ha sabido ser subvertida desde los movimientos feministas, como veremos más adelante, y que da lugar a un nuevo debate por el sujeto de los feminismos. Los debates, en diferentes tiempos y partes del mundo entre feminismos blancos, negros, tercermundistas, decoloniales, anticoloniales, han estado dados en vías de interpelar al universal.

Este capítulo tiene como objetivo analizar los debates abiertos por el feminismo descolonial en torno a la sujeto del feminismo blanco atendiendo a la paradoja de la sujeto en lo que incluye, excluye y posterga, en este sentido hay una apuesta a la relación experiencia-lenguaje desde la co-implicancia de raza, clase, género, sexo y sexualidad desde una performatividad discursiva, pero sin caer en una falacia de abstracción o un determinismo discursivo. El feminismo decolonial subvierte epistémica y políticamente a la sujeto del feminismo blanco.

A lo largo del texto apostamos a la propuesta que Viveros Vigoya (2016) recupera de Lykke sobre la interseccionalidad como “un lugar discursivo donde diferentes posiciones feministas se encuentran en diálogo crítico o de conflicto productivo” (Lykke, 2011: 208 en Viveros Vigoya, 2016: 5). En este sentido, nos permitimos dialogar con feministas que se nombran decoloniales como Espinosa y Curiel, con las del norte como Haraway y de Lauretis, y también con aquellas que pueden no ser consideradas decoloniales, si poscoloniales, pero que sus tramas de escritura están atravesadas por los procesos de colonización y racialización como Anzaldúa y Chela Sandoval. Desde una lectura feminista y en coalición, sabemos que hasta los elementos más contradictorios pueden agenciarse, conformar tecnologías de resistencia y ponerse en discusión para dar lugar a un análisis decolonial.

Ideas feministas en la conformación de la sujeto

Las tramas históricas de las luchas feministas dan cuenta de los recorridos y procesos para el reconocimiento de los derechos de las mujeres, en este apartado haremos un breve

recorrido de aquellas mujeres que con sus ideas y proyectos propiciaron esta lucha¹⁹. En el siglo XVII, época del Virreinato en México, Juana de Asbaje (1651-1695) o más conocida como Sor Juana Inés de la Cruz, considerada la primera feminista de Latinoamérica, propuso una filosofía de corte metafísico, se encargó de defender el derecho de las mujeres a la educación, a un pensamiento y escritura libre. La producción en torno a la obra de Juana de Asbaje es basta, pero con puntos oscuros en la recuperación de su vida y poética, se le atribuye un poema escrito en español y náhuatl. En el siglo XVIII²⁰ localizamos en Brasil a Teresa Margarida da Silva e Orta (1711-1793) que en su

¹⁹ Gargallo en una genealogía y antología del feminismo latinoamericano expone la ausencia de un registro escritural de las primeras ideas feministas puesto que fueron expresadas en la oralidad debido a que las mujeres en su mayoría eran analfabetas lo que les imposibilitaba dejar por escrito toda sus ideas y proyectos políticos. A propósito de esto Gargallo ofrece distintas experiencias por ejemplo en la actualidad las garífunas en Honduras y Belice cantan distintas canciones que remiten a propuestas anticoloniales de Baraúnda, una mujer negra e india, esposa del líder garífuna Satuyé, que habitó los últimos años del XVIII, considerada como una protofeminista. Gargallo también remite a las comuneras de los movimientos protoindependentistas de Colombia y Paraguay y su producción oral. Otro caso de actuación resulta ser los levantamientos y defensas de las que participaban en los movimientos de la Gran Rebelión como Micaela Bastidas, o la actuación de Bartolina Cisa en los Andes, de Josefa Tzoc entre los quichés de Guatemala. Durante el siglo XX también hay una fuerte presencia del registro de la oralidad en prácticas como canciones, mitos, refranes de las soldadas y soldaderas de la revolución mexicana, como así también de revolucionarias de los movimientos de Sandino en Nicaragua y de Farabundo Martí en El Salvador. (2010: 12-14).

²⁰ Amelia Valcarcel plantea que a partir de la publicación de *De la igualdad de los dos sexos de Poullain de la Barre* en 1673, siguiendo por la *Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana de Olympe de Gouges* en 1791, a la *Vindicación de los derechos de la mujer* de Mary Wollstonecraft, en 1792, constituye la Primera Ola del feminismo. (2013: 9). Este periodo del siglo XVIII tuvo como objetivo visibilizar la exclusión de las mujeres como ciudadanas y abre la posibilidad de que enuncien las problemáticas que las afectan. Luego, viene la llamada “Segunda Ola” durante el siglo XIX que remite al feminismo liberal sufragista en la lucha por los derechos educativos y el voto, la obtención de estos les llevó 80 años. En este periodo se reconocen acontecimientos que tienen una gran influencia: la declaración de Seneca Falls, New York, en 1848 como así también la convención de Mujeres en Akron, Ohio, en 1851. Esta se encuentra conformada por doce decretos y dos apartados. En uno se refiere a las “exigencias” para que las mujeres puedan alcanzar los derechos y del otro remite a los cambios que se deben realizar sobre la moral y las costumbres (Valcarcel, 2013: 30). Ahora bien, la “Tercera Ola”, para Valcarcel, se configura a partir del 1970 con la circulación de “La mística de la feminidad” (1963) de Betty Friedan. Terminada la segunda guerra mundial las mujeres deben dejar de cubrir los puestos de los varones que estaban vacantes por estar en la guerra y vuelven al hogar a trabajar, lo cual, según la interpretación de Valcárcel, trae aparejado que dejen de hacer uso pleno de sus derechos. Actualmente se está gestando la cuarta ola.

A propósito de esta clasificación ofrecida por Valcárcel vale la pena comentar varias cuestiones: la primera, es que la clasificación (como toda) es discutible por ej. Dora Barrancos (2018) nos

novela *Aventuras de Diófanos* se pronunció a favor de la autonomía de los indígenas y del acceso de las mujeres al conocimiento y criticó la monarquía. En la misma época pero en Francia, Olympe de Gouges (1748-1793) publica la “Declaración de los derechos de la mujer y de la ciudadana” (1791). Mientras que un año después en Inglaterra Mary Wollstonecraft (1759-1797) escribe “Vindicación de los derechos de la mujer” (1792). Estas obras visibilizan la exclusión de las mujeres de la educación como así también de la participación política. Además, estos textos abren la posibilidad a que las mujeres enuncien las problemáticas que las afectan por ser consideradas, desde una filosofía política como la de Rousseau por ej., exclusivamente como gestantes y cuidadoras de los hombres sin más garantías ni derechos. El libro V de *Emilio* expone acerca de la igualdad biológica entre hombres y mujeres y las diferencias en lo racional por lo cual las participaciones en la sociedad serán distintas. Estas tesis sirven de argumento para celebrar el “contrato social” que excluye a las mujeres de la participación política y las asigna a la reproducción y labor doméstica. La propuesta no hizo más que provocar el espíritu de Wollstonecraft, es por eso que la obra que citamos es una respuesta directa a la teoría política de Rousseau que pretende una democracia y una igualdad fundada en un orden de exclusión. A partir de este escrito y el de Gouges advertimos cómo se comienza a construir la sujeto del feminismo ilustrado en torno a la categoría de ciudadanía. En las denuncias de las exclusiones ellas producen un giro en la semántica instituida en el signo “mujer” y plantean desplazamientos en torno a la categoría de sujeto – configurado a partir de la propuesta cartesiana que se constituye como fundamento de la modernidad con su principal característica de racionalidad y universalidad, que no es otra cosa que exclusión y postergación de sujetos por: género, color de piel²¹, clase y sexualidad-. De

ofrece también las olas pero en otras temporalidades que no coinciden del todo con la que presentamos acá pues se basa en diferentes criterios. La segunda, es que esta clasificación corresponde a un feminismo del norte y eurocentrado que contempla las condiciones de vida de mujeres blancas. Resulta interesante remarcar que mientras las mujeres blancas viven esta tensión y movimiento entre salir a trabajar fuera de casa y hacerlo en ella, las mujeres negras (a través de la música, la poesía y artes) visibilizan la esclavitud a las que son sometidas por el color de su piel y buscan medios para acceder a una vivienda y trabajar en ella. Dos realidades totalmente opuestas en la que los deseos y luchas se tensionan. Cuestión que es explicitada por Davis en “*I used to be your sweet mama. Ideología, sexualidad y domesticidad*” (1995).

²¹ De Gouges fue pionera en denunciar la esclavitud en las colonias francesas de ultramar (en la actualidad Antillas del Caribe), lo hizo en su obra *L’esclavage de Nègres* con una primera publicación rechazada en 1788, y luego otra en 1789 puesta en escena gracias al contexto de la toma de la Bastilla. En esta segunda edición Gouges denuncia y se opone fuertemente a la comercialización de hombres negros. En su tercera versión introduce un giro en el título

este modo, de Gouge y Wollstonecraft ponen en cuestión al sujeto moderno que se sustenta en la idea de racionalidad, igualdad y libertad (ligada a la propiedad) y vindican su lugar en la sociedad como sujetos de derechos. Amelia Valcarcel y Celia Amorós afirman que éste es el momento de inicio del feminismo, pero claro, un feminismo con una determinada sujeto que se configura en un contexto particular y es el de la Europa del S XVIII que no será representativo de todas las mujeres pero que con el devenir histórico se va constituyendo como tal. Este es uno de los puntos de discusión que este capítulo busca abordar. Será Sojourner Truth quien subvierte el silencio de las mujeres racializadas e interpele, en la primera convención por los derechos de las mujeres en Akron- Ohio, a la comunidad estadounidense en 1851 expresando:

“Pero a mí nadie nunca me ha ayudado a subir a las carretas o a saltar charcos de lodo o me ha dado el mejor puesto! y ¿Acaso no soy una mujer? ¡Mírenme! ¡Miren mis brazos! ¡He arado y sembrado, y trabajado en los establos y ningún hombre lo hizo nunca mejor que yo! Y ¿Acaso no soy una mujer? Puedo trabajar y comer tanto como un hombre si es que consigo alimento y puedo aguantar el latigazo también! Y ¿Acaso no soy una mujer? Parí trece hijos y vi como todos fueron vendidos como esclavos”

Cada vez que Sojourner Truth enunciaba: *Ain't I a woman?* No hacía otra cosa más que visibilizar el racismo, sexismo y la exclusión que experimentan las mujeres negras en la comunidad, y al mismo tiempo impulsar una lucha. Davis en su libro “*Raza, clase, género*” nos sitúa en el contexto del discurso de Sojourner y señala que las mismas mujeres blancas estaban en desacuerdo con que Truth hablara (Davis, 2005: 69-72). Pero la política justamente se configura allí, cuando un sector determinado de la sociedad tiene una perspectiva y experiencia diferente al sector hegemónico y este es interpelado. Siguiendo a Rancière (2011), podemos enunciar, que ocurre un momento político. Este se configura como un cambio enunciativo, un giro semiótico, otras formas de significar.

En este siglo Flora Tristán (1803–1844) francesa peruana, de un ciclo vital complejo y en tránsito, que a propósito de ello se autodenominó “escritora paria”, reivindicó los derechos de las mujeres. En “Por qué menciono a las mujeres” (1844) pensó la relación clase-edad-sexo (Tristán, 2010: 226-227) esto le permitió visibilizar los privilegios de los

“*L’esclavage des Noirs où l’heureux naufrage*, modificando *negrees* por *noirs*, lo que conlleva una decisión política en la manera de enunciar (Grau, 2017)

varones de clase alta, las coerciones que sufren las mujeres de la clase obrera y plantear la relación socialismo y feminismo. Defendió la igualdad de las mujeres y su importante relación con los derechos de los trabajadores (Gargallo 2004: 80). En esta misma época Manso (1819-1875), de regreso a Argentina luego de su exilio en Brasil, lucha por el acceso de las mujeres a la educación pública, laica e igualitaria. Además, Manso es considerada como la primera feminista de nuestro país, profusa escritora, periodista y traductora. En “*La familia del comendador*”²² expone las opresiones. Resulta, entonces, oportuno citar un fragmento de la novela donde describe al comendador y sus acciones para visibilizar: primero, las relaciones fundadas en un orden racial y heterosexual violento; segundo, la subordinación y castigo a las mujeres esclavas por las “amas”.

Frívolo y ligero, le son desconocidas las afecciones profundas, nunca supo lo que era una voluntad propia; tomo siempre *el placer*, por el amor, y fuera de sus grandes ojos negros, de sus sedosos bigotitos y de sus bellos cabellos castaños, poco le importaba el resto. Se había casado con su prima Carolina, porque su madre así se lo ordenara, y él había obedecido, reservándose el derecho de seducir a las mucamas de su mujer y a todas las jóvenes de su hacienda, que encontraba en su camino; de estos inocentes pasatiempos resultaban siempre ya una infeliz mulatilla, muerta a azotes por orden de su ama, ya una negrita vendida encinta para alguna provincia distante, etc., etcétera. (Manso, 2006 [1854]: 31)

Pobre raza negra, que los blancos han colocado a la par de los animales irracionales, despojándola hasta de los instintos que aquellos poseen...sólo entre ellos podían murmurar casi al oído, de sus dolores, de sus martirios, de sus afecciones (Manso, 2006 [1854]: 47).

Manso, abolicionista y feminista, desde los lugares que ocupa como escritora, periodista y traductora, suspendió la postergación de la sujeto desde una apuesta que vincula, visibiliza y analiza de manera dinámica los privilegios por clase, raza, edad, sexo, atendiendo críticamente a la esclavitud y al imaginario racial de la época (Catelli, 2017). También, Matto de Turner (1852-1909) recurrió a la narrativa. En su novela “*Aves sin nido*” (2006 [1889]) denuncia la explotación laboral y el hostigamiento sexual al cual eran sometidas las mujeres por su género, raza, clase. Asimismo crítica el poder patriarcal: racista, sexista y clasista, que ejercían los hombres que poseían un lugar de

²² Publicado por vez primera en 1854 a modo de folletín en “Álbum de señoritas”.

autoridad como: jueces, alcaldes, sacerdotes²³, en los pueblos que se encontraban retirados de la ciudad capital de Perú, en este caso Killac.

Durante el siglo XIX podemos observar como las pensadoras subvierten el silencio buscando estrategias y modos de visibilizar las problemáticas de las mujeres aproximando tratamientos que ponen en relación clase, sexo, edad y raza. Además, las maneras en que trazan sus escritos dan cuenta de ciertos desplazamientos con respecto a definiciones estáticas y esencialistas. En esta época pensar a la mujer en tanto obrera del pensamiento, como lo hace Matto de Turner, era generar un movimiento de resemantización disruptivo, o de subversión semiótica. En este breve recorrido histórico hemos querido trazar cómo se fueron gestando ciertas ideas que tuvieron influencia en el movimiento feminista.

Una análisis de la sujeto desde el posmodernismo feminista

Apoyadas en un feminismo lesbiano materialista y con los avances de Delphy y Wittig entendemos que “mujer” remite a un mito fundado en la idea de género y heterosexualidad con el que se procede a un orden social. Así se ha planteado cuestiones sobre “la naturaleza de la mujer” y como bien sostuvo Simone de Beauvoir no hay destino para las mujeres “es la civilización como un todo la que produce esa criatura intermedia entre macho y castrado, que se califica como femenina” (1981: 109). Hay un proceso de larga data inscripto en diversas tramas políticas, económicas y epistémicas que nos ha subjetivado como mujer. Sin embargo, señala Wittig que: “la mujer no existe para nosotras: es solo una formación imaginaria, las mujeres son el producto de una relación social (...) La mujer no es cada una de nosotras, sino una construcción política e ideológica que niega a las mujeres.” (1992: 38 y 39). En este sentido entiende a la sujeto mujer como clase, lo que “equivale a decir que tanto “mujer” como “hombre” son categorías políticas y económicas y que no son eternas” (Wittig, 1992: 38). Por lo tanto, para Wittig el feminismo debe luchar por la desaparición de esta clase. Ahora bien, cómo se produce una conciencia de clase desde las apuestas feministas vinculada a la raza, género y sexualidad, es una de las preguntas que atraviesan a este capítulo. Al respecto Wittig dirá que en el preciso momento en que las mujeres dan cuenta que son objeto de opresión y apropiación se convierten en sujeto de conocimiento. La toma de conciencia permite visibilizar los modos y estrategias de opresión; a partir de las teorías de Wittig o de la interseccionalidad de la raza desde el *black feminism*.

²³ La crítica que dirige Matto de Turner a la Iglesia apunta a la Institución como sistema de poder y al celibato.

En esta toma de consciencia Wittig plantea otra sujeto del feminismo que excede la configuración binaria de género:

“Lesbiana es el único concepto que conozco que está más allá de las categorías de sexo (mujer y hombre), pues el sujeto designado (lesbiana) no es mujer ni económicamente, ni políticamente, ni ideológicamente. Pues, lo que constituye a una mujer es su relación específica con un hombre, servidumbre, trabajos domésticos, producción ilimitada de hijos, una relación de las que las lesbianas escapan”. (1992: 43).

De este modo desde la sujeto lesbiana pone en crisis a las políticas de identidad y representación institucionalizadas. Las propuestas de Wittig han sido retomadas por distintas pensadoras, una de ellas es Butler. En “*Género en disputa*” Butler realiza una crítica a la nueva sujeto del feminismo, la lesbiana, puesto que al comienzo parece revertir la metafísica de la sustancia. Sin embargo, tal operación resulta confusa por dos motivos: plantea dos niveles ontológicos uno pre-social y pre-discursivo anterior al género y a lo social (2007: 91). De ahí que se considera a la lesbiana en tanto ser y fundamento de toda acción²⁴, pero la política desde el enfoque de Bulter no reside en el determinismo de identidades todo lo contrario, abre un espacio que permite revisar de manera crítica lo que se excluye cuando se afirma un sujeto político determinado.

Butler expone:

Quizás el problema sea todavía más grave. La construcción de la categoría de las mujeres como sujeto coherente y estable, ¿es una reglamentación y reificación involuntaria de las relaciones entre los géneros? ¿Y no contradice tal reificación los objetivos feministas? ¿En qué medida consigue la categoría de las mujeres estabilidad y coherencia únicamente en el contexto de la matriz heterosexual? Si una noción estable de género ya no es la premisa principal de la política feminista, quizás ahora necesitemos una nueva política feminista para combatir las reificaciones mismas de género e identidad, que sostenga que la construcción variable de la identidad es un requisito metodológico y normativo, además de una

²⁴ El tratamiento que realiza Butler (2007) sobre la propuesta de Wittig es extenso. Presenta revisiones críticas sobre las categorías de: sexo-género, sexo-ontología, lenguaje heterosexual, pensamiento recto y los actos del habla en el régimen heterosexual, entre otras.

meta política. (...) La identidad del sujeto feminista no debería ser la base de la política feminista si se asume que la formación del sujeto se produce dentro de un campo de poder que desaparece invariablemente mediante la afirmación de ese fundamento. Tal vez, paradójicamente, se demuestre que la representación tendrá sentido para el feminismo únicamente cuando el sujeto de las mujeres no se dé por sentado en ningún aspecto. (2007: 52-53)²⁵.

Butler nos invita a problematizar las conceptualizaciones, que buscan saltar la lógica de la metafísica y el régimen político occidental, dado que conllevan a una aporía al asentarse categóricamente como fundamento de una teoría, la sujeto se constituiría desde la coyuntura y los efectos de las prácticas políticas y no desde una base ontológica. Apoyadas en Gayle Rubin (1986) sostenemos que la alternativa consiste en pensar categorías no-esencialistas, pero también en otro tipo de relación y en otra lógica alternativa a la heteronormatividad y el patriarcado dado que mujer existe en los términos de un modo de relación y de un tipo de sistema económico y de producción de conocimiento, fuera de este tipo de relación no se es “mujer”.

Por otro lado, de Lauretis expresa que: “el sujeto del feminismo es una construcción teórica, un modo de conceptualizar, de entender, de dar cuenta de ciertos procesos” (1987: 44). Al respecto nos dirá que es un sujeto que vive en una tensión permanente entre “estar dentro o fuera de la ideología de género”, es una partición que abre dos subjetividades: mujer y mujeres. Es justamente a lo que apunta en su libro *“Alicia ya no: Feminismo, semiótica, cine”* (1992) y lo afirma en *“Genealogías feministas. Un itinerario personal”* (2000)

²⁵ La propuesta de Butler se basa en las tesis que defiende Foucault en sus conferencias dadas en Brasil tituladas “La verdad y las formas jurídicas”, allí anunciaba: “Me propongo mostrar a ustedes cómo es que las prácticas sociales pueden llegar a engendrar dominios de saber que no solo hacen que aparezcan nuevos objetos, conceptos y técnicas, sino que hacen nacer además formas totalmente nuevas de sujetos y sujetos de conocimiento. El mismo sujeto de conocimiento tiene una historia... (1996:8). En términos generales podemos establecer una analogía con la propuesta de Foucault y entender que las prácticas patriarcales generan una determinada sujeta de lo que derivan en dos cuestiones: uno, la sujeto subordinada; dos, la toma de conciencia de la sujeto del estado de subordinación. El punto que interesa explorar es el giro que produce tal toma de conciencia y lo que esta acción conlleva en cuanto a la problemática de la identidad, la producción de saberes, la representación política.

(...) la discrepancia, la tensión y la perenne confusión entre la Mujer como representación, como objeto y condición misma de la representación, y las mujeres como seres históricos, sujetos de "relaciones reales", son causadas y sostenidas por una contradicción lógica e irreconciliable de nuestra cultura: tanto dentro como fuera del género las mujeres son objeto de representación, pero al mismo tiempo carecen de representación. Que las mujeres sigan convirtiéndose en Mujer, sigan siendo prisioneras del género, como el sujeto de Althusser continua siendo prisionero de la ideología, y que nosotras persistamos en esta relación imaginaria aun sabiendo, como feministas, que no somos esto, sino que somos sujetos históricos gobernados por relaciones sociales reales, que incluyen ante todo el género: esta es la contradicción sobre la que se construye la teoría feminista y es su misma condición de posibilidad. Es obvio entonces que el feminismo no puede considerarse una ciencia, discurso o realidad fuera de la ideología, o fuera de la ideología del género. (de Lauretis, 2000 [1987]: 44).

Así de Lauretis plantea un nudo problemático crucial para el feminismo, el problema de la sujeto, la representación y la dualidad excluyente que esta constituye. Es decir, las mujeres como sujetos históricos, por un parte y por otra un ideal constituido desde la universalización. Un punto de esta problemática es la acción del género, en tanto representación y tecnología, que se construye y deconstruye desde diferentes prácticas. A propósito de ello plantea un movimiento entre discursos hegemónicos de género y discursos que posibilitan la deconstrucción de este a partir de visibilizar y poner en discusión las postergaciones que se dan justamente por género. En este movimiento advertimos, entonces, dos subjetividades: la sujeto dentro del género: mujer, y la que habita ese margen: mujeres. Esto posibilita dar cuenta de las estrategias de los discursos²⁶ –científicos, jurídicos, filosóficos, literarios– que configuran la representación mujer como “una construcción ficticia, un destilado de los discursos, diversos pero coherentes, que dominan en las culturas occidentales” (1992: 15) desde una lógica heteronormativa. Entre mujer y mujeres no hay relación de identidad, ni correspondencia biunívoca, ni una

²⁶ Foucault en “*El orden del discurso*” (2013) expone que el discurso es un objeto de deseo y de disputa. Pues hay una voluntad de verdad, saber y poder que condiciona al sujeto en el proceso de conocimiento y que además esta voluntad genera un sistema de exclusión.

relación de simple implicación porque una remite a una invención de la mente hetero mientras que la otra a un cuerpo que asume el devenir histórico con sus contradicciones.

En relación con todas estas discusiones en torno al sujeto del feminismo Spivak (1997) propone el esencialismo estratégico, en tanto que entiende que la acción y posición de un determinado sujeto, (re)presentación, conlleva una trama de elementos políticos, sociales, epistémicos, etc. heterogéneos con los que formular identidades. En este caso, la subalternidad opera como posición política estratégica de actuación y no como una identidad fija y estable. Al respecto, Eduardo Mattio (2009) expresa que en esto ha coincidido Butler (1990), en la necesidad de un esencialismo que active estratégicamente desde “una falsa ontología” conformando el universal mujer. Spivak y Butler acuerdan en la aplicación de la categoría mujer con fines estratégicos y políticos sin caer en las reduccionismos ontológicos, sino como manera de avanzar en las coyunturas.

En este mismo sentido, apunta Richard (2008) que el esencialismo estratégico actúa como un recurso que habilita el uso del “signo mujeres cada vez que un referente de identidad necesita servir de enlace y conexión solidaria en las luchas contra las desigualdades de género, aun sabiendo que dicho signo carece de base ontológica” (Richard, 2008: 52). Asimismo, esta estrategia en tanto articulación colectiva: yo-nosotras, provoca “multilocalización de la sujeto y de la crítica (...) mueve la identificación mujer hacia múltiples sitios de redefinición contextual” (Richard, 2008: 52).

La propuesta de la multilocalización de la sujeto nos conduce a la sujeto nómade propuesta por Braidotti. En “Sujetos nómades” (2000) plantea que su proyecto no sólo tiene el propósito de generar la crítica al universal, sino proponer una teoría del sujeto nómade atendiendo a las diferentes subjetividades. En este sentido, ella expresa que su objetivo es “situar a las mujeres de la vida real en posiciones discursivas (...) reconectar teoría con práctica” (2000: 185). De ahí que plantea el nomadismo desde un punto de vista posestructuralista de la diferencia sexual²⁷. Braidotti asume la diferencia sexual como fuerza positiva de su proyecto nómade político y epistemológico; provocar la borradura de la diferencia nos ubica en un afuera peligroso. Debido a que el cuerpo es

²⁷El feminismo de la diferencia surgió entre 1960 y 1970 en Italia, Francia y Estados Unidos. En términos generales este analiza la relación entre cuerpo y política. En Francia una de las referentes es Luce Irigaray, a quien Braidotti hace constante referencia en su texto. Sobre el feminismo de la diferencia e igualdad. Este tema ha sido abordado por Joan Scott en “Igualdad versus diferencia: los usos de la teoría postestructuralista” (1992), también por Marta Lamas en *Cuerpo: diferencia sexual y género*. (2002).

entendido como aquel lugar con y en el que se provocan los procesos sociales y culturales, la clave radica en atender a la corporización. La propuesta de Braidotti se encuentra compuesta por tres fases en las que da cuenta de la construcción de la sujeto. Estas no deben ser entendidas desde una dialéctica o una lógica lineal, sino que coexisten y son accesibles en cada momento. La primera fase expone el tránsito de lo universal a la representación mujer, cómo la mujer entra en la historia. La segunda aborda el paso de la mujer a las mujeres. La tercera, plantea a las mujeres y su tránsito a lo feminista. A continuación nos aproximamos a ellas.

En el primer acercamiento Braidotti propone la diferencia de los sexos. En este nivel analiza la expulsión de la mujer del canon falogocentrado²⁸, y por qué es entendida como alteridad. Braidotti siguiendo a Luce Irigaray expone que ésta no puede ser representada en ese esquema delimitado por la universalización del sujeto, cuyas características son las de racionalidad, trascendencia y razón. Debido a que, la mujer escapa a los marcos delimitantes. La diferencia, sostiene Irigaray, está dada por el régimen falogocentrado. Ahora bien, el feminismo de la diferencia plantea su apuesta política desde la experiencia corporal de las mujeres; y a partir de ella propone subjetividades alternativas.

De este modo, con la segunda fase se problematiza la representación mujer y sus distinciones por la posibilidad de caer en planteos relativistas. La teoría feminista propuesta por Braidotti va a plantear como sujeto del feminismo no ya a la mujer, que es definida por oposición al varón, sino a la feminista, expresa:

con ayuda de la semiótica y de la teoría psicoanalítica, se establece una distinción fundamental entre "*la mujer*", como el significante que está codificado en una larga historia de oposiciones binarias, y el significante "feminista", como noción que surge partiendo del reconocimiento de la naturaleza construida de *la mujer*. Reconocer el hiato entre *la mujer* y las mujeres es esencial, como lo es determinarse

²⁸A partir de la relación entre logocentrismo y falocentrismo Jacques Derrida elabora el concepto de falogocentrismo con el que expone la "solidaridad que existe entre 'la erección del logos paterno (el discurso, el nombre propio dinástico, rey, ley, voz, yo, velo del yo-la-verdad-hablo, etc.) y del falo "como significante privilegiado"' (Derrida, 1989). Es decir, un régimen bajo la ley que conlleva subalternización y opresión de otros discursos que no responden a este. Como observamos en esta nueva categoría se establece el vínculo entre la filosofía y la teoría psicoanalítica. Derrida sostiene que para dar cuenta del falogocentrismo es necesario realizar una lectura semiótica y aplicar la deconstrucción. Desde una lectura en clave feminista María Luisa Femenías y Rosi Soza (2009) expresan que el falogocentrismo se presenta como amo del lenguaje en cuanto tiene el poder de significar y determinar a las mujeres al lugar de objeto.

a hallar representaciones adecuadas de ese hiato, tanto en el plano político como en el simbólico. (2000: 193)

En este hiato la feminista marca una diferencia epistemológica y política, da cuenta del movimiento colectivo pero además aboga por y desde una política de re-localización constante debido a que fuga. En este sentido, Braidotti (2000) propone la generación de un conocimiento situado pero configurado en tránsito y que a su vez es histórico. Este recoge las experiencias de opresión y los discursos de lucha se construyen desde una contramemoria o una genealogía alternativa.

Atender a esta distinción del universal mujer y la categoría feminista es crucial para nuestra exploración pues vemos cómo en esta diferenciación se (des)marcan cuestiones políticas, epistemológicas y semióticas. Mujer es el signo que se ha asentado a lo largo de la historia y a partir del cual se diferencian las feministas desde la co-implicancia de raza, clase, género, sexo y sexualidad. A partir de este momento señala Braidotti que:

La mujer deja de ser el modelo culturalmente dominante y prescriptivo para la subjetividad femenina y se transforma, en cambio, en un topos identificable para el análisis: como una construcción (de Lauretis); una mascarada (Butler); una esencia positiva (Irigaray) o como una trampa ideológica (Wittig), para mencionar solo unos pocos. (2000: 194)

A propósito de todo esto, Braidotti traza una propuesta de visitar el significante mujer para hallar la trama compleja que alberga, además de presentarlo como lugar de puntos de entradas, encuentros y fugas. De ahí que en su filosofía feminista nómada pueden co-existir estas diferentes categorías, abordadas por un sujeto nómada²⁹. Pues, este se presenta como figuración que obtura el esencialismo. Las figuraciones consisten en subjetividades alternativas de base política pero que también atiende a lo epistemológico y a modos de interacción. Son consideradas como alternativas dado que alientan al abandono de la *polis* logocéntrica, del supuesto “centro” del imperio (Braidotti, 2000: 73). En este estar en tránsito, se constituye el sujeto del feminismo posmoderno en cuanto subversión y resistencia al status quo. Por ello, sostiene Braidotti (2000) éste debe entrar

²⁹La propuesta de Braidotti parte desde la propuesta deleuziana y desde la experiencia de vida de la autora. En el prólogo de su libro *Sujetos Nómades* comparte allí su historia de vida atravesada por viajes constantes.

en el campo de debate del movimiento para que esta subjetividad sea afirmada por las mujeres en la confrontación de sus múltiples diferencias de clase, raza, edad, estilo de vida y preferencia sexual. Ahora bien, la autora sostiene que este sujeto debe constituirse a nivel discursivo, en tanto figuración, por lo que deviene la propuesta de una ficción política: el “como si”. Su objetivo es poner en cuestión la lógica metafísica representacional. Así, el sujeto nómada es performativo: es un hacer “como si”, parodia las políticas dominantes, rompe fronteras, está en tránsito, lleva su ritmo, traza puentes, la lengua no es un impedimento es políglota y además yuxtapone raza-clase-género. La propuesta resulta satisfacer la crítica representacional y patriarcal. Cabe, entonces, preguntarse ¿quiénes pueden ser nómades? ¿Quiénes pueden practicar la filosofía del “como sí”? Podemos aproximarnos a una respuesta de la mano de Alejandra Ciriza (sf) que afirma:

Si por una parte el feminismo ha devenido con más fuerza que nunca, las relaciones asimétricas entre el norte y el sur se han profundizado en un doble sentido: las mujeres encarnadas traspasan fronteras de sur a norte, desde América Latina hacia Estados Unidos e incluso Canadá, desde América Latina hacia la Unión Europea; desde Asia, África hacia la Unión Europea, desde el este hacia la Europa occidental. Al mismo tiempo las agendas internacionales, las convenciones y tratados, los procesos de institucionalización, las teorías feministas también parecen transitar en una vía de sentido único, desde el norte hacia el sur. Quienes elaboran teorías y convenciones, quienes viajan y debaten en los foros internacionales son las mujeres o llamadas mujeres que trasponen fronteras en condiciones determinadas por la clase a la que pertenecen: feministas académicas, “sujetos nómades”, como quiere Braidotti, no migrantes; funcionarias internacionales “sensibles al género”, feministas institucionales, feministas educadas, en una lengua privilegiada, el inglés. (sf.:3)

En lo citado Ciriza plantea la necesidad de tener en cuenta las condiciones materiales de existencia que afectan al sujeto del feminismo atendiendo a la raza-clase-género y sexo y sexualidad evitando cualquier tipo de descorporización. Por otro lado, nos invita a visibilizar qué sujetos tienen la posibilidad de transitar en tanto nómada y quiénes como migrantes. A propósito de esto, Ciriza expone que Braidotti al plantear este sujeto deja de lado las implicancias de la materialidad corporal en relación con “los estigmas de

discriminación” (Ciriza, sf.: 4). El sujeto feminista nómada posee ciertos privilegios, aunque enuncie la yuxtaposición de raza-clase-género, no se ve afectado por su color de piel o su lengua a diferencia del migrante. Más allá de que estas propuestas teóricas pongan en tensión los esencialismos y habiliten otros modos de estar-en-el-mundo desde una apuesta política y epistémica, surge un inconveniente y es que no se detienen en un análisis de la interseccionalidad y/o co-constitución de opresiones en la construcción de la sujeto del feminismo.

Desplazamientos de la sujeto

En este apartado apelamos a las propuestas que plantean e interpelan desde la co-implicancia de raza, clase, género, sexo, sexualidad, en cuanto herramienta teórica y política para pensar la cuestión de la sujeto. De nuestro relevamiento de textos hemos podido acceder a la lectura del manifiesto del Combahee River Collective (1977/1981), a la producción de Davis (1981), de Anzaldúa (1987 y 1988) como así también de Cherríe Moraga (1988) y bell hooks (1984). Sin dejar de lado el precedente que asienta Crenshaw (1989/1995) desde el derecho norteamericano, y las advertencias epistémicas como políticas a las que convoca Hill Collins (1990). Por su parte, Lugones (2008, 2012, 2021) desde su revisión y crítica a la colonialidad abre un campo que visibiliza cómo se configura la esclavitud de las mujeres, al mismo tiempo nos acerca a Elsa Barkley Brown (1991), Yen Li Espíritu (1997), Elizabeth Spelman (1988). A continuación articulamos aquellas propuestas para continuar pensando el problema al que nos convoca este capítulo: la sujeto del feminismo; expresado así reproduce la connotación del universal entonces desde una práctica de renombrar podríamos enunciar la sujeto del feminismo decolonial latinoamericano.

En primer lugar, nos remitimos a los desarrollos de Crenshaw (1989), en el marco jurídico de los Estados Unidos, que parte de las demandas de tres trabajadoras a sus empleadores por discriminación racial y sexual, estos son: DeGraffenreid a General Motors , Moore a Hughes Helicopter, Inc. y Payne a Travenol³⁰. A propósito de estos casos, Crenshaw propuso la interseccionalidad como una herramienta que visibiliza las opresiones

³⁰ Se pueden consultar en: DeGraffenreid v. GENERAL MOTORS:

<https://law.justia.com/cases/federal/district-courts/FSupp/413/142/1660699/>

Moore contra Hughes Helicopter, Inc.: <https://openjurist.org/708/f2d/475/moore-v-hughes-helicopters-inc-a-division-of-summa-corporation>

Payne contra Travenol: <https://law.justia.com/cases/federal/district-courts/FSupp/416/248/1500534/>

omitidas por el derecho norteamericano ya que no planteaba la relación género-raza, y las mujeres negras no eran alcanzadas por él. En este sentido, la interseccionalidad pone en tensión el asentamiento semiótico “mujer”, en tanto sujeto del feminismo, y visibiliza lxs sujetxs subalternizadxs (Lugones, 2008). Asimismo, esta herramienta vuelve perceptibles a los sistemas de opresión generados por la sociedad y por los feminismos hegemónicos, en términos de Crenshaw (1989) esto es la interseccionalidad estructural. También la interseccionalidad se configura como política (Crenshaw, 1989), a propósito de la estructural, debido a que los diferentes modos desiguales en que se estructuran las agendas y los espacios sociales-político-económicos (atendiendo a la clase-raza-género-sexo), generan la subordinación de la sujeto. De este modo, la interseccionalidad estructural y política determinan los lugares de actuación. Pero la cuestión es aún más compleja puesto que desde el feminismo descolonial podemos advertir que esta se funda en la lógica de la colonialidad establecida por el sistema moderno/colonial de género (Lugones, 2008).

Ahora bien, Hill Collins expone que la interseccionalidad es propicia para abordar modos específicos de opresiones: raza-género, clase-raza, etc. y visibilizar como estas generan injusticias. Luego, distingue los paradigmas interseccionales que muestran el modo en el que las opresiones actúan conjuntamente. Pero la cuestión radica en dar cuenta cómo se organizan las opresiones, por eso nos propone la “matriz de dominación” y entiende que hace referencia a la organización total de poder en una sociedad. Hay dos características en cualquier matriz: la primera, cada matriz de dominación tiene una particular disposición de los sistemas de intersección de la opresión; y la segunda, la intersección de los sistemas de opresión está específicamente organizada a través de cuatro dominios de poder interrelacionados: *estructural* (leyes, políticas) / *disciplinario* (jerarquías burocráticas y técnicas de vigilancia) / *hegemónico* (ideologías) / *interpersonal* (prácticas discriminatorias). La intersección de vectores de opresión y de privilegio crea variaciones tanto en las formas como en la intensidad en la que las personas experimentan la opresión (Hill Collins, 2012).

El Black Feminism desde sus análisis y experiencias, de esclavitud y racismo, detecta la matriz de opresión que contribuye fuertemente a la producción de teoría por parte de los feminismos como es el caso de los decoloniales. Conforme a nuestro objetivo resulta necesario entonces tramar con Lugones (2005, 2008) puesto que la autora realiza una crítica al concepto de interseccionalidad: en tanto que postula el cruce de opresiones sin cuestionar la lógica sobre la cual se cimienta. A saber que, esta lógica se ordena en un

sistema de género configurado durante los procesos de colonización. A propósito de ello, como hemos visto en el capítulo anterior, propone la co-constitución de raza-clase-género-sexo y con ello abre paso a la lógica de la fusión o emulsión en cuanto resistencia para trascender todo discurso que solape las opresiones (Lugones, 2008, 2012) y con ello la escisión de la sujeto. Señala Lugones:

Si en el sistema de género moderno, eurocentrado, capitalista, colonial, por un lado, la categoría "mujer" significa ideológicamente, apunta, a una persona frágil, sexualmente contenida, relegada a lo doméstico, sin razón y sin rol público, y por el otro, la clasificación racial -y por lo tanto racista- "negro" o "indio" apunta ideológicamente a seres primitivos en todo sentido, no realmente humanos, capaces de gran violencia, sexualmente sin control, con enorme capacidad y resistencia para el trabajo físico, ¿qué quiere decir "mujer indígena," "mujer negra?" No hay mujeres indígenas ni negras. La frase "mujer indígena" es una contradicción (2012: 133).

El problema radica en que muchas veces se invisibiliza, gracias a la lógica de colonialidad, que las categorías tanto de mujer como negra o indígena remiten a asentamientos semióticos que derivan de procesos coloniales. El caso del interpretante mujer alude a una cierta clase y color de piel, que se ha constituido como universalizador. Por ello asumir la interseccionalidad "mujer indígena" es una marca de ausencia, es una contradicción en el sentido descolonial, porque como tal no existe. El desafío consiste, nos dirá Lugones, en visibilizar las intersecciones pero resistir para no alimentar el solapamiento. De ahí, la necesidad de plantear la fusión, emulsión, trama y urdimbre y/o la co-constitucionalidad³¹ de raza-clase-género-sexualidad. "No se trata de posibilidades teorizadas sino vividas. Esta es la razón por la que buscamos la coalición" (Lugones, 2005: 70). Por ello, Lugones (2008) aboga por una lógica de la fusión que rompa con los vacíos de la lógica categorial. En este sentido raza, clase, género, sexo y sexualidad conforman tramas y urdimbres, un entretejido que visibiliza a las mujeres de color. En esta trama se configura la sujeto del feminismo descolonial y lo hace en tanto sujeto de conocimiento, política, y semiótica. Espinosa (2007, 2010, 2014) como Curiel (2010, 2014a) parten de esta apuesta y problematizan a la sujeto en relación con las políticas de

³¹ Lugones (2005, 2008, 2012) a lo largo de su producción teórica busca múltiples formas de enunciar esta lógica que propone.

la identidad. La cuestión de la identidad abre un gran campo de discusión en torno a las posibilidades de caer en una postura esencialista. Diferentes autores se han encargado de este tema, a propósito de ello nos remitimos a de Lauretis (1993) y Stuart Hall (2003) que comparten una ligazón en los modos de plantear la actividad del sujeto con respecto a los procesos de identidad y reconocimiento, del que depende una conciencia del estar en el mundo y ser en él con todos los sistemas de opresión. Por un lado, de Lauretis señala que “la identidad es un lugar de posiciones múltiples y variables, que están disponibles en el campo social a través del proceso histórico y que pueden ser asumidas subjetivamente y discursivamente en la forma de una conciencia política.” (1993: 15). En esta propuesta la identidad está corrida de cualquier intento que busque plantearla desde una idea esencialista. Al respecto Hall (1995) plantea una revisión sobre la cuestión de las políticas de la identidad, lo fragmentario y la hibridación:

“Sí, la hibridación es una forma más positiva de hablar de identidades. No sé si quiero quedarme con un yo fragmentado. Utilizo los yoes fragmentados como una forma de golpear al yo cartesiano unificado en la cabeza, pero creo que «fragmentado» es probablemente demasiado negativo, demasiado cercano al nómada posmodernista de lo que quiero ir. La única razón por la que a veces uso el concepto es porque creo que la hibridación puede ser una noción muy celebratoria donde todo es maravilloso, un lugar donde no hay lucha ni dolor tampoco. Las narrativas de desplazamiento, sin embargo, están llenas de dolor.” (La traducción es nuestra).

Hall plantea, por una parte, que la identidad es epistémica pero también política, hay una sinceridad teórica y una estrategia de sobrevivencia en la clave de hibridación que puede ser entendida como un espacio de cuidado y afectividad al plantear una ficción teórica como cobijo. Por otra parte, sostiene que esta característica y tendencia a esencializar es débil porque naturaliza cualquier diferencia desde el ámbito biológico, es débil en el sentido que no apela a una conformación de distintas disciplinas, puntos de vista o como se le desee llamar, que ponga en brete la unidireccionalidad sustancializadora de la crítica. “En el momento en el que el significante negro es separado de su entorno histórico, cultural y político y es introducido en una categoría racial biológicamente constituida, le otorgamos valor al mismo cimiento del racismo que deseamos erradicar” (Hall, [1992] 2010: 294 en Restrepo, 2014: 115). Si una identidad está anclada a lo biológico y genético

no habría lugar para el cambio y la discusión, se produce una cerrazón. Pero negro, dirá Hall, “ha sido siempre una identidad inestable, psíquica, cultural y políticamente”. Negro responde a una narrativa construida a lo largo de la historia, desde la exterioridad de quienes son considerados negros, Hall da el ejemplo de Jamaica donde sus habitantes no se reconocieron y no se hablaron como negros, hasta la década del 70, es una identidad aprendida (Hall Citado por Scott, 2001: 65).

A continuación citamos dos fragmentos en los que Espinosa (2007) nos invita a problematizar la configuración de la identidad:

La constitución de las identidades de género, raza, etnia, etc., se convierte en un verdadero ejercicio de represión, de regulación y sujeción de los sujetos, que, como señala Teresa de Lauretis (1991), «es sujeto en los dos sentidos del término: sujeto a las restricciones sociales y, no obstante, sujeto en el sentido activo de hacedor y usuario de la cultura, empeñado en la autodefinition y la autodeterminación.» (2007: 29).

Espinosa plantea la constitución de la sujeto como un momento de subordinación que puede ser vinculado, como ya lo hemos estado planteando, a las conquistas pero además esta lógica ha prevalecido a la actualidad, bajo la denominación de colonialidad en sus diversas formas. A su vez, desde la óptica de Lauretis abre otro espacio para pensar la cuestión de la sujeto, ya no desde la sujeción sino desde la particularidad realizativa de quienes participan en la sociedad. Esto da lugar a posibles maneras de zafar la sujeción, desde la subversión semiótica, en la que avanzaremos en los siguientes capítulos. A propósito de ello, Espinosa agrega:

(...) partiendo de este reconocimiento de lo que hemos sido y lo que somos, partiendo de un reconocimiento de los mecanismos de incitación, de subyugación que han operado en estas definiciones de identidades, comencemos a abrirnos a las posibilidades de construcción de nuevas identidades, no prefiguradas, ni estables, ni polarizadas, para comenzar a reconocer en nosotras/os lo que no encaja, lo que hemos tratado de ocultar para ser aceptadas/os y reconocidas/os dentro del sistema binario de identidad. Comenzar a revalorizar estos pequeñísimos espacios de deconstrucción, como espacios de subversión de la lógica falogocéntrica de

construcción del poder como dominio. Dejar de considerarlos un problema, una falta de identidad, una negación de lo que «verdaderamente» se es. (2007, 36).

La sujeto comienza a visibilizar el régimen de sujeción desde un proceso de identificación de las violencias estructurales que se configura en la matriz de opresión y que la constituyen históricamente para generar un auto-reconocimiento y un desplazamiento del lugar en el que ha estado determinada. En estas propuestas la discusión ya no está dada sobre la representación en el sujeto mujer, si bien es puesta en debate, ahora la atención es dirigida a la constitución de una identidad de la sujeto del feminismo decolonial latinoamericano. Al respecto Curiel interpela a la sujeto y las políticas de identidad en un artículo de 2010 que luego en 2014a es revisado y ampliado. Allí expone la situación teórica y política en la década del 90 que frente a la matriz universalista y etnocéntrica, que la colonización y la modernidad sentaron, era imperioso construir una identidad desde el pensamiento latinoamericano pero también desde el feminismo. En este contexto se estaba produciendo un tránsito y tráfico de las teorías posestructuralistas que dirigían una crítica al concepto de identidad y proponían una nueva metodología para abordarla, la deconstrucción.

A algunas que veníamos de experiencias políticas cuyo centro era la identidad, como lo fue el Movimiento de mujeres afrolatinoamericanas y afrocaribeñas, estas propuestas empiezan a desencajarnos. Desde el Caribe Yuderlys Espinosa (2008 [1999]) en un artículo histórico nos ayudó a repensar nuestra política. La autora preguntaba: ¿Hasta dónde nos sirven las identidades?, ¿cuáles son sus límites y hasta dónde nos sirven para la política feminista que nos proponemos? [...] (Curiel, 2014a: 329).

Curiel señala que la preocupación a la que remite Espinosa se debía a las configuraciones que se estaban gestando desde los movimientos sociales en particular el LGTB. Las lesbianas buscaban ser reconocidas por el Estado. Simplemente se veían satisfechas al ser consideradas como ciudadanas pero desde un marco de tolerancia y no de una igualdad legítima. Al respecto, indica Curiel que estas no cuestionaban porque se producía una negación a sus derechos y una diferencia para ejercerlos.

Otra dimensión del problema era la cuestión teórica, como mencionamos anteriormente, debido a que el posestructuralismo había puesto en jaque las identidades. El problema era

sumamente complejo, por un lado, un activismo acrítico y, por otra, una apuesta teórica desestabilizante. La identidad era un tema central no sólo como discusión filosófica sino para planear estrategias de cabildeo y gestionar agenda:

- ¿Son todas las identidades esencialistas o en qué contextos determinados, las identidades, vistas como estrategias, son imprescindibles para la política feminista [...] ? (2010, 2014a)
- ¿Qué papel [entra a jugar] la identidad en propuestas de transformaciones sociales que se dirigen a eliminar sistemas de dominación? (Curiel, 2014a: 329).

A modo de reflexión Curiel (2010, 2014a) comenta la complejidad del desplazamiento de una identidad entendida en clave esencialista al plantearla como una estrategia y posicionamiento, como lo propuso Spivak y Butler.

Nos permitimos citar en extenso a Espinosa y Curiel porque allí exponen las problemáticas que atravesó el feminismo descolonial en relación con las políticas de identidad. La cuestión de la política de la identidad desde el feminismo descolonial conlleva una apuesta crítica y de revisión constante, pues asume tensiones entre la política de la representación y los procesos de opresión. Asimismo advierte sobre las posiciones diversas y cambiantes que se ponen en tensión con el legado occidental. En este sentido, avanzamos con las feministas autónomas de Latinoamérica y el Caribe³², quienes se reconocen anticoloniales y sostienen que: “En nuestros cuerpos habitan múltiples identidades: trabajadoras, indígenas, afrodescendientes, mestizas, lesbianas, pobres, pobladoras, inmigrantes... Todas nos contienen, todas nos oprimen. Lo que nos aglutina no es una identidad, sino un cuerpo político, una memoria de agravios” (Feministas autónomas, 2014 [2009]:413). Como bien lo señalan Hill Collins, Lauretis, Espinosa, Curiel y las feministas autónomas la sujeto se constituye a partir de la memoria y conciencia política de los sistemas opresores, así genera una postura crítica y estratégica en conformación de un cuerpo político. Un cuerpo político que asume discursivamente la

³² Para abordar la cuestión del feminismo autónomo consultamos el artículo de Jules Falquet titulado “Las «Feministas autónomas» latinoamericanas y caribeñas: veinte años de disidencias” (2014). La autora realiza una síntesis de los tránsitos políticos, teóricos y discusiones tras veinte años de feminismo autónomo y sostiene que: las «autónomas» constituyen un componente particularmente dinámico del movimiento feminista continental, pero también transnacional. <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/univhumanistica/article/view/6407>

luchas que atraviesan las sujetos, que se (des)arman en contra de las opresiones entre agencia y litigios. Ahora bien, con respecto al lugar del cuerpo político las autónomas expresan: “Somos fronteras, ¡somos *ex-céntricas*! (...) Hacemos del espacio marginal al que nos han confinado un lugar de experimentación y de fuga, hacemos de la periferia la fiesta de la imaginación, de la creatividad, del placer, del encuentro” (Feministas autónomas, 2014 [2009]:414).

En este devenir *ex-céntrica*³³ la sujeto estará en procesos de: construcción y dinamitación en variables constantes: migrante, diaspórica, subalterna, outsider/intrusa/extranjera, prófuga (de los regímenes), traficante, híbrida, fragmentada pero situada en el margen, la frontera o el intersticio. ¿Acaso no son posiciones estratégicas?

En este ir y venir, tramar y tejer de la investigación nos remitimos a la producción fronteriza chicana de Anzaldúa (2017 [1987]). A partir de su trayecto vital y la lucha colectiva deconstruye al sujeto del feminismo y propone a *the new mestiza*: una identidad híbrida, *crossroads*, atravesada, siempre cambiante, provisional, de condición migrante que se constituye en sujeto cognitiva, pues tiene plena conciencia de la opresión.

The new mestiza se sitúa en *the borderlands*/la frontera en tanto espacio imbricado entre lo físico-geográfico, histórico, étnico, lingüístico, psicológico, filosófico, político, espiritual y sexual. En cuanto espacio geográfico, la feminista chicana lo entiende como un espacio otro, es el intersticio que se abre a partir del choque entre México y Estados Unidos, es un espacio herido, oprimido, que da origen a una nueva cultura y emerge como lugar de decolonización. Vivir en la frontera, señala Anzaldúa, es generar un espacio de dislocación respecto a la normatividad tanto de género como también lingüística y gramatical. Esto es crear juegos del lenguaje *switching code*, y hablar “*Tex-Mex con acento de Brooklyn*”. Allí se conjugan las etnicidades, la nueva mestiza es atravesada por las indias, las norteamericanas, las latinoamericanas. Se presenta como agenciamiento, intervenida constantemente por la experiencia. Esta sujeto no está determinada, pues da

³³ No solo Braidotti apuesta y destaca la influencia del psicoanálisis en el feminismo también Richard (2008) pues propone que el psicoanálisis acompañe al feminismo en visibilizar el quiebre de un “yo-mujer”, puesto que la fantasía de unidad a partir de la idea de femineidad es tensionada. Como bien ya sabemos esta propuesta del psicoanálisis dejó ver que no todo es claro y distinto como la modernidad lo planteó, hay un punto en que la constitución subjetiva fuga a cualquier intento de representación y asepsia moderna. La acción y la fuerza del inconsciente en el ejercicio de descentrar resulta fundamental. Aclaremos que referenciamos en grandes términos la propuesta del psicoanálisis en relación con los feminismos ya que no es nuestro objetivo adentrarnos en este nudo.

cuenta de la contingencia en la frontera lo que permite pensar una ontología otra. *The new mestiza* rompe con las dualidades de género hombre-mujer jerárquicas inventadas por el sistema moderno/colonial de género, es la (in)existencia del género (Lugones, 2008), una sujeto híbrida. De este modo, (re)elabora categorías desde *the borderlands*³⁴, dando lugar a la conciencia mestiza, desencializando la categoría de identidad y mujer. En este sentido traza una política pero una política de (re)localización. (Re) en el sentido de situarnos no solo desde alcance geo-político sino también en torno a nuestro cuerpo, nuestras experiencias y enunciarnos desde la toma del lenguaje. Así *the new mestiza* se configura, a lo largo del pulso vital, como una sujeto política.

En una conversación con Curiel, en el marco de un curso de feminismo decolonial organizado por GLEFAS en el año 2017, me comentó lo siguiente:

“para personas que están marcadas por el color de piel, una marca que sostiene el racismo, no es tan fácil optar por ser nómada, o ubicarse en un lugar de frontera, como por ejemplo puede hacerse en torno a cuestiones de subversión del género. Anzaldúa nos invita a vivir la frontera como lugar de resistencia, y estoy de acuerdo, pero no podemos olvidar lo que han significado las fronteras para los y las migrantes, sobre todo aquellos y aquellas sin privilegios de nacionalidad, clase, raza, etc., ¿será que la frontera es una opción que puede ser vivida positivamente de acuerdo a estas experiencias migratorias cargadas de militarismo, de racismo, etc.? Creo que la propuesta de Anzaldúa es potente en función de no esencializar las identidades, pero debemos aterrizar esos análisis a la materialidad y ver sus posibilidades de acuerdo a las experiencias concretas”

Curiel advierte como Ciriza sobre los riesgos de la producción meta-teórica desvinculada de las experiencias en el territorio y nos interpela, al mismo tiempo que nos desafía, sobre los modos de producir teoría crítica. ¿Cómo ejercitar el descentramiento de la sujeto en prácticas concretas, territorializadas, donde el cuerpo³⁵ no sea abstraído?

³⁴ Anzaldúa denuncia las operaciones coloniales del poder, saber, ser y género. La frontera y gran parte de Estados Unidos fue territorio de comunidad Cochise (Anzaldúa, 2017: 43). Así, en las tierras de su origen ella es la extranjera, la migrante sin papeles.

³⁵ En el capítulo anterior nos hemos referido a la recuperación del cuerpo como territorio de defensa desde el feminismo comunitario.

Al respecto, señala de Lauretis:

Pienso que tal punto excéntrico o tal posición discursiva es necesaria para la teoría feminista actual, para sostener la capacidad del sujeto para desarrollar al movimiento y el desplazamiento, para sostener al movimiento feminista mismo. Es una posición de resistencia y de acción, que debe ser aprehendida conceptual y experimentalmente desde afuera o superando al aparato sociocultural de la heterosexualidad, por medio de un proceso de "saber inusual" o de una "práctica cognoscitiva", que no es solo personal y política sino también textual, una práctica del lenguaje con mayúscula. (de Lauretis, 1993: 16).

Acordamos con de Lauretis sobre la necesidad del descentramiento para la acción política de los movimientos feministas y entendemos que si los movimientos son ejecutados atendiendo a la co-implicancia de raza, clase, género, sexo y sexualidad no signaría a la descorporización. Esto requiere no solo de una conciencia de las opresiones, como lo hemos expuesto, sino también de un compromiso para un descentramiento acuerpado. En Abya Yala los movimientos feministas están problematizando más que nunca los esencialismos y cuestionando las políticas de identidad. Vemos esto por ejemplo en manifiestos como el ya citado de las autónomas o en el proyecto de ley presentado por La Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito en Argentina, alianza entre diferentes organizaciones feministas, que asume la idea de gestar (cuerpxs con útero) y maternar sin apelar a la categoría de mujer; o los casos de DNI sin distinción de sexo y género (amparados en la ley de Identidad de género 26.743) en Argentina también. Es allí donde las identidades múltiples e híbridas se acuerpan y hacen mella a los esencialismos.

Lo expuesto a lo largo del capítulo son estrategias y tecnologías de resistencia nos drá Sandoval (2004). Nos interesa, entonces, remitirnos al modo en que la autora ordena este universo de tecnologías feministas. La primera, asume una acción semiótica en la desnaturalización de los signos o como señala Anzaldúa: "una facultad para distinguir en los fenómenos superficiales el significado de realidades más profundas" (2017:85). La segunda estrategia en vínculo estrecho con la primera es la deconstrucción que convulsiona lo hegemónico y estereotipado desde la figura de la "outsider" propuesta por Lorde. La tercera, Sandoval la llama "meta-ideologizar", consiste en la apropiación y

resemantización de ideologías dominantes para activar la revolución, como resulta ser el “esencialismo estratégico” de Spivak. La cuarta, apuesta a la democratización a partir de poner en funcionamiento las tres estrategias anteriores para lograr una sociedad igualitaria (en la que se debate las problemáticas de la identidad) en torno a la figura de “mujerismo”. La última apuesta al movimiento diferencial de oposición que actúa conforme al ensamblaje de todas las anteriores. Este pone en acción la función diferencial del movimiento social opositivo, es decir del feminismo tercermundista desde la “conciencia de la mestiza” (Sandoval: 2004: 85-88) o conciencia opositiva.

Señala Sandoval que Haraway (1995) en su propuesta de un feminismo ciborg pone en función estas estrategias. Desde la metáfora del ciborg³⁶ la sujeto se configura como un organismo semiótico, material, situado en el que habitan otros organismos, de “relacionalidades heterogéneas” que borra los registros de género. Posiblemente, esta apuesta contribuya al feminismo descolonial para tensionar la colonialidad del género y la sexualización, pero suscita un problema sobre la racialización, ¿un feminismo ciborg³⁷

³⁶La categoría de ciborg ha sido resignificada a lo largo de los años por Haraway. En 1984, ella entendía ciborg como: “un organismo cibernético, un híbrido de máquina y organismo, una criatura de realidad social y también de ficción” (1984: 2). A partir del 2012 a la actualidad comienza a expresar que: “Los ciborgs no son máquinas en ningún sentido, ni tampoco híbridos de máquina y organismo. De hecho, no son híbridos en absoluto. Son, más bien, entidades implosionadas, densas “cosas” semiótico materiales, figuras de cuerdas articuladas de relacionalidades ontológicamente heterogéneas” (2019: 161). Los ciborgs son de materialidades diversas, situados históricamente en la práctica de una ecología de saberes y en un hacer colectivo en responsa-habilidad.

³⁷ Los feminismos apelan a los usos de las tecnologías para hackear al patriarcado. Haraway en su Manifiesto ciborg (1984) traza una ruta al ciberfeminismo vinculado a la ciencia ficción. En estos últimos años se ha conformado el grupo Laboria Cuboniks, con una fuerte influencia del marxismo, se apropia de la categoría de alienación, se aleja de cualquier signo de pureza y reclama el uso estratégico de la racionalidad dejada de lado por los feminismos. A propósito, nos interesa exponer cómo abordan las problemática de la identidad del sujeto del feminismo: Si el “ciberespacio” alguna vez ofreció la promesa de escapar la estructuras de las categorías de identidad esencialistas, el clima contemporáneo del social media ha golpeado fuertemente en la otra dirección, y se ha convertido en un teatro donde estas postraciones a la identidad son realizadas. Con estas prácticas de curaduría vienen los rituales puritanos de mantenimiento moral, y las fases son, demasiadas veces, infestadas con los placeres rechazados de la acusación, el escándalo y la denuncia. Condenamos esta política puritánica de la vergüenza, la cual fetichiza la opresión como si fuera una bendición, y enturbia las aguas de locuras moralistas. No queremos ni manos limpias ni almas hermosas, ni virtud ni terror. Queremos formas superiores de corrupción”. El ciberespacio, las plataformas de conexiones sociales se muestran como un lugar en el que identidades se producen y reproducen constantemente y en el que constituye un acuerdo tácito en el juego identitario. La creencia de un sujeto que se configura con cada nueva publicación de sí, sobre sí. La construcción de esa identidad no es ingenua responde a propósitos

elimina la historia marcada en el cuerpo³⁸ de la sujeto? ¿Es posible pensar desde un feminismo ciborg tal problemática? Tal vez, la respuesta apunta a la conformación de una conciencia opositiva construida desde lo heteróclito y “sobre la coalición consciente de afinidad, de parentesco político³⁹” (Haraway, 1995: 266); esto permite desplazarse, como lo hace the new mestiza, sin caer en un relativismo y generar afinidad desde la diferencia. Será para Haraway las tecnologías de las feministas antirracistas la que posibiliten un buen vivir. De este modo, la sujeto se convierte allí en un actor semiótico-material (Haraway, 1995) descentrada y vinculada a otros modos de habitar la tierra. En *Seguir con el problema* (2020) Haraway plantea una sujeto que se constituye del ser con otros, ser que se configura en un parentesco, sujeto que se produce con otros de manera colectiva desde un compromiso y en lo que ha dado en llamar “respons-habilidad”, se produce un salto de la lógica colonial y solipsista. La sujeto del feminismo se complejiza, no apelamos a una sujeto que sea una sumatoria de luchas, sino una sujeto que las coimplique desde una racionalidad ligada, como nos alienta Laboria Cuboniks a criticar la racionalidad moderna sí pero no a perder el uso estratégico de la razón. La propuesta de una sujeto que convoque la lucha de los feminismos decoloniales pero también la de los comunitarios, lesbianos, académicos, populares sea esta una “alianza insólita, imposible

políticos y a una matriz estereotipada y de poder que configura el algoritmo. Luego con respecto al género y la categoría de raza expresan la necesidad de derogarlos para una nueva sociedad conformada por la alienación: “abolir el género” donde las características ensambladas actualmente bajo la rúbrica del género ya no construyan una red para la asimétrica operación del poder. “Abolir el género” se expande en una fórmula similar - que la lucha debe continuar hasta que las características racializadas ya no sean de más significancia que los colores de uno. En última instancia, cada abolicionismo emancipatorio debe inclinarse hacia el horizonte de la abolición de clase, dado a que es en el capitalismo donde encontramos la opresión en su forma transparente y desnaturalizada (Laboria Cuboniks, 2015: 5-6). El xenofeminismo propone un abolicionismo de cualquier categoría que determine a un sujeto, nuevamente el argumento de Hall, Curiel, Ciriza llaman a pensar que sucede con las materialidades, es decir con el cuerpo de lxs sujetxs en condiciones concretas, desde un activismo performativo, en sus variantes, puede funcionar el xenofeminismo, pero en las vidas cotidianas produce incertidumbre.

³⁸ Según Haraway (1984) existe una tendencia a oponer organismo a tecnología, sustentar tal oposición dualista conduce a re-afirmar una postura metafísica y colonialista. En este sentido y atendemos a Sandoval que invita a abordar lo orgánico, propuesto en teorías feministas como la de Lorde y nosotras agregamos a Anzaldúa, como ideologías opositivas conforme a las estrategias.

³⁹ La idea de parentesco político en el sentido que es propuesto, nos remite a los modos de organización que se configuraron en los pueblos originarios entre los aymara y quechua: Ayllu. El Ayllu no solo es una organización en sociedad de seres humanos. “Ayllu es una organización de seres de vida, de todos los seres, de todo lo que existe, de todo lo que fluye en equilibrio en nuestra madre tierra.” (Choquehuanca, 2020: 1':35”).

y prohibida entre diferentes”, como lo expresa Galindo (2013: 78). Una sujeto combativa que emerge del deseo de enfrentar los silenciamientos “juntas, revueltas y hermanadas” (Galindo, 2013: 81), la condición es ser mujer no en sentido anátomo-fisiológico sino histórico y social puesto que visibiliza la matriz de opresiones y no deja lugar a su categorización, una “sujeto indigesto” como es la sujeto de Mujeres Creando constituida del encuentro entre una “india, puta y lesbiana” nos dirá Galindo (2013: 84).

Este itinerario por las apuestas feministas antirracistas y descoloniales nos habilita a plantear, por ahora, que la sujeto del feminismo decolonial se constituye desde un movimiento opositivo que transita desde la co-implicancia de raza, clase, género, sexo y sexualidad, se desplaza entre las racionalidades, las emociones, y la lógica de la colonialidad revisando archivos, creando artefactos poéticos, teóricos de luchas en los diferentes espacios multidimensionales que transita como el virtual, el de la calle, el cotidiano, el laboral. La sujeto se constituye en el hacer y en el no-hacer, en la lucha, en la resistencia y en la subversión epistémica, semiótica y política.

Notas de cierre

En este capítulo abordamos la sujeto del feminismo en vías de interpelar al universal mujer desde el feminismo decolonial. Esta revisión crítica se refiere a las exclusiones y postergaciones que se han generado desde la agenda del feminismo blanco euronorcentrado. En esta dinámica apelamos a la co-implicancia de raza, clase, género, sexo y sexualidad, también a la co-implicancia discursiva en la que los distintos feminismos entran en diálogo (desde la relación experiencia y lenguaje lo que nos permite no caer en una falacia discursiva). Constituimos este escrito como un espacio donde las voces de distintas pensadoras feministas se reúnen para dialogar y discutir en torno a la sujeto del feminismo. En un gesto genealógico decidimos acercarnos a las ideas feministas que a lo largo de la historia fueron generando desplazamientos con respecto a los lugares y posibilidades que tenían las mujeres en determinados contextos. Un punto inicial de partida fue recordar a Juana de Asbaje, pasando por da Silva e Orta y visitamos a de Gouges, Wollstonecraft que desde el contexto europeo comienzan a denunciar que el sujeto desde el que se construyen la ciudadanía y los derechos del ser ciudadano remiten a un varón blanco, racional, burgués y, por lo tanto, la igualdad es solo para los varones que reúnen estas condiciones. Desde ellas surge la conformación de un movimiento feminista en busca de subvertir el lugar asignado y cuyo sujeto será la mujer europea y que se constituye en un universal, cuestión que debatimos en este capítulo. El

puntapié inicial lo da Sojourner que en una convención por los derechos de las mujeres en Estados Unidos, subvierte el silencio e interpela al público y pregunta ¿acaso no soy una mujer?, con esta intervención denuncia la esclavitud, el racismo, sexismo y clasismo de la comunidad. Sojourner en este acto de enunciación genera un acto político. Mientras tanto en el sur del sur, Tristán planteó pensar las relaciones a partir de la clase, edad y sexo; cuestión que le permitió visibilizar los privilegios de los varones. En tanto que Manso expuso la situación de racismo, esclavitud y sexismo en una de sus novelas llamada “La familia del comendero” donde narra los abusos que comete el “señor de la casa”. También Matto de Turner recurrió a la narrativa para denunciar las violencias que vivían las mujeres en esa época en el Perú.

Luego, exploramos la categoría de la sujeto del feminismo desde distintas teóricas feministas contemporáneas, encontramos que el problema remite a la representación política del universal mujer en tensión con las mujeres. Wittig sostiene que la mujer como tal carece de existencia, es una construcción política del pensamiento heterosexual y por lo tanto histórica, no biológica. La lucha del feminismo consistirá en abolir la categoría mujer desde una toma de conciencia, apunta Wittig, pero también desde la subversión política. Desde ese lugar lo que propone es una nueva sujeto: la lesbiana. La lesbiana se encuentra por fuera de la norma del sistema, no puede ser nunca mujer porque sus relaciones no están determinadas por el accionar de un varón. Pero esta sujeto encuentra una crítica desde Butler puesto que al ser planteada de este modo aparece como un fundamento y la sujeto del feminismo no debe ser la base. El sujeto del feminismo se construye en las coyunturas del poder, en las prácticas políticas conforme a su iterabilidad.

Por su parte, de Lauretis remite a esta tensión entre mujer y mujeres, un universal que representa y por otra parte, las mujeres como sujetos históricos. Al respecto, expresa la contradicción que surge desde el género y la representación donde no hay una representación porque el sujeto está vacío. En este debate Butler en consonancia con Spivak acuerdan en la necesidad de un esencialismo estratégico que permita desde una “falsa ontología” intervenir en la arena política para darle lugar a los reclamos que afectan a las mujeres. Richard apunta que el esencialismo estratégico posibilita desde el signo mujer una red de acompañamiento y lucha cuando alguna mujer lo necesita. De este modo genera una relación colectiva yo-nosotras que ofrece una multilocalización y así la sujeto

se puede “definir” en contexto. Esta propuesta de la multilocalización de Richard puede ser vinculada con la sujeto nómada Braidotti. Hay en Braidotti una apuesta también por las mujeres históricas desde una posición discursiva, como lo plantea Viveros Vigoya pero en vistas de una interseccionalidad que se constituye desde el lugar de las mujeres en el discurso. Pero antes de llegar a ese lugar, Braidotti apunta que la sujeto transita por tres etapas. La primera fase expone el tránsito de lo universal a la representación mujer, cómo la mujer entra en la historia. La segunda aborda el paso de la mujer a las mujeres. La tercera, plantea a las mujeres y su tránsito a lo feminista. En esta trama propone entonces figuraciones políticas como alternativas a lo instituido. La sujeto nómada se encuentra en las prácticas figurativas, en un hacer como si, y un tipo de parodia. Ahora bien, desde la co-implicancia de raza, clase, género y sexo nos preguntamos quiénes pueden ser sujetos nómades, la propuesta resulta muy atractiva teórica y performáticamente hablando; sin embargo las mujeres que se levantan cada día y viajan horas para llegar a trabajar o en algunos casos viven situaciones laborales esclavizantes o vidas precarias difícilmente pueden acceder a estas figuraciones en vista de desmontar el universal mujer. Más allá de esto resulta ser que las distintas propuestas teóricas que exploramos no asumen la co-implicancia y por lo tanto quedan determinadas en ciertos sectores del feminismo. En vista de esto avanzamos desde la interseccionalidad a la co-implicancia de raza, clase, género, sexo y sexualidad como una herramienta teórica y política.

Crenshaw a partir de valorar la situación de las mujeres negras en el marco del derecho norteamericano propone la interseccionalidad como una herramienta teórica y política que le permite advertir sobre los modos en que se configuran las desigualdades por raza, clase, género, sexo y sexualidad. Es decir, como las opresiones se estructuran de manera tal que alcance a la subordinación y exclusión de la sujeto del derecho, y las agendas oficiales de cada nación se administran de manera desigualdad.

A partir de la interseccionalidad Hill Collins propone la matriz de dominación que se refiere a la organización del poder en una sociedad determinada. Cada matriz tiene características particulares. La primera es que hay una manera específica en que se disponen los sistemas de intersección. La segunda, hay cuatro dominios de poder desde los que se configura y se encuentran íntimamente vinculados: estructural, disciplinario, hegemónico e interpersonal. La detección de la matriz de opresión y la interseccionalidad

contribuyen a los feminismos y en especial al decolonial. A propósito de ello, Lugones realiza una revisión de la categoría de interseccionalidad entendiendo que solo expresa las opresiones pero no va más allá de la cuestión, es decir por qué suceden. Ella responde que son efectos de la colonización y además sostiene que continuar con la interseccionalidad genera vacíos o solapamientos en la constitución de la sujeto racializada, por lo tanto apunta a lógica de la fusión entendida como un tejido donde la raza, clase, género, sexo y sexualidad constituyen la trama y la urdimbre y la sujeto puede ser visibilizada. En este entramado de solapamientos Curiel y Espinosa relatan sus experiencias de militancia y de discusión teórica durante los años 90 frente a la constitución de un sujeto del feminismo que era importado de las teorías postestructuralistas y que de una forma u otra radicaba en esa propuesta una pérdida de la identidad. De ello se produce, entonces, un momento para pensar cómo se constituye la identidad de la sujeto. Entonces lo que en un momento fue la discusión por la representación, se produce un corrimiento que da lugar al debate por la identidad pero las autónomas plantean que tampoco sería una apuesta por la identidad sino por el cuerpo político. Las autónomas proponen un cuerpo atravesado por las indígenas, las lesbianas, lxs pobres, lxs afrodescendientes; no es la identidad, es el cuerpo político lo que importa. Cuerpo signado a la frontera y que hace de esta exclusión un lugar de combate, una posición estratégica y privilegiada, como lo lleva a cabo Anzaldúa. Sin embargo, Curiel muestra cierto resguardo con la propuesta de Anzaldúa y nos plantea revincularnos con las prácticas concretas, en sintonía con Ciriza, sabiendo que habilitar la frontera como lugar de resistencia es convivir con prácticas violentas como el militarismo armado.

Sandoval caracteriza todas estas maneras en que los feminismos se construyen y proponen una sujeto desde movimientos opositivos con tecnologías y estrategias propias, un ejemplo para ella es la ciborg de Haraway, pero la pregunta vuelve nuevamente sobre las concreciones de lxs cuerpos. En este remitir a la materialidad Galindo nos exhorta a la conformación de una “sujeto indigesto”, un cuerpo político que reúna lo inesperado. Todas estas apuestas feministas nos permiten plantear que la sujeto se constituye por múltiples identidades co-implicadas y desde allí se desplaza excéntrica en espacios multidimensionales, en la construcción de archivos y poéticas para un feminismo de la resistencia, afectivo pero también combativo.

Capítulo III. La subversión epistemológica feminista decolonial: tránsitos y reconfiguraciones

No hay separación entre sujeto (mujer) que investiga
y realidad (las mujeres) investigadas.
Soy yo, una mujer, desde las mujeres, la que indaga,
busca e intenta comprender.
Sólo que hay que explicitarlo.

Julieta Kirkwood (1984)

Las epistemologías feministas asumen un campo amplio que se encuentra en permanente construcción, discusión, y en tránsito de teorías que son resemantizadas. Sabemos la producción que llevan a cabo las teóricas del norte como Haraway, Dorothy Smith, Fox Keller, Helen Longino, Linda Alcoff, Lorraine Code, Nancy Hartsock, Hill Collins, Harding, Shari Stone Mediatore entre otras. En Latinoamérica y el Caribe encontramos por ejemplo a Ana María Bach, Maffia, Eli Bartra, Norma Blazquez Graf, Teresita De Barbieri, Gargallo. También las feministas comunitarias: Cabnal, Guzmán, Mujeres Creando. Luego las que se reconocen en lo descolonial como Mendoza, Curiel, Espinosa, Lugones y anticolonial como Rivera Cusicanqui. Todas ellas han llevado a cabo de manera atenta una crítica a los marcos epistemológicos canónicos⁴⁰.

Este capítulo ensaya una subversión epistémica para proponer y pensar una epistemología feminista en clave descolonial que conlleva, necesariamente, a indagar por el colonialismo interno en la producción de conocimiento vinculado a la colonialidad de género. Hay un núcleo duro colonial que determina qué saberes son válidos, será tarea de las epistemologías feministas tensionarlo. Atentas a las estrategias de seducción epistémica que el núcleo pueda generar, la sospecha será nuestro mejor recurso. Por ello planteamos los siguientes interrogantes: ¿Quiénes investigan?⁴¹ ¿Influye el género, raza,

⁴⁰ Cuando expresamos marcos epistemológicos canónicos nos referimos a los que derivan de la epistemología de cuño positivista y neopositivista específicamente a la producida durante el siglo XX desde el Círculo de Viena cuyos miembros fueron Rudolf Carnap, Carl Hempel, Charles Morris, el primer Ludwig Wittgenstein, entre otros; también al racionalismo crítico con Karl Popper (Díaz, 1997).

⁴¹ Eli Bartra (2002) sostiene a partir de lo enunciado y siguiendo a Lorraine Code (1991) que el sexo de quien lleva a cabo la investigación condiciona los procesos metodológicos y epistemológicos.

clase, sexo, sexualidad en la producción de conocimiento? ¿Cómo? ¿En qué lugar corpo-geo-político nos situamos? ¿Formamos parte de la academia? ¿Por qué elegimos investigar estas cuestiones problemáticas? ¿Nuestras elecciones por determinadas categorías investigativas son producto de nuestra experiencia⁴²? ¿Cómo se determina lo que sí es conocimiento en las humanidades⁴³ y lo que no? Consideramos que comenzar a realizar estos cuestionamientos y hacer el ejercicio de responderlos nos dirige por un lado a una alerta y crítica epistemológica y por otro, en vinculación, nos acerca a pensar una metodología. Puesto que, la metodología elabora, resuelve o hace funcionar las implicaciones de la epistemología para llevar a cabo o poner en práctica un método (Blazquez Graf, 2010: 23). Asimismo y como anticipo al desarrollo del capítulo entendemos que la epistemología también se vincula con la ontología “ya que lo que cada quien es, afecta y condiciona directamente la manera en que se conoce, lo que se descubre” (Bartra, 2002: 146). La construcción de conocimiento en clave feminista visibiliza la relación epistemológica, metodológica y ontológica.

Por otra parte, apostamos a pensar vinculaciones epistémicas entre modos de construir conocimientos evitando comparaciones o moralizaciones (donde ninguno es mejor o peor). El ejercicio de visibilizar el entramado que se puede producir entre las vinculaciones es una opción (re)generativa, claro sin dejar de lado las tensiones que presentan –no es pensar la relación en la lógica de amigo y enemigo, sino de acuerdos, desacuerdos e hibridez–.

⁴² Entendemos experiencia en un sentido amplio y en la clave que plantea de Lauretis (1992). Es decir, como proceso y construcción de conocimientos, también de subjetividades en contextos situados y variables en torno a las coyunturas políticas, sociales y económicas. En este sentido, nos alejamos de la delimitación dual que estableció la filosofía clásica como experiencia sensible o inteligible y la complejizamos atendiendo no solo al campo epistémico sino también al afectivo excluido por la racionalidad. Joan Scott la ha considerado como una interpretación que a su vez requiere de otra interpretación (2001), es decir no como ejemplo o fundamento sino el nudo epistémico a explicar.

⁴³ La discusión epistémica puede ser más amplia si partimos desde la clásica división disciplinar entre “ciencias exactas y naturales” y “humanidades”, teniendo en cuenta que sus “objetos de investigación” son distintos, por lo tanto lo serán sus metodologías y las categorías epistémicas que estas suponen. Pero, más allá de esta distinción disciplinaria hay ciertas matrices conceptuales tocantes a los campos de conocimiento y saberes que producen un giro en los procesos de investigación y una de ellas es “la teoría del punto de vista”, la “co-implicancia de raza, clase, género y sexualidad” y “conocimiento situado”.

Epistemologías feministas del norte

Las epistemologías tradicionales han propuesto los procesos de producción de conocimiento como despolitizados, a los ojos de estas pareciera que plantear epistemologías feministas encierra una aporía. La objetividad, neutralidad, progreso y asepsia a la hora de investigar fueron los banderines sobre los cuales se ha sostenido en gran parte la ciencia del siglo XX⁴⁴. Sin embargo, diferentes teóricas decidieron in(te)rrumpir el canon epistémico falogo-centrado y problematizar los aspectos dejados de lado como por ej. la dimensión política del conocimiento. Al respecto Harding (1997: 23) nos convoca a recorrer el modo en que las diferentes epistemes, euronorcentradas, han abordado la relación política-objetividad, para ello propone tres tipos: empirismo feminista, punto de vista feminista y posmodernismo feminista. Nos detendremos un poco en ellos para explorar los modos en que las diferentes epistemologías abordan el nudo conocimiento-objetividad y visibilizan las opresiones desde las apuestas feministas.

El “empirismo feminista sostiene que el sexismo y el androcentrismo constituyen sesgos sociales corregibles mediante la estricta adhesión a las normas metodológicas vigentes de la investigación científica” (Harding, 1997:23). Nos preguntamos entonces de qué sirve plantear una crítica y un método y no atender a las epistemologías –entendida en cuanto

⁴⁴ Podríamos nombrar el desplazamiento que llevó a cabo Paul Feyerabend con su propuesta de la inconmensurabilidad en *Límites de la ciencia: Explicación, reducción y empirismo* (1962) en ese mismo año Kuhn publica *La estructura de las revoluciones científicas* y plantea también la categoría de inconmensurabilidad en un tono menos rupturista que Feyerabend. Si bien Kuhn problematiza la cuestión del progreso de la ciencia, lo afirma en los momentos de ciencia normal dentro del paradigma. La propuesta de Feyerabend responde a una inconmensurabilidad que ha sido entendida como semántica pero también ontológica en tanto que en el cambio de teoría hay además una modificación de la cosmovisión y no habría una continuidad ontológica como lo entienden el realismo científico. La propuesta de la inconmensurabilidad pone en cuestión las teorías universalistas y el progreso científico planteado por el positivismo, neopositivismo, racionalismo crítico (Gargiulo, 2016).

En la misma década, 1968, Willard Van Orman Quine publica “Epistemología Naturalizada”, posteriormente aparece en *Ontological relativity and other essays* (1969). En este artículo lleva a cabo una crítica a la epistemología tradicional poniendo en cuestión los fundamentos últimos y los criterios absolutos del conocimiento.

Mientras estos teóricos escriben y publican entre Estados Unidos y Europa, el movimiento feminista norteamericano promueve la segunda ola con una gran producción teórica y la lucha por los derechos (no) reproductivos y sexuales. La revolución cubana es la puerta a esta década. En Asia la guerra de Vietnam. Argentina se ve convulsionada por el proceso militar y en todo este contexto, terminando los 60 Mariana Elena Oddone crea el Movimiento de Liberación de Mujeres. Remitirnos al contexto político-social mundial en el que ocurren las epistemologías feministas es necesario pues la filosofía no se configura ex-nihilo.

producción de saberes- si no se modifica el núcleo duro (Alvarado, 2019 a). La cuestión radica en que la selección del problema ya conlleva el sesgo, y plantean algunas representantes como Lynn Hankinson Nelson (1993) y Longino (1997) que tal vez llevar un control de los métodos no sea la opción para evitar el sexismo en la ciencia. En este sentido la propuesta de Hankinson Nelson consiste en generar un giro con respecto al empirismo tradicional que planteó a un sujeto de conocimiento aislado; para ella el sujeto se encuentra en un contexto social e histórico. Pero además pone el acento en el sujeto colectivo y su capacidad de producir conocimiento no sesgado e incluso más objetivo; a diferencia de la ciencia fundacionalista que optaba por un sujeto de experiencia singular. Otra teórica del empirismo, Longino (1997) plantea la especificidad del empirismo contextual como enfoque para llevar a cabo un análisis del conocimiento, a partir de la relación entre empirismo filosófico, filosofía de la ciencia y punto de vista feminista contemporáneo. Pone especial énfasis en los valores contextuales para la construcción del conocimiento, además de la carga teórica de la observación. Debido a que el empirismo solo atiende al contexto de justificación –comprobar o refutar la hipótesis e interpretar datos– y no al momento de la identificación y definición del problema. También somete a revisión la objetividad como “función de las interacciones críticas entre los científicos” (Longino, 1997: 82) para analizar la exclusión de las mujeres de la ciencia, lo que provoca una limitación epistemológica. Al respecto, señala Harding en referencia al empirismo que “son los movimientos de liberación los que han aumentado la objetividad y no las normas de la ciencia” (1997: 24).

En definitiva, replantear algunas cuestiones como son el sujeto de conocimiento, por ejemplo, conlleva la reformulación de la evidencia, en cuanto dinámica y relativa, como así también de los procesos metodológicos de las investigaciones, que contribuyen a la apertura de perspectivas para disminuir el androcentrismo. El empirismo feminista, de la mano y voz de Longino y Nelson por nombrar algunas, termina subvirtiendo al modelo empirista tradicional.

Ahora bien, la teoría del punto de vista feminista asume recorridos diversos⁴⁵. Entre la década del 70 y el 80 desde la epistemología feminista norteamericana, la filosofía de la

⁴⁵ Hartsock y Harding señalan que la teoría del punto de vista tiene sus primeras formulaciones en el pensamiento de Hegel, puntualmente en la Fenomenología del Espíritu (1966 [1807]) donde expone la relación dialéctica de señorío y servidumbre. En el capítulo IV Hegel sostiene que si el amo manifiesta que en él radica una esencia opuesta a su proyecto ontológico, tal lógica también es posible en la experiencia del esclavo; “retomará a sí como conciencia repelida sobre sí misma

ciencia, la sociología de la ciencia y la metodología feminista comienzan a hacer uso de la categoría de “punto de vista del proletariado” (Harding, 2010 [2004]). Hartsock (1983) sostiene:

"Así como la comprensión del mundo desde el punto de vista proletario le permite a Marx ir más allá de la ideología burguesa, el punto de vista feminista nos permite comprender las instituciones patriarcales y las ideologías como las convenciones perversas de las relaciones humanas sociales" (284)

El punto de vista feminista ha formado parte de las investigaciones y producciones de diferentes feministas como Hartsock (1983), Fox Keller (1985), Smith (1987), Harding y también del black feminism con las propuestas de Hill Collins. La bibliografía que podemos encontrar de esta teoría es extensa sobre todo en la academia del norte, inicialmente se ha planteado el standpoint en relación con la filosofía de las ciencias naturales para luego asumir las complejidades de los temas de investigación en relación con las humanidades y ciencias sociales. En este sentido, afirma Harding que esta teoría destaca por articular tensiones epistemológicas y éticas, también por analizar las relaciones de poder-saber que configuran las opresiones estructurales en vinculación con el racismo y el sexismo. La teoría del punto de vista aboga por la producción de un conocimiento colectivo apelando a la conciencia grupal.

Ahora bien, Harding sostiene que el “posmodernismo feminista”⁴⁶, desde las apuestas teóricas de Haraway, de Laetitia, Braidotti, Kristeva, Wittig, realiza una crítica a los supuestos sobre los que se funda el empirismo feminista y el *standpoint feminism*.

y se convertirá en verdadera independencia” (119). Luego Marx, Friederich Engels y Georg Lukács (1997: 24) recuperan esta propuesta dialéctica del ser para pensarla desde sus teorías. Asimismo, el materialismo dialéctico es recuperado por Wittig en el “Pensamiento heterosexual” (1992) desde la que ha planteado la relación entre hombre-mujer desde la heterosexualidad, optando por el lesbianismo para llevar a cabo la independencia del sistema. En los próximos capítulos trabajaremos esta propuesta.

Harding (1998) sostiene que esta noción tuvo sus primeras apariciones como “Punto de vista del proletariado” en un texto de Alison Jaggar titulado *Feminist politics and human nature* (1983), también remite a “History and class consciousness as an unfinished project” de Fredric Jameson (1988).

La noción de punto de vista, *feminist standpoint*, tuvo sus tratamientos iniciales de la mano de epistemólogas norteamericanas como Hartsock (1983), Fox Keller (1985) y Harding (1986).

⁴⁶ De esta manera lo nombra Harding –puesto que dialoga con pensadores como Nietzsche, el segundo Wittgenstein, Derrida, Foucault, Deleuze, Jacques Lacan, Feyerabend, Richard Rorty-

El *standpoint* es criticado por el posmodernismo feminista puesto que sostiene que este no ha llegado a un quiebre y crítica de los saberes que se configuran bajo la racionalidad moderna occidental; exaltando así el privilegio de la posición de la sujeto y los esencialismos. Por eso el posmodernismo feminista entiende que su práctica teórica radica en generar ejercicios de sospecha epistemológica, provocando ciertas tensiones con las teorías que sustentan la producción de conocimiento a partir de políticas de identidad ontologizantes. Más allá de esto Haraway apuesta por el punto de vista de los subyugados y expresa que “no son posiciones inocentes sino que son preferidos porque tienen menos posibilidades de permitir la negación del núcleo interpretativo y crítico de todo conocimiento” (1995: 328). Veremos más adelante que esta propuesta va de la mano del feminismo negro y los tercermundistas. A propósito de ello Harding pregunta:

“¿puede haber *un* punto de vista feminista cuando la experiencia social de las mujeres (o de las feministas) está dividida por la clase social, la raza y la cultura? ¿Acaso debe haber puntos de vista feministas negros y blancos, de clase trabajadora y de clase profesional, norteamericanos y nigerianos? Este tipo de consideración nos lleva al escepticismo postmodernista: "Quizá la 'realidad' sólo pueda tener 'una' estructura desde la perspectiva falsamente universalizadora del amo. Es decir, sólo en la medida en que una persona o grupo domine todo el conjunto, es posible que parezca que la 'realidad' está regida por una serie de reglas o constituida por un conjunto privilegiado de relaciones sociales" ¿Acaso el proyecto del punto de vista feminista está aún basado con demasiada firmeza en la alianza, históricamente desastrosa, entre el saber y el poder, característica de la época moderna? ¿Se enraíza también demasiado firmemente en una política problemática de identidades esencializadas?” (1997: 25).

La intervención de Harding convoca a poner bajo sospecha la teoría del punto de vista por la posibilidad de continuar con las lógicas hegemónicas en las prácticas epistémicas. Si bien, ella suscribe a esta propuesta no la deja pasar inadvertida. La teoría del punto de vista apuesta a un conocimiento situado desde el que es posible poner en cuestión el lenguaje, el relativismo y el universalismo, la relación ciencia y progreso (Haraway,

aunque sus autoras como es el caso de Haraway no se considere posmoderna e incluso ponga en cuestión la de idea de “post” (Haraway, 1995 y 2020)

1995). En ese pensar situado no hay un esencialismo, lo que sí hay es una experiencia encarnada de la sujeto en la generación de conocimiento. Al respecto, Haraway afirma:

Lucho a favor de políticas y de epistemologías de la localización, del posicionamiento y de la situación, en las que la parcialidad y no la universalidad es la condición para que sean oídas las pretensiones de lograr un conocimiento racional. Se trata de pretensiones sobre las vidas de la gente, de la visión desde un cuerpo, siempre un cuerpo complejo, contradictorio, estructurante y estructurado, contra la visión desde arriba, desde ninguna parte, desde la simpleza. Únicamente está prohibido el truco divino. He aquí un criterio para decidir la cuestión de la ciencia en el militarismo, la ciencia y tecnología soñada por el lenguaje perfecto, la comunicación perfecta, el orden final. (1995: 335).

Esta propuesta de la epistemología del punto de vista y del posicionamiento apela claramente a un cuerpo vinculado y en acción con otros, como así también a pensar la objetividad como “racionalidad posicionada” (Haraway, 2020: 339). Más tarde Haraway hará referencia a las figuras de cuerda (FS) que nos permite pensar la construcción del conocimiento desde una mano tendida que ofrece una manera de tramar la realidad donde tenemos la responsabilidad de recepcionar desde una conciencia crítica: “pensar debemos, debemos pensar” (Haraway, 2020: 65). La propuesta de Haraway subvierte el canon epistemológico.

En la sección siguiente habitaremos nudos y desplazamientos entre las epistemologías del norte y del sur vinculando: punto de vista, experiencia y conocimiento situado para pensar la producción de conocimiento desde Abya Yala. Nuestro propósito consiste en generar un ejercicio de resemantización de estas categorías desde el pensamiento feminista descolonial de mujeres que dialogan, muchas veces, por fuera de la academia y que en ocasiones ingresan a ella interpeándonos.

Desplazamientos epistemológicos feministas norte-sur

Como hemos visto, las epistemologías feministas han puesto en cuestión los marcos establecidos (Blazquez Graf, 2010), es por ello que las preguntas formuladas al inicio se podrían responder con los análisis de Harding (1997); puesto que plantea que es necesario tener en cuenta la raza, clase, género y las características culturales de quien pone en

marcha la investigación⁴⁷ y cómo cree que esto influye en ella. Además, busca mostrar que quienes investigan son sujetos históricos, con intereses propios, con un punto de vista particular y no desde ninguna parte. Quien investiga se encuentra en el plano crítico causal al igual que los objetos de conocimiento (Blázquez Graf, 2010: 26). Esto pone en cuestión al ideal de “objetividad” debido a que en esta lógica ya se encuentra asumida la ausencia de la sujeto cognoscente y su trayectoria vital. Al respecto, Haraway sostiene que: “La objetividad feminista trata de la localización limitada y del conocimiento situado, no de la trascendencia y el desdoblamiento del sujeto y el objeto” (1995: 327). Harding (1992) discute la objetividad moderna⁴⁸ al proponer la objetividad fuerte, que consiste en no

⁴⁷ Al respecto se puede consultar también su libro *Sciences from below feminisms, postcolonialities, and modernities* (2008). Este libro está dividido en dos partes. En la primera aborda discusiones en torno a la producción del conocimiento científico a partir de las propuestas de diferentes figuras como Latour, Beck, Gibbons, Nowotny, Scott. La segunda parte plantea cuestiones relativas a las modernidades, los estudios tecnológicos y las ciencias en relación con la cuestión postcolonial.

⁴⁸ La modernidad ha sido considerada el momento en el que la razón comienza a ser un eje regulador de los sistemas de pensamientos. Tal afirmación encuentra sus argumentos en Descartes, Kant y Hegel. Descartes en el *Discurso del método* (2004 [1637]) luego de haber enunciado las cuatro reglas de este y tras cavilar sobre el modo de conocer guiado por la duda metódica- si duda es porque piensa- y la imposibilidad de que un dios permita que él sea engañado por un genio maligno, propone como principio “*Cogito, ergo sum*”. Este ejercicio filosófico que lleva a cabo Descartes inaugura y sienta las bases para la racionalidad del conocimiento fundado en ideas claras y distintas.

Posteriormente, Kant afirma en la *Crítica de la Razón Pura* que “La razón es la facultad que suministra los principios de conocimiento a priori”. Luego, señala “La razón es la facultad de la unidad de las reglas del entendimiento bajo principios” (2009a [1789], A: 302, B: 359) y a continuación apunta que esta debe “encontrar lo incondicionado para el conocimiento condicionado propio del entendimiento, con lo cual se consuma la unidad de este conocimiento” (Kant, 2009a [1789], A: 307, B: 364). Es decir, logra la unidad a partir de un principio lógico absoluto que organiza los conocimientos contingentes y singulares, y del cual estos pueden deducirse. Actúa la razón como un principio regulativo. De este modo, la crítica con Kant asume una lógica de la racionalidad que determina la epistemología moderna.

Luego, Hegel postula en su filosofía que: “Los fines particulares se combaten uno a otro y una parte de ellos sucumbe. Pero precisamente con la lucha, con la ruina de lo particular se produce lo universal. Este no perece. La idea universal no se entrega a la oposición y a la lucha, no se expone al peligro; permanece intangible e ilesa, en el fondo, y envía lo particular de la pasión a que en la lucha reciba los golpes. Se puede llamar a esto ardid de la Razón” (1974:75). De este modo, Hegel postula la relación entre razón y espíritu, donde este se desenvuelve y aquella se despliega. “La Razón rige al mundo y de que, por tanto, también la historia universal ha transcurrido racionalmente” (Hegel, 2008: 23). Queda con la modernidad la promesa libertaria a manos de la razón. Nos dijeron *¡Sapere aude!* ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón! (Kant, 2009b: 249). Emancípate con el uso de la razón sorteando cualquier tipo de tutelaje. Así mismo la ética kantiana propone la autonomía individual haciéndola extensiva a la acción de los

desechar el error y los prejuicios. Con esto Harding propone una vuelta a la sujeto, teorizar desde su posición. No obstante, desde nuestro locus de enunciación observamos que surge un problema. Pues, Harding expresa: “(...) clase, raza y cultura son siempre categorías dentro del género (...)” (2002: 22). En otro de sus escritos Harding (1997) hace referencia a las diferentes corrientes feministas y expresa su apoyo a lo incómodo y fragmentario del feminismo pero consigna: “una identidad nuclear sólida” (213). Al respecto Curiel (2014b) y Espinosa (2014) sostienen que Harding en sus propuestas epistemológicas más allá de plantear clase, raza, género y cultura (y prestar especial atención a la clase, dado que Harding termina argumentando que la división de trabajo “no es solo una cuestión de relaciones género” (1997: 161) sino más bien de clase) universaliza a la sujeto con la aplicación de la categoría de género. Es decir hay una reducción homogeneizadora del tratamiento de raza, clase, sexo en la categoría de género mujer, lo que deriva en el constructo universalista fuertemente criticado.

Entonces, si a estas preguntas iniciales las formulamos en torno a las propuestas descoloniales de Lugones, Curiel y Espinosa podemos dar un paso más para no caer en los universalismos y ser cómplices de la lógica moderno-colonial. Es así que a partir de las críticas, análisis y propuestas de las pensadoras feministas de Abya Yala entendemos que esta epistemología, que implica una metodología feminista, debe tener en cuenta punto(s) de vista(s) que contemplen en la construcción del conocimiento, la corpo-geo-política y co-constitucionalidad raza-clase-género-sexualidad (Lugones, 2008, 2012) sólo así es posible la subversión epistémica.

individuos. Autonomía que además irá regida por el imperativo categórico. De ello se generan las universalizaciones a partir de las acciones individualizantes.

Esta modernidad europea es universalizada por el colonialismo interno y socava las particularidades de las modernidades de Abya Yala. A propósito de ello expresa Gargallo: “Urge el estudio de las Modernidades que en América son herederas de civilizaciones campesinas, de naciones nómadas y de desarrollos urbanos y nacionales, que perviven y se recrean en la actualidad, aunque fueron avasalladas, incendiadas y casi destruidas durante la invasión y la colonización europeas del continente. Modernidades que han dado pie a formas de reorganización social como la comunidad y sus políticas de autosuficiencia que incluyen la producción agrícola y el comercio, sistemas de género marcados por la aceptación, el rechazo o la adaptación a la supremacía del hombre, diversas adaptaciones religiosas al propio sentir comunitario y organizaciones familiares vinculadas a sistemas de género no prehispánicos pero ya tradicionales, que fluctúan de la familia nuclear (un verdadero instrumento de privatización de las relaciones sociales) a la familia amplia y a la familia reconstruida.” (2012: 23). Tal vez, desde las apuestas epistémicas feministas puedan continuar y re-crear esta modernidad que Gargallo nos alentó a visibilizar.

La trama raza, clase, género, sexo y sexualidad

Hemos adelantado que una de las características de esta epistemología es asumir la co-constitución de raza-clase-género-sexo(ualidad), lo que nos conduce al pensamiento de Lugones. Ella revisa la categoría de interseccionalidad de género-raza planteada por Crenshaw (1989) y da cuenta que ésta nos permite visualizar las opresiones interconectándolas pero no cuestiona por qué suceden estas opresiones y termina siendo funcional a la lógica colonial (Curiel, 2014b). Por ello Lugones propone, a partir de la colonialidad de género⁴⁹, que raza, género, (hetero)sexualidad y clase son una invención moderno-colonial. Lugones en “Colonialidad y Género” (2008) remite a pensarlas como entramadas en tanto urdimbres y trama, es decir que género-raza-clase-sexualidad son inseparables, una conlleva a la otra. De ello deriva que las opresiones por raza-clase-sexualidad-género se co-constituyen. Es crucial para esta investigación feminista descolonial entender y demostrar el entramado puesto que como lo indica Lugones (2012) esta co-constitución fue y es suprimida por los feminismos hegemónicos. Es así, que a partir de la co-constitucionalidad, a nivel epistemológico y también metodológico, ponemos en cuestión la racionalidad moderna –universalismos, abstracciones e instrumentalismos- para visibilizar el punto de vista de las mujeres subalternizadas. Ahora bien, desde una crítica descolonial, Curiel plantea los siguientes interrogantes:

¿Qué tanto imponemos el género en los procesos investigativos y epistemológicos cuando estudiamos a mujeres racializadas, fundamentalmente negras e indígenas?
¿Qué tanto reproducimos la colonialidad del poder, del saber y del ser cuando la raza, la clase, la sexualidad se nos convierten solo en categorías analíticas o descriptivas que no nos permiten establecer una relación entre esas realidades y el orden mundial capitalista moderno-colonial hoy? (Curiel, 2014b: 57)

Curiel evidencia un nudo problemático de la investigación feminista, por un lado la colonización epistemológica, qué es lo que se piensa, y por el otro la colonización metodológica, cómo se piensa (Gordon, 2011). Así, los cuestionamientos que realiza permiten reflexionar y observar por ejemplo si quienes llevamos a cabo las

⁴⁹ Lugones plantea la colonialidad de género a partir de la crítica que realiza de Aníbal Quijano. Quijano (1999) en su tratamiento sobre la colonialidad consideró al género dentro de la categoría de sexo y de este modo lo hiperbiologizó, naturalizando la heterosexualidad y la distribución patriarcal del poder. (Lugones, 2012)

investigaciones feministas las hacemos desde la dicotomía planteada por la modernidad: sujeto-objeto⁵⁰, puesto que si actúa esta dicotomía seguimos investigando desde la colonialidad. Frente a esto pensamos en opciones por ejemplo Smith plantea que quien pone en marcha el proceso investigativo se encuentra “profundamente implicada o implicado en el mismo proyecto que estudia, al contrario de la versión estándar que alienta el desapego y la distancia”. (Bach, 2010: 16). Esto nos remite a la investigación-acción participativa, de Barbieri señala que:

(...) el desafío es reemplazar la investigación de espectador contemplativo con el involucramiento activo en acciones emancipatorias y la integración de la investigación en tales movimientos y acciones. Para ello se propone la investigación-acción, es decir, participación de las investigadoras de manera muy cercana a las investigadas, comprometiéndose con ellas en la formulación y desarrollo de proyectos, creación de organizaciones, acompañamiento en movilizaciones, etcétera. (2002:10).

Sin embargo, Rivera Cusicanqui plantea ciertos resguardos y límites sobre esta modalidad debido a que aún quien investiga se encuentra de cierto modo dirigiendo el proceso. Por este motivo aboga por generar una historia oral:

La historia oral en este contexto es por eso mucho más que una metodología "participativa" o de "acción" (donde el investigador es quién decide la orientación de la acción y las modalidades de la participación): es un ejercicio colectivo de desalienación, tanto para el investigador como para su interlocutor. Si en este proceso se conjugan esfuerzos de interacción consciente entre distintos sectores: y si la base del ejercicio es el mutuo reconocimiento y la honestidad en cuanto al lugar que se ocupa en la "cadena colonial", los resultados serán tanto más ricos en este sentido. Por ello, al recuperar el estatuto cognoscitivo de la experiencia humana, el proceso de sistematización asume la forma de una síntesis dialéctica entre dos (o más) polos activos de reflexión y conceptualización, ya no entre un ego cognoscente

⁵⁰ En este sentido y siguiendo a Lugones una apuesta decolonial tiene que superar las dualidades dicotómicas, impuestas desde el momento de la colonización y que continúan con la colonialidad, varón-mujer, persona-no persona, razón-sentir, sujeto-objeto. (Lugones, 2012).

y un otro pasivo, sino entre dos sujetos que reflexionan juntos sobre su experiencia y sobre la visión que cada uno tiene del otro (2008: 171-172).

En este sentido la participación y la experiencia de quienes intervienen en el encuentro no solo es un horizonte para la superación dicotómica objeto-sujeto sino que genera procesos de producción de conocimientos en el momento de la experiencia compartida⁵¹ que implica procesos de resignificación y narrativas.

Curiel nos propone una herramienta metodológica que ella ha llamado *antropología de la dominación* (Curiel, 2014b: 58). Su propuesta atiende a una etnografía. Busca analizar y visibilizar los diferentes tipos de estrategias (en sentido amplio, políticas, económicas, sociales, culturales) de poder que conducen a que determinados grupos sociales sean considerados como los “otros” y “otras”. Es necesario saber por qué las sujetos han sido y son subjetivadas de este modo. En primer lugar el problema es del orden político debido a que la heterosexualidad se presenta como sistema político e ideológico. Produce exclusiones, subordinaciones, opresiones que afectan fundamentalmente a las mujeres, y más aún a las lesbianas, ambas consideradas por el pensamiento heterocéntrico y sexista, “otras” (Curiel, 2013: 28). Estableciendo la(o) norma(l) y lugares de privilegios no sólo por la sexualidad y género sino también por clase y raza.

Nos remitimos a las propuestas de Rivera Cusicanqui, Curiel y De Barbieri puesto que dan cuenta de la multiplicidad y los esfuerzos de subvertir el orden epistemológico colonial. No hay una epistemología ni una metodología mejor que otra o más anticolonial que otra. Todas revisten la necesidad de superar el binarismo moderno lo que es un gesto anticolonial y además sacude los métodos tradicionales. A continuación dialogaremos con mujeres de Abya Yala que ponen a funcionar desde sus puntos de vistas y experiencias estas cuestiones expuestas pero sin nombrarlas como tal, es decir sin llamarlas “investigación acción-participativa” o “historia oral”. Hay una puesta en marcha desde saberes situados construidos en comunidad y sobre los que nos detendremos para explicitar los juegos coloniales, los regímenes de poder-saber en tanto

⁵¹ Estas propuestas se refieren al encuentro empírico de lxs sujetxs. Ahora bien, la filosofía desde su práctica más tradicional responde a un encuentro con los materiales bibliográficos y en solitario. Desde hace un tiempo este modo de investigar está siendo cuestionado y busca otras maneras de ejecutarlos. Desde una práctica de lectura y escritura compartidas donde se escuche e intervengan distintas voces.

relación política, epistemológica y metodológica⁵².

Punto(s) de vista(s) y experiencias

En las páginas anteriores hacíamos referencia a la teoría del punto de vista y las posibles críticas desde el feminismo postmodernista (Harding, 1997). Esta teoría en cuestión se proclama por la negativa de las teorías dominantes a las experiencias de las mujeres (Bach, 2010) inaugurando interrogantes y narrativas. Puesto que existe una hegemonía respecto a la producción del conocimiento que eleva pretensiones de objetividad y científicidad, o “hybris del punto cero”, partiendo del presupuesto de que el observador no forma parte de lo observado, lo que otorga validez y universalidad. (Castro Gómez, 2005: 63). O como lo enunció Haraway (2004) desde la categoría de “testigo modesto”, aquel hombre que performa un sujeto auto-invisible, figura propia de la racionalidad científica moderna, que es “un reflejo de la realidad” y que para el campo tecnocientífico resulta ser ya una autoridad y convención indiscutible. Sin embargo, como hemos anunciado anteriormente quien lleva a cabo la investigación no se escinde de ella. La epistemología y la ontología tienen también una estrecha relación ya que lo que cada quien es, afecta y condiciona directamente la manera en que se conoce lo que se descubre (Bartra, 1998: 146).

El punto de vista actúa desde el inicio del proceso de investigación, debido a que pone el foco en ciertos problemas y recurre a marcos teóricos específicos. Así, quien conoce está en determinada situación y la generación del conocimiento se da en contextos políticos, sociales, económicos, culturales específicos. Nos preguntamos: ¿Qué están significando los puntos de vista en las investigaciones feministas? (Curiel, 2014b: 57) ¿Cómo hacer uso de esta herramienta?

Esta epistemología propone que la recuperación del punto de vista de las mujeres es clave debido a que el androcentrismo de las ciencias y disciplinas lo han excluido. Abrimos lectura con Hill Collins (2012) y nos ponemos en diálogo con ella, quien plantea *el punto de vista* en clave epistémica vinculado a *la matriz de opresión* de las mujeres negras. Hill Collins expresa:

Cada grupo habla desde su propio punto de vista y comparte su propio conocimiento

⁵² Mendoza (2010) sostiene que la sujeto en los debates masculinistas aparece como el “Otro invisible”, también expresa la no referencia a la producción feminista, todo esto efecto del ethos masculino. Ella exhorta a descolonizar la teoría (Mendoza, 2010, 2014).

parcial, situado. Pero dado que cada grupo percibe su propia verdad como parcial, su conocimiento es inconcluso. Cada grupo se transforma en el más capacitado para considerar los puntos de vista de otros grupos sin renunciar a la singularidad de su punto de vista o a las perspectivas parciales de otros grupos. Parcialidad, y no universalidad, es la condición para ser escuchado⁵³. (Hill Collins, 2012: 16)

Vemos que no hay un punto de vista homogéneo de las mujeres negras puesto que si así lo fuera generaría el esencialismo de ser mujer negra. La propuesta atiende al colectivo de las mujeres negras a partir de sus experiencias heterogéneas. Así, el punto de vista constituye un conocimiento grupal-diverso y además sostiene Hill Collins que las experiencias históricas conjugadas con la opresión que viven generan un punto de vista que da lugar al activismo en cuanto resistencia (Hill Collins, 2012: 114). Además, hay una conciencia colectiva gracias a las luchas en busca de conocimientos.

El punto de vista propuesto por Hill Collins posee dos elementos constitutivos: las *experiencias políticas-económicas* y una *conciencia feminista negra sobre la realidad material*. Estos elementos contribuyen a generar una conciencia sobre la experiencia y se encuentran atravesados por la manera en que se experimenta, problematiza y actúa en *la matriz de dominación*. Esta matriz de dominación da cuenta de la co-implicancia de las opresiones como el racismo⁵⁴, clasismo, heterosexualidad, colonialismo.

Hemos visto anteriormente que el black feminism pone el acento en que las experiencias de opresión y subalternización son cotidianas en las vidas de las mujeres negras. Esta experiencia también es compartida por las mujeres de Abya Yala. Ahora bien, hay diferentes cotidianidades ya que no es la misma la de la mujer de clase baja racializada que la de clase media universitaria. Hill Collins remarca esto a partir de la propuesta de Smith que también plantea la experiencia diaria como lugar de partida para generar el pensamiento feminista (Bach, 2010). Esta diferencia además radica en que las mujeres afroamericanas y afrodescendientes comparten vínculos estrechos de unión colectiva, en tanto que las mujeres blancas se comportan de manera un poco más individualista. De este modo, advertimos cómo la epistemología feminista expresa de manera explícita la

⁵³ Esta última parte nos remite a la cita que hicimos anteriormente de Haraway (1995) que aboga por políticas y epistemologías de localización, situación y posicionamiento; la parcialidad es la condición para generar el conocimiento.

⁵⁴ El racismo también se manifiesta vinculado con la discriminación clasista (Bartra, 2010: 142).

relación entre política⁵⁵ y filosofía, con una deriva para pensar una filosofía política feminista.

Desde el black feminism con Hill Collins damos cuenta que el punto de vista apela a saberes situados. Es en este sentido, el punto de vista de “las mujeres” no puede nunca ser pensado ni tratado desde la presunción de “una identidad única, pues la experiencia de ser mujer se da de forma social e históricamente determinada” (Bairros, 1995: 146). Las experiencias y las narrativas generan conocimientos. Así, las categorías no son una descripción, sino que son realidades vividas y atravesadas por esta matriz política y económica. Aquí se plantean dos formas de conocimientos interdependientes, uniendo academia con militancia activa (Bach, 2010) que interpelan al canon filosófico tradicional porque las categorías y conceptos que ocurren por fuera de las matrices epistemológicas clásicas e institucionales. Abordamos entonces a continuación la propuesta de feministas anticoloniales y comunitarias de Abya Yala donde la demanda epistemológica surge desde afuera de la academia.

Epistemologías feministas desde Abya Yala

Las mujeres feministas de Abya Yala asumen la resistencia y la lucha como modos de vida frente a la violencia intrafamiliar, doméstica, laboral, y, en algunos casos, universitaria (para quienes tienen la posibilidad de acceder a los ámbitos académicos). En el movimiento de relación con otras comunidades existen situaciones de racismo y violencia, daremos un ejemplo del orden de lo epistémico ya que es nuestro campo de discusión. Las mujeres que acceden a la universidad o centros de estudios son colocadas por la misma academia en el lugar de testigas y no de pensadoras lo que confirma la lógica extractivista de saberes que accionan las metodologías y epistemologías euronorcentradas. Al respecto la categoría de testigo tensiona el lugar de la sujeto en el proceso de investigación y construcción de conocimiento. Haraway (2021 [1997]) remitió al “testigo modesto” para señalar al sujeto que se torna irónicamente auto-invisible y que se encuentra observando cómo se ejecuta la metodología, en preservación de la objetividad y la neutralidad para la concreción de una “buena ciencia”. En tanto que,

⁵⁵ El punto de vista feminista atiende a los regímenes de poder-saber, es la relación política-epistemología. Sabemos que la heterosexualidad se presenta como sistema político e ideológico, a partir de él el patriarcado se asienta con bases de normas heterosexuales. Poner en cuestión esto, no es solo un quehacer que deben llevar a cabo las lesbianas feministas, puesto que el patriarcado/heterosexualidad cala en lo más hondo de nuestras vidas generando subjetividades y conocimientos (Espinosa, 2012).

Espinosa (2019) propone “testigo activo, crítico, participante” de la mano de la categoría de experiencia. Esta manera de entenderla se vincula con la que propone Lugones, ser testigo mirar desde los ojos de un otrx y desde su mundo (Lugones, 2021: 143). El proyecto consiste en recuperar el trayecto vital de quien investiga para la construcción de un archivo, en clave genealógica, de las experiencias feministas en América Latina. Entonces, podemos advertir sobre las diferentes posiciones de la testigo, sea como pasiva o activa. Para la subversión epistémica sería oportuno, en un futuro, reparar en la propuesta y la resemantización que propone Yuderkys y Cabnal sobre las posibilidades de construir femealogías (Cabnal, 2010: 24) desde una testigo activa, participante y crítica.

Ahora bien, recuperando las experiencias de tránsitos entre comunidades generan diferentes sentimientos, en el caso con la comunidad de origen se vive desde el desencuentro y lejanía de aquel lugar que supo ser desde la infancia el de afectividad y que ahora las rechaza ya sea por situaciones que van desde denunciar la violencia naturalizada en la comunidad o por la decisión de “salir” de la comunidad. Sostenemos esto a partir de las experiencias Gómez Grijalva (2012) y del intercambio entre las mujeres de los pueblos de Abya Yala y Gargallo (2014), donde las conversaciones y entrevistas, ordenadas en espacios configurados por las normas de las comunidades y alteradas en ritmos que dislocan el tiempo occidental, muestran las experiencias de vida de las mujeres de profundas comunidades. Al respecto, Gargallo expresa que los modos de organización de las mujeres de pueblos originarios son gestionados conforme a sus identidades y su acción cultural precolonial que “coinciden en la derrota militar que sufrieron por sus armas y la resistencia que opusieron a su dominación” (Gargallo, 2014: 47).

Así, desde los diferentes feminismos, situados en este territorio llamado ahora Latinoamérica, se conforman agenciamientos donde las mujeres se autoproclaman sujetos de derechos epistémicos para trascender la opresión (Cabnal, 2010: 22). Algunos de ellos son los feminismos comunitarios⁵⁶, nacen del encuentro entre mujeres que se reconocen

⁵⁶ Hablamos de feminismos comunitarios teniendo en cuenta los acuerdos y desacuerdos de quienes integran los movimientos, de este modo en un primer momento se conforma en la Paz-Bolivia Mujeres Creando en 1992 integrado por Galindo, Paredes. Movimiento que se divide en 2002 y surge Mujeres Creando y Mujeres Creando Comunidad, este último integrado por Paredes y Adriana Guzman y disuelto en 2012. En la actualidad Mujeres Creando activa con Galindo, Julieta Ojeda, entre muchas más. Así mismo, Guzman integra el Feminismo Comunitario

parte de los pueblos originarios, críticas del sistema capitalista, racista y patriarcal. Sus primeras propuestas nos remontan al 1990 como reacción a las organizaciones ongeistas en Bolivia. Encontramos allí la intervención de Mujeres Creando que iniciaron sus acciones con postulaciones teóricas y de resistencias para pensar la relación entre el ongeismo, el liberalismo y América Latina. Luego por el 2002 las Mujeres de Creando Comunidad proponen pensar la relación patriarcado y colonialismo (Paredes, 2008; Paredes y Guzmán, 2014; Paredes, 2015) en tanto que Mujeres Creando propone la despatriarcalización (Galindo, 2013). En la actualidad el feminismo comunitario se ha extendido por nuestro territorio y genera discusiones, conocimientos, saberes de acuerdo con el locus de enunciación. Diversas, distintas, unidas en la lucha plantean “ser parte del continuum de resistencia, transgresión y epistemología de las mujeres en espacios y temporalidades, para la abolición del patriarcado originario ancestral y occidental” (Cabnal: 2010: 12). El feminismo comunitario proclama una recuperación de las epistemologías ancestrales como alternativa de resistencia al patriarcado. A propósito de ello sostiene Cabnal⁵⁷:

Vivir en un cuerpo y en el espacio territorial comunitario las opresiones histórico-estructurales creadas por los patriarcados sobre mi vida, al igual que sobre la vida de las mujeres en el mundo, me ha llevado a escribir y repensar la historia y la cotidianidad en que vivo... (2010: 11)

Las feministas comunitarias visibilizan desde una cosmovisión originaria “la penetración colonial” y la articulación que se da entre la matriz occidental y ancestral “que establece su base de opresión desde su filosofía que norma la heterorealidad cosmogónica como mandato (Cabnal, 2010: 14). La heterorealidad cosmogónica no puede ser pensada sin el patriarcado originario pues en su acción determina los modos de relación entre la humanidad y el cosmos a partir del esencialismo étnico. Es decir que “todas las relaciones de la humanidad y de ésta con el cosmos, están basadas en principios y valores como la

Antipatriarcal de Bolivia, y Feministas de Abya Yala. También encontramos a Tzkat– Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario cuya representante es Cabnal.

⁵⁷ El texto de Cabnal al que nos remitimos fue escrito en 2010 cuando integraba la asociación de mujeres xinkas de Santa María en la montaña de Xalapan. Luego de ser desplazada de su comunidad y judicializada conforma en 2015 junto a doce mujeres más: Tzkat– Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario Territorial desde Iximulew-Guatemala.

complementariedad y dualidad heterosexual para la armonización de la vida” (Cabnal, 2010: 16). Al plantear desde los feminismos comunitarios estas categorías podemos visibilizar la matriz originaria de dominación. Esta operación epistémica y política de desentrañar las lógicas de refuncionalización y actuación del patriarcado occidental y originario conlleva a la creación y resignificación de categorías, conceptos, ideas para un pensamiento feminista cosmogónico. Al ya mencionado patriarcado originario ancestral se suma la reconfiguración de patriarcados, el entronque de patriarcados y la convergencia de patriarcados⁵⁸. Además nos proponen reparar en: la heterorealidad cosmogónica originaria, el racismo –sentido internalizado y reproducido–, la deconstrucción internalizada consciente, la autoconciencia, el territorio cuerpo tierra, la memoria cósmica corporal, la cosmovisión liberadora, la equidad cosmogónica, y femealogía (en tensión a la genealogía).

Las comunitarias visibilizan la matriz de opresiones que ejecuta el sistema patriarcal y entienden que el racismo deriva de él⁵⁹ y que este se ha internalizado con el proceso colonial y la constitución de los estados nación. Al respecto, Segato en su libro “La nación y sus otros” se remite al caso de Argentina y Brasil expresa que:

“(…) cuando el sistema (el contexto), primero colonial y más tarde nacional se constituye, y en el mismo acto de su emergencia e instauración idiosincrásica, como efecto de este movimiento de emergencia, el sistema crea sus otros significativos en su interior: todo estado –colonial o nacional– es otrificador, alterofílico y alterofóbico simultáneamente. Se vale de la instalación de sus otros para entronizarse, y cualquier proceso político debe ser comprendido a partir de ese proceso vertical de gestación del conjunto entero y del arrinconamiento de las identidades, de ahora en adelante consideradas “residuales” o “periféricas” de la nación”. (2007: 138)

Así se funda desde el estado nación la jerarquía estructural, racista, clasista y simbólica. Cabnal afirma la necesidad de trascender el racismo internalizado por medio de la deconstrucción consciente para convertirnos en sujetos políticas, pensantes y actuantes

⁵⁸ Abordaremos la distinción y el trayecto histórico en la diferenciación del uso de estas categorías en el próximo capítulo.

⁵⁹ Sabemos de diferentes teóricos que han abordado el racismo y la cuestión colonial como por ej. Fanon, Aimé Césaire, Quijano pero no plantean el vínculo racismo-género-patriarcado.

desde una visión individual pero también colectiva (Cabnal, 2010: 20). En este sentido, la deconstrucción como estrategia y acción de desmontaje propone pensar, en clave epistémica y política, al cuerpo como primer territorio de defensa a partir de la toma de conciencia de las opresiones vividas. El feminismo comunitario tiene como objetivo:

Recuperar el cuerpo para defenderlo del embate histórico estructural que atenta contra él, se vuelve una lucha cotidiana e indispensable, porque el territorio cuerpo, ha sido milenariamente un territorio en disputa por los patriarcados, para asegurar su sostenibilidad desde y sobre el cuerpo de las mujeres. (Cabnal, 2010: 22)

La categoría de territorio cuerpo nos ubica en las especificidades de las luchas y agenda que impulsa pero además para pensar otros modos de conocer, que como bien venimos sosteniendo la modernidad dejó de lado. La experiencia corporal visibiliza lo que la modernidad buscó esconder tras el uso insistente de un tipo dominante de razón. Los feminismos comunitarios nos muestran otras racionalidades, pasiones, afectividades que intervienen en la producción de conocimiento. No es posible como quiso la modernidad la escisión “alma y cuerpo” postulando con Descartes (1997[1641]) una metafísica de la substancia que deriva en un yo transcendental (Kant, 2009 a [1789]). Desde esta cosmovisión no hay división de un yo transcendental, empírico y psicológico.

Ahora bien, Cabnal afirma que el territorio cuerpo precisa de relaciones de vida para significar su existencia y que además tiene su temporalidad en la tierra (Siderac & Cabnal, 2019: 11). Es así que desde el feminismo comunitario se piensa la ligazón territorio cuerpo y tierra-territorio. En ese sentido, las comunitarias de la Red de sanadoras, nos proponen el acuerpamiento como relación de sanación y reciprocidad, pero además para construir saberes plurales (Siderac & Cabnal, 2019: 19). Cuerpos plurales en la red de la vida.

Tránsitos, resemantización de teorías y pensar situado

A lo largo del capítulo recurrimos a las voces de las mujeres del mundo que operan con conceptos, categorías, ideas y nos muestran desde sus posiciones –lenguajes, espacios y experiencias– diferentes posibilidades para pensar la producción del conocimiento. Surgen entonces interrogantes sobre el tránsito, la traducción y la resemantización de teorías, categorías, conceptos e ideas entre los feminismos. ¿Qué teorías se ponen en tránsito? ¿Qué tramas y/o procesos asume este poner en circulación? ¿Escuchas, lecturas?

¿De quién y para quién? ¿En el proceso de traducción hay algún desplazamiento de las cosmovisiones para pensar las formas y modos de producir conocimiento? ¿Cómo operar con matrices epistémicas no homogéneas?

Por una parte, Alvarado (2014) nos alerta que el tránsito teórico suele tener una trayectoria unidireccional: desde el centro hacia la periferia con intervención de conceptos a formas de vivir diferentes. También, a veces los centros urbanos incluyen las comunidades para producir desde allí un discurso académico generando un extractivismo intelectual. En este tráfico se produce un proceso de traducción que para nosotras posee tres dimensiones: la primera: cultural, idiomática y política; la segunda: hibridez, transformación y desconcierto; la tercera: visibilización de la situacionalidad en la producción del discurso. ¿Qué es la traducción si no es un artefacto epistémico y semiótico? Homi Bhabha nos dirá que también “es la abertura de otro lugar político y cultural contencioso en el corazón de la representación colonial” (2007: 54). Asumimos el desafío teórico entendiendo que “la transferencia de sentido nunca puede ser total entre sistemas de sentidos pues hay elementos y diferencias inconmensurables” (Bhabha, 2007: 200). La traducción reside en una apuesta crítica, interpretativa y parcial (Haraway, 1995)

A propósito de ello nos remitimos al planteo de Rosalia Paiva, mujer indígena de la comunidad quechua, que expresa el tránsito del concepto de género y feminismo en el mundo andino:

El concepto género es patrimonio de las ciencias sociales como categoría de análisis; y su construcción teórica es parte de un proceso social y académico distante a los Andes. Sin embargo reconocemos su importancia, la misma que radica en la capacidad de analizar las relaciones entre hombres y mujeres indígenas en la sociedad actual.

El concepto feminismo no ha sido tocado aún, ni reivindicado dentro del discurso político indígena. Este concepto sigue estando identificado con el feminismo liberal urbano, para muchas mujeres indígenas tiene connotaciones separatistas que se alejan de nuestras concepciones de la necesidad de una lucha (...) Tal vez un día nos apropiaremos de este concepto, por el momento es prioritario trabajar por nuestra dignidad de mujer indígena, por inclusión como cultura, porque de no hacerlo viene el exterminio de nuestros Pueblos (...) Por el momento hablamos sobre la dignidad de la mujer indígena y su derecho a ser diferente proclamamos la participación paritaria en nuestras organizaciones y comunidades la promoción de

las mujeres indígenas el derecho de las mujeres indígenas a la participación política y a los puestos de dirección, el derecho a una vida libre de violencia sexual y violencia en la casa, el derecho a decidir cuantos hijos tener y cuidar, el derecho a un salario justo, el derecho a elegir con quien casarse, a buenos servicios de salud y de educación, entre otros. (2007)

Paiva además de exponer la circulación de estos conceptos, enuncia las posibilidades de los usos y una crítica de este uso en contextos y cosmovisiones tan disímiles. Pues la comunidad indígena no concibe su estructura social binariamente como lo propone el género; y además la no identificación representacional de las mujeres con el movimiento feminista conlleva al litigio de estos conceptos y categorías. En relación con esto nos remitimos a los encuentros entre Gargallo (2007) y las mujeres organizadas de la Mixteca Alta de México que luchan contra la violencia familiar. Gargallo expresa: “(...) se reían de mis preguntas y las contestaban con otras: “¿Y quiénes son las feministas? Aquí nunca vienen a hablar con nosotras. ¿Tú eres feminista? Eres la primera que viene y nos dices algo que no es lo que vemos” (2007: 56-57). Los encuentros entre Gargallo y las mujeres de las comunidades muestran lo distinto y discontinuo que puede ser el campo de la resistencia y la lucha contra los modos de dominación. Estas mujeres subalternizadas, que no se nombran ni se reconocen como feministas, ponen en pugna e interpelan la palabra autorizada por los circuitos hegemónicos. Dialogan entre ellas y muchas veces deciden operar con el silencio con personas externas a la comunidad, veamos por ejemplo la situación a la que remite Gargallo: “el silencio que recibí de las gnöbes y, más tarde, la displicencia con que me respondieron las compañeras de la CONAIE me despertó la duda acerca de qué significa o qué sustento político podemos darle al silencio” (2007: 62). La autora lo identifica como respuesta al aprovechamiento por parte de las intelectuales. Nosotras lo traducimos en esa línea y siguiendo a Pulcinelli Orlandi (2007) como un momento fundante para producir otros sentidos que asume por supuesto una posición. Los conocimientos situados, parciales y encarnados se alejan de la apuesta universalizadora y relativista que buscan abrazar a la totalidad. Dirá entonces Haraway: “El feminismo ama otra ciencia: las ciencias y las políticas de la interpretación, de la traducción, del tartamudeo y de lo parcialmente comprendido” (1995: 336). Una vez más el deseo epistémico moderno europeo queda suspendido. Es allí donde nos interesa bucear en la contingencia, la hibridez y el desconcierto comprometido de la ligazón semiótico-epistémica situada y acuerpada del quehacer feminista.

(Re)configuraciones epistémicas

El encuentro entre mujeres en el “Coloquio Feminismos del Sur” en Mendoza (2019) como así también las lecturas de textos sobre la teoría del punto de vista especialmente el de Haraway (1995) –en el que hace una revisión crítica de la relación entre modernidad, vista, ciencia, tecnologías, dispositivos y control– nos condujo a afirmar nuestra conjetura de pensar el punto de vista vinculado a la escucha. Advertimos también que este ejercicio de escucha atenta es el que realiza Gargallo y podríamos entenderlo como un gesto metodológico y una clave epistémica. Tanto la escucha como la enunciación, en clave de una praxis epistémica, se hace patente a propósito de lo que Espinosa (2009) plantea – a partir del pensamiento de Spivak (2003) donde sentencia que las mujeres subalternas no pueden hablar –que la subalternidad versa sobre las mujeres pobres, aisladas, indígenas y latinoamericanas, oprimidas por el sistema capitalista y las políticas neoliberales, discursadas por otros sujetos y como sostiene Spivak, si la mujer subalterna es dicha por otro se convierte en objeto del discurso y no ya en la enunciativa del mismo. La deriva de esto es la existencia de una colonialidad del decir-oír, en tanto que determina el circuito semiótico de las mujeres no-blancas, no-burguesas, no-privilegiadas.

De este modo, abordar el punto de vista también como punto de escucha o del decir-oír permitiría pensar desde esta epistemología en la posibilidad de una propuesta de (re)configuración semiótica descolonial. Cuya acción propone subvertir lugares, constituirmos en enunciativas e interpretantes, actuar-participar en la generación del conocimiento. La propuesta de asumir las experiencias femeninas en los procesos de investigación y a su vez atender a los ejercicios de escritura de éstas lleva a la discusión pública preocupaciones y preguntas excluidas por las ideologías dominantes, ideologías que sustentan y son sustentadas por las jerarquías económicas y políticas. La experiencia y la escritura se moldean entre sí (Stone Mediatore, 1999: 7-9). Un punto clave es atender a la escritura y al lenguaje, instituyente en la cultura, puesto que intervienen en los procesos de construcción del conocimiento (De Oto, 2017). Ahora bien, desde los estudios y análisis feministas como por ejemplo el de Richard, se pregunta ¿La escritura tiene sexo? (1994), ponemos en cuestión al lenguaje y asumimos una sospecha epistemológica sobre él. Pues, sospechamos de lo neutro, lo impersonal, lo universal. Frente a esto Richard expresa que el ocultamiento, entendido como objetividad-neutralidad, es la manía de la masculinidad hegemónica (Richard, 1994: 131). De este modo, en el lenguaje actúa la racionalidad moderna cuyo punto de vista dominante es el

masculino, heteronormativo, colonial y patriarcal. Entonces, la escritura tiene sexo porque expresa lo subjetivo, más allá de los intentos asépticos de la racionalidad moderna. Esto constituye una deriva problemática, que no abordaremos aquí, pero que la enunciamos y trata de la deconstrucción del lenguaje heteronormativo, de los espacios de escritura, de enunciación y de escucha. ¿De qué nos sirve tomar la palabra y seguir con el canon falogocentrado y su lógica masculina? Seguir con los mismos conceptos del androcentrismo perturba la experiencia de las sujetos. Necesitamos generar otros juegos del(os) lenguaje(s), resemantizar el signo. Las sujetos tenemos experiencias diferentes, necesitamos otras formas, otros modos de enunciar. Así, el punto de vista abre la posibilidad para *rearticular*, (re)significar, crear una consciencia y conocimiento en contextos situados, basada en las opresiones colectivas, en las vivencias cotidianas desde estas diferentes formas del decir. Consideramos por ejemplo las narrativas, la autobiografía, el ensayo feminista⁶⁰ como lugares de dislocación, de subversión semiótica porque estas formas de decir/escribir asumen las experiencias, hace comunidad en y con el punto de vista subjetivo /colectivo-individual/. Al respecto, Mohanty sugiere cómo las narrativas que contextualizan hábilmente luchas personales pueden contribuir a una conciencia de la comunidad que sustituye la oposición entre la vida pública y la privada (Stone Mediatore, 1999: 9). Es así como en estas propuestas “lo personal es político” vibra con una fuerza que busca desarmar la norma, franquear los límites de los saberes y los modos de escritura. Al respecto expresa Alvarado:

“Es en la narrativa de la experiencia donde se abre la posibilidad de inscribir, restituir, reiterar, repudiar posiciones de sujeto diferentes, diferenciadas y diferenciales. Es a partir del relato donde se quiebran las instituciones modernas occidentales -matrimonio, familia, heterosexualidad no voluntaria, embarazo obligatorio- tanto como las posibilidades de devenir mujeres, madres, lesbianas, feministas.” (2017: 165)

La sujeto se constituye discursivamente en la semiosis social. La posibilidad de escribir

⁶⁰ Los textos a los que hacemos referencia a continuación vinculan la trayectoria vital visibilizando la experiencia de ser mujer racializada: *Borderlands: la frontera* (1987) de Anzaldúa. También “Mi habitación propia: Algunas líneas de mi vida” (2014) de Cumes y “*Mi cuerpo es un territorio político*” (2014) de Gómez Grijalva, por citar algunos.

desde la experiencia nos permite el encuentro con otrxs, como así también la reflexión crítica, además permite tensionar los saberes hegemónicos ontologizadores y atravesar el cerco disciplinario. Esta epistemología propuesta aboga por la apertura de espacios obturados por la pretensión moderna de la universalidad del conocimiento, y por inaugurar juegos epistémicos desde el punto de vista a(e)nunciado.

Notas de cierre

En este capítulo abordamos la subversión epistemológica feminista en clave decolonial, ingresar a este campo asume, para nosotras, establecer un contacto con las epistemologías feministas del norte puesto que dialogan y tensionan distintas categorías. A propósito de ello iniciamos una lectura de la propuesta de Harding que desde el nudo política-objetividad y conocimiento-objetividad plantea revisar tres corrientes, una, el empirismo feminista, otra el punto de vista, por último, el posmodernismo feminista. Desde el empirismo feminista se asume el sexismo en la ciencia y se pregunta de qué manera solucionar este problema, una revisión a la metodología podría ser la opción. Por su parte, Hankinson Nelson y Longino entienden que el control del método no brindaría toda la solución al problema, la cuestión radica en una revisión de la propuesta epistémica. Nelson se inclina por un sujeto de la ciencia en contexto. Longino, por su parte, propone atender además de la carga teórica de la observación y contexto de justificación, también a los valores contextuales en la investigación y construcción del conocimiento. Estas dos epistemólogas provocan un giro con respecto a la propuesta empirista tradicional.

Ahora bien, Hartsock, Fox Keller, Smith, Harding optaron por llevar a cabo sus investigaciones desde la teoría del punto de vista feminista (standpoint feminist), por supuesto que cada una con sus matices particulares y críticas, pero todas acuerdan en que el standpoint plantea una producción colectiva atendiendo a la conciencia grupal y a un conocimiento situado respecto de la posición que ocupa quien conoce y desde que circunstancias. Hill Collins, desde el black Feminism, propone que cada grupo tiene un punto de vista y desde el que genera conocimientos parciales, no acabado, que articula con otros grupos. Hay una apuesta por lo heterogéneo y la parcialidad, frente a la propuesta de la epistemología tradicional, para construir conocimiento colectivo.

Desde el posmodernismo feminista, siguiendo los planteos de Braidotti y de Lauretis, el standpoint ha sido objeto de sospechas y críticas por la posibilidad de generar un esencialismo o políticas ontologizantes de identidades al considerar las posiciones de lxs sujetxs. Sin embargo, el punto de vista se encuentra lejos de los esencialismos, la

propuesta nace de la experiencia y el posicionamiento, un conocimiento racional no se logra desde una postura universalizadora nos señala Haraway y adscribimos a ello. La teoría del punto de vista aboga por construir conocimientos situados. Harding, desde esta teoría, considera una nueva objetividad llamada “objetividad fuerte” que abraza los errores y prejuicios y señala, además, que es necesario tener en cuenta la raza, la clase y las características culturales de quien ejecuta la investigación, pero las plantea desde la categoría del género, cuestión que es observada y criticada por Espinosa y Curiel por su reduccionismo.

La propuesta del punto de vista feminista habilita a plantear la relación ontológica y epistémica, que propone Bartra, lo que cada quien es influye en la construcción de conocimiento. Vale aclarar que lo que ha sido llamado ontológico no es determinante sino planteado desde las identidades que constituyen a la sujeto que investiga. En vista de avanzar en la complejidad de la trama epistémica escuchamos/leemos las apuestas de las feministas descoloniales y comunitarias.

A propósito de ello nos aproximamos a la propuesta de Lugones que retoma lo anticipado por Crenshaw sobre la interseccionalidad de raza y género, pero Lugones interpela a esta intersección. La respuesta que ella encuentra es que tanto raza, género y clase se constituyen en implicancia desde y con el proceso colonial, la invisibilización de esto denota la acción de la racionalidad moderna europea y la colonización epistémica y metodológica. Nos preguntamos, entonces, por la acción de la investigación y la relación “sujeto-objeto” si es que puede ser considerada bajo esa dicotomía como lo advirtió Smith. Por su parte, Curiel y Rivera Cusincanqui nos plantean experimentar otros métodos de investigación donde no hay una lógica de la separación que arbitre los vínculos y modos de investigar. Por su parte, Gargallo desde su experiencia de investigación propone que los métodos y las epistemes se construyen en el encuentro y el intercambio. En estas apuestas las mujeres se reconocen como sujetos de derechos epistémicos lo que permite la ampliación y democratización del conocimiento desde una recuperación de las epistemologías ancestrales como alternativa de resistencia a la colonialidad y al patriarcado.

Al momento de la construcción de conocimiento, de transmitir saberes, de generar el diálogo, actúan miles de años de sabidurías, lenguas (traducciones, tartamudeos y silencios), ideas, experiencias, emociones, descubrimientos y encubrimientos, violencias y amores que demuestran que el proceso de conocer no es solamente el circuito

institucional sino que asumen co-implicancias de visiones de mundos, luchas en las calles, en la comunidad, en el barrio, en la villa y en las casas que habitamos. Cuando la dimensión del conocer deja el ideal aséptico de la modernidad, la epistemología genera giros. Son estos giros los que alentamos para sabernos acuerpadas y situadas en movimiento porque pensar epistemologías feministas conlleva necesariamente a asumir puntos de vistas, que implican las experiencias cotidianas, atendiendo a la matriz de opresión y a la co-constitución raza-clase-sexo-género desde cuerpos doble o triplemente oprimidos por ser mujeres disidentes de la heteronorma y no blancas. Las mujeres para sabernos sujetos epistémicas llevamos a cabo ejercicios de reconocimiento, resistencia, pronunciamientos frente a las operaciones de control, sujeción e injusticias patriarcales. La construcción del conocimiento desde los feminismos comunitarios y descoloniales asumen la subversión epistémica, la experiencia del vínculo cuerpo y territorio, la discusión está lejos de los procesos de validación y justificación del conocimiento como podía verse en la propuestas del norte. Las epistemologías feministas descoloniales de los sures se desplazan en la construcción de narrativas que proponen saberes y conocimientos situados desde la co-implicancia de raza, clase, sexo y género.

Capítulo IV. La subversión semiótica: emergencias de una poética feminista decolonial

Es la pobreza

Me falta imaginación dices.

No. Me falta el lenguaje.

El lenguaje para clarificar
mi resistencia a las letradas.

Las palabras son una guerra para mí.

Amenazan a mi familia.

Para ganar la palabra
para describir la pérdida
tomo el riesgo de perder todo.

Podré crear un monstruo
el cuerpo y extensión de la palabra
hinchándose de colores y emocionante
amenazando a mi madre, caracterizada.

Su voz en la distancia
analfabeta ininteligible.

Estas son las palabras del monstruo.

Cherrie Moraga (1983)

En el lenguaje yace la historia, también el futuro, a partir de los usos y los cambios que se generan con el decir. Nuestro devenir filosófico nos ha enseñado que un supuesto siempre nos invita a pensar con otrx. En este caso esta afirmación nos remite a Austin, particularmente a “Cómo hacer cosas con palabras” (1998), obra póstuma y una de las más conocidas, reúne conferencias brindadas en la Universidad de Harvard en 1955. Allí postula su teoría de los actos del habla. En términos generales plantea que el acto lingüístico se conforma por tres actos o dimensiones: locucionaria, ilocucionaria, perlocucionaria. Un acto locucionario radica en enunciar algo, emisión de sonidos, decir palabras. Pero el acto de decir algo, entendido este decir como prometer, felicitar, negar, afirmar, etc., es considerado, por Austin, como un acto ilocucionario. Luego, la dimensión perlocucionaria reside en un hacer enunciativo, es decir lo que generamos porque enunciamos algo, por ejemplo: convencer, intrigar, asombrar. El acto perlocucionario

“producirá ciertas consecuencias,” pero las palabras y las consecuencias que produce son temporalmente distintas (Butler, 2004: 39). En este sentido, “no es un evento momentáneo, sino un cierto tipo de red de horizontes temporales, una condensación de iterabilidad que excede el momento al que da lugar” (Butler, 2004: 35). Mientras que los actos locucionario e ilocucionarios suponen una relación de convenciones (Austin, 1998: 151).

Si bien Austin propone una doctrina analítica en torno a los actos locucionarios e ilocucionarios (atendiendo a los enunciados realizativos y constatativos), desde esta tesis proponemos explorar la dimensión pragmática, que asume la sintáctica y semántica, atendiendo a lo que hacen los discursos con lo que dicen. Pues, “el discurso es un conjunto regular de hechos lingüísticos en determinado nivel, y polémicos y estratégicos en otro” (Foucault, 2013: 15). Justamente es allí dónde nos interesa explorar, en los aspectos controversiales que pone en función al acto de enunciar o no. En este sentido Barthes señala que el lenguaje es el:

(...) objeto en el que se inscribe el poder desde toda la eternidad humana (...) En cuanto hay lenguaje (enunciación), hay una puesta en escena —o puesta en combate— de un sistema de lugares (lugar donde se habla, que se quiere imponer, lugar que se atribuye al otro, etc.) es decir de un sistema de cálculos de enunciación (Barthes en Simón, 2012: 29-49).

Este sistema de cálculos de enunciación más la voluntad de transparencia o no, que constituyen a la dimensión ideológica, genera una tensión y en ciertos casos subalternización. Asimismo, Foucault señala: “el tabú del objeto, ritual de la circunstancia y derecho privilegiado del sujeto que habla” (1999: 5). Es decir, sobre qué se puede hablar, en qué momento y quién(es); prohibiciones que para Barthes se encuentran reguladas por la ideología de la clase burguesa y que genera un discurso estereotipado. Apuntaladas en Wittig sostenemos que estas prohibiciones se encuentran fundadas también en un pensamiento patriarcal que pone en funcionamiento los elementos señalados anteriormente por Foucault desde un lenguaje heteronormativo. Usamos a diario metáforas, palabras y discursos científicos sostenidos en estas lógicas que actúan directamente sobre la realidad, por su acción performativa, oprimiendo a la sujeto. “Este poder que tiene la ciencia o la teoría de actuar material y realmente sobre nuestros cuerpos y mentes no tiene nada de abstracto, aunque el discurso que produzcan sí lo sea” (Wittig, 1992: 50).

A propósito de esto Barthes pone en tensión la naturalización, es decir lo que “*se da por sentado*”, que no es más que el ejercicio violento de la doxa. Decimos que es violento porque “en la naturalización, el lenguaje-estereotipo, el lenguaje-consolidado borra las marcas de la historia y de la cultura” (Simón, 2010:38), construye de este modo el mito desde “la ideología de la clase dominante” (Simón, 2012:86). Así, el lenguaje asume un carácter natural(ilizador) que establece categorías y un orden determinado del mundo, donde no quepan las contradicciones y todo sea “claro y distinto”. Frente a esto asumimos, entonces, lo que Simón llama “gesto semiológico”, que consiste en desnaturalizar “la confusión naturaleza-historia materializada, en los “mitos”, en los relatos de nuestra actualidad” (2010:41).

En este sentido, apuntamos a distorsionar el “orden natural” (o de postergación de ciertas subjetividades) de silenciamiento atendiendo a la co-implicancia de raza-clase-género-sexo desde la dimensión pragmática que permite inferir cómo los sistemas de opresión han actuado, a saber: el patriarcal, la colonialidad de poder, género, saber y ser. Específicamente en el orden del discurso sostenemos que estos sistemas deciden: a quién nombrar y a quién no, quién tiene la posibilidad de enunciar y de ser escuchadx, en síntesis determina la posición de la sujeto. La operación de la subversión semiótica resulta compleja, no es lisa y llanamente un cambio de posiciones para que la sujeto se convierta en enunciadora y problemática resuelta. Al respecto María Luisa Femenías y Paula Soza Rosi (2009) expresan:

Los varones acuerdan que las mujeres no tengan lugar en el logos; es decir, que sea hablada, discursada, interlocutada por las palabras de otros, sin que se le permita una voz autorizada propia y un deseo diferente al nombrado por ellos. En este sentido el patriarcado es un falocentrismo, en la medida en que se erige en Amo del Lenguaje, en símbolo universal, en la metáfora maestra (del falo), en el poder de mirar y significar. Desde ahí discursa sobre ellas para ellos (PETIT, 2003). Utiliza la fuerza de ideología, de los discursos de su palabra para generar una mística de la feminidad, de la maternidad, de la heterosexualidad obligatoria, negando o desautorizando las palabras que se generan por fuera del pacto y de la fratría. (2009:56).

Si bien, se ha planteado que semántica y estilísticamente los discursos son dialógicos (Charaudeau y Maingueneau, 2005:170) nos preguntamos ¿la teoría de la polifonía⁶¹ es tensionada y/o clausurada por la acción del monólogo masculino en la semiosis patriarcal y ortodoxa? Dado que la afirmación se basa en el campo semántico ¿qué sucede con la dimensión pragmática de ese discurso? Como veremos más adelante con Spivak, la voz minoritaria es solapada por la locución del monólogo. Por ello, la subversión semiótica necesita, como hemos expresado en los capítulos anteriores, de una conciencia de las opresiones pero también del hacer feminista para interrumpir las prohibiciones discursivas. Al respecto, un caso reconocido es la separación de Irigaray de la *Ecole Freudienne du Paris* por realizar una crítica a Lacan en su libro “*Espeulum*”. A propósito de este hecho expresa Irigaray:

“La privación del derecho a la palabra puede tener muchos sentidos y adoptar multitud de formas. Puede manifestarse como una prohibición consciente de excluir a alguien de las instituciones, de situarlo(la) fuera de la legalidad. Un tal gesto puede significar, aunque sólo sea parcialmente: como no comprendo lo que hace Ud., lo rechazó, lo rechazamos. En este caso, escribir nos permite hacer que se escuche nuestro pensamiento, poniéndolo a disposición de aquellos o aquellas que hoy o mañana puedan escucharlo. Tal necesidad se comprende mejor para ciertas parcelas del sentido. El discurso que busca establecer una nueva cultura sexuada toma partido por distintas causas. Todo mi cuerpo es sexuado. Mi sexualidad no acaba en mi sexo o en el acto sexual (en sentido estricto)” (Irigaray, 1992: 50-51)

El ejercicio de subvertir el lugar de silenciamiento o de “dicha, enunciada, vuelta objeto” demanda el uso de ciertas estrategias en relación con las coyunturas políticas que permitan operar con lenguajes en contextos hostiles, dado que “el lenguaje expresa y forma parte de la estructura patriarcal de nuestra sociedad” (Pateman, 1995: 116).

⁶¹ Nombramos la teoría de la polifonía en un sentido amplio sin entrar en los giros y en las discusiones epistemológicas que han propuesto autores como Mijaíl Bajtin, Émile Benveniste, Oswald Ducrot, Jean-Claude Anscombre o la teoría escandinava de la polifonía ScaPoLine desde distintas perspectivas.

La sujeto subalterna y las posibilidades estratégicas de enunciar

La problemática planteada nos remite directamente a Spivak, específicamente a su escrito “¿Puede hablar el subalterno?”(2003), que se encuentra dividido en cuatro partes y nos interesa detenernos en la última. En las primeras secciones plantea un análisis crítico del tratamiento que realiza la filosofía occidental, particularmente la de Foucault y Deleuze, acerca de la posición del sujeto subalterno, pero, encuentra un posible descentramiento desde la filosofía de Marx y Derrida. El objetivo de la última parte del artículo radica en trazar una genealogía del sujeto femenino subalterno a través del ritual del sati, que consiste en la inmólación de la sujeto tras la muerte del marido para la transmutación y liberación del cuerpo femenino. En este trazo genealógico la práctica del sati es interrumpida por la intervención colonial, “los hombres blancos buscan proteger a las mujeres de piel oscura de los hombres de piel oscura” (Spivak, 2003: 343). Además de la transmutación, este ritual también es planteado irónicamente desde la “añoranza” de los orígenes “Las mujeres deseaban, en realidad, la muerte” (Spivak, 2003:344). Pero, también puede ser entendido como efecto del contrato matrimonial acordado por la comunidad india donde la decisión de la mujer no tiene lugar. A propósito, Spivak narra el suicidio de Bhuvanewari Bhaduri y sus estrategias para reinscribir una práctica que en principio responde al orden religioso sati, pero que desde la conciencia de la subalternidad busca generar un quiebre en el orden de lo instituido, Bhuvanewari Bhaduri lo lleva a cabo durante el ciclo menstrual siendo considerado un estado de impureza para realizarlo pero la clave esta puesta en demostrar que tal decisión no era por un embarazo. El problema se desata cuando tal hecho no es interpretado por la hegemonía como reinscripción y re-presentación en el sentido de desplazar la relación vincular establecida con un solo varón, sino como algo ilógico que no responde a la tradición. La reinscripción del sati desde Bhuvanewari Bhaduri es una manera de denunciar el sistema vincular y que desde su condición fisio-anatómica interrumpa la exclusión ritual y cotidiana que viven quienes transitan el ciclo menstrual. Entonces, retomamos la pregunta de Spivak, en relación con nuestro contexto, también nos preguntamos:

¿puede realmente hablar *la sujeto subalterna* haciendo emerger su voz desde la otra orilla, inmersa en la división internacional del trabajo (*patriarcal*)⁶² promovida en la sociedad capitalista, dentro y fuera del circuito de la violencia epistémica de una

⁶² Las cursivas son nuestras.

legislación imperialista y de programa educativo que viene a complementar un texto más temprano? (1998: 15).

El sujeto subalterno no puede hablar, no hay un lugar para la enunciación ni tampoco para la escucha, resuelve Spivak luego de un análisis exhaustivo. Esto es vivenciado por los pueblos y comunidades originarias. Atendiendo a nuestro contexto social, cultural y político más próximo, Carina Jofré señala: “Los warpes somos todavía una subjetividad bloqueada, no podemos hablar, no porque seamos mudos o porque no tengamos voz propia, sino porque carecemos de un espacio de enunciación” (2014: 11). ¿Qué sucede entonces con la sujeto subalterna? Spivak dirá que:

«Entre el patriarcado y el imperialismo, entre la constitución del sujeto y la formación del objeto, lo que desaparece es la figura de la mujer, pero no es esfumada en la Nada prístina, sino que ella sufre el violento traslado basada en una figuración desplazada de «la mujer del Tercer Mundo» atrapada entre tradición y modernización» (Spivak, 2003: 358).

Frente a las advertencias y desnaturalizaciones contra-hegemónicas que pretenden llevar a cabo los movimientos, como los feminismos, también se avizora, como ya sucedió en la década del 90 con el ongeismo, cierta cooptación de la sujeto y los proyectos de lucha para un avance de los sistemas de opresión. De ahí, deriva una demanda política y epistémica de generar otros circuitos semióticos posibles. Apostamos, entonces, por la subversión semiótica de la sujeto en torno a la co-implicancia de raza-clase-género-sexo(ualidad). Esta acción semiótica es planteada desde la conciencia diferencial (Sandoval, 2004) en busca de visibilizar los significados más profundos entramados en las coyunturas de las lógicas de la colonialidad del poder, del ser y del género; posibilitando el desplazamiento del universal como así también la reconfiguración de la sujeto en la trama de nombrar(se), decir(se), sentipensar(se). Este desplazamiento se realiza desde operaciones y prácticas semióticas como decir, escribir, resemantizar, escuchar, mirar, leer. Sin embargo surgen inquietudes, parafraseando a de Lauretis (2000) nos preguntamos: ¿hablamos el lenguaje heteropatriarcal-sexual-normativo o el silencio de la sujeto? ¿Cómo resolver el falocentrismo? Pues, sabemos que el lenguaje está ordenado por reglas sintácticas y semánticas que determinan cierta coherencia y concordancia, una de ellas es el género gramatical. Desde una lectura pragmática, y en

relación con nuestros supuestos, damos cuenta que esta regla entrama una “oposición política entre los sexos” (Wittig, 1992:86). La oposición es entendida entre lo instituido como general o lo masculino, abstracciones y racionalismos, y lo minoritario femenino concreto o “el sexo en la lengua” (Wittig, 1992: 87)⁶³. Estas distinciones dicotómicas, que tienen propósitos analíticos y buscan dar cuenta cómo se ha organizado la sociedad, tienen posibilidades de conducir a esencialismos; pero como propone el colectivo Laboria Cuboniks (2015) debemos apropiarnos también del racionalismo y las generalidades, reconocerlos como propios del patriarcado es asumir una derrota. Esta propuesta podría ser refutada desde Lorde cuando sostiene que “las herramientas del amo nunca desmontan la casa del amo” (2003). Sin embargo, consideramos que la dimensión pragmática y los usos que hagamos de diferentes conceptos, categorías, discursos, textos pueden generar la diferencia y un lugar para operar disruptivamente con el patriarcado. Más allá de esto no podemos negar que lo masculino se asentó como lo general, no como género, y configuró el contrato heterosexual.

Nos aproximamos a un texto de Richard titulado “¿La escritura tiene sexo?” (1993). Este momento, tal vez, puede ser como jugar a “maría la paz” y dar un paso para atrás o al costado con respecto a lo planteado hasta ahora, dilatar el interrogante y la inquietud de la relación lenguaje, escritura, género y sexo. La pregunta busca avanzar y desafiar en la dimensión ideológica los procesos de semantización. Desde nuestro lugar de enunciación podemos ensayar una respuesta: sí, la escritura tiene sexo. Tiene sexo porque expresa lo subjetivo, más allá de los intentos asépticos de la racionalidad moderna, guiada por características como: la objetividad, neutralidad, universalidad en la generación de conocimientos, correspondiente a punto de vista masculino heteronormativo, colonial y patriarcal. En este sentido Richard sostiene que si negamos tal hecho, es decir la sexualidad en el lenguaje y en la escritura, actuamos encubriendo a la masculinidad hegemónica que disfraza con lo neutro -lo im/personal- su manía de personalizar lo universal (1993:131). Por ello se hace eco de la propuesta de Kristeva⁶⁴ sobre las fuerzas

⁶³ Dado que el género masculino se constituye como lo general, Wittig propone universalizar lo particular. Este es un punto que podríamos discutir con Wittig pues como hemos planteado en capítulos anteriores estamos a favor de posiciones situadas intercambiables pero no universalistas.

⁶⁴ Se nos podría objetar la no inclusión de Kristeva a este campo debido a que es una referente de la semiótica a partir de su obra *La revolución del lenguaje poético*; en la que vincula usos y transformación del lenguaje con el psicoanálisis lacaniano. Si bien, hay una referencia en el cuerpo de esta tesis a ello, realizar el tratamiento de este texto nos conduciría a abrir una nueva lectura y análisis en la que se vincule psicoanálisis, colonialidad y feminismo, ya que la propuesta

de pulsión en la escritura, de ahí expone la semiótica pulsional (femenina) y la racionalizante-subjetivante (masculina), veamos:

la semiótica pulsional (femenina) que siempre desborda la finitud de la palabra con su energía transversal. Y la racionalizante-subjetivante (masculina) simboliza la institución del signo y preserva el límite socio-comunicativo. Ambas fuerzas coactúan en el proceso de subjetivación creativa (escritura). El predominio de una fuerza sobre otra es la que polariza la escritura en términos masculinos (cuando se impone la norma homogeneizante) y femeninos (cuando prevalece el vértigo desestructurador). (Richard, 1993: 132)

Cuando Richard plantea lo masculino y femenino apela a un juego dialéctico de estas voces, que transmutan el signo en el proceso escritural. La subversión semiótica busca explotar el signo y con ello al formato androcéntrico, parmenídeo y al sujeto metafísico⁶⁵. La subversión semiótica se complejiza al poner en marcha la deconstrucción de la escritura falogonormativa, como así también los espacios de lectura, enunciación y escucha. Necesitamos incursionar en otros juegos del(os) lenguaje(s), resemantizar el signo. De este modo, Richard propone “la feminización de la escritura que se produce cada vez que la poética o la erótica del signo rebalsa el marco de retención-contención de la significación masculina con sus excedentes rebeldes (cuerpo, libido, goce, heterogeneidad, multiplicidad, etc.)” (1993: 132). Los quiebres que la feminización propone no son sólo sintácticos son también semánticos y pragmáticos, estamos significando desde nuestras experiencias. En relación con esto es necesario recordar que

de Kristeva como expresamos anteriormente retoma el psicoanálisis de Lacan, por lo tanto, sería necesario hacer una revisión desde el enfoque decolonial. Al respecto, seguimos la postura crítica de Spivak con respecto al tratamiento que realiza de la producción de Kristeva *About Chinese Women* (1977), ya que en su investigación, análisis y tratamiento opera un modo etnocentrista, colonial y narcisista en la manera en que se reconoce al otro. Es decir, como las mujeres chinas son reconocidas y al mismo tiempo como ella es reconocida por las mujeres chinas. Para Spivak (1981) la pesquisa de Kristeva termina desembocando en una reconstrucción de la mujer de occidente a partir de la mirada de las otras y no en el lugar que han ocupado históricamente las mujeres chinas.

⁶⁵ Pensar esta dicotomía entre la semiótica pulsional (femenina) y la racionalizante (masculina) nos retrotrae a la propuesta nietzscheana de juego de fuerzas entre lo apolíneo y dionisiaco. Apolo, el dios de la forma, del principio de individuación, de la apariencia, de la estructuración. Mientras que, Dionisos, explota al individuo, conduce al naufragio, al devenir e invita a una participación del “querer universal”, afirma Deleuze en “*Nietzsche y la filosofía*” (1993: 20).

nuestra propuesta parte desde la co-implicancia de raza-clase-género-sexo(ualidad). Buscamos la generación de signos a partir de experiencias heterogéneas de grupos de mujeres que dan cuenta de la parcialidad del conocimiento (Hill Collins, 2012). En este sentido, recuperamos la voz de Eltit:

Si lo femenino es lo oprimido por el poder central, tanto en los niveles de lo real como en los planos simbólicos, es viable acudir a la materialidad de una metáfora y ampliar la categoría de géneros para nombrar como lo femenino a todos aquellos grupos que frente a la posición frente a la dominación mantenga signos de una crisis... Parece necesario acudir al concepto de nombrar como lo femenino aquello que desde los bordes del poder central busque producir una modificación en el tramado monolítico del quehacer literario, más allá de que sus cultores sean hombres o mujeres generando sentidos transformadores del universo simbólico establecido (Eltit, 1990 citada por Richard, 1993).

Diamela nos invita a “universalizar” lo femenino pero también a cuestionar el género como lo hace Lugones (2008). Esto es una forma de poner en brete a la colonialidad de género, por ejemplo desde las narrativas de las experiencias de los devenires minoritarios para interrumpir las lógicas dominantes que se configuran excluyentes. En estas propuestas “deconstruir” el género asume un tránsito para atravesar y desandar las dualidades modernas pero que aún cabe la sospecha frente a algún gesto universalizante, en este sentido estamos a favor de posiciones situadas en contexto que abordan las problemáticas en función de una lógica relacional y no universalizadora.

Silencios

La subalternización de la sujeto nos conduce a “ingresar en el espacio de lo irresuelto entre silencio y palabra” (Graselli y Yañez, 2018: 272) Exploremos, entonces, ese intersticio que se abre en torno a las “formas del silencio” (Orlandi, 2011). Eni Puccinelli Orlandi plantea dos: a) políticas del silencio (censura e incompletud del lenguaje), y b) silencio fundante. A propósito de las políticas del silencio resulta necesario pensar en torno a las tramas en las que este se produce. Por un lado, la censura responde a tácticas políticas que impiden la producción de sentidos y el movimiento del decir. Nuestro recorrido nos demuestra que la censura actúa desde la estrategia del falogocentrismo y también desde un lenguaje eurocentrado, que a partir de su naturalización pasa a constituir la tradición o programas del silencio. Al respecto, val flores plantea al silencio como “un

programa en el sentido de una serie de saberes inscriptos en el cuerpo que indican cómo actuar, cómo pensar, cómo sentir” (2009). Esto deriva en un silencio disciplinario que produce la enajenación del sí mismx y de otrx. Estos tipos de silencio provocan un significado a partir de lo vedado. ¿Qué es lo que se nos niega decir y por qué? ¿Qué hacer con la censura? ¿Cómo construir y/o (re)inscribir un discurso? La colonización, el sistema económico y la división internacional del trabajo generaron también este silencio-censura, como ya lo planteó Spivak, situando a las lenguas de lxs sujetxs subalternos en los lugares de lo difuso. Consiguientemente Ancalao, nos acerca al mapuzungun como la lengua prohibida, señala: “así como intentaron atrapar el territorio entre los alambrados, intentaron atrapar el sonido del mapuzungun en grafemas occidentales” (2018: 67). De esta sujeción violenta, que no es otra cosa que una colonialidad del decir, devienen subjetividades extrañadas. Para pensar estas coyunturas evocamos algunos interrogantes que plantea Lorde: “¿Qué palabras son esas que todavía no poseen? ¿Qué necesitan decir? ¿A qué tiranías se someten día tras día, tratando de hacerlas propias, hasta que por su culpa enferman y mueren, todavía en silencio?” (2003: 5) ¿Qué interrogantes no pronunciamos? ¿Cómo dislocar el silencio? ¿Cómo reconstruir la memoria de lo no dicho? Será la subversión semiótica de la sujeto, en tanto práctica y estrategia, que interrumpa la opresión, tabú o fragmentación del lenguaje.

Otra de las formas que enuncia Pulcinelli Orlandi es la del silencio fundante, pareciera que conduce a una postura metafísica. Nos interesa pensar su característica fundante desde: a) reinscripción de la sujeto, b) productividad de sentidos frente a la incompletud del lenguaje y c) como momento de orden y gestión del sentir-pensar-decir. Gilda Luongo plantea algo en un sentido próximo:

“Si al escribir damos lugar a lo incesante, aquello que nunca termina, entonces el tono que nos conmueve es aquel que hace silencio en la escritura para dar lugar al eco de lo que no puede dejar de hablar, así toma forma y sentido aquello que habla interminablemente (...) (Luongo, 2015: 15)

Si el silencio habla, también las palabras guardan todo el silencio. Hay tanto en el silencio como en las palabras, hay en ellos una dimensión política a la que es imposible rehuir. Las formas del silencio acusan una conciencia epistémica, política, ideológica, en fin las condiciones materiales de existencia. Entre gestos de mutismo y murmullos nos preguntamos ¿con qué voces y lenguajes interrumpimos las formas del silencio? ¿Se trata

de tomar, dar, tener, susurrar la palabra o todo eso junto? ¿Cómo descolonizar el silencio? (Rich, 1983 y Orlandi, 2011).

Modulaciones poéticas y feministas entre los sures

Anteriormente precisamos que la colonialidad del saber, ser y género, por medio de los discursos, lenguajes y signos, generó subjetividades heridas (Quijano, 1992, Maldonado Torres, 2007) y estableció ciertos conocimientos como válidos, guiados bajo la razón moderna; además de instituir una lengua prescindiendo de las originarias. El borramiento de lo heteróclito y la conformación de un modo de decir y ver el mundo, que responde a la lengua del conquistador, dan cuenta de una política violenta y que tiene como resultado subjetividades colonizadas y silenciadas. Por consiguiente, rastreamos poéticas y estrategias de resistencia, desde un punto de vista feminista antirracista y decolonial. Pero antes de avanzar, quisiéramos explorar el concepto de poética y sures, que en el último tiempo han cobrado cierta vitalidad. Cuando mencionamos poética inmediatamente hay una referencia a la obra aristotélica. En un sentido occidental y etimológico, la poética proviene del griego *poiesis*, es decir, es entendida como “hacer, producir”. En clave aristotélica la “*poiseis*” remite a un hacer vinculado a la producción de conocimiento. Poética no sólo se refiere a un género discursivo como es la poesía, sino también a la generación de saberes. Es decir, esto no delimita el campo de la poesía como una experiencia estética sino que la complejiza en clave de una praxis epistémica. Ahora bien, desde el campo de la teoría literaria, particularmente Jakobson ha guardado el sentido de poética para indagar qué es lo que determina a un discurso para ser considerado como una pieza literaria. Dicho de otro modo, se ha preguntado por la función poética del lenguaje y la estructura lingüística que hacen que un discurso sea una obra de arte ya sea por su función metonímica o metafórica⁶⁶. Más allá de esto, la intención de la subversión semiótica al apelar a la poética reside en interrumpir el monólogo falogocentrado en busca de abrir el juego creativo en los modos de decir. Por lo tanto, para nosotras la poética confronta con la norma y lo establecido que silencia a las escrituras corporales por abyectas en relación con la razón moderna-colonial. Esta poética atiende a una escritura encarnada que produce sentidos críticos a lo instituido, situada en los intersticios de los sures. Al respecto, flores sostiene que la escritura como una práctica y una técnica corporal constituye un “exorcismo sexopolítico idóneo para devolver la “potencia de

⁶⁶ Esto es una propuesta y una discusión que escapa a nuestro objetivo por motivos que apuntan a la conformación de un canon que determinaría la poética feminista de los sures.

actuar” a aquellos que han sido desautorizados por los lenguajes hegemónicos, una potencia heurística que se desata al colectivizar tu/nuestra escritura” (flores, 2013: 76). En esta clave el concepto de sur/sures que proponemos en esta tesis gravita en torno a la propuesta de Richard, “sería aquel vector de intersección y descentramiento que impide que una localidad (continente, territorio o región; campo o institución) coincida realistamente con los trazados unificadores de su composición de lugar” (Richard, 2010: 25). Sur no reside en una categoría estrictamente del orden geodésico y su demarcación geográfica, sino que sur rebasa todo determinismo estático desde un movimiento de desencuentro. Esta clave cardinal es complejizada por Richard al entenderla como “el entre-lugar que exhibe sus marcas de formación latinoamericana y de pertenencia histórico-cultural que genera descalces para que lo bifurcado y lo desviante de sus escenas sub-locales se zafen de los relatos de integración plena a una macro-referencia continental” (2010:25). Desde el giro descolonial podemos atender a la complejidad de lo “latinoamericano”, sin entrar en debate por esta identidad pero sí nombrando (como lo estamos haciendo a lo largo de esta tesis) que emerge con la conquistualidad⁶⁷. En esta clave sur remite al intersticio que se abre desde lo abigarrado, que denota la complejidad de las comunidades desde la divergencia, dando lugar a la coyuntura entre lo asentado y la extrañeza desde una potencia crítica a las propuestas universalizantes. Sur como pliegue táctico relacional (Richard, 2010). Sur como una poética de la relación (Glissant, 2017). Esta poiesis no excluye al lugar de enunciación, no hay una trayectoria de la poética que determine un punto de origen y otro de finalización, por lo tanto no se encuentra delimitada, más bien ensaya modos responsivos al silenciamiento político de las voces subalternizadas.

En principio nos remitiremos a escritoras de distintos tiempos y sures que se han ocupado, de cierto modo, de visibilizar tempranamente las dificultades que conlleva formar parte de una comunidad (escritural) en las que ciertas voces son habilitadas. En un gesto genealógico podemos nombrar como antecedente a: Manso, Matto de Turner, Victoria Ocampo, entre otras. Nos remitiremos brevemente a algunas de ellas para proseguir con Anzaldúa, flores y Ayilef.

El 14 de diciembre de 1895 Matto de Turner ofreció en el Ateneo de Buenos Aires una conferencia titulada “Las obreras del Pensamiento en la América del Sur”, publicada en

⁶⁷ Este concepto es presentado por Segato (2019) debido al agotamiento de los conceptos de colonialidad de poder y saber frente al avance de las empresas multinacionales sobre nuestros territorios.

el primer número de la revista *Búcaro Americano*. Matto destaca a las mujeres de América Latina, reconoce a las argentinas Josefina Pelliza de Sagasta y Manso, a las uruguayas Dorila Castell de Orozco y Adela Castell, entre muchas más. En esta conferencia Matto da cuenta del estado de producción intelectual de las mujeres en estas tierras del sur y lo que propone es la conformación de una comunidad de pensadoras, para debatir, intercambiar pensamientos, anudar problemáticas, en fin conformar un grupo que irrumpiera en la semiosis social falogocentrada y en el proceso de producción de conocimiento. Matto expresa:

Me refiero a las mujeres que escriben, verdaderas heroínas que, con el valor de Policarpa Salavarrieta, aceptando la muerte antes que delatar los secretos de su patria y con la convicción de los mártires en la verdad de la obra, luchan, día a día, hora tras hora, para producir el libro, el folleto, el periódico, encarnados en el ideal del progreso femenino (1909).

La principal herramienta de estas obreras del pensamiento fue el acceso a la educación para refutar los discursos que las desacreditaban. La idea de comunidad de mujeres es central en Matto y lo pone de manifiesto con su imprenta “La Equitativa”, donde trabajaban solo mujeres. En este sentido, los valores que ella pregona actúan como enunciados performativos.

Por su parte, Ocampo en “Mujer y su expresión” (1936), conferencia radiofónica brindada a la audiencia española y argentina, plantea que el discurso masculino se constituye en un monólogo de varones; pues, por más que el hombre hable con otro hombre es solo discurso-palabra entre y de ellos. “La conversación entre hombres no es sino una forma dialogada de este monólogo” (Ocampo, 1984:173). El sistema patriarcal y la cultura androcéntrica determinan el punto de vista. Frente a esto la sujeto queda en un lugar de pasividad y de repetición del monólogo falogocentrado. El sujeto enunciativo se asienta como sujeto metafísico en tanto fundamento, actúa en “nombre de la verdad, de la metafísica dogmática, del hombre crédulo que presenta la verdad y el falo como atributos propios” (Derrida, 1981: 55-56)⁶⁸. Ocampo señala que a las mujeres el discurso falogocentrado nos les alcanza, no es posible seguir con la misma configuración, expresa:

⁶⁸ Utilizamos el concepto falogocentrado que planteó Derrida (1981: 55 y 56) y que luego lo profundiza en una entrevista (De Peretti, 1989). Derrida elabora su concepto de falogocentrismo a partir de la filosofía y la teoría psicoanalítica, él expresa que propone el término falogocentrismo a partir de la íntima relación entre logocentrismo y falocentrismo, señala que puede establecer

"El monólogo del hombre no me alivia ni de mis sufrimientos ni de mis pensamientos. ¿Por qué he resignarme a repetirlo? Tengo otra cosa que expresar. Otros sentimientos, otros dolores han destrozado mi vida, otras alegrías la han iluminado desde hace siglos" (Ocampo, 1984: 174).

A propósito de este nudo y en la búsqueda de intervenir en las políticas del silencio e(in)vocamos una voz un tanto lejana a nuestro territorio pero que ha señalado las dificultades políticas, emocionales y kinestésicas que enfrenta la sujeto con respecto a la posición y el habla masculina, la de Hélène Cixous:

“Toda mujer ha conocido el tormento de la llegada a la palabra oral, el corazón que late hasta estallar, a veces la caída en la pérdida del lenguaje, el suelo que falla bajo los pies, la lengua que se escapa; para la mujer, hablar en público -diría incluso que el mero hecho de abrir la boca- es una temeridad, una transgresión. Doble desasosiego, pues incluso si transgrede, su palabra casi siempre cae en el sordo oído masculino, que sólo entiende la lengua que habla en masculino. (1995:55).

La sujeto tensiona el silencio habilitando, entonces, lo polifónico y responsivo de la acción enunciativa. En este último tiempo encontramos a Cixous, Irigaray, Rich, Anzaldúa, Lorde, Haraway, Lugones, Espinosa, Curiel, entre muchas más, que abordan el acto de enunciación de la sujeto, en tanto hacer realizativo. O para expresarlo de otro modo, el decir actúa como un hilo que trama el pensamiento feminista antirracista para establecer una relación entre escritura y experiencia.

En vías de avanzar en la subversión semiótica exploramos escrituras a partir de propuestas que trabajan la enunciación, en clave feminista y anticolonial, y con ella los procesos de cicatrización de las heridas abierta por la colonialidad, decidimos aproximarnos a *Borderlands* (1987) y “Hablar en lenguas. Una carta a escritoras tercermundistas” (1988) de Anzaldúa. Luego compartiremos y analizaremos un poema sin título Ayilef, también presentaremos un cuadro diseñado a partir de nuestra exploración poética, por último una entrevista a Elizondo.

esta relación puesto que esta postura falocentrada no es característica de un único sistema filosófico. Según Derrida, dar cuenta del falocentrismo es realizar una lectura semiótica y aplicar la deconstrucción.

Poéticas feministas decoloniales

Esta tesis, como bien lo hemos especificado anteriormente, busca rastrear en los materiales de trabajo algunas acciones, estrategias feministas de resistencia y memoria frente a aplazamientos ordenados por una lógica falogocéntrica. A partir de una poética, en tanto poeisis, es decir producción de discursos y sentidos pensamos en alguna estrategia alternativa a la matriz moderna-falogo-colonial que nos permita romper el silencio. Pues, “el lenguaje no sirve solamente para comunicar; sirve para existir, sencillamente” (Barthes en Simón 2012: 98). Las escrituras a las que nos referimos en este trabajo brotan de la sujeto (des)construida en la naturalización del discurso violento y de experiencias de cuerpos atravesados por el colonialismo, racismo, sexismo, heterosexismo, homofobia, imperialismo, colonialismo y militarismo. Por ello, la palabra en acción se configura semiótica y políticamente acompañada de una estética que desborda el régimen de lo decible. Lo que no es claro y distinto florece en las voces, en ocasiones herida pero en combate, no es romantización de la fortaleza es acción frente a la violencia. “Si la herida del lenguaje nos constituye, nos apremia herir al lenguaje con rupturas y saltos de imaginarios” (flores, 2013:70). Pues, el lenguaje es una piel (Barthes, 2002: 82). Sin más, buscamos resistir a la opresión del circuito semiótico patriarcal con “lenguas de fuego” (Anzaldúa, ([1987] 2016:109) para generar en lo posible una escritura encarnada, una poética que cicatrice la herida.

Seguimos a Anzaldúa y transitamos el espacio de las prácticas del lenguaje, pareciera que el falogocentrismo ha penetrado todos los lugares. Sin embargo, Gloria nos muestra la frontera como un espacio, otro, configurado por la dominación histórica de Estados Unidos sobre México, pero resemantizado como lugar de lucha y generación de otras lenguas. Al respecto apunta Elena Basile: “la subversión del lenguaje *patriarcal* no podía viajar entre *lenguas reales* sin exponer las asimetrías geopolíticas entre ellas, asimetrías que condicionan los modos en que los significantes se cruzan entre culturas y dentro de qué tipo de redes denotativo-connotativas viajan” (2008: 21). El terrorismo lingüístico al que apela Anzaldúa (1987: 109), en tanto hacer, muestra una forma de habitar la frontera en la medida que estos saltos y rupturas del decir plantean una cierta performatividad anticolonial de género y de la sexualidad. Así, las subjetividades reactivas responden a los ataques provocados desde la matriz de dominación moderno-colonial; fugan desgarradas al intersticio para re-des-escribir, narrar, relatar, ensayar poéticas desde

experiencias disidentes, agenciadas, y de este modo habitarlo en tanto espacio estratégico
Al respecto Anzaldúa expresa:

Escribo para grabar lo que otros borran cuando hablo, para escribir nuevamente los cuentos malescritos acerca de mí, de ti. Para ser más íntima conmigo misma y contigo. Para descubrirme, preservarme, construirme, para lograr la autonomía. Para dispersar los mitos que soy una poeta loca o una pobre alma sufriente. Para convencerme a mí misma que soy valiosa y que lo que yo tengo que decir no es un saco de mierda. Para demostrar que sí puedo y sí escribiré, no importan sus admoniciones de lo contrario. Y escribiré todo lo inmencionable, no importan ni el grito del censor ni del público (1988: 223).

La interrupción del canon falogocentrado se da por una escritura (des)territorializada, en la frontera que queda del tercer mundo, y el encuentro con esa sujeto subalternizada, borrada, sacada del sí, vuelta extranjera en una misma. *The borderlands* –espacio entre del terrorismo lingüístico– es ocupada para traficar signos, ensayar en la hibridez, armar cartografías, hablar en lenguas y llevar a cabo prácticas de traducción. Escribir de-en la cotidianeidad, donde la palabra en tránsito hace mella y se enfrenta al miedo de lo silenciado que hay en una. Escribir en versos o prosas pero escribir para desbordar el régimen de lo decible y sus estéticas.

(...) No basta con abrirte
una sola vez.
De nuevo debes hundirte los dedos
en el ombligo, con las dos manos
desgarrarte,
dejar caer ratas muertas y cucarachas
lluvia de primavera, mazorcas en capullo.
Virar al revés el laberinto.
Sacudirlo.
Esta vez debes soltarlo todo.

“Hundirte los dedos, desgarrarte”, acción performativa para dar paso a la “escritura orgánica... no creas en el papel, pero en tus tripas, en el tejido vivo” (Anzaldúa,

1988:226). Escritura encarnada, hecha de la experiencia kinestésica. Las “ratas muertas y cucarachas” seres despreciados y abyectos cobran visibilidad, lo que estuvo oculto nos muestran las caras más perturbadoras de la colonialidad, hay que nombrar, enunciar, decir para sobrevivir.

A continuación transitaremos tres momentos que abordan las voces de autoras que se reconocen integrante de comunidades originarias y que enuncian su producción en su lenguas nativas y/o español. El primer momento trata de un análisis de un poema de Ayilef; el segundo, responde a la conformación de un cuadro a partir de una exploración sobre la producción poética contemporánea en nuestro territorio; y el tercero, presenta una entrevista realizada a Ana Elizondo, mujer warpe y artista.

Los pueblos originarios asumen una tradición de la oralidad. El enunciar pone en ejercicio a la memoria oral y conlleva un tránsito del paso de la oralidad⁶⁹ a la escritura y de prácticas de (auto)traducción⁷⁰. Las mujeres que han tenido la posibilidad de alfabetización (re)escriben en lenguas y recitan poemas. Al respecto, Ancalao expresa: “encontré en la poesía en «castilla» la posibilidad de expresar algo de la profundidad que me inundaba. Y la nostalgia de mi cosmovisión (mapuche) me llevó por el camino a recuperar su idioma” (CILE, 2019). Para Ancalao escribir en mapudungun, lengua que

⁶⁹ La cuestión de la oralidad y de su paso a la escritura demanda un ejercicio de generación de saberes y nuevas prácticas. Para Elicura Chihuailaf Nahuelpan hay un punto dónde estas se conjugan y es en la oralitura. “La oralitura es escribir a las orillas de la oralidad, a orillas del pensamiento de nuestros mayores y, a través de ellos, de nuestros antepasados. Así lo viví/ escuché, así lo estoy viviendo/ escuchando: me digo, me dicen, me están diciendo, me dirán, me dijeron”. (Martínez, 2007: 85-86). Los escritores indígenas, aunque abordan temas considerados universales, hacen hincapié en su propia cultura (mitos, tradiciones, luchas sociales, etcétera), por lo cual la oralidad cobra especial relevancia porque es la forma de conservar y transmitir la memoria colectiva. Así, los creadores indígenas “se acercan a las fuentes orales (ancianos, curanderos, embajadores, etcétera) hasta encontrar ahí una gran riqueza de expresiones, conceptos y formas” por lo que sus obras facilitan conocer a los pueblos originarios desde dentro. Esto último es de gran relevancia ya que por lo general otros se han encargado de hablar en nombre de los pueblos indígenas e intentado explicar su mundo desde el exterior, como lo hizo la literatura indigenista. (Rios, 2014: 48)

⁷⁰ En cuanto a las prácticas de traducción del mapudungun al español y su recepción Mora Curriao (2006) ha planteado algunas inquietudes, por ejemplo quien lee un poema en mapudungun y luego en español lo coteja y da cuenta de los giros. Curriao señala que esta lengua y su práctica de traducción no es abordada con la seriedad y el compromiso que lo demanda. La tesis de doctorado de Melisa Stocco titulada “La autotraducción como práctica Ch’ixi textualizadora de un tercer espacio en la actual literatura originaria latinoamericana: el caso de los poetas mapuche en Argentina y Chile” (2018) busca responder a esta cuestión.

acunó la infancia de sus bisabuelos, se convierte en un acto de recuperación y resistencia. Al respecto Ayilef expresa:

Lo que parece poesía es, como siempre lo entendieron los pueblos originarios de Abya Yala, aquí Latinoamérica, una concepción del lenguaje como una acción bien precisa, subsidiaria de un orden que va a sostenerse más allá de la bala, el garrote, el estigma, la celda, los autos de fe. La poesía como un sencillo acto de fe. Escribimos poesía porque nos ha tocado esta forma concreta de amar y de defendernos (2019).

La poesía se constituye como aquel lugar donde se genera una conciencia y cuestionamientos de los asentamientos semióticos en torno al género, a los modos de producir conocimiento, a la vinculación con el universo, a las políticas de (auto)cuidado, etc. Más allá de esto, se nos podría refutar que optar por este género literario o estrategia semiótica apunta a una forma típica del logocentrismo moderno. Sin embargo, desde la propuesta de Lorde entendemos a la poesía como “reveladora destilación de la experiencia y no al estéril juego palabras que, tantas veces, los padres blancos han querido hacer pasar por poesía en un intento de camuflar el desesperado deseo de imaginar sin llegar a discernir” (2003: 116). La práctica poética es planteada desde las experiencias del ritmo vital que provoca la conquistualidad. En la tensión entre filosofía y poesía, entre lo abstracto y concreto, entre un juego estético y político, escribe Ayilef (2020):

Ahí están

los machos de la filosofía

ahí se están masturbando

cierran los ojos y se les aparece la imagen de Palabras Clave

liberan la plataforma del porno académico progre

-qué caritativos-

eyaculan al dar con un término que haga contrapunto con “capitalismo”

(desde su bunker precioso en la peri-Feria del capitalismo)

se excitan tanto ante la nueva chance de Decir

decir algo, total, ya tienen un nombre ganado

a fuerza de ingenio, Slavoj

una pija de logros mentales, Chul Han

un corpus necesario, Agamben.

Los intelectuales del Norte Global

decía ayer Jorge:

cuidado

ahí están al acecho

no van ni por puta a escuchar otras voces

ponele

pensar por afuera de su anteojera-episteme y decir

¿ves el pajarito ese que ahora está cantando?

la Mapu naciendo de nuevo porque Nosotros somos Xeg Xeg

porque Nosotros somos Kay Kay

porque si mirás un poco al costado hay un mundo

que es pre-existente a tus citas textuales

(hagamos un meme que diga

“la Mapu viendo cómo buscamos la solución

en el lenguaje

del enemigo”)

un mundo que es pre-existente a tus citas sexuales

más allá del enemigo concreto habitual

fácilmente definible

-el capitalismo-

hay también un mundo que dice

pará la pelota

te fuiste a la mierda, humanito

vamos a ver cómo hacemos para que entiendas el daño que hiciste y vuelva el equilibrio.

Pero a los machos coloniales del contracapitalismo

no les seduce

la idea

de que se pronuncie

una hembra.

Este poema inicia con una escena clásica de la filosofía, la del canon falocentrado, en la que Ayilef interviene y tensiona el lugar de enunciación de los varones atendiendo a la geopolítica y las problemáticas filosóficas. Nombra a tres filósofos ampliamente reconocidos que son siempre voces autorizadas para discurrir sobre diversas problemáticas como la biopolítica (Agamben), la defensa por el universalismo eurocéntrico (Zizek), la transversalidad (psicológica, estética, ética y política) del capitalismo (Chul-Han). Cuando Ayilef expresa “ahí se están masturbando” referencia los procesos de abstracción, reflexión y discusión teórica que carecen de una (pre)ocupación política-social y de una ligazón contextual o un pensamiento situado. La acción de “eyacular” o, en otros términos, emitir conceptos y categorías “anticapitalistas” desde países del primer mundo –sin vivenciar y/o poseer una memoria y conciencia del racismo, de la subalternización, de la pobreza y la violencia, y sin asumir un proceso de producción de categorías y conceptos situados– resulta obsceno. Esta afirmación puede ser objetada por una posible confusión metodológica de análisis entre el lugar de enunciación epistémico y la geopolítica. Sin embargo lo que prevalece y señala Ayilef es una contradicción pragmática, entre el hacer y decir de estos filósofos, denuncian el sistema capitalista desde el núcleo del sistema y a su vez le asignan al sujeto un lugar de pasividad como por ejemplo, el libro “*No-cosas*” (2021) de Byung-Chul Han que versa sobre los usos hedonistas y banales de la tecnología que practican ciertas clases sociales con determinadas condiciones materiales de existencia.

El poema posibilita considerar que en esta cuestión epistémica pueden operar dos situaciones en torno a la colonialidad del saber: a) las propuestas de los autores nombrados casi no son cuestionadas y se reciben sin más por ser una cita de autoridad, b) estos intelectuales no habilitan espacios de intercambios y de escucha. Frente a esta cerrazón Ayilef reivindica el relato cosmogónico del pueblo mapuche y la lucha de supervivencia, al expresar: “Nosotros somos Xeg Xeg/ porque Nosotros somos Kay Kay”. Xeg Xeg y Kay Kay en el relato son dos serpientes gigantes que representan a los hijos de los *pillán* (espíritus), cada una cuida un elemento de la mapu. Kay Kay el agua, Xeg Xeg la tierra. El mito narra que Kay Kay muy enojada con los humanos por cierto desagrado con el agua, movió su cuerpo hasta generar grandes olas que inundaron la tierra, Xeg Xeg por todos los medios protegió a los humanos pero la mapu quedó en un estado de devastación y solo algunos pudieron sobrevivir. Ayilef al enunciar “somos Xeg-Xeg y Kay Kay” da cuenta de la coyuntura misma entre lxs humanxs y también con la naturaleza. A propósito nombra a un varón, a Jorge lo que denota la idea

de comunidad no separatista y en vínculo con las masculinidades. Este relato destaca la actuación de los supervivientes en relación con el cuidado y respeto de la mapu, pero a su vez remarca que “no toda acción es humana” (Haraway, 2015), en este caso refiere al orden de lo divino y ritual en torno a los momentos de “destrucción-transformación-creación” (Tilley, 2016: 32). Es allí a dónde apunta la autora, a la (re)valorización y conciencia del cuidado de la Mapu, pues “lo que parece un asunto económico es para nosotros la trayectoria de un orden sagrado y no se reduce a la matemática” (Ayilef, 2020). Cierra el poema haciendo referencia a las incomodidades que generan cuando otras voces interrumpen el orden del discurso colonial falogocentrado: “Pero a los machos coloniales del / contracapitalismo/ no les seduce/ la idea/ de que se pronuncie/ una hembra.” La autora podría haber optado por la palabra mujer pero elige hembra, creemos que existen al menos tres sentidos que se co-implican: a) vincular el lado animal de la sujeto en relación extensiva con la vida; b) atender a la connotación peyorativa de hembra en tanto que es reducida a su sexo; c) poner en tensión la categoría mujer por su configuración moderno-colonial. De este modo, el poema de Ayilef abre una crítica a la producción de saberes, propone una conciencia no sólo de clases sino sobre habitar la tierra y pone en práctica la libertad de decir a partir del sentí-pensar.

Ahora bien, en vistas de este giro semiótico descolonial investigamos la producción poética actual de mujeres que se reconocen integrantes de las comunidades de Abya Yala. En primer lugar, decidimos realizar una investigación en línea. Por lo tanto, decidimos revisar la literatura existente activando los motores de búsqueda en catálogos, bases de datos y buscadores bajo el supuesto que estas producciones estarían lejos de ser sistematizadas en un canon. Las palabras clave para la exploración fueron “poesía de mujeres indígenas”, “poesía de mujeres originarias”, “poéticas mujeres indígenas” y “poéticas mujeres originarias”. Todas las búsquedas dieron resultados distintos. La primera, “poesía de mujeres indígenas”, nos remitió al contexto mexicano. La segunda, “poesía de mujeres originarias”, amplió el territorio a países de Latinoamérica. La tercera y cuarta, “poéticas mujeres indígenas” y “poéticas mujeres originarias”, referenciaron una ponencia académica de Gloria Félix, titulada “Mujeres indígenas poetas en América Latina: Lucila Lema” (2017), en estas últimas la distinción la hace la palabra clave “poética”. Los resultados son diferentes si realizamos la pesquisa en buscadores como *Redalyc*, *Google académico*, *LibGen*, *SciELO*, el estado del arte se amplía un poco. Compartimos este cuadro que da cuenta de los resultados

Buscador	Cantidad de artículos	Artículos
Redalyc	6	<p>*Chacón, Gloria. (2007) “Poetizas mayas: subjetividades contra la corriente”. <i>Cuadernos de Literatura</i>, vol. 11, núm. 22, pp. 94-106. Pontificia Universidad Javeriana Bogotá, Colombia.</p> <p>* Fernández Reyes, Mónica. (2019) “Otros modos de ser a través de las palabras. La poesía de Adriana del Carmen López Sántiz en lengua tselta y en español.” <i>Política y Cultura</i>, núm. 51, pp. 125-144. Universidad Autónoma Metropolitana.</p> <p>* Naranjo-Zavala, Krishna. (2018) “Meza Márquez, Consuelo y Aída Toledo Arévalo. La escritura de poetisas mayas contemporáneas producida desde excéntricos espacios identitarios”. <i>Liminar</i>, vol. XVI, núm. 1, pp. 197-199, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica.</p> <p>* Moraga, Fernanda. (2009) “A propósito de la “diferencia”: poesía de mujeres mapuche” <i>Revista Chilena de Literatura</i>, 74, pp. 225-239 Universidad de Chile.</p>

		<p>* Barros Cruz, María José (2022) “La poesía de Daniela Catrileo: escribir la diáspora mapuche y la (im)posibilidad del retorno”. <i>Perífrasis. Revista de Literatura, Teoría y Crítica</i>, vol. 13, núm. 26, pp. 65-83. Universidad de los Andes</p> <p>* Luongo, Gilda (2012). “Memoria y revuelta en poetas mujeres mapuche: intimidad/lazo social” <i>I Aisthesis</i>, núm. 51, pp. 185-201 Pontificia Universidad Católica de Chile</p>
Google Académico	2	<p>Moraga, F. (2009). Avilés, Mario (2012). Amanece en nuestras vidas: Lí iwiakmarin tsawrai/Achikyamun ñucanchik kawsayta: Antología de poesía y cuento de mujeres indígenas ecuatorianas. Ministerio Coordinador del Patrimonio, Quito, 2011. Guaraguao: revista de cultura latinoamericana, 16(39), 183-185.</p>
Libgen	0	-----
Scielo	2	<p>Pinto Carvacho, Karem. (2016) A la junta de los ríos: Tensiones identitarias en Sur de Diana Bellessi y Perrimontun de Maribel Mora Curriao - <i>Aisthesis</i>; (59); 91-110.</p>

		Ortega Arango, Óscar. (2013) El laberinto literario de las poetas mayas yucatecas contemporáneas - Estudios de cultura maya; 42; 145-167.
--	--	---

En estos casos los resultados tendieron a la producción maya o mapuche. La intención primaria de realizar la búsqueda desde motores no académicos fue para dar cuenta qué circula, pues entendemos que la acción de la subversión semiótica no se produce estrictamente en los discursos del orden académico, sino que el giro semiótico parte desde diferentes prácticas como respuesta a los asentamientos que se dan desde la iterabilidad de ciertas prácticas heteropatriarcales.

En este movimiento entre buscadores académicos y no académicos ingresamos a distintas páginas web, de encuentros de poesías, blog, revistas. En esta búsqueda y partiendo del hábito de leer el blog “Emma Gunst”⁷¹ nos contactamos por correo electrónico con Miriam Tessore, editora y curadora de poemas. Tessore respondió inmediatamente la consulta, compartió lecturas, y en su blog creó una publicación de cinco poemas de Ayilef a propósito de nuestras inquietudes⁷², también nos facilitó el contacto de la poeta mapuche Ancalao. En esta expedición nos comunicamos con Ancalao y nos orientó sobre “las poetas mapuches del hoy” (Ancalao, 2021). Con la información recopilada pensamos en distintas maneras de organizarla. Una de las posibilidades era la de armar una cartografía interactiva o un cuadro a partir de tener en cuenta tres categorías que ordenen los datos relevados, a saber: nombres de las poetas, región o comunidad en la que vive y lengua. Compartimos a continuación un cuadro que nos permite dar cuenta, a modo general, de la producción poética que llevaban a cabo las mujeres. Para la conformación del cuadro exploramos distintas páginas web y blog, encuentros, festivales, publicaciones, videos de diferentes poetas contemporáneas de Abya Yala, que se reconocen indígenas, escriben en las lenguas de su comunidad y traducen al español. Entre estos recorridos y el acceso a dos libros en línea –que se presentan como espacios que abren vínculos, relaciones y nos

⁷¹ Este blog comenzó por el 2009 y ofrece más de diez mil poemas escritos por mujeres. <https://libroemmagunst.blogspot.com/>

⁷²Para consultar la publicación <https://libroemmagunst.blogspot.com/2021/01/viviana-ayilef-5-poemas-5-1.html>

permiten acceder a otros mundos vedados por la colonialidad– uno, “Collar de historias y lunas: antología de poesía de mujeres indígenas de América Latina” (2011) editado por Jennie Carrasco Molina, y el otro “Hilando en la memoria” Curriao, Huinao, Millapan, Manquepillan, Panchillo, Pinda, Rupailaf pudimos confeccionar el siguiente cuadro.

Poetas- Nombres	Región-Comunidad	Lengua
Liliana Ancalao	Wallmapu (Argentina)	Mapudungun
Viviana Ayilef	Wallmapu (Argentina)	Español
María Teresa Panchillo	Wallmapu (Chile)	Mapudungun
Luisa Calcumil	Wallmapu (Chile)	Mapudungun
Adriana Paredes Pinda	Wallmapu (Chile)	Mapudungun
Daniela Catrileo	Wallmapu (Chile)	Mapudungun
Maribel Mora Curriao	Wallmapu (Chile)	Mapudungun
Roxana Miranda Rupailaf	Wallmapu (Chile)	Mapudungun
Graciela Huinao	Wallmapu (Chile)	Mapudungun
Eliana Pulquillanca Nahuelpán	Wallmapu (Chile)	Mapudungun
Karla Patricia Guaquín Barrientos	Wallmapu (Chile)	Mapudungun
María del Carmen Zalazar	Warpe Cochagual (Cochagual- Argentina)	Warpe-español
Luz Aguirre	Warpe (San Juan- Argentina)	Español
Liliana Claudia Herrera Salinas	Warpe Guaytamari (Uspallata – Mendoza, Argentina)	Warpe millcayac- español
Alba Eiragi	Avá guaraní (Paraguay)	Guaraní
Susy Delgado	Paraguay	Español-guaraní
Lucila Lema Otavalo	kichwa (Ecuador)	Kichwa

Luz Chinlle Vacacela	Kichwa (Chimborazo, Ecuador)	Kichwa
Lucila Lema Otavalo	Kichwa (Otavalo, Ecuador)	Kichwa
Esperanza Llasag Fernández	Kichwa (Cotopaxi, Ecuador)	Kichwa
Raquel Yolanda Antun Tsamaraint	Shuar (Ecuador)	Shuar
María Clara Sharupi Jua	Shuar (Ecuador)	Shuar
Maruch Méndez	Chiapas (México)	Tsotsil
Enriqueta Lunez	Chamula (México)	Tsotsil
Ruperta Bautista Vázquez	Tzotzil (México)	Tsotsil
Irma Pineda	Zapoteca (México)	Español-Zapoteca
Natalia Toledo	Zapoteca (México)	Zapoteca
Mikeas Sánchez	Zoque (México)	Zoque
Graça Graúna	Etnia Potiguara (Brasil)	Portugués
Eliane Potiguara	Potiguara (Brasil)	Potiguara
Marisol Díaz	La Paz (Bolivia)	Quechua
Elvira Espejo Ayca	Aymara (Bolivia)	Aymara
Filomena Nina Huarcacho	Aymara (Bolivia)	Aymara
Gloria Dávila Espinoa	Quechua (Perú)	Quechua
Rosa Chávez	Maya Kiche, Guatemala	Maya Kiche
Morela Maneiro	Kari'ña (Venezuela)	Kari'ña
Francelina Muchavisoy	Inga, Quechua (Colombia)	Inga Kichwa
Ch'aska Anka Ninawaman	Chisikata, Quechua (Perú)	Quechua cuzqueño

En el cuadro podemos observar que hay un gran número de autoras mapuches en relación con otros territorios. Posiblemente un antecedente que propició esta producción puede ser

la poesía de Elicura Chihuailaf Nahuelpan en mapudungun, en la década del 80, que reanudó un camino lingüístico y literario. Sin embargo, a las mujeres les llevó más tiempo. Al respecto Huinao da cuenta de la situación:

“En el 2006 éramos siete, después hubo 14 y una niña que no quiso y hoy hay cerca de 20 mujeres escribiendo. Más que la poesía, yo destacaría lo que hicimos para el libro de las primeras siete, porque fui a entrevistarlas a sus casas y, por ejemplo, la María Teresa Panchillo, que en su casa no tenía luz ni agua, y que además estaba lecheando, trabajando la tierra, criando a sus hijas, más encima se las arreglaba para escribir”. (Huinao en Andaur, 2012: 42).

Andaur (2012) vincula el auge de la poesía mapuche a sucesos como la aprobación de la Ley Indígena en Chile, en el año 1993 y la creación de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), con el objetivo de impulsar la cultura y resolver los asuntos propios de los pueblos originarios. Al año siguiente en Argentina se generan modificatorias en la Constitución, una de ellas es el artículo 75 inciso 17⁷³ que remite al reconocimiento de los pueblos indígenas. De nuestro territorio warpe participó activamente la axa (mujer) Iligüe Quiroga Chapanay. Un antecedente importante para que se produjera el reconocimiento fue el Primer Congreso Indígena Internacional, en 1992, en la Patagonia, que contó con la participación de Paraguay, Brasil y Chile. Allí acordaron las proclamas y lineamientos para el reconocimiento de los pueblos indígenas y crearon el Consejo Plurinacional. Luego, el contexto político-social de América Latina a partir del 2003 propulsó un nuevo movimiento que comenzó a poner en tensión las políticas neoliberales. En estos contextos de reconocimiento y ampliación de derechos la poesía toma fuerza pero como bien lo indica Huinao⁷⁴ a las poetisas les llevó más tiempo generar el giro, gestionar las tareas de cuidado y participar en la comunidad editorial.

Nos detendremos en la comunidad warpe por cuestiones de pertenencia territorial, epistemológicamente hablando preguntamos qué sucede con las voces poéticas de las

⁷³ El artículo 75 de la Constitución Nacional Argentina expresa el reconocimiento, respeto y compromiso con las comunidades de los pueblos originarios en garantizar sus derechos al territorio, a su lengua, su identidad, en contraposición con la propuesta de la Constitución de 1853 que establecía: “conservar el trato pacífico con los indios y promover la conversión de ellos al catolicismo”.

⁷⁴ Específicamente Huinao publicó en 1989 su primer poema “La Loika” en un diario, comenta que desde allí no paró más.

axas warpes. Investigando conectamos con: Luz Aguirre y Ana Elizondo, ambas se reconocen warpes, escriben coplas, componen música, y cantan. Nos reunimos con Ana, que prefiere ser llamada Lanita⁷⁵. Una calurosa tarde de marzo de 2021, entre barbijos por la pandemia por COVID 19, me recibe, con autorización previa de la comunidad, en su casa y en sus brazos tiene a Waira, su *pichi* (niña). En un primer contacto telefónico le había comentado los motivos de mi comunicación: tema de investigación, problemáticas e inquietudes. Ahí vamos... metodológicamente no llevo ninguna entrevista como lo marca la tradición investigativa, en este sentido sigo un poco el paso de Gargallo (2012), estoy abierta a la escucha y a recibir lo que ella sienta que puede habilitar a compartir. Lanita me comenta que no tiene un lazo sanguíneo con alguien de la comunidad pero que se reconoce como warpe por ser hija del territorio, participa activamente en el centro cultural y educativo *Koaxa Utu*, se siente acogida y guiada por *Amta* Paz Argentina Quiroga, consejera, guía, líder espiritual de la Comunidad del territorio Kuyum. Ante la presencia de Waira conversamos sobre los rituales de la maternidad y las diferentes maneras de “dar a luz”. Lanita me cuenta cómo conoció a *Amta* y cómo se vinculó fuertemente con ella a partir de una intervención artística que realizó junto a Debi Cereceda, Coti Moncunill y Mariana Ayala en el Primer Conversatorio Intercultural acerca de las políticas patrimoniales sobre el cuerpo indígena llevado a cabo en la Facultad de Arquitectura, Urbanismo y Diseño (FAUD) de la Universidad Nacional de San Juan⁷⁶. En modo de agradecimiento por esta participación *Amta* preparó un encuentro de comadres, que se realiza justamente cuando una *axa warpe* está embarazada. A partir de esta experiencia Lanita estrechó un vínculo con *Amta* y la comunidad, pero además la intervención artística puso en relación los modos de gestionar la vida con la actividad creativa y el poder que tienen las *axas warpes*. De este vínculo se desprenden varias

⁷⁵ Lanita asume la contracción de “la Anita”. En San Juan antepone a los nombres propios el artículo la y el. También responde al diminutivo de la fibra natural para tejer.

⁷⁶ En la nota titulada “Camino a la restitución de nuestros ancestros a su morada” (2019) Nadia Gómez y Jofré comentan sobre el encuentro histórico para discutir sobre la cosificación, exhibición y uso de los cuerpos indígenas por la ciencia. Desde hacen años se ha iniciado el reclamo de restitución de los cuerpos a la comunidad warpe <http://www.revista.unsj.edu.ar/?p=3468>

La voz y testimonio de *Amta* Paz Quiroga:

Huarpe TV (2019) *Amta* Argentina Parte 1 <https://www.youtube.com/watch?v=pxg4leWJDxw>

Huarpe TV (2019) *Amta* Argentina Parte 2 <https://www.youtube.com/watch?v=txiXr9BDE2A>

El pueblo warpe continúa con lucha por la restitución de los cuerpos a su morada y por la apropiación de sus territorios.

temáticas. La primera remite al recuerdo de Quiroga Chapanay⁷⁷, hija de *Amta*, puesto que se vinculaba al arte por medio de la danza y además, no menor, puso la voz junto con su madre para que el pueblo warpe sea reconocido en la constitución del 1994. Al respecto, Lanita remarca que la comunidad warpe es un matriarcado, y que la autoridad mayor es la de las abuelas, en este caso *Amta* que transmite los saberes y la cosmovisión. También visibiliza el poder que tienen las mujeres en la comunidad por medio de la participación política al recuperar una y otra vez los nombres de: Quiroga Chapanay, *Amta*, Nadia Gómez. De ello se desprende la convicción de que las voces de los warpes serán escuchadas aunque sus lenguas hayan sido cortadas. Expresa: “Es largo y tendido lo del silenciamiento, y poder enunciarnos a través del arte es la manera más afectiva porque la creatividad nos ha permitido avanzar porque [de otro modo] no nos hubiesen dejado”. Y allí Lanita saca su caja coplera, ella es música, y canta⁷⁸ el susurro de *Amta* en *allentiac*, lengua warpe, que en la actualidad no se habla de manera fluida, efecto de la colonización, pero si se utilizan un gran número de palabras. Ella comparte una traducción: “Yo soy una mujer fuerte y vengo ayudar. Yo soy una mujer valiente y vengo ayudar... caminando la vida en sí, abriendo caminos en el trayecto. En busca de llegar a lo que era antes, un paraíso lleno de agua”. Le consulto a Lanita si tiene escrita la copla en warpe pero me comenta que la oralidad es el registro, motivo por el cual no la podemos dejar asentada acá. Al respecto remarca la importancia de la escucha, las formas de enunciación y el cuidado en los usos y transmisión de la lengua. El encuentro con Lanita resulta ser un momento de aprendizaje, esta copla nos aproxima a la cosmovisión del pueblo warpe y nos permite pensar que en esta comunidad la subversión semiótica no será necesaria porque la sujeto warpe ocupa un lugar en las tomas de decisiones, sus palabras son escuchadas, respetadas y aprendidas en tanto que transmite un modo de relacionarse con el universo. *Amta* señala: “Nuestro pueblo es matriarcal, nuestra cultura es matriarcal”. (Jofré, 2014:39). Sin embargo, las axas warpe busca subvertir la lógica de la colonialidad en su contexto más próximo, la provincia de San Juan, por medio del proyecto “Educar para la Vida” que propone la recuperación de la memoria warpe y la

⁷⁷ Iligüe toma el apellido Chapanay en honor a Martina Chapanay, que estuvo al mando del movimiento indígena campesino para luchar por las semillas de la tierra contra los invasores sostiene *Amta* Paz. Sobre la figura de Martina Chapanay, nacida en el siglo XIX, hay mucha literatura que la ubica entre San Juan y Mendoza y con diferentes madres (Fanchin, 2014).

⁷⁸ En el siguiente link se encuentra alojado el video de la interpretación que realiza Lanita de la copla warpe <https://www.youtube.com/watch?v=3T2yCNF5SNs>

construcción de un futuro armónico, respetuoso con *Pekne Tetak* (madre tierra) y con la vida. En este sentido, Jofré, en una comunicación vía e-mail, me animaba a indagar por otros modos poéticos en tanto prácticas políticas concretas abordando sus aspectos ontológicos de descolonización. Propuesta sumamente conveniente para seguir avanzando en otras líneas de la investigación pero que en este caso escapa a nuestros objetivos.

La escritura: una tecnología desde lo orgánico

La subversión semiótica en clave de una poética de los sures pone en ejercicio la escritura como una técnica y una política (flores, 2010). La tradición planteó que la escritura era un ejercicio propio de la razón. Sin embargo, escribir es una práctica y una técnica que ensaya y produce desde el gesto corporal vinculado al ritmo del devenir, del siendo de la vida que nos atraviesa, también de la acción patriarcal que nos desgarrar y norma. En este giro la escritura puede ser una práctica de autoerotismo a partir de la articulación entre prácticas y saberes que permita desestabilizar los asentamientos semióticos dando lugar a otros discursos (flores, 2010)

Desde estas prácticas potenciamos juntas-nos-otras las palabras que nos robaron, los silencios a los que nos sometieron para estallar en la frontera, en el intersticio o en el pliegue lo invisibilizado, perdido y amado. Estos son los deseos de lo no-dicho, silenciado, vuelto objeto por el canon. “Escuchen a la mujer buscando palabras para expresar lo que está en su mente, sintiendo que los términos del discurso académico no son suyos, que no es su lenguaje...” (Rich, 1983: 286). Las poéticas feministas, potencias políticas disruptivas, semiosis infinitas que remueven el sentido más anquilosado. La escritura conjuga revulsión, alteridad, presencias y ausencias, fugas y encuentros, tránsitos y afectividades. En otras palabras, la escritura abre:

un espacio de confrontación y diálogo, para buscar desde la propia práctica hacerme cargo de mí misma / nosotras mismas; de mi / tu / nuestra herida, mi / tu / nuestro daño, de mi /tu / nuestro miedo, de mi / tu / nuestro cuerpo, de mi / tu / nuestro afecto pero, sobre todo, de mi / tu / nuestro placer y mi / tu / nuestro deseo (flores).

Entonces, parafraseando a Lorde y en vínculo con Anzaldúa pensamos que la subversión semiótica desde la co-constitución de raza, clase, género y sexualidad no es un lujo, es una acción de supervivencia al enfrentar el miedo del silencio colonial que se asienta y

disciplina nuestras cuerpos, nuestras lenguas. Por eso, “las prácticas literarias —como la poesía— son parte de las prácticas de pensamiento, porque son experiencias de la extrañeza” (flores, 2010: 221). Es decir, volver extraño lo naturalizado, incomodar, decir lo que no se dice o decir lo indecible, lo no deseado, operar semióticamente. La madre negra nos dice que la poesía no es un lujo (Lorde, 2003 [1984]), es (re)acción crítica al orden del discurso. Anzaldúa nos exhorta: “escribe con lengua de fuego. No dejes que la pluma te destierre de ti misma. No dejes que la tinta se coagule en el bolígrafo. No dejes que el censor apague las chispa, ni que las mordazas te callen la voz” (Anzaldúa, 1988). Escribir, también, como una práctica regenerativa (Basile: 2008: 26) desde la que se cicatriza la herida colonial. Esta acción semiótica no sólo pone en ejercicio la emocionalidad de la sujeto sino también la confianza que se establece en la escritura desde un vínculo con unx mismx y con otrx, en vista de un movimiento colectivo. Al respecto señala flores:

La confianza es un trabajo político y poético con la propia escritura y con la escucha como acto comunitario (Úrsula K. Le Guin), una tentativa por tramar, de manera efímera, material y potente, un gesto de micropoder común y singular como experiencia del presente. (2018).

Mi/tu/nuestra escritura siempre agenciada, más allá si se ejerce apartada o “solitaria”, donde se tejen micropolíticas. El mí de la escritura fluctúa con el tú y el nuestra; la sujeto deviene en un gesto político, afectivo y colectivo.

Entre las propuestas de Lorde, Anzaldúa, Rich y flores, que evocan la (re)construcción de la experiencia del enunciar, se va generando la subversión semiótica desde otras prácticas de decir que conllevan otros lenguajes desde los sures. Entre estas tramas Richard proclama por:

(...) lenguajes capaces de tejer ficciones utópicas, de jugar con un desorden terminológico que se preste a las aventuras de lo inclasificable; de preservar las fisuras e intersticios por donde hacer vacilar el sentido en el interior de las definiciones programadas; de abrir huecos para que los meandros conceptuales y las vagancia del sin categoría fija se revelen contra la normatividad profesional del saber competente de las disciplinas aplicadas (2008: 64).

A propósito de ello, Haraway ha planteado la escritura ciborg, en tanto herramienta y tecnología subsidiaria de lo diverso para sobrevivir. En “Seguir con el problema” (2020) nos invita a una escritura del compost, orgánica, que se teje desde la tierra y atiende a procesos de (des)composición. Una escritura que abona por la simpoiesis⁷⁹ –hacer-con/devenir con– para vivenciar desde el sur las historias de Camille en vistas de un futuro anticolonial, antiespecista, anticapitalistas, de curación y cuidado frente a la desintegración. En las historias de Camille encontramos lo que demanda Richard, un lenguaje tramado con la ciencia ficción que desbloquea categorizaciones al plantearse una historia utópica desde un pensamiento tentacular y una práctica simpo(i)ética. Escribir con otrx, fugar con otrx, hacer con otrxs, qué es sino una red de acciones encaminadas a generar parentesco en esta nueva vida del compost a la que nos invita Haraway. Tal vez Haraway nos apertura a pensar en un corrimiento del concepto de subversión semiótica a simpoiética. Pues, estas tecno-políticas escriturales se agencian, se descomponen, se interrelacionan, se nutren en vista de la subversión semiótica descolonial.

La subversión semiótica: un momento político

Este recorrido nos lleva a sostener que la subversión semiótica de la sujeto es, también, política en tanto que tensiona el reparto de lo sensible (Rancière, 2000), que es entendido como: “un sistema de evidencias sensibles que hace visible la existencia de un común y

⁷⁹ La simpoiesis se encuentra vinculada a la autopoiesis, concepto utilizado en biología para hacer referencia a la capacidad que tiene un organismo de transformarse y autoreproducirse. Por ej. cuando nos herimos las células de la piel comienzan un proceso de regeneración. Este concepto ha sido planteado por los biólogos chilenos Humberto Maturana y Francisco Varela (1974), luego recuperado desde una clave sociológica por Niklas Luhmann. Ahora bien, sobre la simpoiesis Haraway expresa: Katie King me habló sobre la tesis que Beth Dempster escribió en 1998 para el Máster de Estudios Ambientales, en la que sugería el término *simpoiesis* para “los sistemas producidos de manera colectiva que no tienen límites espaciales o temporales autodefinidos. La información y el control se distribuyen entre los componentes”. Estas tesis se asientan en un campo disciplinar específico, por lo tanto nosotras proponemos un ejercicio que es saltar el cerco disciplinar y abrir un espacio para pensar junto con Haraway esta teoría biológica vinculada a nuestras problemáticas. Entonces, pensamos y resemantizamos desde las humanidades las categorías de autopoiesis y simpoiesis. Los sistemas autopoieticos pueden ser a su vez simpoiéticos apelando a un contexto. Retomamos el ejemplo de la piel, es nuestro órgano más grande autopoietico, que para existir como tal necesita y se encuentra en vinculación con el sistema óseo-muscular y a su vez se encuentra en relación directa con el mundo externo. En ese contacto, la piel ha sido tomada como argumento de teorías racistas que han dado lugar a las más terribles acciones desencadenando genocidios. Como bien sabemos los movimientos teóricos y sociales han puesto en cuestión las prácticas de esclavitud y discriminación por el color de piel, aproximándose a un tipo de movimiento simpoiético.

los recortes que allí definen los lugares y las partes respectivas. Un reparto de lo sensible fija, al mismo tiempo, un común repartido y partes exclusivas.” (Rancière, 2000: 9). El problema es que este sistema de la división de lo común implica siempre una exclusión, es decir, partes que no serán parte de ese común, así determina los lugares de los cuerpos, modos de ser, hacer, decir y estar. Al respecto, Rancière señala que “otra forma de reparto precede a este tener parte: aquél que determina a los que tienen parte en él” (2000: 9). El reparto de lo sensible se produce en relación con el tiempo y espacio que determina la manera en que un común se ofrece a esa repartición, pero también consideramos que no se puede eludir el tratamiento en relación con el género-raza-sexo-sexualidad. Plantear tal división de participación de lo sensible solo desde categorías espacio-temporales conlleva a encubrir y reproducir los sistemas de opresión.

Por lo tanto, este ser parte de lo sensible en tanto campo donde se configura lo común y lo excluido hace ver quién puede tener parte en lo común en función de lo que hace, del tiempo que “tiene”, del espacio (o territorio) en que está situado, de su color de piel, su género y sexualidad. En este reparto de lo sensible opera una lógica policial entendida como: “un orden de lo visible y de lo decible que hace que tal actividad sea visible y que tal otra no la sea, que tal palabra sea entendida como perteneciente al discurso y tal otra al ruido” (Rancière, 1996: 44 y 45). “Ordena” los cuerpos y voces a un lugar (de enunciación, de trabajo, de goce, etc.) determinando un cierto “consenso” y a su vez la subalternización de lxs sujetos –como bien sabemos desde la esclavitud de la sujeto y la carga de la reproducción y las tareas de cuidado, se puso en funcionamiento la maquina capitalista, sin dar opción a la participación en lo público–. Sin embargo, esta se ha ido desplazando de este reparto y control policial generando un momento político. Afirmamos esto siguiendo el análisis de Rancière:

“Un momento político ocurre cuando la temporalidad del consenso es interrumpida, cuando una fuerza es capaz de actualizar la imaginación de la comunidad que está comprometida allí y de oponerle otra configuración de la relación de cada uno con todos. La política no necesita barricadas para existir. Pero sí necesita que una manera de describir la situación común y de contar a sus participantes se oponga a otra y que se oponga significativamente” (2011: 11)

La subversión semiótica pone en crisis el orden de los signos, símbolos y vínculos asentados por el reparto de lo sensible desde el monólogo falogocentrado y el contrato heterosexual. Hemos visto que la poética de la sujeto apuesta a una reconfiguración en

los modos de semantizar pero también en los modos de producir, en los usos del tiempo y el espacio. Este momento político de la subversión semiótica demanda estrategias para (re)significar, proponer y construir otra comunidad u otras alianzas. Una clave es dada desde las poéticas indígenas puesto que presentan una lógica, una estética, una política, en fin, un modo de habitar el mundo que irrumpe el consenso occidental.

Notas de cierre

Este capítulo se encuentra atravesado por distintos momentos que nos han permitido acercarnos a enunciar la subversión semiótica de la sujeto desde una posible poética feminista y descolonial. En un inicio planteamos las dimensiones del lenguaje atendiendo a la propuesta de Austin sobre la performatividad vinculándola a la pragmática del discurso. Esto conduce a visibilizar que la enunciación, en calidad de acto, determina lugares y roles para quienes participan en ella. Atendiendo al canon filosófico, como lo señala Femenías y Soza Rosi, inferimos que el lenguaje se constituye conforme a la estructura patriarcal y que desde esta estructura genera la naturalización de la producción histórica de categorías, conceptos y lugares de enunciación donde la sujeto es dicha por el canon falocentrado y de este modo considerada en una posición inferior. Por lo tanto, apuntamos a distorsionar la lógica jerárquica y el orden asignado desde un giro semiótico. Pero antes cabe la pregunta, con la que Spivak titula su artículo, “¿Puede hablar el sujeto subalterno?” Desde el territorio indio y/o warpe, y atentas a las condiciones (políticas, sociales, culturales, semióticas) necesarias para que se produzca la enunciación, podemos advertir que la respuesta es negativa “el sujeto subalterno no puede hablar”. Desde la apuesta feminista descolonial entendemos que el lugar de enunciación y el de escucha es capturado. Nos acercamos a Richard y Eltit para pensar esta problemática, nos proponen ciertas estrategias como la feminización de la escritura y la universalización de lo femenino, que exceden el estilo categorial masculino, en sintonía con Wittig que propone universalizar lo particular. Lo que nos provoca ciertas inquietudes pues estamos a favor de posiciones situadas y contextuales que permiten explorar desde la trama el problema. En este sentido, entendemos que apelar a una posición universalista nos puede conducir a generar ciertas falacias de abstracción. Nos aproximamos a prácticas escriturales en tanto resistencias que interrumpen el reparto de lo sensible fundado en el pacto falocentrado y colonial, que signó a la sujeto al lugar del silencio. Asimismo, estas prácticas desmontan las naturalizaciones establecidas por la colonialidad de saber, género y ser que han provocado subjetividades heridas. Abordamos, entonces, el silencio a partir

del análisis que realiza Puccinelli Orlandi donde plantea que existen dos formas del silencio, una, las políticas del silencio (censura e incompletud del lenguaje) y, la otra, el silencio fundante. Nos preguntamos entonces ¿cómo dislocar el silenciamiento? Una posible respuesta atiende a las poéticas feministas de los sures como una potencia y un juego creativo en los modos de intervenir el monólogo falogocentrado. Por su parte, cuando enunciamos sur no lo hacemos desde una clave geodésica sino que rebasa los límites geográficos como espacio simbólico de construcción y producción que se habita desde la escritura. De ahí que, la poética es abordada desde la dimensión semántica, pragmática y política del lenguaje. Nos encontramos con las voces de: *Amta* Argentina, Anzaldúa, Ancalao, Cixous, flores, Lorde, Matto de Turner, Ocampo, Elizondo, Haraway, Ayilef, entre otras. Voces distintas pertenecientes a tiempos y lugares totalmente diferentes pero vinculadas en las propuestas, entendida aquí como una subversión semiótica, que buscan rebalsar el signo falogonormado y con ello al formato androcéntrico, parmenídeo y al sujeto metafísico.

La escritura de Anzaldúa habilita decires desde una experiencia hecha carne, lenguas disruptivas o mejor deslenguadas. Así, esta *poiesis* nos invita a pensarnos agenciadas donde lo afectivo no se desvincula de las micropolíticas sino que constituye el sentido de supervivencia. Ayilef y Ancalao acuerdan en que la práctica de escribir poesía consiste en un acto que parte de la experiencia dolorosa de la conquista pero también del amor, defensa y recuperación. Durante la investigación Ayilef nos interpela con su poema, donde realiza una crítica a la filosofía occidental y nos invita a ingresar a la cosmogonía mapuche. Luego, nos abocamos a la tarea de confeccionar un cuadro que visibiliza a las mujeres escritoras que se reconocen integrantes de comunidades originarias. Ideamos una “metodología en línea” para la búsqueda de estas poéticas que nos permitiera relevar datos como nombre, territorio en el que habita y lengua en la que escribe. También, nos condujo a iniciar conversaciones, rastrear las voces que hacen eco en páginas web, blog, concursos de poesías, encuentros, antologías, etc. Los resultados dan cuenta que hay un gran número de autoras mapuches a diferencia de otros pueblos, un supuesto para que esto ocurra tiene que ver con la ley indígena chilena sancionada en 1993 y la producción de Chihuailaf Nahuelpan que traza una senda literaria. De la bibliografía y artículos considerados para poder elaborar el cuadro pudimos acceder a casi todos a través de internet ya que apuestan a una política de acceso libre, salvo uno que nos quedará pendiente Reuëmn: Poesía de mujeres Mapuche, Selk’nam y Yámana editado por Cristian Aliaga (2017). Entendemos

que este cuadro no se considera cerrado pues hay numerosas poetas en estas tierras y de prolífera producción.

Ahora bien, Haraway nos habilita a pensar un posible concepto que nos desplace de la subversión semiótica a la subversión simpo(i)ética. Entendida como producir sentidos con otrxs, explorar lenguajes e historias utópicas de (auto)cuidado en una relación orgánica y en armonía con el devenir. El punto común entre las autoras que nombramos es el de la apuesta a una escritura orgánica, colectiva, situada, que no excluye a lxs cuerpxs.

La práctica de escritura de la sujeto, en tanto reconfiguración semiótica, nos lleva a generar un momento político al tensionar el reparto de lo sensible establecido por la experiencia colonial y el contrato heterosexual. Desde la subversión semiótica se configuran otros modos de habitar el mundo y gestionar la vida.

Capítulo V. La subversión política: exploraciones a los lesbofeminismos de los sures y decoloniales

“Llevaba mi cuerpo a todas partes conmigo.
En la espesura de la abstracción
mi piel palpitaba con mi sangre”
Adrienne Rich (2001)

La subversión feminista descolonial además de ser epistémica y semiótica, también, es política; pues, generar dislocaciones en torno a la producción de conocimiento y de sentidos asume una crítica al régimen que ordenó la participación de la sujeto en la sociedad.

Desde una mirada amplia podemos afirmar que vivimos en torno a acuerdos, contratos y normas que determinan la acción de lxs ciudadanxs y que por momentos aparentan ser tácitos. En un contexto que se piensa igualitario nadie acuerda vivir bajo un contrato que subyuga a alguna de las partes, este se concreta entre sujetxs libres, es necesaria la voluntad de quienes participan. Entonces, ¿se puede hablar de “contrato o acuerdo social” cuando la sujeto es asignada a ciertos lugares y modos vinculares?

La tesis central de este capítulo apunta a que habitamos la sociedad en torno al contrato heterosexual, atravesado por la colonialidad de género, y que el lenguaje, desde su performatividad, juega un papel clave. Sobre estos temas avanzaremos junto con Pateman y Wittig. De este modo, revisaremos el contrato heterosexual para tensionarlo desde el lesbianismo⁸⁰ como opción política. Asimismo desde el feminismo materialista francés abordaremos el sexaje propuesto por Guillaumin atendiendo la discusión que abre el lesbianismo político al poner en cuestión el género y sus roles establecidos por la cultura patriarcal. Luego, avanzaremos desde la apuesta política de los lesbofeminismo de los sures⁸¹ con Lorde, Anzaldúa, Espinosa, Curiel atentas, claro, a la co-implicancia de raza-

⁸⁰ En términos generales este movimiento puede clasificarse, según sus problemas, discusiones e intereses, en: lesbianismo feminista, lesbianismo radical y lesbianismo separatista. (Falquet, 2006).

⁸¹ En una exploración por los usos del término lesbofeminismo encontramos que es propuesto a partir del deseo de marcar una distinción de ciertas posturas feministas conservadoras o de algunas que no tenían un propósito en sí mismo político. Yan María Yaoyólotl desde su activismo en la colectiva “Rosas Rojas”, en México, comenta que por la década del 70 las lesbianas se reconocían como feministas. Sin embargo, al ser cada vez mayor el número de feministas heterosexuales, se

clase-género- sexo-sexualidad. Desde allí analizaremos la propuesta separatista y sus coyunturas políticas.

Los momentos que proponemos en este capítulo buscan vivenciar el tránsito y desprendimiento de la política heterosexual en vías a una propuesta de un lesbianismo político situado que contemple la co-constitución de raza-clase-género-sexualidad.

El contrato (hetero)sexual

La historia de la filosofía ubica, entre los siglos XVII y XVIII, a tres autores europeos que discutieron el contrato social: Hobbes, Locke y Rousseau⁸². En términos generales, el contrato surge como un instrumento que pone en cuestión al régimen divino, en el que los hombres resultaban ser el medio por el cual gobernaba el poder de dios; con la propuesta del contrato social se tensiona la teocracia. Más allá de las diferencias específicas entre los filósofos contractualistas⁸³ — donde Hobbes apunta a un modelo de corte absolutista; Locke liberalista; mientras que Rousseau se aleja de este, piensa la democracia como una utopía y defiende la libertad, la igualdad y la propiedad — podemos expresar, de manera general, que el contrato apela a un acuerdo en función de ciertas convenciones y de compromiso entre individuos, que poseen voluntad y libertad, en vías de fundar una sociedad para adquirir y transferir derechos. Ahora bien, ¿quiénes son los individuos que pueden celebrar el pacto? Es decir, ¿quiénes responden a esas características?

Pateman puede ayudarnos a responder estos cuestionamientos. En *El contrato sexual* (1995), libro que parte de una relectura, estudio y análisis de los filósofos contractualistas

nombran lesbianas. A partir de ciertas tensiones con otros grupos, cuyos intereses respondían a una demanda por la opción sexual, se inclinaron por el uso de “lesbianas feministas”, luego agregaron el guión a “lesbianas-feministas”, para hacer énfasis en lo político. Por el 2000 algunos grupos cooptaron esta manera de designarse, así las lesbianas-feministas autónomas, una vez más en busca de distinguirse, optaron por el término “Lesbofeminista” (Yaoyólotl, 2004). Por su parte, en Argentina en un primer momento todas se llamaban feministas, pero esto no fue modificado hasta 1986 con los talleres en ATEM.

⁸² Wittig (2006 a) señala que Hobbes y Locke no utilizaron el término “contrato social”, mientras que Rousseau sí.

⁸³ Hobbes entiende que el contrato reside en la transferencia mutua de derechos. Rousseau sostiene que el orden social habita en las convenciones siendo la familia el lugar primario y natural de la sociedad. Hobbes plantea el paso del estado naturaleza al estado civil, los individuos se someten a la voluntad general conformando un todo social indivisible. Los argumentos y soluciones que proponen y discuten estos pensadores inciden en el lema de la Revolución Francesa “Libertad, igualdad y fraternidad”.

mencionados anteriormente, plantea que “el contrato siempre genera el derecho político en forma de dominación y de subordinación” (Pateman, 1995:18). Sólo aquellos varones propietarios (de sí) que gozan de autonomía tienen la posibilidad de acceder al contrato. Se deriva, entonces, que no todos pueden ser parte y en consecuencia se establece una repartición del tiempo y el espacio vinculado a la participación política y al trabajo (Rancière, 1996). A partir de esta asignación de lugares, el individuo ejerce la subordinación de la sujeto y la funcionalidad de su cuerpo. “El contrato social presupone el contrato sexual, y la libertad civil presupone el derecho patriarcal” (Pateman, 1995:6). Por lo tanto, el contrato social es el lugar en el que el patriarcado moderno se establece y se legitima; además cristaliza que el contrato sexual excede al moderno, puesto que se ha practicado a lo largo de la historia y que la conquista colonial refuerza. A partir de las reconfiguraciones jurídicas el contrato sexual se reviste bajo el título de matrimonio. Lerner apunta que este último consiste en un intercambio entre las partes. La sujeto se encarga del sostenimiento doméstico diario, basado en la nutrición, cuidado y sexo, a cambio de amparo económico; en definitiva este pacto termina siendo un tipo de tutelaje (Lerner, 1990). A partir de ello, se afirma que el contrato establece una relación paternalista, que contradice sus principios⁸⁴ (Pateman, 1995: 48). En la relación heterosexual-matrimonial hay un contrato sexual, la sujeto trabaja para otro, su esposo, sin obtener un salario. “El contrato de matrimonio refleja el ordenamiento patriarcal de la naturaleza, incorporado en el contrato original” (Pateman, 1995: 165). En este caso los varones acceden a un derecho conyugal y sexual sobre las mujeres que pasan a ser comprendidas como objeto de propiedad y no sujeto de la relación contractual. Justamente Rubin (1986) estudia y problematiza el vínculo matrimonial, en diferentes culturas, a partir de una lectura y análisis crítico de las teorías que presentan Claude Levi Strauss, Sigmund Freud y Lacan en la objetivación y disciplinamiento de las mujeres desposadas. El hecho de interrogar por los modos en los que se establecen las relaciones instituidas en el contrato no es otra cosa que preguntar por el sistema sexo-género. En un primer momento este es planteado como “conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en producto de actividad humana” (Rubin, 1986: 97).

⁸⁴ Según la corriente del contractualismo el estado no debe restringir la libertad al celebrar un contrato, caso contrario se ubica en una posición paternalista cuestionando la libertad y elecciones del individuo en pro de su bienestar. Los gobernantes no son padres. (Pateman, 1995, 47 y 48). Por otra parte, y en sumatoria, plantear la idea de subordinación o esclavitud genera una exclusión y constituye una contradicción a la propuesta.

La cuestión problemática radica en cómo lo biológico es utilizado para condicionar el ciclo vital de la sujeto y sus posibilidades de elección, para Rubin este uso se instituye con el sistema de parentesco. Este habilita y establece el intercambio de mujeres y con ello el acceso sexual, ampliación de recursos económicos y de derechos para los varones. Es decir, que las mujeres son investidas como objetos de valor para asegurar el bienestar de la familia y de la economía, resulta imperioso tener una. El intercambio de mujeres sintetiza el poder que tienen los varones sobre las mujeres amparados en la propuesta del sistema de parentesco, pero también ellas son traficadas fuera de este sistema como siervas, esclavas y prostitutas. La lectura que realiza Rubin de las propuestas teóricas de Freud, Levi Strauss, Lacan y de las lógicas culturales nos permite inferir que el contrato social desde el sistema de parentesco imposibilita el incesto, mientras que hay culturas que sí lo tienen presente. Al respecto, en términos generales para el psicoanálisis el contrato social triunfa con el complejo de Edipo en cuanto el niño reconoce que su madre es propiedad de su padre y no puede acceder a ella, en ese instante de reconocimiento su falo ya no corre peligro de ser castrado y es re-semantizado con la posibilidad futura de acceder a “su propia mujer” y ejercer “sus derechos”. En el caso de las niñas la madre es prohibida y por extensión todas las mujeres. La correcta resolución del complejo posibilita su ingreso al contrato heterosexual pudiendo inscribirse en la “normalidad”. En caso que esto no se resuelva de la manera impuesta hay dos opciones, que las mujeres se declaren como lesbianas o desquiciadas porque la heterosexualidad se presenta en calidad de obligatoria. El patriarcado se asienta gracias al contrato social que, además, busca y genera el desprendimiento de la conducta paternalista al mismo tiempo que vela por la libertad de los hombres, como ya mencionamos anteriormente; mientras que el sexual establece y naturaliza la sujeción de las mujeres. La heterosexualidad se establece como régimen político, institución social y destino. La heterosexualidad radica en el conjunto de normas fundadas sobre la esclavitud de las mujeres, parafraseando a Wittig (2006:69), y siguiendo al feminismo decolonial en la esclavitud originada en la conquista.

Dilema de la ciudadanía: entre la heterosexualidad y el lesbianismo

Ahora bien, frente a esta situación de exclusión de la sujeto de la vida pública surge un cuestionamiento por la concepción de ciudadanía. Al respecto Pateman busca establecer una igualdad participativa y avanza en la posibilidad de resolver de algún modo el “Dilema Wollstonecraft” que establece que las dos propuestas políticas del feminismo, de la diferencia o la igualdad, son contrarias a las formas instituidas para el acceso al

estado de bienestar patriarcal (Pateman, 1988:29). Pues, este (estado de bienestar) determina que las mujeres deben comportarse como los varones, lo que asegura una ciudadanía en clave patriarcal o que directamente no participen de ella. Sin embargo el feminismo, como mencionamos anteriormente, propone dos opciones. La igualdad se basa en la posibilidad de oportunidades para las mujeres teniendo como punto de referencia los derechos de los que gozan los varones, de ahí se deriva que la ciudadanía a la que se puede acceder sería patriarcal. Mientras que, la propuesta de la diferencia reside en ser reconocidx y reconocerse distintx a partir de ciertas competencias, capacidades específicas, y caracteres que son justamente los que las distingue de los varones. Sin embargo, Wittig sostiene que la diferencia actúa desde la ontologización para establecer la distinción entre mujeres, negrxs, esclavxs y varones blancos burgueses. Esta inferencia de Wittig se deriva del análisis que realiza de Beauvoir de la dialéctica formulada por Hegel. Debido a que de Beauvoir en un primer momento expresa que la relación hegeliana de tensión de un sujeto con respecto a otro (como la de amo y esclavo) “descubre en la conciencia misma una hostilidad fundamental” (1981:5); el otro no resulta ser esencial, motivo suficiente para ocupar el lugar de objeto. Sin embargo, en otros contextos el sujeto, que en su momento fue objetivado, tiene la posibilidad de ser reconocido como tal. Experiencia que lo coloca en un vínculo de “pretensión de reciprocidad” con quien, desde un absolutismo, lo determinó como objeto, abriéndose una suerte de relativismo en los modos de relación. De allí y en analogía de Beauvoir interroga el vínculo entre hombres y mujeres:

¿Cómo es posible, entonces, que esta reciprocidad no se haya planteado entre los sexos, que uno de los términos se haya afirmado como el único esencial, negando toda relatividad con respecto a su correlativo, definiendo a este como la alteridad pura? ¿Por qué no ponen en discusión las mujeres la soberanía masculina? (de Beauvoir, 1981: 5).

En primer lugar, las mujeres no se reconocían como sujetos, pues cuando hablaban de sí mismas no utilizaban el pronombre “nosotras”, sino que se nombraban “las mujeres” recayendo en una posición pasiva y de extrañeza, sostiene de Beauvoir. De allí la imposibilidad, que regía en ese momento, para discutir la soberanía y ciudadanía masculina. Este no reconocimiento responde a que los varones nos asignaron al lugar de

“objeto inesencial”, a partir de la confusión entre lo “otro” y lo “absoluto” en un vínculo de exclusión que no encuentran reciprocidad. Es decir, “Tierra, Madre o Diosa” (de Beauvoir, 1981: 31) es el grado de absolutismo otorgado a las mujeres por gestionar vidas lo que resulta ser una otredad no semejante al varón. Las mujeres son seres de la naturaleza y los hombres son históricos, se establecen como otrxs distintxs. Pero “hombre y mujer son conceptos políticos de oposición” (Wittig, 2006:53). Esta afirmación responde a un materialismo dialéctico propuesto por Wittig, en el que apunta que la lucha de clases consiste en abolir las categorías hombre y mujer (2006: 53). Wittig encontraría la solución al proponer que esta discusión no responde a algún aspecto ontológico sino a las formas en que se interpretan las subordinaciones de acuerdo a los intereses políticos, económicos e ideológicos⁸⁵. Por lo tanto, la clave para avanzar en el lesbianismo materialista radica en que las categorías de pensamiento y lenguaje “hombre y mujer” prescriban en términos políticos, económicos e ideológicos. Entonces, pensar en las subjetividades corridas de la heterosexualidad abre otro modo de organización social. Por otra parte, Pateman propone resolver este dilema a partir de establecer dos universalidades sexualmente diferenciadas. La diferencia no sería motivo de subordinación sino de posibilidad para que las mujeres puedan acceder a los mismos derechos por su condición de gestante, ya que los varones se sustentan en “dar la vida por la patria”⁸⁶. Sin embargo, esta solución termina siendo una aporía pues no termina de dismantlar el dualismo esencialista entre varón y mujer. A propósito de esto Mouffe realiza una crítica a Pateman puesto que argumenta su resolución a partir de la diferencia biológica, es decir desde esta anatomo-fisiología que posibilita a ciertos cuerpos ser gestantes. Entonces, el dilema queda envuelto en un esencialismo sexo-genérico sin lugar a la discusión sobre la ciudadanía y su configuración política. En este caso Mouffe, frente a la disputa política por la ciudadanía, propone que “la sexualidad no debe ser una distinción pertinente (...) la democracia radical y plural no necesita un modelo de ciudadanía sexualmente diferenciado” (1993:8) que establezca la igualdad por su capacidad de producir. Mouffe propone revisar la categoría de ciudadano, ya que esta se inscribe en el sujeto moderno, y sus modos de participación para contribuir a una

⁸⁵ Tal vez pueden ser refutados los argumentos que proponemos acá por cierto anacronismo, sin embargo, nos interesa establecer diálogos en torno a nudos problemáticos.

⁸⁶ La historia nos muestra cómo las distintas contiendas político-militares se llevaron a cabo gracias al sostén de las mujeres, ya sea gestionando la economía del país, produciendo armas o interviniendo en el cuidado de heridos en el campo de batalla.

democracia radical. La propuesta consiste en “una identidad política de equivalencia democrática” (Mouffe, 1993:9).

Por otra parte, el feminismo, según los ojos de Mouffe, tiene como tarea llevar a cabo “una lucha en contra de las múltiples formas en que la categoría “mujer” se construye como subordinación” (Mouffe, 1993: 11). Cuestión a la que atiende Wendy Brown (2020) como posible paradoja entre identidad, derechos y condiciones materiales de existencia. La paradoja apunta a que si bien los derechos responden a las injusticias que viven las mujeres, a su vez contribuyen en el establecimiento de una identidad desde las subordinaciones, al mismo tiempo los derechos que no contemplan las desigualdades aumentan las opresiones. Además, se legislan políticas que amplían derechos pero las condiciones económicas y materiales no responden a los requerimientos para su ejercicio. He aquí el lado paradójico que abre el Dilema Wollstonecraft una ciudadanía con derechos que al mismo tiempo se define desde la vulnerabilidad y las reinscripciones de los sistemas dominantes.

Por su parte, Mouffe a partir de entender que “la mujer” como sujeto del feminismo⁸⁷ se reduce a una interpretación de la identidad vinculada a una posición determinada de raza, clase o género y no responde a una homogeneidad, plantea que la discusión y/o dilema Wollstonecraft sobre la diferencia e igualdad ya no tiene lugar puesto que ella apunta a establecer la diferenciación solo desde la universalidad de la categoría de sexo. He aquí uno de los problemas en los que recae el contrato social el de la falacia de abstracción a partir de establecer una universalización desde la categoría individuo, en este caso sería en la categoría “mujer”.

Nuestros interrogantes iniciales no apuntaban de manera explícita a la discusión sobre la ciudadanía, sin embargo esta se encuentra presupuesta en la subversión política de los lesbofeminismos; abordar la propuesta de Pateman⁸⁸ por la participación nos conduce a investigar los modos en que se vincula sexo, sexualidad, género y política. Es decir, cómo

⁸⁷ Resulta necesario aclarar que para nosotras “mujer” no es sinónimo de la sujeto, tampoco es que esta última sea planteada como su superación sino como una manera de nombrar lo invisibilizado por la filosofía y en la que se debaten los sentidos históricos del sujeto del feminismo a partir del gesto que altera la concordancia genérica entre el artículo y el sustantivo, y que co-implica la raza, clase, género, sexo y sexualidad.

⁸⁸ Pateman desarrolla su argumentación en el “Contrato Sexual” siguiendo la política de Australia, Estados Unidos y Gran Bretaña

y desde qué lugar se interviene para tensionar las ontologizaciones, pero la categoría de raza no es articulada.

Ahora bien, Wittig en “A propósito del contrato social”, texto publicado originalmente en 1989 en la *Revista Feminist Issues* y luego compilado en el *Pensamiento heterosexual*, propone reexaminar la noción de contrato social desde la apuesta feminista lesbiana radical, sorprende este planteamiento puesto que este instrumento remite a una matriz liberalista. Lo estimulante para Wittig es que el contrato existe como tal y que cada integrante de la sociedad lo reafirma para preservarlo y ejecutarlo, aunque esas normas y reglas sean tácitas. Esta garantía que proclama el pensamiento de Rousseau entiende al contrato como la herramienta que establece un orden en torno a las convenciones asentadas en la heterosexualidad. Al respecto, Wittig advierte que contrato social y heterosexualidad son dos nociones que se superponen, “vivir en sociedad es vivir en heterosexualidad” (Wittig, 2006: 66). La afirmación se deriva de la conversación que entabla Wittig con Rich (2001) sobre la obligatoriedad de la heterosexualidad⁸⁹ y destaca la posibilidad de abrir un espacio para la comprensión del contrato social. En este texto Rich, al que hace referencia Wittig, “Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana” (escrito en 1978 y publicado en 1980), visibiliza que históricamente el modo vincular, el estar “junto a”, radica en la heterosexualidad. De esto se desprende los distintos modos de subordinación patriarcal que se juegan en la maternidad obligatoria, la explotación económica, la familia nuclear y las tareas del cuidado como instituciones que fiscalizan la conducta de las mujeres. Podríamos decir que estas instituciones que constituyen la matriz heteropatriarcal se sostienen en ideales religiosos y políticos, en leyes morales, en la ciencia y la educación, avalando las prácticas violentas hacia las mujeres desde el contrato social. Rich (2001: 52), siguiendo el planteo de Kathleen Gough⁹⁰, presenta un listado sobre el poder de los varones en las sociedades:

1) Negarles a las mujeres su propia sexualidad

⁸⁹ A propósito de esto, Rich (2001) destaca que la primera propuesta que conoce de la heterosexualidad como institución aparece en *The furies* (1971).

⁹⁰ Kathleen Gough (1925-1990) fue una antropóloga británica, feminista, asianista, crítica del sistema occidental. Desde la antropología propuso estudiar el imperialismo como un sistema de dominación mundial y sus consecuencias en las comunidades no occidentales. Su trabajo como expresión de lucha atendió a los movimientos por los derechos civiles y de mujeres y a la Guerra de Vietnam. (Devalle, 1991)

- 2) Imponer la sexualidad masculina
- 3) Dirigir o explotar su trabajo para controlar el producto
- 4) Controlar o apoderarse de sus hijos
- 5) Confinarlas físicamente e impedir el movimiento
- 6) Usarlas como objetos entre transacciones de hombres
- 7) Obstaculizar su creatividad
- 8) Arrebatárles amplias áreas del conocimiento social y de los logros culturales.

Para Rich este listado enumera los diferentes métodos con los que se ejerce el poder patriarcal, que van desde el control corporal al psicológico. Si hacemos un ejercicio en relación con lo que hemos planteado podríamos entender a estos métodos como cláusulas del contrato social. Los varones acuerdan en estas para el “buen funcionamiento de la sociedad”, es ahí donde la heterosexualidad se establece como destino y garantía para las masculinidades. Este destino juega y establece un innatismo, la heterosexualidad se naturaliza resultando en una institución ontologizante. Las lecturas y análisis feministas cristalizan estas prácticas que crean una falsa conciencia.

Al respecto Wittig en una conferencia, en 1978 de la *Modern Language Association Convention* en Estados Unidos, titulada “El pensamiento heterosexual”, afirma “las lesbianas no son mujeres” (2006:57). Enunciado que condensa la crítica a la heterosexualidad y a la categoría mujer, poniendo en crisis las políticas de identidad y de representación. El análisis de Wittig nos permite afirmar que el lenguaje y las convenciones cristalizan la dimensión tácita heterosexual del contrato social y que esta no remite exclusivamente a una práctica sexual sino a un régimen ideológico-político, donde la sujeto es la subordinada del varón. Desde una lectura atenta del pacto social Wittig advierte que coexisten dos momentos performativos del lenguaje en relación al sistema heterosexual. Uno de ellos posibilita otros modos de relación a partir de significar el mundo cuando se construye un sujeto de enunciación con un punto de vista propio: el yo. El otro refiere que el lenguaje proyecta haces de realidad sobre el cuerpo social, lo marca y le da forma violentamente. (Wittig, 2006:70). Como lo enunció Austin (1998) hay una dimensión pragmática del discurso que apunta al hacer con palabras pero también al hacer las palabras, que responden al punto de vista epistémico-político del sujeto de

enunciación. El contrato existe y se vive en los términos de la heteronorma. Desde una lectura falogocentrada el contrato inscribiría sus enunciados en el orden de lo ilocucionario, dado que para Austin estos tipos de actos sostienen las convenciones. Sin embargo, desde una lectura crítica en clave feminista es posible advertir lo perlocucionario ya que este genera una opresión sobre lxs sujetxs disidentes de la norma heterosexual. Como bien lo explica Wittig el lenguaje es aquel lugar en el que se produce el “entrelazamiento de poderes”⁹¹ (2006:45), esto es clave para entenderlo como una práctica política. Además, gracias a advertir la performatividad del lenguaje es posible desmontar este régimen que instala el contrato, que no habilita la enunciación ni escucha de lxs sujetxs. Por lo tanto, se establece un género y una sexualidad a partir de un pacto que responde al régimen político de la heterosexualidad, se es mujer en determinados tipos de relaciones sexo-afectivas, económicas, de cuidado, entre otras.

Sexaje: entre la servidumbre y la esclavitud

A partir de explorar el contrato social, la heterosexualidad obligatoria y la performatividad del lenguaje decidimos avanzar en el análisis de la categoría de sexo, que si bien anticipamos algo en la discusión sobre el feminismo de la diferencia, en este momento del texto ahondaremos un poco más.

Monique expresa que:

La categoría de sexo es el producto de la sociedad heterosexual, en la cual los hombres se apropian de la reproducción y la producción de las mujeres, así como de sus personas físicas por medio de un contrato que se llama contrato de matrimonio (1992:27).

El sexo, trama compleja, asentado semiótica y políticamente en base a argumentos biológicos produce una identificación y naturalización con los roles sociales. Un punto

⁹¹ Foucault ofreció su conferencia inaugural en el College de France titulada “El orden del discurso” (1971), allí da cuenta de la matriz política-epistémica para señalar el poder en el y del discurso. Es decir, el discurso como poder y lugar que es disputado en vista de las posiciones de privilegio de enunciación.

También Butler abordó la cuestión performativa e iterativa del lenguaje en su libro “Lenguaje, poder e identidad” (2004), apoyada en Austin realiza un análisis de lo que hacemos a partir del uso del lenguaje y cómo producimos el lenguaje.

clave en el que avanzaremos en este apartado es que entre sexo, sexualidad y clase hay una co-implicancia.

El sistema de dominación introduce categorías divisorias entre opresor y oprimido, resultando de ellas la de sexo y género, en este sentido Wittig entiende que es la opresión la que crea el sexo y no al revés. A propósito de esto, ella se remite a la dialéctica materialista en un intento por alcanzar la resolución del conflicto de dominación entre los términos de oposición, varón y mujer. La síntesis de la tensión apunta a “abolir el orden social”, es decir el orden patriarcal de dominación. Wittig, lectora crítica de Marx y Engels, presenta una cita de *La Ideología alemana* donde expone la actuación de la clase dominante, en cuanto que posee la fuerza y los medios de producción intelectual y material y con ello la posibilidad de sometimiento corporal como intelectual. “Los pensamientos dominantes no son otra cosa que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes” (Marx en Wittig, 2006: 24). El pensamiento dominante, para poner en funcionamiento sus estrategias opresoras, ha determinado dos sexos a priori, dándoles la característica de innato desde al menos tres enfoques, sostiene Wittig (1992). El enfoque científico se basa en lo anátomo-fisiológico, como la carga hormonal, para determinar la estructura corporal y de ahí la social. Luego, el metafísico establece el sexo como una categoría específica de la sustancia, atendiendo a la implicancia ontológica. Por último, el marxista que plantea la división de la fuerza de trabajo basado en la organización de una familia heteronormada (Wittig, 1992). Nosotras vinculamos a estos tres enfoques el de la colonialidad de género que, además de articular la acción de los tres anteriores, expone el modo en que los procesos colonizadores afectaron a las subjetividades subalternizándolas, principalmente desde la categoría occidental de sexo y raza. La imbricación de sexo, raza, clase operan desde una captura y reducción de la sujeto.

Estos enfoques nos permiten visibilizar cómo se produce la categoría sexo y sus distintas dimensiones como la orgánica, ontológica y política, y cómo a partir de ellas se establece la organización social y se constituye la sociedad hetero. En este tipo de sociedad se establecen acuerdos, Wittig como Pateman hacen referencia a contratos matrimoniales, donde la sujeto por la categoría de sexo-género pasa a estar bajo la tutela y disponibilidad de los hombres. Dicho en otros términos, se genera una falacia que toma a la parte como un todo, se determina a la sujeto por su sexo, ella es su sexo y conforme a él se verá

delimitado su campo de acción, capturada en la reproducción sexual, las tareas y economías del cuidado.

A propósito de esto, Guillaumin propone la categoría de “*sexaje*” (2005: 25) a partir de poner en vínculo dos categorías de dominación como son la “*servage*” –servidumbre– y la de “*esclavage*” –esclavitud–. Con ello no sólo busca abrir una nueva manera de (d)enunciar y vincular las opresiones, sino también formas de intervenir en el lenguaje patriarcal, en este caso la gramática y fonética francesa. El *sexaje* se refiere a la “apropiación física misma, la relación en la que es la unidad material productora de fuerza de trabajo la que es poseída y no la sola fuerza de trabajo” (Guillaumin, 2005:25). Es decir, los varones se apropian de las mujeres, de su cuerpo, su fuerza y sus productos. *Sexaje* liga las maneras en que se produce la explotación por la clase de sexo, visibiliza la apropiación no solo del cuerpo de la sujeto y de lo que produce con él sino del tiempo. *Sexaje* remite a la carga sexual y física con la obligación de cuidar y sostener a todos los miembros de la familia (independientemente de sus posibilidades), confinada al “hogar” (a lo largo de la historia podemos ver que se producen movimientos con respecto a los lugares que las mujeres pueden habitar, es decir de la casa a la fábrica y luego recluida de nuevo al interior del hogar sin obtener un salario por su trabajo). Un nudo problemático, que destaca Guillaumin, es como se produce la “invisibilidad de la apropiación”, entendiendo que las mujeres son la única clase de subordinadxs que no reciben a cambio un sueldo por ceder su fuerza de trabajo. Esta opresión es amparada en el contrato sexual, y si en algún momento llegaban a percibir un salario era pagado a su marido o padre. Al respecto Federici ha tratado este tema y lo ha denominado “*El patriarcado del salario*” (2018), el varón pasa a ser quien controla el trabajo, además recibe y administra el salario de las mujeres. El trabajo no pago de las mujeres sumado a los ingresos desiguales generan violencia (Federici, 2018: 17). Pero en esta lectura y crítica que hace Federici amplía el modo de entender y significar el salario, pues no solo como ganancia monetaria sino como “forma de organizar la sociedad” (2018: 18) estableciendo un orden en las clases sociales y distintas maneras de subordinar y explotar.

El *sexaje* puede entenderse como una categoría estructural de la sociedad. El matrimonio como la heterosexualidad se encuentra institucionalizados, sostenidos en los vínculos y en las distintas prácticas sociales.

La sujeto lesbiana

Ahora bien, ¿qué sucede si la sujeto se sitúa fuera de la lógica heteronormativa del sexaje? ¿Qué sucede si la sujeto subvierte la política heterosexual? Nuestras lecturas nos acercan a la lesbiana y la comunidad lesbiana de Wittig que “debe ser cualquier otra cosa, una no-mujer, un no-hombre, un producto de la sociedad y no de la «naturaleza», porque no hay «naturaleza» en la sociedad” (Wittig, 2006: 35). La comunidad lesbiana se abre como opción política a partir de la categoría de clase y de una conciencia de clase, que no es otra cosa que una conciencia lesbiana. De lo que se deriva una crítica y una discusión sobre la posibilidad o no de esta comunidad. ¿Es esto una utopía? Al plantear “Las lesbianas no son mujeres”, tampoco hombres, Wittig busca dar de baja a los “género sexuales” y al sujeto neutro sin pasar a una universalidad como el régimen anterior. Pero cabe preguntar si ¿la propuesta resulta ser prescriptiva y lesbonormativa? (Mattio, 2015). Butler sostiene que la identidad sexual del sujeto que propone Wittig y desde la cual se constituiría la comunidad lesbiana se establece desde un preceptismo separatista (2007: 252). Queda así planteada la tensión entre lo utópico, lo prescriptivo y el separatismo. Por su parte, de Lauretis expone que al plantearse la “comunidad lesbiana” no hay una referencia específica a una comunidad como tal sino a una idea o a un concepto; tampoco lesbiana remite a una mujer particular, seguir con el sujeto mujeres es continuar pensando desde la matriz heteropatriarcal. En esta línea de Lauretis sigue la propuesta que Wittig plantea en su libro “*El cuerpo lesbiano*”, desde una escritura deseante y en una nueva clave anatómico-fisiológica recorre el cuerpo mujeril –piel, pelo, uñas, músculos, carne, tendones, huesos, tejidos, fluidos– desde el deseo lésbico. Así como el cuerpo es abordado y reorganizado, también sucede con el conocimiento. La escritura se desteje: el yo como y/o, el mi m/i. Nuevos signos y un cuerpo agitado es reconstituido palabra tras palabra. A propósito de ello, de Lauretis afirma que la lesbiana es el nuevo sujeto de conocimiento en una posición excéntrica, en relación al sistema heteronormativo. Comunidad lesbiana y sujeto lesbiana son planteados como conceptos teóricos, que parten de una conciencia lesbiana, para pensar posiciones y posibilidades de subvertir el orden heteropatriarcal (de Lauretis, 2000:146). Por lo tanto, resulta ser totalmente distinta a un orden prescriptivo puesto que la lesbiana, como sujeto excéntrico, no propone una identidad que la determine sino que actúa desde los desplazamientos. A propósito de ello, de Lauretis se remite a la propuesta de Trinh T Minh-ha (1986) que desde el concepto de las inapropiables plantea dos gestos que conllevan otros dos. El primero, yo soy como tú pero esa identidad se

desplaza hacia un segundo, para marcar la diferencia. El tercero que resulta de la afirmación de la diferencia. Entonces, yo soy diferente pero en esa distinción se moviliza el concepto de alteridad, este es el cuarto gesto. La lesbiana juega en esos movimientos donde se afirma pero no se determina. En esta trama el contrato de la comunidad lesbiana que Wittig propone “se rehace, se hace sin cesar, a cada momento, necesita de la contribución activa, aquí y ahora, del conjunto de hablantes para producir efecto sin descanso” (2006: 137).

Por su parte, Rich pone de manifiesto “la presencia histórica de las lesbianas” (2001: 66) frente a los contratos matrimoniales y el solipsismo del feminismo heterosexual. “La existencia lesbiana y la experiencia lesbiana” son categorías propuestas para evitar las connotaciones patologizantes del término lesbianismo, remarca Rich. Además, estas categorías son resemantizadas históricamente dando lugar al “*continuum* lesbiano” (Rich, 2001). Este no radica exclusivamente en la práctica sexual sino que conlleva una complejidad que asume de cierta manera un punto de vista feminista y que a su vez comprende un nivel de trazado discontinuo pero omnipresente que escapa a los modos de relaciones y producción determinada por la heterosexualidad. Este *continuum* lesbiano, señala Rich a propósito de Lorde, marca un trazo de lo erótico, del deseo de ir más allá de lo instituido, de entradas y salidas, desde una alegría compartida. El *continuum* no se reduce como tal sólo a una experiencia sexo-afectiva sino a una experiencia de lucha política, cuyo foco de crítica son las instituciones heterosexuales como el matrimonio. Al mismo tiempo, repara en situaciones de extrañezas y desconocimiento frente a un sentir no-heteronormado. El *continuum* lesbiano está en un movimiento entre aquellas que performan una vida heterosexual, siendo ellas disidentes de esta, y quienes se consideran lesbianas.

La existencia lesbiana y el *continuum* de Rich buscan visibilizar modos de ser y tradiciones fragmentadas. Además, se constituyen en herramientas para analizar los modos de existir y resistir a través de las estructuras sociales. El “*continuum* lesbiano” articula el espacio epistémico con la posibilidad de vivir una vida deseable. La subversión política se provoca en este movimiento y acuerpamiento que propone el *continuum* lesbiano.

Sin embargo, el “*continuum* lesbiano” propuesto por Rich recibió las críticas⁹² de Ann Snitow, Christine Stansell y Sharon Thompson (2001 [1980]) por tender a un relativismo. El problema radica en cómo este fue interpretado al plantarse cierta igualdad entre los modos de habitar el *continuum* sea como lesbiana o heterosexual, también se igualó las relaciones lésbicas y de amistad (2001, 81 y 82). Rich argumenta que con el *continuum* buscaba la “máxima variedad posible de experiencias identificadas con mujeres”, como espacio de re-semantizaciones, un lugar de movimientos y de encuentros. El problema de esta propuesta tiene que ver con deseos y voluntades en la posibilidad de la conformación de un espacio con la magnitud que propone, lo que parece ser bastante utópico además de tender a una homologación de las luchas feministas, que resultaría imposible. Tal vez el *continuum* podría resultar en los campos de construcciones y discusiones teóricas a partir de constituirse desde la selección de un corpus literario y/o teórico que habilite un espacio para pensar sexo, sexualidad, sexaje, raza, entre otras. Otra posibilidad en la que el *continuum* puede actuar es a partir de la identificación de ciertas inquietudes y cómo desde él se recurre a determinadas categorías que se articulen en función de un problema que se pueda pensar o simplemente enunciar, que tal vez en otro contexto epistémico lesbofeminista no sean apropiadas.

Tránsitos separatistas entre los lesbofeminismos de los sures

Cuando pensamos en la juntura feminismos, sur, lesbianismo y antirracismo nuestra lengua inmediatamente articula nombres como los de Lorde, Anzaldúa, Moraga, Gómez Grijalva, Espinosa, Curiel. A todas ellas y en esta articulación las abrazamos con la designación “lesbofeminismo del sur”. Vale aclarar que no pretendemos constituir un canon con tesis, métodos y principios de los lesbianismos de los sures, tampoco buscamos una reducción de las diferentes propuestas; todas ellas escriben desde un contra-régimen académico enfocadas en sus ciclos vitales y sus experiencias lesbianas como sujetos racializadas. Mientras que los textos de Wittig, Guillaumin, Butler, o de Lauretis ofrecen, por ejemplo, una discusión estrictamente teórica de la categoría lesbiana; Lorde, Anzaldúa, Gómez Grijalva la abordan desde la experiencia asumiendo tramas, complicidades, avances y retrocesos que escapan a una sistematización y linealidad, son escrituras que implican una afectividad por fuera del registro académico. Esto marca una

⁹² Estas críticas tuvieron lugar en un intercambio postal entre Rich y Ann Snitow, Christine Stansell y Sharon Thompson. Luego, Rich las publica en *Sangre, pan y poesía* como epílogo al capítulo “Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana”

distinción desde la sujeto, la enunciación y el contexto pues Butler y de Lauretis escriben acerca de temas de género y teoría queer⁹³ y lo hacen en la academia euronorcentrada porque son sujetas nómades blancas (Braidotti, 2000) con un “pasaporte” que las habilita a decir y habitar espacios que para otras son inaccesibles por las marcas corporales de su raza y sexo (Ciriza, 2009). En este apartado buscamos enfocarnos en las problemáticas del lesbianismo desde una política que posibilita otras discusiones. Entre los posibles nudos problemáticos que han acontecido, el separatismo lésbico⁹⁴ es uno de ellos. Nos aproximaremos a esta coyuntura feminista desde el contextualismo radical propuesto por Hall (Grossberg, 2007). Es decir, pretendemos analizar y pensar las problemáticas que atiendan a las tensiones y articulaciones de las propuestas de los movimientos lesbofeministas de una manera situada sin caer en posturas reduccionistas. Concretamente, buscamos posibilitar análisis exploratorios que visibilizan las tensiones de y entre los movimientos lesbofeministas y sus contextos sociales, culturales, políticos y epistémicos, sin los cuales tales propuestas teóricas no habrían tenido lugar. Además, el contextualismo radical permite comprender las coyunturas sin moralizarlas, lo que sería una clave para asumir la complejidad de esta opción política.

Nos acercamos a la escritura de Anzaldúa, Lorde, Espinosa, Curiel y flores para identificar sus posturas en relación con este movimiento. Si enunciamos separatismo nos remitimos nuevamente a Wittig y su tesis del lesbianismo radical “las lesbianas no son mujeres”, como ya mencionamos, pronunciada en su visita a Estados Unidos por el año

⁹³ Se problematizan las identidades ligadas a lo orgánico y las resignificaciones científicas, políticas, culturales de la anátomo-fisiología. La pregunta es cómo se revincula la sujeto con su anatomofisiología a partir de la crítica a la identificación del género y lo biológico, esta relación responde a una voluntad política y no a un contrato sociosexual. Se replantea la cuestión (problemática) de pensar, habitar, sentir el cuerpo atravesado por múltiples identidades que fluctúan en el entre de lo binario, es decir que buscan en las aperturas entre lo cis y trans que por momentos no va más allá sino que se territorializa en ese entre que se abre. Un lugar de referencia, genealógicamente hablando, sobre la propuesta política-epistémica de la teoría queer es Anzaldúa. Con respecto al activismo en Argentina, Adriana Carrasco (2017) señala que el término *queer* es usado por primera vez en 2013 en 28° Encuentro Nacional de Mujeres, que se lleva a cabo en la provincia de San Juan, en el marco del taller de activismo lésbico como así también el taller de mujeres trans. <https://www.pagina12.com.ar/41455-apuntes-para-una-resistencia>

⁹⁴ En 1973 Jill Johnston, escritora y activista feminista del movimiento lésbico separatista de los 70 en Estados Unidos, publicó “*Lesbian nation, the feminist solution*”, libro en el que se asientan argumentos para terminar con la hegemonía patriarcal y el contrato sexual. Jules Falquet (2006) lo considera como el texto central del separatismo.

1978⁹⁵. Vale aclarar que no es Wittig solamente quien realiza esta crítica, volvemos a ella porque su afirmación responde a una fórmula breve, original y aguda que surge y representa el ánimo político del momento en diferentes partes del mundo. La fuerza de la época consistía, justamente, en este movimiento de desprendimiento y regeneración con respecto a los modos en que se había estado pensando la política feminista.

En 1967 se organiza en Argentina, durante la dictadura de Onganía, el colectivo “Nuestro Mundo” que reunía a lesbianas y gays. En 1969 se produce la redada de Stonewall, Estados Unidos, dando lugar al Día Internacional del Orgullo LGBT, tuvo una gran influencia en el movimiento lésbico latinoamericano. Así en Argentina, en 1971, se conforma el grupo “Nuestro Mundos” que luego da lugar al Frente de Liberación Homosexual (Mogrovejo, 2015). En 1976 en México, se conforma el colectivo “Lesbos” organizado por Yan María Yaoyólotl, su activismo parte desde una propuesta lésbica separatista y luego en 1977 *Ollin Iskan Katuntat Bebeth Thot- Oikabeth-* cuya traducción del maya al español es “Mujeres guerreras que abren caminos y esparcen flores”. En 1974, en Alemania, se creó el Frente Lésbico Internacional y en 1977, en Holanda, el Sistema de Información Lésbica Internacional. En Brasil entre fines de los 70 e inicios de los 80 se organizó el Grupo de Acción Lésbico Feminista que deviene en “*Um Outro Olhar*”, fueron pioneras en editar y publicar a *Chana com chana*. En 1984, plena dictadura militar chilena, se organiza El Colectivo Ayuquelén⁹⁶. En este mismo contexto en Argentina Ilse Fuskova conforma el Grupo Autogestivo de Lesbianas que luego junto a Adriana Carrasco editan y publican en 1987 “Cuadernos de existencia lesbiana”, una publicación pionera en nuestro país. En este mismo año se organiza en México el Primer Encuentro Lésbico Feminista de Latinoamérica y el Caribe (ELFLAC). Al respecto Norma Mogrovejo señala que este primer encuentro “fue conflictivo, marcó una dinámica institucionalizante, la lucha por el poder, la representatividad y un financiamiento que nunca antes había existido para el trabajo lésbico” (Mogrovejo, 2015). Más allá de esto

⁹⁵ El documental “*She is beautiful when she is angry*” (Dore, 2014) da cuenta de la conformación de los movimientos feministas de la década del 70 en los Estados Unidos. Podríamos decir que el lema central de la época fue “lo personal es político”, teniendo como eje la lucha por los derechos sexuales (no) reproductivos.

⁹⁶ Este grupo nace en la búsqueda de justicia por el femicidio lesbofóbico de Mónica Briones y también para problematizar la heterosexualidad instituida.
<http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-589199.html>

se logró el acuerdo y el movimiento fue representado llevando la propuesta y los cuestionamientos al feminismo heterosexual.

Volviendo al norte y diez años antes de la llegada de Wittig a Estados Unidos, se produce un momento de organización de las lesbianas en grupos como *The feminists*, impulsado por Ti-Grace Atkinson⁹⁷, a quien se le atribuye la frase «El feminismo es una teoría, el lesbianismo es una práctica», o *The Furies Colective*, que además de articular un proyecto editorial también experimentaban otros modos de convivencia. El artículo “*Lesbians in Revolt*” (1975 [1972]) de Charlotte Bunch, que en un primer momento es publicado en el periódico lesbofeminista de “*The furies*” y luego como parte del libro “*Class and Feminism*” (Myron y Bunch, 1975), da muestra de la situación de los lesbianismos, los feminismos y la demanda política específica de un separatismo. Bunch (1972) expresa “La lesbiana, la mujer que se identifica con las mujeres lo hace porque ama a las mujeres”. Esto genera otras maneras de significar a la sujeto (sin una crítica a la categoría mujer) y propone otra política afectiva. Esta llama a la unión no sólo por los ideales e intereses, sino desde un nuevo modo de vincularse puesto que sostiene que la heterosexualidad conduce a una competitividad entre mujeres por el varón en busca de acceder a una situación económica y social “acomodada”, pero no es otra cosa que opresión. Por el contrario, la unión entre las mujeres no responde a esa lógica, ya no hay una lucha por “los hombres ricos”. Por estos motivos y para enfrentar el rechazo, la desigualdad y la violencia de la época, Bunch señala: “las lesbianas deben convertirse en feministas y luchar contra la opresión de la mujer, al igual que las feministas deben convertirse en lesbianas si esperan acabar con la supremacía masculina” (1972). Pues, no todas las lesbianas son feministas, no todas las mujeres son feministas, no todas las mujeres son lesbianas y no todas las lesbianas son mujeres. Al establecer estas distinciones el separatismo, en cierta medida, evidencia el posible problema de la substancialización y opresión de identidades, que se genera en los movimientos políticos incluso en los disidentes de la heterosexualidad, y por ello se apuesta a la creación de espacios y/o comunidades solo para lesbianas. En el plano de lo teórico y literario encontramos la

⁹⁷ En la exploración de fuentes accedimos a dos videos, uno extraído del otro con traducción al español, donde Atkinson referencia su posición política

Ti-Grace Atkinson - A biography of ideas (Moreira, 2019)
<https://www.youtube.com/watch?v=zhlLARLs20A>

Ti-Grace Atkinson y lesbianismo político (Lesbianas: radicales libres, 2018)
<https://www.youtube.com/watch?v=xhZJrpOSZ6E>

propuesta de la comunidad de Las guerrilleras de Wittig, la “nación lesbiana” de Jill Johnston en las que se describen formas de articulación que distan de los problemas que acontecen en la práctica comunitaria concreta. A propósito Falquet (2006) señala que las integrantes de estas comunidades tienen que tramitar el corte de la relación con la comunidad heteropatriarcal. Anzaldúa se remite a esta situación de la siguiente manera: “Como lesbiana, no tengo raza, mi propia gente me repudia”. (2017 [1987]:137). Además, no sólo se trata de gestionar los vínculos con el afuera de la comunidad, también los modos de relación entre las integrantes de la comunidad lesbiana estableciendo reglas para una convivencia cuidada que no reproduzca las maneras violentas de relacionarse desde la heterosexualidad. A propósito de esto hooks (2017) realiza una crítica a la frase “El feminismo es una teoría, el lesbianismo es una práctica” pues señala las dificultades de la unión y que en la práctica la teoría a veces no responde o no soluciona a los sistemas anquilosados.

La limitación que encontramos en el separatismo – que si bien algunas buscan ser críticas específicamente con el marxismo (ya que este en sus análisis y propuestas no contempla la acción de las mujeres) y dirigir una nueva política –es que se enfocan en un sujeto determinada y se abstraen de la categoría de raza y clase de ahí que el separatismo se configura desde un complejo reduccionismo. Una comunidad del norte, llamada Alapine (Kershaw, 2009) permite solo el ingreso de varones como visitantes, mientras que las mujeres heterosexuales o transexuales no son admitidas, al mismo tiempo ponen una distancia con el activismo. La comunidad de Cabo Polonio en Uruguay es otro ejemplo de mujeres que en la década del 80 vivenciaban el amor hacia otras mujeres con la necesidad de vivir libremente, sin la participación en ciertos grupos activistas lésbicos (Arenas, 2022). La tierra de las mujeres se constituye como un lugar para habitar sin la hostilidad del mundo, como un refugio frente al exilio que afrontan quienes se reconocen lesbianas. También como aquel lugar escindido, utópico que dibuja otras cartografías alejadas del mundo heteropatriarcal. Una geografía que parte desde una cuerpo lesbiana, “la tierra como un lugar de toma de posición” (Rich, 2001: 208). Es cierto que el caso de Alapine es determinado para cierta clase porque se necesita contar con un respaldo económico que permita habilitar, luego, otros modos de sostener la vida. Estas comunidades separatistas lésbicas del norte, que proponen la compra de un terreno y un aislamiento, operan siguiendo la propuesta capitalista. En la actualidad y en nuestra región la comunidad lésbica ya no se presenta desde un separatismo radical, sino que se

vive desde la organización de cooperativas y de movimientos sociales⁹⁸ que plantean otros programas de unión y colaboración, no se convive en un condominio como era la propuesta de las lesbianas del norte de la década del 70, sino en una re-unión y encuentro para llevar a cabo, por ejemplo, el trabajo de la tierra.

El separatismo invita a pensar otros modos de habitar el territorio y producir lo necesario para la vida con algunos aciertos y desaciertos, a prueba y error, pero con la convicción de que la vida de la sujeto lesbiana ya no responde a los ocultamientos heteropatriarcales. Otro punto a mencionar es que parecería que el separatismo no respondería a una exclusividad a priori y biológica dado que, como mencionamos anteriormente, habilita espacios para cuestionar los esencialismos patriarcales, y no reproducir las estructuras de dominación jerárquica que impone el sistema dominante. Sin embargo, se puede observar también una identificación entre lo anátomo-fisiológico, el sexo femenino y el género mujer lo que conlleva a una postura esencialista y a la distinción entre estereotipos como *femme* o *butch*. En última instancia hay una afirmación de las identidades de género.

El separatismo en esta búsqueda de superar la hegemonía heteropatriarcal, la dependencia económica, el *sexaje*, plantea otros modos de sostener la vida, sin embargo genera algunas situaciones. Una de ellas es que de cierto modo establece una funcionalidad con el sistema que excluye pues responde a la lógica de división que el capitalismo y patriarcado establecieron. Es por ello como mencionamos anteriormente que Rich propone el *continuum* lesbiano. La otra, desde el feminismo descolonial advertimos que la lógica separatista responde a un modo occidental de organizar la vida.

A partir de pensar el lesbofeminismo separatista y la constitución de comunidades nos preguntamos ¿Cómo se vincula con otros grupos sociales? ¿Cuáles son las estrategias de negociación política con otros movimientos?

A propósito de esto, el Combahee River Collective declara en su manifiesto:

⁹⁸ La Unión de Trabajadores de la Tierra es una organización de familias argentinas productoras que plantean otro modo de cultivar la tierra. Su objetivo mayor consiste en llevar a cabo una producción en busca de una soberanía alimentaria.

En San Juan se encuentran distintas cooperativas como la de Boca de Tigre, la integran 42 familias, se articulan las actividades agropecuarias (producción membrillera, salsa de tomates y semillas hortícolas) con las tareas del cuidado de las mujeres. Sus coordinadoras Natalia Silva y Lidia Furlani, que además nacieron y crecieron en Boca de Tigre, destacan estos puntos y el reconocimiento de parte de los varones que integran la cooperativa en las tomas de decisiones que realizan las mujeres. <https://petasunsj.files.wordpress.com/2020/04/exploraciones-no-50.pdf>
<https://www.youtube.com/watch?v=N4mru1RcDck&t=1s>

(...) rechazamos la posición del separatismo lésbico porque no es una estrategia ni un análisis viable de la política para nosotras. Excluye a demasiados y a demasiada gente, en particular los hombres, mujeres y niños Negros⁹⁹. (...) También tenemos que preguntarnos si el separatismo lésbico es un análisis y estrategia política adecuada y progresista aun para las que lo practican, ya que sólo admite las fuentes sexuales de la opresión de las mujeres, renegando de los hechos de clase y raza. (1988 [1977]: 177).

El Combahee River Collective expresa claramente que adoptar una postura separatista no abordaría las opresiones estructurales. El problema que visibiliza el colectivo es el determinismo biológico, es decir la exclusión de los varones por el solo hecho de serlo sin mediar que la violencia responde a una matriz de opresiones. Frente a esto llaman a construir una política en clave feminista que integre a los distintos sectores de la sociedad, donde el biologicismo no haga base en el sistema sexo-género y tampoco en argumentos raciales. Cuando Lorde, desde la cama del hospital, escribe “Tiene tantas raíces el árbol de la rabia/ que a veces las ramas se quiebran/ antes de dar frutos/ (...) / veo la causa en el color/ como también en el sexo” (2019: 61), se refiere justamente a la efervescencia del movimiento feminista pero también al separatismo y los privilegios diarios que viven las mujeres blancas. Justamente en este poema advierte que la lucha por “las liberaciones” no solo se concreta en torno al “sexo” sino también a la raza y a las masculinidades, describe una situación en la que un varón negro que espera ser atendido en una cafetería es invisibilizado por un empleado ya que su atención está dirigida hacia las mujeres blancas, que se reúnen para ir a marchar.

La crítica separatista se constituye como reduccionista y abstractiva cuando no advierte la historia de la esclavitud y en los análisis se privilegian ciertas categorías como la de clase y género sin incorporar la co-constitucionalidad, que Lugones (2007) identificó. Este es el punto que el Black Feminism, el feminismo poscolonial y descolonial discutieron y lo siguen haciendo.

A propósito de esto Cheryl Clarke (1988), lesbiana, feminista y negra, entiende al lesbianismo como un acto político, de descolonización, de amor, de supervivencia y revolucionario:

⁹⁹ La palabra Negros es escrita con mayúscula inicial puesto que remite al movimiento por los derechos civiles de los afroamericanos de los años 70, además responde a un acuerdo lingüístico de la comunidad estadounidense; en su traducción se respeta esta convención.

“La lesbiana –esa mujer que ha tomado a una mujer como amante– ha logrado resistir el imperialismo del amo en esa esfera de su vida. La lesbiana ha descolonizado su cuerpo. Ella ha rechazado una vida de servidumbre que es implícita en las relaciones heterosexistas/heterosexuales occidentales y ha aceptado el potencial de la mutualidad en una relación lésbica–.” (1988: 99)

En la clave de un lesbofeminismo postcolonial y no separatista Anzaldúa se hace presente. En sus escritos expresa una identidad múltiple constituida por las luchas, también fragmentada (por el afuera) pero no escindida, como metáfora a su cuerpo en lucha remite a la figura de Shiva con un pie y otro pie, un brazo y otro brazo en cada batalla. Mística y de una política comprometida con hombres y mujeres. En una especie de síntesis, Anzaldúa señala tres de sus identidades co-implicadas en su activismo: “Mi identidad es de mujer. Quien ultraja a las mujeres me insulta a mí. Mi identidad es de lesbiana. Quien insulta a las lesbianas me ultraja a mí. Mi identidad es de feminista. Quien menosprecia el feminismo me desprecia a mí” (1988: 165).

Asimismo, desde el Black Feminism, Lorde escribía en su poema “La casa de las diferencias” acerca de la complejidad del problema de la identidad, de habitar las diferencias y cómo hacer comunidad en busca de un modo para sobrevivir, muy lejano a la apuesta separatista. De hecho, en “La hermana y la extranjera” Lorde comenta que irían con Frances, su pareja, a un congreso de lesbianismo y feminismo pero Jonathan, el hijo de Audre, no puede asistir por haber sobrepasado la edad permitida para participar. A propósito de esto, Lorde escribe una carta al encuentro en la que visibiliza los problemas de separatismo, destacando el nudo “maternidad y lesbianismo” ya que no son contempladas (2003: 72 y 73). Tanto Lorde como Anzaldúa plantean un movimiento que no genera una exclusión como lo proponía Wittig sino un uso estratégico de sus identidades para ser parte en la arena política. Pues, “la lesbiana de color no solo es invisible, ni siquiera existe. Nuestro lenguaje es inaudible” (Anzaldúa, 1988: 220). El hecho de “ser parte” no es una mera inclusión como respuesta a la subalternización sino que responde a un litigio político, histórico y semiótico. Lorde propone una comunidad en que los vínculos se establezcan desde una política del deseo y que la libertad, el amor y el pan no sean sólo para algunos. Sin embargo, sucede que quienes se reconocen como negras, afro, originarias o abordan su activismo desde la co-implicancia de raza-clase-género-sexualidad han sido criticadas de separatistas y fragmentarias por las mujeres

blancas. Al respecto bell hooks (2017) señala que eran las lesbianas de la década del 80 de Estados Unidos quienes estaban realmente interesadas en abordar los temas incluyendo raza y género por las exclusiones que habían vivido.

Entre estas fragmentaciones y re-uniones expresa Anzaldúa:

(...) estoy participando en la creación de otra cultura más, una nueva historia para dar cuenta del mundo y de nuestra participación en él; un nuevo sistema de valores con imágenes y símbolos que nos conecten a unas personas con otras y con el planeta. (2017: 138).

Anzaldúa atraviesa la lógica fragmentaria, que se consigna en la escasez del contrato sexual, para la generación de una cultura que se nutre de las diferencias concibiendo nuevos sentidos y relaciones para habitar el mundo. Es una lucha por la (re)creación de una cultura y de una ética lésbica. (Falquet, 2006: 30)

Por otro lado, quienes han participado en el separatismo como Espinosa y Curiel advirtieron las dificultades en los modos en que se gestionan las opresiones. Curiel, en una entrevista, reconoce su recorrido como separatista “Yo fui separatista de las blancas porque era afro, de las heterosexuales porque era lesbiana, fui separatista de las autónomas en relación a las institucionales” (2021). En su discurso el verbo “fui” permite advertir claramente el giro de sus posiciones y tránsitos políticos e identitarios. Luego, agrega que “no es posible pensar un feminismo decolonial y aspirar a una construcción de la comunidad, cuando nos separamos de los hombres, cuando nos separamos de los chicos, de las jóvenes, etc., sino trabajarlo en comunidad”. (Curiel: 2021). Es así cómo a partir del contacto con el feminismo decolonial, Curiel realiza una crítica al separatismo en tanto que considera que esta postura está vinculada a un posicionamiento eurocentrado colonial cuya lógica responde a una relación de exclusión del otro. “No podemos segmentar el pensamiento, la realidad es integral” (AFROntera y Curiel:2022). Curiel como las demás feministas decoloniales asumen una política de la comunidad en clave *pariversal* (Red de feministas decoloniales, 2014: 457), por oposición al universalismo moderno (que tantos borramientos trajo), es decir, una comunidad que se construye en un vínculo con la naturaleza y lxs sujetxs, afirmando que el movimiento es colectivo. Esta manera de entender a la comunidad pariversal nos acerca a la propuesta del ecofeminismo. Este busca hacer comunidad a partir del desequilibrio ecológico generado por la producción capitalista que afecta la vida de lxs más pobres, traza su preocupación

entre los ámbitos más intrínsecos de la vida subjetiva hasta la vida que orbita el planeta. “No habrá vida humana sin la integridad de la vida del planeta”, señala Ivone Gebara (2000:40) desde su propuesta en la que vincula la teología de la liberación y el ecofeminismo. Ella realiza una crítica a la modernidad como aquel momento en el que se produce el giro científico y económico, semiotiza a la sujeto y toda su acción desde un doble juego: naturaleza y cultura. Por un lado, establece un esencialismo que la asimila como parte de la naturaleza para su capacidad de gestar y a su vez considera el cuerpo como fuerzas de trabajo, además de las tareas del cuidado. Desde el lugar del activismo las mujeres indígenas también plantean la recuperación, defensa y cuidado del territorio ancestral (teniendo en cuenta que el territorio remite al cuidado del agua, la flora y fauna) en busca de generar otra economía. (Mujeres originarias, 2018).

Por su parte flores apunta, como integrante del colectivo separatista “*Fugitivas del desierto*”, que la acción política se centró en “alianzas efímeras y contingentes con movimientos sociales, agrupaciones de izquierda y sindicatos” (flores 2021: 218). En este entramado comenta sobre las disputas y los conflictos que tuvieron “con el propio feminismo mujerista y hegemónico, con las líneas más liberales del activismo lésbico y con el centrismo porteño” (flores, 2021: 218 y 219) que en la lógica de su organización evidenciaba la colonialidad. flores desde sus experiencias, como lesbiana fugitiva y maestra prófuga (2021: 36), comienza a esbozar su propuesta desde subjetividades fugitivas. Al respecto plantea que “la fugitividad es estar separado del asentarse, fermento móvil de producir acontecimientos más que certezas” (2021: 36). De este modo, la sujeto del feminismo de flores –pensada a partir de la tesis de Wittig (2006) ya mencionada y la metáfora de la fuga– habita de cierto modo un separatismo en la búsqueda de sortear esencialismos identitarios. Cuando flores expresa “fermento móvil de producir acontecimientos más que certezas” (2021:35) denota un activismo contingente e incierto dónde la sujeto se encuentra en movimiento. La propuesta de lo fugitivo conlleva a la idea de una presencia que desea pasar inadvertida, ontologías eventuales que acontecen entre lo precario y efímero de la vida. Cierta inquietud surge con respecto a esta opción feminista por el estado fugitivo y su acción política en vínculo con la comunidad. Si abrimos el campo de discusión en torno a lo político y atendemos a la propuesta de Rancière, por ejemplo, sostendrá que lo político no se trata de fugitivismos ni barricadas, sino de la construcción de disenso a partir de la interrupción de una temporalidad sostenida bajo el lenguaje del (des)acuerdo. Lo político consistiría en dos cuestiones, la

primera, en una revisión crítica de los modos en que se ha configurado la comunidad y, la segunda, en la búsqueda de resemantizar la realidad a partir de un desgarramiento del tejido social que altera la lógica del movimiento de la política. Es decir, que a partir del momento en que excludxs y subalternizadxs toman un lugar en el discurso se genera un proceso de resignificación que produce un momento político. (Rancière, 2001:11).

Esta tensión que presentamos, entre la idea de lo fugitivo y del momento, puede ser rebatida por el separatismo, a partir del argumento de que Rancière, es un varón blanco que piensa desde el primer mundo y que simplemente no tendría lugar en la discusión. Pero detengámonos un poco en la propuesta de “momento político”; apunta al hecho de sostener en un tiempo preciso la tensión para constituir una escena que considere críticamente los asentamientos semióticos hegemónicos y que no pase inadvertida o fugaz. En este punto hay un acuerdo, entre flores y Rancière, puesto que flores expresa que “la fugitividad es estar separado del asentarse”¹⁰⁰ (2021:35). El separatismo fugitivo instala la discusión en un plano de lo antagónico, amigo y enemigo (Schmit, 2009) al plantear esta idea de una sujeto como “lesbianas pendencieras (...) *Trolas* propensas a la riña intelectual (...) tortillaje guerrero”. Quizás estas metáforas de la sujeto recuperan en cierta medida a Las Guerrilleras de Wittig, puesto que “Las fugitivas o las trolas” de flores buscan subvertir el orden heterosexual del lenguaje, vinculando este giro a un movimiento de afirmación y desplazamiento de la identidad. Es decir, en la búsqueda de “otros modos de subjetividad con palabras propias” (flores, 2021: 217). Este proyecto y acción política, la de subvertir el lenguaje heterosexual, es compartido por los distintos movimientos, desde los feminismos descoloniales se apela también a litigar el lenguaje racista. Pero el

¹⁰⁰ Tal vez en la clave de este fugitivismo podemos referir a un momento, una siesta, precisamente el jueves 17 de octubre 2019, nos reunimos en el CCT-CONICET de Mendoza en el marco del *Coloquio Feminismos del Sur: experiencias y narrativas en la frontera academia/ activismos*. Clodet Garcia, artista, coordinó el taller “cuerpos desobedientes. la acción ARTivista como herramienta política”, nos propuso pensar/crear entre lo lúdico y estratégico un artefacto para acabar con el patriarcado, situadas en una comunidad futura. Desde la futuridad y la comunicación con mariam pessah y Rosario Olivares Saavedra propusimos la telepatía, como una manera no violenta y sigilosa, para terminar con el patriarcado y cambiar el mundo. Ese artefacto lúdico suspendido en esa siesta y capturado en la dedicatoria de un libro, lo traigo aquí, como anécdota para corrernos del registro academicista. ¿Cómo sería una comunidad posible en un futuro cercano? Haraway hace el ejercicio de pensar en una comunidad inter y transespecie en “Historias de Camille. Niñas y niños del compost” (2019) propone una opción que juega en otros tiempos, con otros modos de relacionarse implicando con ello otras ontologías.

punto distintivo es que estos movimientos no apuntan a la subversión política semiótica como “fugitiva” sino sostenida en el tiempo.

El texto autobiográfico de Gómez Grijalva “*Mi cuerpo un territorio político*” (2012) narra cómo vive y la afectan las opresiones, cómo su cuerpo se manifiesta con reacciones alérgicas y cómo a partir de reconocer las heridas y dar cuenta del vínculo entre las opresiones pudo avanzar en un proceso de sanación y construcción de su identidad como mujer maya k’iche’, lesbiana y feminista. La escritura de Gómez Grijalva, transita un recorrido apelando a su cuerpo y su sexualidad como un territorio político y visibiliza las violencias en busca de la descolonización patriarcal en comunidad, destaca la posibilidad de sanar heridas desde el acompañamiento de compañeras feministas. Gómez Grijalva comenta que por el 2000 en Guatemala, más allá de que estaban conformados en colectivas, aún no había alguna cuyo eje central fuera el de abordar el lesbianismo en relación con la raza.

Por su parte, Espinosa acuerda con la postura de Curiel sobre el separatismo. Precisamente en una entrevista declara que “la idea de un feminismo sin mujeres, como lo proponía un grupo que se denomina “posfeminista” en Chile, es más que descabellada” (2016 a: 163). El separatismo si bien apunta a desencarnar la identidad del sujeto, pero por otro lado “reproduce la idea de que para luchar contra un régimen hay que ser sí o sí el sujeto producido y sujetado por ese régimen” (Espinosa, 2016a: 164). Entonces, pareciera que el lesbianismo actuara en un movimiento entre la afirmación y negación de la identidad de género mujer. El tema es que tal posición separatista no posibilita pensar los modos en que se produce la opresión y con ello buscar estrategias y conformar otra política. A propósito de esto, las feministas decoloniales apuntan que la opresión se produce de manera co-constitutiva. Es decir, que una práctica de dominación no se produce aisladamente sino ligada con otra, a partir de la co-implicancia de raza, clase, género, sexo y sexualidad (Lugones, 2008).

Anzaldúa, Moraga, Lorde, Espinosa, Curiel, Gómez Grijalva narran y producen desde las opresiones sistemáticas vividas en sus cuerpos en busca de visibilizar las exclusiones políticas y a partir de ellas generar otra política, lo que plantean justamente es la posibilidad de habilitar la participación sin exclusión de sus identidades que es distinto a la lógica de la diversidad y de lo prescriptivo. Lorde lo señala en su propuesta de habitar la casa de las diferencias, “las diferencias no son necesariamente amenazadoras” (2003: 73). Ellas apelan a su identidad étnica, sexual, de género para descentrar las pretensiones de homogeneidad (De Oto, 2003: 111).

Lesbianismo entre sures regionales/locales

Si escribimos acerca del lesbofeminismo desde una producción de conocimiento situada, no podemos pasar por alto lo que sucede en nuestro territorio más próximo, por eso no podemos dejar de nombrar a Fuskova que a fines de la década del 70 comenzó a trazar las sendas de un feminismo que, en la década del 80, abriría un activismo lésbico silenciado. De este modo, se organizaron talleres sobre lesbianismo en la Asociación de Trabajo y Estudio sobre la Mujer (ATEM), también la publicación en 1987 de los fanzines “Cuadernos de existencia lesbiana” junto con A. Carrasco. Fuskova como A. Carrasco reconocen que establecer contacto con Empar Pineda abrió un universo de discusión ya que Pineda publicó la traducción de “Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana” de Rich. Esto posibilitó en 1986 la realización de actividades para nombrar y visibilizar el lesbianismo como opción sexual y política puesto que el feminismo argentino de la época atendía otras problemáticas. En el taller que ofrecieron pudieron acceder a narrativas vitales de mujeres lesbianas que se publicaron en los fanzines. Al respecto, encontramos que los fanzines vinculan esta propuesta de la subversión semiótica, política y epistémica debido a que producen significados desde la materialidad de su soporte y en las diferentes maneras en que se diagrama el discurso en busca de interrumpir el monólogo falocentrado. Los fanzines como práctica editorial autogestiva configuran un espacio desde y para voces subalternizadas, en este caso la de las lesbianas. Alvarado y Nazareno Bravo (2017) trazan una genealogía de los fanzines. En ella se remiten al siglo XIX y XX en Argentina y las distintas prácticas editoriales que buscaban comunicar y extender la idea de libertad como un antecedente del fanzine en nuestro país. Ya situados en la Mendoza actual recorren el circuito fanzinerío en el que advierten las distintas luchas como la de la disidencia sexual y la de los feminismos. Estos dispositivos que reúnen imágenes, palabras y estéticas disruptivas dan lugar a ser leídos como experiencias de teorizaciones prácticas en las que los feminismos de los sures construyen saberes, conocimientos y agenda.

En este movimiento de romper el silencio Fuskova junto con Claudina Marek¹⁰¹ escribieron “Amor de mujeres. El lesbianismo en la Argentina, hoy” (1994) donde

¹⁰¹ Marek (1947-2016), era una maestra entrerriana que se trasladó a vivir a Buenos Aires, comenta que el día que escuchó hablar a Ilse en la televisión, programa de Mirtha Legrand, pudo ponerle nombre a su sentimiento, a su sexualidad, era lesbiana. Con todo eso, le escribió una carta a Ilse se reunieron y el amor entre ellas nació. Por su identidad sexual Claudina fue separada como docente y enviada a la biblioteca para evitar el contacto con los niños; lo que señala un problema

exponen que el lesbianismo era uno de los temas tabú de la época y como esto contribuye a la invisibilización de la sujeto lesbiana. Es allí donde ellas se reconocen y se nombran lesbianas desde diferentes edades, experiencias y acercamientos. Asimismo Fuskova y Marek, siempre en la línea del activismo, realizaron la primera Convocatoria Lesbiana de la mano de Cuadernos de Existencia Lesbiana en vías de organizar la Primera Marcha del Orgullo en 1992.

En muchos casos algunas optaron por no usar el término lesbiana más allá de tener una existencia lesbofeminista, pues no se nombraban como tal, un ejemplo Alieda Verhoeven, primera pastora de la Iglesia Evangélica Metodista Argentina. En la entrevista que le realiza María Alejandra Silnik (2003) Verhoeven hace referencia a su sexualidad y su vínculo con su pareja:

“A-La relación con Lynn data del año 60. Sí, yo me desperté a la realidad sexual mía en la década del 60 cuando fui becada para estudiar biología en Estados Unidos. (...) “¿Qué es esto?”, me preguntaba. “¿Cómo puede ser! ¡No puede ser!”. Bueno, pero pasó.”

M-Siendo pareja, siguieron siendo amigas?

A-Y mirá si... hasta el día de hoy (risas). Largo tiempo...” (Silnik, 2015: 23).

El vínculo entre Verhoeven y Lynn transita entre Estados Unidos y Mendoza, en el contexto de la dictadura militar. Si nos remitimos a la entrevista a Verhoeven podemos inferir que “esto” en su discurso era su sexualidad lesbiana, que nunca la nombra como tal y tampoco se nombra “lesbiana”, pero lo reconoce. Pues, desde la década del 60 experimentó junto a su compañera Lynn una vida amorosa sin proponer un activismo que tuviera en consideración, por ejemplo, la visibilidad lésbica. Su lucha en la provincia de Mendoza desde el Grupo Ecuménico de Mujeres estaba vinculada al activismo político por los derechos de las mujeres en el marco de los derechos humanos (Alvarado, 2021). Verhoeven participó en la publicación de la revista “El Diario de las Chicas”, editada entre 1987 y 2001), también en la creación del “Encuentro Nacional de Mujeres”, además contribuyó a la teología en clave feminista desde el Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos (Alvarado y Del Pópulo, 2019 b). Verhoeven postuló una política,

de ignorancia y discriminación de la comunidad argentina. Pero además posibilita problematizar las pedagogías en vínculo con las instituciones en su rol de “formación” de sujetxs.

articulada con diferentes personalidades y organizaciones (iglesias y agencias de la ONU), apuntalada en la unión de quienes (pobres, subalternizadxs o aquellxs que pensaban distinto) experimentaron injusticias. ¿Será la decisión de Verhoeven la de mantener en el margen¹⁰² su sexualidad y activar desde allí una lucha solapada? La respuesta no la sabemos, pero posiblemente esta decisión de optar por el silencio esté vinculada con la marginalidad a la que nos somete la matriz heterosexual.

En otras coordenadas temporales y espaciales no tan lejanas que marcan una diferencia en cuanto al nombrarse lesbiana, entre Brasil y Argentina, mariam pessah (2009) busca responder la pregunta ¿qué es ser lesbiana? Para ello narra cómo se reconoce lesbiana, las inquietudes que esto le produjo con lo normado (ser mujer, ser lesbiana o ser feminista). La lectura de Wittig y de Beauvoir la ayudan a pensar estas identidades que por momentos se constituyen interexcluyentes y que ser lesbiana no pasa esencialmente por el amor como en la heterosexualidad sino con una decisión política. En un poema de su autoría titulado “Visibilidad lésbica”, pessah articula estos nudos: nombrarse, visibilizarse y formar una comunidad lésbica desde una política afectiva, expresándolo en el espacio de la hoja desde un movimiento temporal

primero fue la visibilidad lésbica

explicar que no vivía con una amiga
sino con mi novia

después fue la vida lésbica

explicar que ya no novíabamos más
pero continuamos amigas
y viviendo juntas

hoy digo que vivo con una amiga

y las personas se ríen y creen que entienden

después llegó mi novia

la actual
y ellas se llevaron bien
no. no noviamos todas.

hoy somos una comunidad

¹⁰² bell hooks (2014 [1989]) remite a esta posibilidad de habitar el margen como un modo de resistencia en busca de superar las opresiones desde prácticas creativas en unión colectiva o al decir de Anzaldúa en la creación de una nueva cultura.

una núcleo afectiva con
puentes para allá y para aquí
con patas y gayas que
dejan huellas en
varias dimensiones.
(pessah, 2019: 95)

Luego de indagar por los lesbofeminismos algunos con sus apuestas de comunidad, otros separatistas nos preguntamos ¿qué sucede con las feministas lesbianas en San Juan (en la provincia que esta tesis es escrita)? Nuestro territorio de exploración e indagación será la academia, la Universidad Nacional de San Juan. Al respecto, buscamos referencias bibliográficas que aborden específicamente la temática pero no encontramos alguna producción. Si hay, claro, investigación y publicaciones sobre las temáticas de “mujeres” vinculadas a la historia como “Mujeres rescatadas del olvido” (López, 2001) o sobre la participación política y académica como “Mujeres en la Universidad Nacional de San Juan” (Fanchin, 2017). También se llevan a cabo investigaciones de “género y diversidad sexual” abordadas desde los ámbitos de la salud, políticas públicas, educación o violencia, cuyos resultados son compartidos en “¿Ciudadanía para quienes?” (Ávila y Kirby, 2018), *¿Algo habrán hecho?* (Ávila y Kirby, 2015), *Con los minutos contados* (Ávila, 2011). Asimismo, se generan espacios de prácticas académicas, pedagógicas y de investigaciones como las del “Grupo de Articulación en Género y Educación Superior”¹⁰³, la Cátedra libre de Género o la Diplomatura en Educación Sexual, que cuentan con la participación de quienes investigan temáticas de género y feminismos; todas estas actividades desarrolladas en el ámbito de la Universidad Nacional de San Juan. Notamos que más allá de que se nombra la categoría “diversidad sexual” o se hace referencia al colectivo LGBTTIQ+, la sujeto “lesbiana” no es visibilizada teóricamente. El uso de las categorías “mujeres, género”¹⁰⁴ y “diversidad sexual” supondrían a la sujeto lesbiana. Sin embargo, desde una lectura en clave pragmática, estas categorías desde su

¹⁰³ El GAGES cuenta con varios artículos publicados sobre temáticas de género y educación superior en la UNSJ.

¹⁰⁴ Al respecto, Eli Bartra (2018) menciona una estrategia y al mismo una crítica sobre las maneras de enunciar una investigación en la academia para obtener financiamiento, colocarlas bajo el “eufeminismo “enfoque o perspectiva de género”” porque si se enuncian como feministas no son aceptadas por la comunidad académica.

generalización provocan una abstracción teniendo como consecuencia la imposibilidad de realizar un abordaje de las teorías y problemáticas propias. Surgen algunos supuestos sobre los motivos de que no se trabaje esta temática. Uno de ellos radica en un silencio impuesto, la omisión de nombrar a la sujeto lesbiana responde a cierto pacto sexual fraterno neo-patriarcal y neo-liberal en San Juan (Ávila, 2018). De ello se desprende el posible uso de la categoría de “insilio” (Illanez, 2006) para pensar la situación de silenciamiento en torno al lesbianismo. Illanez la plantea respondiendo a la práctica política desde el dominio de un poder totalitario como fue la dictadura e incluso algunas democracias que responden a ciertos órdenes económicos y religiosos, pero no propone el “insilio” para tratar las problemáticas de género y diversidad sexual, sin embargo nosotras nos habilitamos para pensarla en relación con el lesbofeminismo. “El insilio es una identidad vulnerada porque es una memoria reprimida. Pero esa contención acumulativa tiende a liberarse y entonces se transforma en cultura, es una conciencia extrañada.” (Illanez, 2006) ¿Habitará en San Juan una memoria lesbiana reprimida? Una publicación reciente de la UNSJ titulada “*¡Ahora qué si nos leen!*” (2021) cuenta con un breve relato titulado “B.: no me arrepiento de este amor” (Lidia Furlani), que podría constituir una práctica del insilio. En el microrrelato se denuncia el contrato sexual de la heteronormatividad, como así también se produce la construcción de una identidad lesbiana velada y con ella un deseo contenido hacia otra mujer. Hay una serie de elementos que juegan entre lo visible y lo oculto y denotan cómo la pasión se constituye en los cuerpos, un tatuaje de Gilda y un ropero. Habitualmente el ropero es semantizado como aquel lugar de ocultamiento pero acá es presentado como punto de fuga y resistencia. Este microrrelato nos presenta a una lesbiana insiliada, una identidad sexo-política silenciada pero no callada.

En esta aproximación que realizamos sobre la situación del lesbofeminismo en San Juan damos cuenta que hay una demanda de temas por investigar y estudiar. A propósito de esto Perla Welner, representante del Movimiento Mujeres Sanjuaninas, expone sobre la necesidad de que los Encuentros sean recuperados y estudiados por las investigadorxs de la provincia “Tampoco nuestras académicas han puesto en valor estos Encuentros” (Perla Welner citada en Ávila, 2018: 47).

En este proyecto de recuperar y visibilizar a la sujeto lesbiana vale mencionar que en el 2021 se constituyó el Programa de Memorias Políticas y Sexo-genéricas “Sexo y

Revolución”¹⁰⁵. Es un archivo de activismo lésbico, actualmente cuenta con datos, imágenes, entrevistas, y etc. mayoritariamente de Buenos Aires, entendemos que se encuentra en conformación constante por lo que estamos seguras que de a poco se irán integrando los registros de otras zonas del país.

Notas de cierre: rescindir el contrato, las lesbianas existen

En este capítulo nos aproximamos a pensar y analizar las coyunturas que determinan el lugar y la acción de la sujeto, por ello avanzamos en la lectura crítica que realiza Pateman del contrato social. El curso genealógico nos remitió a las teorías clásicas del contrato de los siglos XVII, planteadas por Hobbes y Locke, y XVIII, por Rousseau, propuestas en el contexto de los colonialismos, la esclavitud y el racismo. De este modo, Pateman afirma que el contrato establece cláusulas tácitas y ordena un tipo de sociedad heteropatriarcal que determina las formas vinculares a partir de los sexos. Wittig lo ha denominado “el contrato heterosexual” (2006 [1989]). Las categorías de género “mujer y hombre” solo serían efectivas en un régimen heterosexual, fuera de él no operarían. Los modos en que se ejercen el poder económico, político, social solo son posibles en esas lógicas en las que la sujeto es considerada como fuerza (re)productora de intercambio. La propuesta antropológica de Levi Strauss sobre las mujeres como objeto de intercambio le permite sostener a Wittig que en este acuerdo, amparado por el poder patriarcal, la sujeto no es más que un objeto de usufructo.

Claramente Wittig como Pateman no reclaman un lugar para la sujeto en el contrato heterosexual, lejos está de ello. Wittig propone una operación política que tensiona el acuerdo para dar lugar a otra dimensión política vinculada al lenguaje. El contrato social actúa desde un discurso instituyente asentado en una lengua heteropatriarcal. Mientras que el de Wittig radica en una apuesta por un cambio del lenguaje para leer, decir la realidad y generar un pacto social que responda a un aquí y ahora, un hacerse continuo desde la reciprocidad entre lxs sujetxs hablantes.

Así como revisamos la categoría mujer, entendida como clase social, procedimos a la categoría de sexo. Guillaumin, desde el feminismo materialista francés, propone la categoría de sexaje. La palabra es una combinatoria entre “servage” –servidumbre– y la de “esclavage” –esclavitud–. Con ella busca visibilizar que el matrimonio instituye la

¹⁰⁵ La página web que aloja al archivo es: <https://sexoyrevolucion.cedinci.org/>

reproducción sexual y las tareas del cuidado como obligatorias para la sujeto. Es decir, se constituye como aquel lugar para la generación y cuidado de las fuerzas de trabajo que garantizan el funcionamiento del sistema. Con el sexaje se visibiliza y denuncia las tareas del cuidado que realiza a diario la sujeto sin obtener un salario. Entonces, se abre la pregunta por la posibilidad de que la sujeto se sitúe al margen del contrato sexual y subvertir el sexaje. Al respecto, Wittig propone la sujeto lesbiana y sostiene que si se es lesbiana no se es mujer porque la lesbiana se configura fuera del contrato heterosexual, y de ese modo no sería la subordinada del hombre. Este es un punto que Butler critica por establecerse como un mandato separatista. Sin embargo, para de Lauretis la sujeto y la comunidad lesbiana remiten a conceptos teóricos que parten de una conciencia lesbiana. Así, la lesbiana de Lauretis se afirma en diferentes movimientos (como los de Trinh T Minh-a) pero no se determina, por ello es entendida como sujeto excéntrico.

Por su parte Rich al denunciar la obligatoriedad de la heterosexualidad, visibiliza y afirma la existencia y experiencia lesbiana. La intención es dar de baja la connotación patologizante. A propósito de ello Rich propone el *continuum* y de ese modo subvertir la heterosexualidad. Más allá de que el *continuum* haya recibido críticas y se lo interprete como un concepto relativista, nosotras lo entendemos como un espacio no solo erótico, sino político y epistémico. En este sentido, se constituye como una herramienta que da lugar a articulaciones que problematicen y tensionen categorías asentadas. El “*continuum* lesbiano” articula un espacio político y epistémico con la posibilidad de vivir una vida deseable.

Nuestra exploración continuó en un desplazamiento teórico y espacial atendiendo al contextualismo radical de Hall, nos aproximamos a los lesbofeminismos de los sures. Referenciamos la conformación de distintos colectivos lesbofeministas de la década del 70 y los 80, que denunciaban la invisibilización y las injusticias sociales, como es el caso del colectivo chileno Ayuquelén, conformado en plena dictadura militar, que surge de la necesidad de buscar justicia y dar cuenta de la existencia lesbiana como acción frente al femicidio de Mónica Briones. Como podemos ver una de las acciones de los colectivos de la época era la de visibilizarse como lesbianas. En este caso, en Argentina entre 1986 y 1987, Fuskova y A. Carrasco idearon unos talleres y con los testimonios armaron fanzines titulados “Cuadernos de existencia lesbiana” que vendían en las marchas; en el título de esta publicación se puede ver la influencia de Rich. Al mismo tiempo la cuestión de esta política de la visibilidad lésbica se juega desde dos lugares que se co-implican, es

decir desde lo personal y lo colectivo, o sea marchar para visibilizar el colectivo y al mismo tiempo conspirar un resguardo bajo máscaras para quienes sentía que abrirlo públicamente podía tener consecuencias económicas con la pérdida del trabajo por ejemplo, como le sucedió a Marek por nombrar un caso.

Ahora bien, tanto la propuesta de Wittig como la de Atkinson o la Bunch conducían a un separatismo. El separatismo problematiza la idea de comunidad que, como bien señalamos anteriormente, responde a un contrato social heterosexual. Al respecto Wittig, desde Francia y Estados Unidos, proponía otro contrato y con ello una reformulación del lenguaje y comunidades como Las guerrilleras. En Estados Unidos Atkinson impulsó el separatismo y Bunch con *The furies* conformaron una comunidad para lesbianas. El separatismo recupera el planteo wittigeneano con lo que se genera cierta discusión sobre la sujeto, su identidad mujer, lo colectivo del movimiento feminista, los modos de producir y de gestionar la economía. Debate que en los fines prácticos se resuelve desde un posicionamiento para gestionar otros modos de vida. En el separatismo encontramos ciertas limitaciones que podemos nombrar desde lo teórico. Una de ellas es el reduccionismo puesto que es planteado desde determinadas comunidades que en un principio discuten la clase, género y sexualidad pero no advierten la raza. Otros, resultan clasistas o se asientan en esencialismos biologicistas y la generación de estereotipos como la *femme* y la *butch*. El separatismo, en cierta medida, reconocería al mandato divisorio que la matriz de dominación propugna, y respondería a un modo occidental de organizar el inicio de la comunidad lesbiana (que puede ser rebatido al interior del grupo). También exploramos la posición de flores que aboga por un separatismo fugitivo. Por todo ello nos preguntamos: ¿Es posible una articulación con los demás comunidades, colectivos? ¿Es viable esta política de las existencias? ¿Es posible realizar un cambio radical con tantas exclusiones?

Desde el *black Feminism*, el feminismo poscolonial y descolonial hay argumentaciones para disponer un vida en común-comunidad. Lorde, Clarke, Anzaldúa, Espinosa, Curiel, Gómez Grijalva, entre otras se pronuncian como lesbianas feministas no separatistas. Espinosa y Curiel comentan que en un momento de su activismo fueron separatistas radicales, pero claramente desde un feminismo descolonial adoptar tal actitud respondería a una contradicción pragmática. Por lo tanto, frente al separatismo el feminismo descolonial apunta que una de las opciones es la de una comunidad pariversal, una comunidad que liga la relación entre sujetxs y la naturaleza.

En este recorrido que articula comunidad, separatismo y reconocimiento de la identidad lesbiana encontramos que quienes se enuncian lesbianas, en su mayoría, habitan en las grandes ciudades. Mientras quienes viven una vida lesbiana y deciden mantenerlo en silencio habitan ciudades más pequeñas, demográficamente hablando, como es el caso de Verhoeven, o en su momento lo fue Marek. De lo expuesto devienen inquietudes por las políticas de visibilidad en la provincia de San Juan. Se abre una conjetura, si decidir habitar el margen está ligado a una política que conduce a la sujeto lesbiana al insilio o ¿es este silencio un momento fundante?

Al momento de la discusión teórica todo parecía de cierto modo seguir un cauce, es decir problematizamos a la sujeto, al contrato heterosexual que determina a la sujeto a cierto lugar, etc.; pero en el territorio todo parece ir a otro ritmo, más orgánico si se quiere, con otros tiempos e interrupciones. Se abre un lugar posible de investigación sobre posibles políticas de visibilidad, memorias y narrativas lesbofeministas en la provincia de San Juan.

En estas páginas nos aproximamos a los lesbofeminismos de los sures no solo como un espacio político sino también como un campo epistémico, de producción de conocimiento, de discusión e interpelación teórica; que demandan la subversión semiótica, política y epistémica.

Notas de salida

¿Es la manera de expresarme
lo que le impide escucharme
o es la amenaza de un mensaje
que llame a cambiar su vida?

Audre Lorde
(2018 [1984]: 1)

No hay lucha sin palabras.

Mujeres creando (s/f)

Esta tesis tuvo como propósito plantear una alternativa epistemológica, semiótica y política desde el feminismo decolonial en diálogo y tensiones con los feminismos latinoamericanos. En este sentido, exploramos desde una apuesta feminista en clave decolonial tres dimensiones filosóficas, a saber la epistemología, la semiótica y la política. Para ello propusimos la subversión semiótica, epistémica y política atendiendo a la co-implicancia de raza, clase, género y sexualidad. En primer lugar, la intención residía en abordar el lugar de las mujeres en la construcción de conocimientos y transmisión de saberes. La decisión de aproximarnos a la cuestión semiótica y política se produjo al identificar que las mujeres históricamente ocuparon el lugar de objeto de enunciación y no de sujeto enunciativa. Este “ser dichas” conllevaba el silenciamiento. Una decisión política operaba allí en los modos en que se configuraba la participación de la sujeto en la sociedad; la sujeto era visibilizada solo como reproductora y cuidadora de la especie. Por lo tanto, ahondamos en las coyunturas políticas, sociales, epistémicas y semióticas que determinaban el lugar de la sujeto y su posibilidad de acción. Nuestro recorrido académico y de formación contribuyó en la elección de este problema. Desde la necesidad de pensar un conocimiento situado nos acercamos a la propuesta del giro decolonial. Sin embargo, allí advertimos ciertas limitaciones en la propuesta del “Grupo Modernidad/Colonialidad” puesto que ofrecía matrices teóricas para pensar problemas como los del ser, saber y poder en torno al colonialismo y la colonialidad, pero no había algún estudio que se preguntara o abordara por la expresión de voces subalternas en vinculación con el género, raza, clase, sexo. Si bien, desde los estudios poscoloniales esta pregunta ya estaba iniciada con el texto de Spivak *¿Puede hablar el subalterno?* (1998), en el “Grupo Modernidad/Colonialidad” la discusión rondaba la propuesta pero no había

una pregunta específica por las voces de las mujeres racializadas. Lugones, desde sus lecturas, investigaciones y su experiencia de ser una mujer migrante en Estados Unidos, apostó a pensar la cuestión política y epistémica desde un movimiento teórico-práctico desde las coaliciones vinculadas a la colonialidad de género. Entonces, el problema se volvió más complejo, preguntar por el lugar de las mujeres en la construcción de conocimiento demandó una trama que desde la epistemología, la semiótica y la política no eran visibilizadas. Por lo tanto, relevamos textos, artículos, poéticas, libros para la conformación de un corpus bibliográfico.

En este recorrido surgieron ciertos interrogantes que vinculan la cuestión epistémica y política con la metodológica. Atendiendo a nuestro lugar teórico de enunciación, la primera pregunta estuvo dirigida al sujeto que ejecuta la investigación ¿Quiénes investigan? Esta nos permitió reparar en un posicionamiento no sólo epistemológico, sino también político. Otro interrogante que ensayamos se refería a la co-implicancia de género, raza, clase, sexo, sexualidad en la construcción del conocimiento Es decir, ¿las categorías co-implicadas influyen en él? El hecho de habilitarnos a realizar estas preguntas, más allá si íbamos a obtener respuestas o más inquietudes, nos permitió advertir sobre la colonialidad en los marcos epistemológicos de la investigación. En vistas de pensar nuestro lugar de enunciación surgieron otros interrogantes como ¿En qué lugar corpo-geo-político nos situamos? ¿Formamos parte de la academia? ¿Nuestras elecciones por determinados temas, problemas o categorías son producto de nuestra experiencia? A lo largo de los capítulos ensayamos las respuestas.

Ahora bien, la metodología de la tesis fue gestándose conforme a una lógica de razonamiento abductivo. Partimos entonces de reconocer la problemática del silenciamiento de la sujeto y con ello su no reconocimiento como sujeto epistémico y político. De acuerdo al avance de nuestra investigación, y la demanda del tema, planteamos distintas estrategias metodológicas. Además, el avance en cada capítulo nos permitió esbozar supuestos acerca del por qué la sujeto había sido signada a ese lugar. En un primer momento partimos desde el análisis del discurso en clave pragmática atentas a lo que el enunciado hace con lo que dice. Asimismo, consideramos los interrogantes mencionados anteriormente y desde nuestro marco teórico apostamos a una investigación y a una escritura que visibilice nuestra posición. Debido a que nuestro foco está puesto en la participación de la sujeto desde su acción semiótica consideramos atender a las prácticas discursivas como lugares de construcción teórica. En algunas ocasiones sentimos que las problemáticas demandaban dar un paso hacia atrás en la historia, es por

ello que los capítulos cuentan con un gesto genealógico. Estos movimientos los realizamos con una actitud lúdica como cuando cantábamos “maría la paz”, desde un andar descentrado, “una junto a la otra pero no junto a todas”. Es decir, propiciando un diálogo crítico y un desacuerdo productivo, como lo proponen Likke y Viveros Vigoya, entre las distintas autoras que abordamos como así también los distintos movimientos feministas a los que nos remitimos. Esta actitud lúdica es parte del proceso de investigación, la planteamos como un modo de gestionar no solo los vaivenes de alguna categoría, sino también las emociones que acontecen de la injusticia provocada por la trama colonial y patriarcal.

El tránsito de la investigación y la escritura

En el primer capítulo nos adentramos en la problemática de la colonialidad de género y en el entronque de patriarcados. Realizamos un análisis del discurso de los textos escogidos sobre la colonialidad de género, también apelamos al diálogo crítico y el desacuerdo como momentos posibles de construcción de conocimiento entre autoras como Lugones, Segato, Oyèwùmí, Cumes, Paredes, Cabnal. El diálogo asumió incluso ciertos ejercicios que podemos llamar “prácticas de traducción” puesto que las autoras con las que conversamos pertenecen a distintas áreas disciplinarias y sus puntos de partida para pensar los problemas son diferentes. En el caso de Lugones, que proviene del campo filosófico, la discusión que propone remite a la teorización práxica sin pasar por alto la materialidad de lxs cuerpxs, puesto que afirma que es allí donde se imprime la colonialidad. Por otra parte, Segato proviene de la antropología y Oyèwùmí de la sociología, ambas construyen el problema desde la experiencia del trabajo etnográfico. De este modo, ingresamos a este encuentro de saberes en torno a la colonialidad del género. Hacemos mención de esto porque consideramos que la categoría de colonialidad de género asume complejidades en distintos órdenes Pero, primero dimos un paso atrás puesto que consideramos necesario abordar la trama de la colonialidad del poder y cómo Quijano planteaba algunos esbozos sobre la idea de género al compararla con la de raza, en la intención de desbiologizar a esta última. Una vez considerado esto, abordamos la revisión crítica de Lugones a la propuesta de Quijano donde se remite a las investigaciones desarrolladas por Oyèwùmí en la tribu yoruba. De hecho, desde sus investigaciones visibiliza las distintas configuraciones de participación en la comunidad yoruba que no se encuentran determinadas por el género sino por la senioridad. Distinta es la situación que describe Segato en su investigación en las comunidades de Brasil que

expresa que el género si era constitutivo de las comunidades desde nomenclaturas diferentes. El género es vivido desde un dualismo en el que se congrega lo múltiple, y cada quien responde desde su ontología y politicidad dada en comunidad. A propósito de ello, Segato realiza una crítica a la propuesta de Oyèwùmí sobre la inexistencia del género en los yoruba puesto que entiende que este se configura desde otra lógica. Claramente, hay una oposición por parte de Oyèwùmí puesto que entiende que el género yoruba no es vivido en la misma clave que el occidental como tampoco sucede con las comunidades en las que Segato realiza sus investigaciones. Por este motivo sostenemos que el género remite a una construcción de sentidos múltiples. Por su parte, Lugones realiza otro recorrido para abordar esta problemática y propone hacerlo desde las categorías “humanidad y racionalidad” conformadas por el pensamiento moderno. Puesto que al analizar puntualmente el caso de los yoruba ella sostiene que es a partir de la conquista que se establecen las dualidades “humano- no humano, racional- irracional”. De este modo, se configura la raza, el género, la clasificación social y la división del trabajo. El colonialismo y la colonialidad se consolidan y las categorías de humanidad y racionalidad quedan reservadas para quienes son blancos, propietarios y padres de familia. Luego, la historia nos demuestra que el colonialismo es superado, pero la lógica se perpetúa y con ella el sistema de género y el racismo. La colonialidad de género visibiliza la matriz constitutiva de los distintos tipos de violencia, como la esclavización, la subalternización, y el silenciamiento a los que son sometidas las mujeres.

Atentas a las investigaciones de nuestras autoras, la categoría de género se ha constituido en occidente desde la materialidad de lxs cuerpxs determinando una relación unidireccional desde las anatomías y de la que deriva los modos en que lxs sujetxs participan en la comunidad. Además, desde estas posturas y diálogos podemos advertir que la cuestión radica en la configuración semántica de la categoría de género, y en la acción epistémica y política a partir de la universalización de éste por la colonialidad. Consideramos que ciertas prácticas de resemantización ejecutadas desde la acción semiótica de la sujeto en vínculo con las cosmovisiones, las políticas, las economías, los saberes y las afectividades nos permiten abordar el género en contexto.

Esta discusión sobre la invención o la existencia pre-colonial del género en las sociedades también se da con respecto al sistema patriarcal. La pregunta recurrente es ¿el patriarcado es una invención de occidente? ¿En las comunidades pre-intrusión colonial ya existía un patriarcado? O ¿Es posible que haya ocurrido un entronque de patriarcados? Cada una de las autoras tiene su posición al respecto. Oyèwùmí y Lugones acuerdan que como no

existía el género en la clave occidental tampoco existía un orden patriarcal. Por su parte, Segato expone la posibilidad de la existencia de un patriarcado de baja intensidad que con la intromisión del patriarcado de occidente produce una alteración en la organización de la política y en la participación de la sujeto en la comunidad. Es decir, se origina una transformación estructural de la sociedad que va desde una re-organización de los espacios entre privado y público y las relaciones vinculares se estructuran de otro modo. Mientras que Cabnal, Paredes y Cumes, feministas comunitarias, afirman que el sistema patriarcal se configura desde la relación naturaleza, cosmos y humanidad. Al respecto, han planteado que en las sociedades existía un patriarcado que se puso en vínculo con el occidental, provocando lo que ellas han denominado como un “entronque de patriarcados”. La vinculación entre los patriarcados limitan la participación de la sujeto. Este sistema produce una complejidad de estrategias desde las que configuran lo privado y lo público. Además el sistema patriarcal no sólo se constituye como opresor de las prácticas mujeriles sino también de todo aquello que vaya contra los intereses dominantes de su lógica. En este sentido, el sistema patriarcal ha ido estableciendo diferentes vínculos de dominación como la explotación laboral y el extractivismo del territorio. De esto modo, la colonialidad de género no solo es estructurada por la engenerización sino que además se encuentra atravesada por la acción del sistema patriarcal. Un silenciamiento político se conforma desde la articulación género-patriarcado, cuestión que hemos tratado a lo largo de esta tesis. Por los argumentos trabajados en este capítulo sobre la discusión de la existencia o no de género anterior a la intrusión colonial advertimos ciertas articulaciones que pondrían en sospecha algunos conceptos y/o categorías. La idea de raza de Quijano si es pensada en articulación con la propuesta de Lugones del concepto de humanidad, como invención moderna europea, constituye una clave para trabajar los procesos de racialización y esclavitud que se producen con la intervención colonial. Asimismo resulta con los estudios etnográficos que realiza Segato y desde los que infiere el orden genérico transitivo dualista pre-conquista y el patriarcado de baja intensidad. Cuestión en la que acuerdan las propuestas de las feministas comunitarias como Cabnal, Cumes y Paredes. Pues, la heterorealidad cosmogónica es pensada en un vínculo con un orden genérico, no occidental, pero si dado desde las jerarquizaciones entre las dualidades heterosexuales que armonizan la vida. Por lo tanto, no estaríamos en condiciones de afirmar una ausencia completa de la categoría de género en las comunidades pre-conquista. Pues, como lo demuestran las autoras el género aparece como un elemento que ordena la comunidad, la distinción se produce cuando actúan conjuntamente género, raza

y humanidad. Desde ese momento se constituye el género occidental que se hace iterativamente desde la acción de las matrices coloniales generando el paso al binarismo y excluyendo cualquier posibilidad de transitar entre los géneros. En este sentido apostamos a un análisis epistémico, metodológico y político de la colonialidad de género y del patriarcado donde la clave está dada en las coyunturas.

En el segundo capítulo abordamos la constitución y descentramiento del sujeto del feminismo, como así también las disputas abiertas por el feminismo decolonial en torno a la sujeto del feminismo blanco. En un primer momento, trabajamos conforme a un gesto arqueológico y genealógico la constitución del sujeto político del feminismo en vistas de alcanzar una igualdad de acceso a la ciudadanía y a los derechos que eran reservados para determinados varones. Al respecto planteamos un recorrido por los “proto-feminismos del sur” atendiendo a las propuestas e intervenciones que realizaron distintas mujeres como Juana de Asbaje, da Silva e Orta, Tristán, Manso, Matto de Turner. En las que destacamos los planteos de Tristán que abordó las relaciones a partir de la clase, edad y sexo, de este modo visibilizó los privilegios de los varones. Por su parte, Manso desde su producción planteó el racismo, la esclavitud y el sexismo. A su vez en Europa se fue gestando un movimiento de mujeres que se extendió territorialmente y desde el que se asienta la sujeto del feminismo hegemónico, lo que conlleva la universalización de los problemas, las demandas y la invisibilización de las sujeto racializada. La lógica de la colonialidad actuó en diferentes órdenes de nuestras vidas, el movimiento feminista no fue una excepción de ello como lo advertimos desde la colonialidad de género.

Luego, atentas a la co-implicancia de raza, clase, género, sexo y sexualidad pusimos en cuestión los órdenes establecidos por ciertas tradiciones feministas apelando a una intersección de ideas que remite a un diálogo que se nutre de las experiencias entre distintas autoras. En este recorrido recuperamos la voz de Sojourner Truth y su interpelación a la categoría mujer desde la que sienta las bases del Black Feminism. Crenshaw propuso la interseccionalidad para visibilizar la ausencia de la “mujer negra” en las categorías del derecho norteamericano, puesto que mujer solo remitía a las blancas. Hill Collins nos ha demostrado que la complejidad del problema de la sujeto refiere a los modos en que se organizan las opresiones, al respecto ha planteado la “matriz de opresión”. Esta se conforma por cuatro dominios de poder: estructural, disciplinario, hegemónico e interpersonal. Desde el feminismo decolonial Lugones recupera los aportes del Black Feminism y a su vez indaga por los motivos que generan las opresiones. De

allí, que tanto el Black Feminism como la colonialidad de poder son dos marcos que contribuyen a la propuesta de la co-constitucionalidad de raza, clase, género, sexo. Lugones apela a la constitución de la sujeto del feminismo decolonial desde la propuesta de la co-constitución y no desde la interseccionalidad puesto que produce solapamientos entre las categorías, invisibilizando a las otras sujetos.

Asimismo este capítulo atiende a las coyunturas de la sujeto entre los movimientos feministas, pues remite a un recorrido en las maneras en que son configuradas desde las distintas pensadoras. Al respecto, el tema que se discute de fondo radica en la universalización de la categoría mujer en tensión con las mujeres y su representatividad, advirtiendo además que son categorías históricas que se configuran en contextos determinados. De esto deriva otra discusión si la sujeto se constituye en fundamento o no del movimiento feminista. Entonces, hay tres nudos sobre los que el capítulo se ha ido construyendo y que están íntimamente vinculados. Uno, la tensión entre lo biológico y lo histórico; otro, la universalización y la particularidad (remitiendo al orden de las materialidades concretas); y por último, el fundamento y el devenir de la sujeto. Asimismo Wittig, desde el feminismo lesbiano materialista, consideró que si la mujer existe es por acción del pensamiento y contrato heterosexual por lo que propone una nueva sujeto: la lesbiana. El problema de la categoría mujeres o mujer para Wittig es independiente del nudo universal- particular. La discusión radica en que la categoría se constituye desde un modo relacional específico entre los varones y las mujeres. Es decir, la mujer se constituye como productora, cuidadora y gestora de la vida, a partir de la relación patriarcal. Si las mujeres presentan otras lógicas vinculares con otros sujetos podemos plantear un nuevo sujeto y es la lesbiana. Es este punto el que Butler propone revisar en tanto que el sujeto del feminismo se establecería como un fundamento a priori si se sigue la propuesta de Wittig. Sin embargo, para Butler la sujeto participa desde la coyuntura de la iterabilidad, es decir se conforma en el movimiento mismo. Por su parte, la teoría de la colonialidad de género nos permite advertir la tensión entre estos tres nudos desde las discusiones que proponen Espinosa y Curiel. Para ellas el problema emerge de las teorías y feminismos postestructuralistas que plantean una filosofía que pone en cuestión al sujeto y la identidad produciendo un borramiento. De ahí que enuncian la contradicción pragmática de pensar un feminismo sin una sujeto y sin una identidad generando el debate por la categoría de identidad y la crítica al sujeto del feminismo como un universal. Entonces, ¿cómo abordar la identidad sin caer en fundamentalismo o esencialismo? ¿Cómo articular desde la co-implicancia de raza, clase, género, sexo y

sexualidad? Al respecto, de Lauretis planteó el descentramiento de la sujeto del feminismo generando con ello el corrimiento y movimiento del lugar de fundamento último. Spivak y Butler entienden que sería propicio operar desde un esencialismo estratégico pero advirtiendo que la política no es sólo estrategia. Mientras que, Richard apela a la categoría “mujer” como signo que se semantiza contextualmente y a la que se puede acudir también estratégicamente. Sandoval propone una sujeto que se constituye desde movimientos opositivos, de un estar siendo con tecnologías y estrategias propias. Galindo refiere a una sujeto de lo inesperado, un cuerpo político indigesto habitado y construido desde las contradicciones. Frente a estos nudos y debates de la sujeto del feminismo abonamos la propuesta de una sujeto que se constituye como cuerpo político, agenciada por múltiples identidades co-implicadas y estratégicas, pero que además se desplaza excéntrica en espacios multidimensionales, en la revisión y construcción de archivos y poéticas para un feminismo de la resistencia, afectivo pero también combativo.

En este desafío de proponer una alternativa semiótica, política y epistémica desde los feminismos decoloniales, decidimos en el tercer capítulo realizar un recorrido por las epistemologías feministas que ponen en crisis a las propuestas eurocentradas. La apuesta metodológica consistió en generar un diálogo crítico con las epistemólogas del norte y desde allí dar lugar al corrimiento que formulan los feminismos decoloniales y comunitarios. Las epistemólogas feministas del norte han elaborado sus propuestas atendiendo a la disciplina de las ciencias naturales y a las posibilidades de validación de la producción del conocimiento; desde estas habilitan ciertas categorías que son retomadas y discutidas por la propuesta decolonial y comunitaria. Al respecto Harding nos acerca a las discusiones que se producen en el empirismo feminista, el punto de vista y el posmodernismo feminista atendiendo a los nudos política-objetividad y conocimiento-objetividad. La discusión que estos dos nudos presentan radica en un giro epistémico en la forma de entender y proponer la construcción del conocimiento, que no se resuelve en el método de medición o validación, sino que la empresa de la ciencia se complejiza al advertir que los ideales de lo “aséptico, neutro y del testigo modesto” tienen que ver con la construcción de una narrativa moderna. En este sentido, por ejemplo Longino y Nelson apelan a una investigación en contexto, cada una con sus especificidades pero siempre atendiendo a la dimensión política y epistémica. Por su parte, las seguidoras del *standpoint feminist*, Hartsock, Fox Keller, Smith, Harding, propugnan una investigación colectiva y desde un conocimiento situado. La teoría del

punto de vista asume la posición de la sujeto atenta a su raza, clase, género, sexo y sexualidad, la discusión que advertimos es que en algunas propuestas el género es igualado a sexo. Desde el Black Feminism, Hill Collins afirma que cada grupo constituye su punto de vista y desde él da cuenta de conocimientos parciales (no por ello menos válidos). De esto, podemos inferir que la teoría del punto de vista establece un quiebre sobre las tradiciones de los métodos de validación y construcción del conocimiento asentados en la dualidad disciplinaria entre ciencias naturales y sociales. En este sentido, la teoría del punto de vista supera esa escisión moderna y apuesta a una construcción colectiva desde las parcialidades. Algunas propuestas posmodernistas plantean que el *standpoint feminist* puede generar una ontologización de la sujeto pero lo que no advierten es que esta teoría considera el devenir de la experiencia. Una propuesta que no aboga por las universalizaciones ni los relativismos, sino por el posicionamiento y la contingencia que habita en ello. Asimismo, nuestra tesis ha tomado la noción de Harding de la “objetividad fuerte”, que se nutre de los errores y de la posición de la sujeto atendiendo a la raza, clase, género y sexo. Para Bartra esto genera una ligazón entre lo epistémico y ontológico, es decir que lo que cada quien es influye en los procesos de investigación y construcción de conocimientos. Por su parte, Lugones recupera la interseccionalidad, propuesta por Crenshaw como una herramienta que visibiliza el lado oculto de la modernidad pero Lugones infiere que la interseccionalidad no interpela las matrices epistémicas y políticas. Por ello plantea la categoría de co-constitución que visibiliza el entramado colonial en la conformación de las categorías de raza, clase, género, sexo y sexualidad. Otro punto también que se discute es la dualidad “sujeto investigador y objeto de investigación”, para las apuestas feministas no hay una separación entre quien investiga y lxs investigadxs, como también lo sostienen las metodologías cualitativas. Esta situación es visibilizada desde las herramientas metodológicas y epistémicas que plantean Curiel y Rivera Cusicanqui que toman distancia de las propuestas de investigación de acción participativa. Pues, para estas pensadoras el momento de investigar y construir conocimiento no se resuelve en un sujeto activo que dirige la experiencia de otro, sino que apuntan a una implicancia para un construcción conjunta. Gargallo remite a ello en su experiencia de tránsito por diferentes comunidades donde las entrevistas seguían el ritmo de las comunidades. Por lo tanto, no hay un a priori metodológico, “el método” se co-construye en el encuentro. Por su parte, desde el feminismo comunitario se apela a la recuperación de epistemologías ancestrales que no se remiten simplemente a las maneras de construir conocimiento sino que se extiende a

la construcción de una realidad. Las comunitarias expresan la organización de la comunidad a partir de una heterorealidad cosmogónica que no solo se consigna al comportamiento humano sino del universo y que actúa conjuntamente con un patriarcado originario además de vincularse a la colonialidad de género. Desde allí, proponen reparar en una autoconciencia como así también en la concepción del territorio como cuerpo-tierra, lugar tan disputado, y en la generación de una femeología. Hay un esfuerzo en superar las categorizaciones que el pensamiento moderno colonial propició. Asumiendo las múltiples propuestas consideramos el tránsito de las teorías y las prácticas de traducción como prácticas epistémicas y semióticas. En este tráfico se produce un proceso de traducción que para nosotras posee tres dimensiones. La primera dimensión asume una cuestión vinculada a lo cultural, idiomático y político; mientras que la segunda versa sobre la hibridez, la transformación y el desconcierto de las teorías; en tanto que la tercera radica en la visibilización de la situacionalidad en la producción del discurso. De un modo u otro, en ellas se ha sostenido el ejercicio de esta tesis, en el ingreso a distintas teorías con sus tramas políticas y culturales pero también en la complejidad de habitar y vincular mundos desde el desconcierto en un ejercicio semiótico. Las distintas propuestas epistémicas que abordamos posibilitaron habitar aquellos espacios obturados por el pensamiento moderno colonial.

Ahora bien, el cuarto capítulo presenta distintos momentos que responden a un tratamiento específico de los nudos que hemos trabajado sobre la cuestión de la subversión semiótica de la sujeto desde una poética en clave de un feminismo decolonial. En un primer momento decidimos que era pertinente establecer un diálogo con la propuesta de Austin sobre la performatividad del lenguaje, ya que consideramos que desde la dimensión pragmática es posible advertir no sólo lo que hace el discurso con lo que dice, sino atender a las matrices políticas y epistémicas que tensionan la enunciación. En esta clave abordamos la propuesta de Foucault y Barthes sobre el nudo lenguaje-poder. Asimismo desde las apuestas feministas avanzamos en pensar este nudo desde la intersección con el patriarcado. Tanto Wittig como Femenías y Soza Rosi denuncian la heteronormatividad en el lenguaje y su naturalización. La enunciación no sólo se resuelve en el acto de decir algo sino que remite a una complejidad que entrama una determinación política sobre los lugares y roles de las mujeres que participan en ella, cómo así también del lenguaje desde el que se comunica. Así desde el lenguaje heteropatriarcal se producen categorías y conceptos que generan un orden ontológico, político y epistémico. En este

entramado enunciativo la sujeto es dicha por el discurso patriarcal, su voz es silenciada. En este sentido consideramos pertinente ponernos en diálogo con Spivak ya que en uno de sus textos se pregunta ¿Puede hablar el subalterno? La respuesta es negativa. El sujeto subalterno no puede establecer una comunicación porque no hay un co-sujeto y un contexto que constituya a un momento enunciativo. La escucha se encuentra inhabilitada por la colonialidad en la implicancia de las dimensiones del poder, género, saber y ser. Nuestra investigación nos permitió cotejar que esta situación de subalternidad de la que Spivak da testimonio en la India no es ajena al contexto de la comunidad Warpe. Desde el feminismo decolonial advertimos, por lo tanto, la captura colonial de la semiosis en la acción del monólogo falogocentrado. A propósito de esto nuestro objetivo fue indagar en distintas autoras que apelan al giro semiótico, en busca de subvertir el silencio del orden heteropatriarcal. Wittig, Richard y Eltit proponen una escritura que parte desde el ejercicio de universalizar lo femenino, cuestión que nos provocó ciertas inquietudes puesto que alentamos la propuesta desde la generación de un conocimiento situado que parte de la experiencia. En este sentido, abonamos la construcción colectiva atenta a lo que cada grupo advierte desde su posición particular evitando caer en falacias de abstracción. Al mismo tiempo, nos preguntamos por el silencio. Nos pusimos en diálogo con la propuesta de Pulcinelli Orlandi. Desde allí abordamos las formas del silencio: un silencio político y otro fundante. Esto afirmó la manera de comprender que el silencio de la subalternidad es un silencio político que se constituye desde la censura e incompletud de lenguaje del monólogo colonial falogocentrado. Asimismo Pulcinelli Orlandi advierte otra dimensión del silencio como un momento fundante que posibilita la subversión semiótica. La subversión semiótica claramente puede responder a cualquier género que provoque algún sentido disruptivo con el monólogo. Sin embargo, nosotras apostamos a las prácticas poéticas como un lugar que pone en crisis la dualidad moderna desde la potencia creativa del acontecer de la sujeto. Lorde sostiene que la poesía viabiliza la acción de las palabras desde las experiencias y no un simple juego de rimas como lo plantearon los pensadores y poetas modernos. Ayilef y Ancalao viven la poesía como un acto de fe, de amor y defensa. Desde esta propuesta de las poéticas nos remitimos a Anzaldúa que provocó un giro en los modos de decir. Anzaldúa nos anima a sabernos deslenguadas de lo colonial y a interrumpir con lenguas de fuego el silenciamiento del monólogo. Asimismo realizamos un análisis de un poema de Ayilef que interpela a la filosofía occidental y abre una puerta a la cosmogonía mapuche. Además, en este capítulo realizamos una pesquisa de mujeres poetas que se reconocen integrantes de las distintas

comunidades originarias del Abya Yala y que desde su escritura buscan subvertir el orden colonial del monólogo masculino. Para ello propusimos una metodología de búsqueda en línea siguiendo criterios de palabras claves, y explorando en catálogos, bases de datos y buscadores. Con la información recopilada generamos un cuadro en el que relevamos los datos de las poetas: nombre, territorio en el que habita y lengua en la que escribe. Más allá de indagar en sitios académicos también la investigación nos dirigió a distintos blogs desde los que se pueden acceder a la producción poética. Por ejemplo el blog “Emma Gunst” editado por Tesore. Las poéticas intervienen en distintos campos como son el académico o el del activismo, e incluso los ponen en vínculo. Además, advertimos que hay mayor producción poética por parte de las mujeres mapuches, tal vez esto se deba a la ley indígena de la Constitución chilena y a la influencia de Chihuailaf Nahuelpan. En este camino de pensar en los modos por cómo intervenir en el monólogo colonial y en el silencio, nos preguntamos qué sucedía en nuestro territorio con las mujeres warpes. Nos pusimos en contacto con la comunidad del *Koaxa Utu* y realizamos una entrevista a Lanita Elizondo que se encuentra vinculada al campo del arte. Entre diversos temas que fuimos tratando, Lanita nos comenta que la comunidad del *Koaxa* es matriarcal, la autoridad mayor corresponde a las abuelas. Por lo tanto, nuestra propuesta de la subversión semiótica en el interior de esta comunidad no tenía lugar. Sin embargo, en la relación de la comunidad con el exterior se produce la subalternidad, y es allí donde la subversión entra en juego también como estrategia política. Por último, recuperamos la propuesta de Haraway que plantea un desplazamiento en los modos en que los organismos se vinculan y reproducen; es decir desde la simbiosis a la simpoiesis. Nosotras desde una analogía planteamos la transición de la subversión semiótica a la simpo(i)ética. Esta acción habilita a la construcción de sentidos en comunidad apelando a los distintos modos de relaciones orgánicas y armónicas. Este capítulo nos condujo a poner en cuestión la determinación de los lugares a los que ha sido signada la sujeto por el monólogo colonial y por el contrato heterosexual, como trabajamos en el capítulo quinto. Además, desde este capítulo advertimos los modos en cómo se configura la sujeto en enunciativa generando la subversión semiótica. De este modo, aperturamos desde las poéticas posibilidades para subvertir el silenciamiento de la sujeto.

Por último, en vista de atender a los distintos movimientos que pueden producir un giro sobre los acuerdos establecidos que determinan la participación de la sujeto en la comunidad, propusimos la subversión política. Esta se encuentra en vínculo con la

semiótica puesto que busca cuestionar los lugares asignados a la sujeto por el contrato heterosexual y colonial.

En este capítulo nos hemos comprometido a una revisión del contrato social, que se inicia en la década del 80, siguiendo las lecturas que proponen Pateman y Wittig. Pateman desde un análisis de las teorías clásicas de Hobbes, Locke y Rousseau, nos permite afirmar que el contrato social determina los modos vinculares de los sujetos a partir de su sexo afirmando la colonialidad de género. Las cláusulas se asientan en la lógica de la heterosexualidad generando el “contrato sexual”, afirma Pateman. En tanto, Wittig nombró a este contrato como heterosexual y demuestra que las categorías de género “hombre y mujer” sólo son funcionales en este tipo de régimen. Además, Wittig desde el feminismo materialista propone que el sistema económico capitalista, la estructura social y el régimen político son efectivos, sólo, en este régimen heterosexual. Las mujeres pasan a ser consideradas fuerza de trabajo, pero un trabajo no remunerado que incluye la capacidad de gestar y cuidar. Desde el feminismo decolonial podemos dar cuenta que estos modos en que la sujeto es considerada remite además a la organización establecida por la colonialidad de poder. En los análisis que realizan tanto Wittig como Pateman se visibiliza que no hay una intención de las autoras en proponer una reconsideración del lugar de las mujeres en este tipo de contratos, sino que lo que se busca es una alternativa a este sistema. Atendiendo a nuestros objetivos e intereses y con respecto a lo que trabajamos en capítulos anteriores decidimos detenernos en la propuesta de Wittig sobre la dimensión política del lenguaje en el contrato heterosexual. El contrato apela a la performatividad del discurso instituyente que sigue a una lengua heteropatriarcal. En este sentido, Wittig apela desde su producción literaria y filosófica a la práctica de una lengua que remita a la reciprocidad entre lxs sujetxs que participan en el acto de enunciación en vías de celebrar otros acuerdos. Además, consideramos que el abordaje del contrato heterosexual demandaba trabajar sobre la categoría de sexo. Decidimos continuar con la propuesta de Guillaumin, desde el feminismo materialista francés. En busca de visibilizar las tareas del cuidado y de reproducción, como trabajos no pagos e instituidos por el contrato matrimonial, propone la categoría de *sexaje*. Esta surge de la intersección entre *servage* (servidumbre) y *esclavage* (esclavitud). El *sexaje* visibiliza y denuncia las tareas de la sujeto que permiten el buen estado y funcionamiento de las fuerzas de trabajo. Desde las apuestas más radicales como Wittig surge la inquietud por provocar un desprendimiento, giro o corte con respecto a la participación de la sujeto en el *sexaje*. En este momento de conclusiones la pregunta que acontece es ¿sin la sujeto habría o no

sexaje? ¿Esta lógica se podría reproducir en otros modos de relación que no sea el vínculo matrimonial? Wittig para correrse de esta lógica propone la sujeto lesbiana y apunta que su constitución solo es posible fuera de la lógica de la heterosexualidad. Al respecto, Butler arguye esta resolución porque considera que el planteo reside y remite a un separatismo. A partir de estas posiciones decidimos abrir con de Lauretis un diálogo productivo, en la clave que lo planteaban Lykke y Viveros Vigoya. La propuesta a la que nos invita de Lauretis difiere de Wittig, puesto que la sujeto no referiría exclusivamente a una matriz político económica sino a la conciencia del ser lesbiana. La sujeto deviene descentrada en movimiento, ya no como fundamento de la acción. También, Rich denuncia la obligatoriedad de la heterosexualidad. Desde su experiencia afirma la existencia lesbiana como una elección que se debe despatatologizar. A propósito de ello, Rich ha propuesto el *continuum* lesbiano asumiendo el encuentro y una lógica de construcción en busca de habitar una alternativa y subvertir el orden heterosexual. Apostamos a él en la generación de un espacio político y epistémico. Para Rich el *continuum* lesbiano remite a una construcción situada que asume el devenir histórico, por esto ha sido criticado de relativista. En esta apuesta por subvertir el orden patriarcal que establece el contrato social y colonial y luego del recorrido por teóricas que realizaron análisis, críticas y distintas propuestas, consideramos explorar los lesbofeminismos de los sures. Desde un gesto genealógico referenciamos los colectivos lesbofeministas de la década del 70 y 80 en Chile, Argentina, Estados Unidos y con ello el tránsito de las teorías y los ejercicios de traducción. Desde estos movimientos lo que se busca es la visibilización de una sujeto que se va constituyendo desde el margen, descentrada y en el silencio. Al respecto nos remitimos por ejemplo a las propuestas de visibilidad que buscaban las argentinas Fuskova y A. Carrasco con los “*Cuadernos de existencia lesbiana*”. Estos fueron los primeros en narrar las experiencias de mujeres lesbianas y se vendían en las marchas. La cuestión de la visibilidad ha sido compleja en lo que remite a la discriminación por la sexualidad y sus consecuencias económicas como la posibilidad de perder el trabajo. Por lo tanto, se apelaba a una visibilidad colectiva.

El proceso de investigación nos fue derivando por ciertas temáticas que en momentos no teníamos planeado abordar pero que a la hora de nombrar los problemas y pensar desde ellos consideramos que era necesario atender. Una de estas cuestiones es la del separatismo, apelamos al desacuerdo productivo para debatirlo. Esta propuesta como vemos se deriva de la ruptura con el contrato heterosexual y la posibilidad de generar otros modos de gestionar la vida. Entre la década del 70 y 80 se conforman distintas

comunidades de lesbianas. Desde la literatura, por ejemplo, Wittig propone la comunidad de Las Guerrilleras. Asimismo, en Estados Unidos las Bunch con The Furies habían conformado una comunidad, vivían todas juntas en una casa. También, encontramos que en Uruguay se conformó una pequeña comunidad costera. En estos últimos años desde lo teórico, flores ha planteado un separatismo fugitivo. Desde nuestra posición sostenemos que el separatismo, en cierta medida, confirma el mandato divisorio que la matriz de dominación propugna. Es decir, no resuelve el problema de la heterosexualidad sino que desde la separación afirma el modo occidental de organizar, en este caso, la comunidad lesbiana. Además el separatismo busca desencarnar al sujeto político, pero afirma que para ser parte de la comunidad se debe ser el sujeto oprimido. En busca de otras propuestas sobre el lesbianismo separatista abordamos las posiciones de Lorde, Clarke, Anzaldúa, Espinosa, Curiel, Gómez Grijalva. Todas ellas, actualmente, no se reconocen separatistas. Desde el feminismo decolonial se propone la constitución de una comunidad pariversal. Es decir, una comunidad que vincule a lxs sujetxs entre sí y con la naturaleza. Además, sería una contradicción pragmática para la apuesta del feminismo decolonial apuntar a una comunidad separatista, ya que sus argumentos epistémico y políticos se conforman y vinculan desde la co-implicancia de raza, clase, género, sexo y sexualidad. Por lo tanto, no atender a alguna de estas categorías en los análisis y propuestas conduciría a una falacia de abstracción e invisibilización de identidades. Además, el separatismo como es propuesto no genera estrategias o plantea políticas que permitan gestionar un buen vivir. Pues, si recordamos la forma en que las comunitarias plantean el patriarcado vemos que no solo radica en la opresión que provoca este sistema hacia las mujeres sino también hacia otrxs sujetxs y a la naturaleza.

Por último, atendiendo a nuestro lugar de enunciación tanto teórica como territorial decidimos preguntarnos qué sucedía en nuestra región. Al respecto pudimos advertir algunas cuestiones que tienen que ver con la visibilidad de la sujeto. Dimos cuenta que quienes se nombran lesbianas habitan las grandes ciudades, por caso contrario quienes optan por una nula visibilidad residen en pequeñas ciudades. Esto no sólo se puede ver en la posibilidad de nombrarse sino también en las investigaciones. En San Juan puntualmente hay pocas investigaciones y estudios al respecto. Nos surgía la inquietud si es que esta situación remite a una política del insilio que se sostiene desde las opresiones patriarcales o tal vez augura un silencio como momento fundante. En este capítulo exploramos los lesbofeminismos de los sures advirtiendo que no sólo remiten a la constitución de un espacio político sino también como un campo epistémico que alienta

a un diálogo, discusión e interpelación teórica por el que abogamos. En este sentido, sostenemos esta propuesta de la subversión semiótica, política y epistémica frente a la opresión patriarcal, colonial, racista, lesbofóbica.

Últimas consideraciones

El recorrido que nos antecede nos permite plantear que esta tesis es una invitación a habitar y hacer una filosofía desde los intersticios, como así también habitar la transición y articulación de una propuesta de corte teórico hacia una práctica. Atentas a un juego dialéctico entre estas dos propuestas, podemos llamar esta articulación como “teorización práctica”, siguiendo a Gabriela Veronelli (2021). En este sentido a lo largo de los capítulos propusimos una filosofía feminista decolonial. La investigación demuestra que este es un campo que está en crecimiento, en discusión y demanda continua. Desde el ejercicio de la teorización práctica de la semiótica, la epistemología y la política damos cuenta que se apertura diferentes campos de investigación que pueden versar en el estudio de un caso en alguna comunidad, como así también provocar giros teóricos y abrir proyectos para construir mundos en busca de una justicia social. A propósito de esto, mientras escribo estas notas de cierre, 7 mujeres mapuches son detenidas por defender el territorio contra los intereses de las multinacionales en Villa Mascardi, Furilofche, Wallmapu. Este es uno de los mundos que esta tesis evoca, el de la resistencia, la lucha y la justicia frente al avance extractivista.

Además desde esta teorización práctica reparamos en que la tesis remite a un movimiento que en cierta medida cobra el sentido de peregrinaje, como lo comparte Lugones (2021). “Peregrinajes como movimientos de gente que se suelta de la garra de las descripciones institucionales, estructurales al crear espacios liminales” (Turner, 1974 en Lugones, 2021: 39). Esta tesis se acopló al movimiento pero también a la quietud, pues la comencé a escribir en pandemia e hizo cuerpo. Una vez atravesado el periodo de aislamiento la escritura se sostuvo en viajes entre San Juan y Mendoza al encuentro con Alvarado, mi directora; incluso la etapa de asistencias a cursos e investigación ya venía dada en esta clave del tránsito. En este sentido, el ingreso a las teorías feministas radicó en experiencias de viajar a otros mundos o “viajar mundos” como lo llama Lugones. El ingreso, la permanencia y la salida de las teorías feminista se sostuvieron desde el diálogo con las autoras, lo que me situó como una subjetividad en danza y transformación. “El viajar es de por sí subversivo” (Lugones, 2021: 51).

En los cinco capítulos planteados, la tesis marca un tránsito por las tres dimensiones, a saber epistémica, semiótica y política, constituyendo la gramática de las teorías feministas estudiadas. Este tránsito asume los movimientos entre lo sintáctico y lo semántico en las maneras de enunciar desde las voces subalternizadas, en los procesos de traducción y desconcierto, para tensionar o resolverse en la dimensión pragmática desde la complicancia. Es decir, que lo sintáctico y semántico construyen puntos de vistas que remiten a las categorías que hemos estudiado: raza, clase, género, sexo y sexualidad; y en lo pragmático esto se implica. Además, a lo largo de la tesis es posible advertir que las ideas, las categorías, los conceptos y las teorías que trabajamos están en circulación ya sea por su demanda, por interés político en compartir entre compañeras, por la traducción o por todas las anteriores. Este movimiento, incluso, se sostiene transversalmente en los capítulos a partir de los desplazamientos y tráficos de teorías e ideas feministas en direcciones norte-sur, sur-sur, sur-norte. En el movimiento no hay pureza, lo claro y distinto del ideal moderno es desplazado, esto se visibiliza en las multiplicidades y transiciones de propuestas teóricas que conllevan diversos lenguajes. A propósito de ello abordamos la traducción, que no sólo remite a lo idiomático sino también a lo disciplinar. Es así que en esta práctica damos cuenta que esta posee distintas dimensiones. Una de ellas refiere al orden de lo cultural, idiomático y político. Otra remite a la hibridez, el desconcierto y la transformación de ese primer sentido captado en la lectura de los signos. Y una tercera asume la situación de la producción del discurso desde la resemantización, ya que la sinonimia queda sin efecto, pues no es el intento de replicar el primer sentido sino el de los vínculos entre los mundos viajados. Consideramos entonces insistir en que la traducción es una práctica de la subversión epistémica, semiótica y política que concreta el proyecto de proponer una alternativa desde la experiencia de desplazarnos. En este sentido podemos afirmar que alcanzamos uno de nuestros objetivos que consistía en examinar estos tráficos, pues la escritura y la propuesta teórica de este trabajo son planteadas en clave de desplazamiento, hibridez, y resemantización. Asimismo las autoras con las que hemos trabajado se piensan situadas en gramáticas que abrazan al tránsito desde los peregrinajes como es el caso de Lugones, en *the Borderlands* Anzaldúa, en los fluidos con Rich, en los tráficos Alvarado, en el circuito integrado Haraway, en lo híbrido y la transitividad Segato, en la puente en el caso de las chicanas, que además vinculan a su cuerpo como lugar para el (des)encuentro.

En este migrar en teorías, como así también en el movimiento genealógico, visibilizamos el problema de la identidad de la sujeto, su propio desplazamiento nos permitió inferir

que esta se trama desde la co-implicancia de raza, clase, género, sexo y sexualidad. Pero, además, apertura a pensar la identidad en relación con la posición conforme a su desplazamiento. En la posibilidad del tránsito hay posiciones estratégicas de ocupar colectivamente como lo demuestra el “Movimiento de mujeres y diversidades indígenas por el Buen Vivir” en el caminar por la recuperación del territorio; o como lo hemos reparado en las voces de Sojourner Truth, Anzaldúa, Lugones, Spivak, Segato, Oyèwùmí, Espinosa, Curiel. Así pudimos ingresar a los mundos que estas autoras proponen y desde los que problematizan, como mencionamos en el capítulo 1, la categoría de “mundo” y “tercer mundo” como producciones coloniales. Por ello abogamos el sentido de viajar mundos en plural y en movimiento, desde una clave poética, política y epistémica. Los mundos se constituyen en espacios liminares y posibles, esta tesis puede ser uno de ellos. En este sentido, la dimensión lúdica acompaña a estos desplazamientos desde los pasos y saltos discontinuos a un ritmo, tal vez el ritmo de “maría la paz” donde la sujeto se acuerpa, avanza, retrocede, va en la búsqueda de saltar los cercos. Se podría describir nuestra posición de desplazamiento teórico como una fuga, cuestión que criticamos en el último capítulo; sin embargo, nos posicionamos desde el desplazamiento como un momento político que genera un quiebre al orden colonial establecido. Pues, este momento da lugar a la coyuntura, la fuga evade. El movimiento, entendido como desplazamiento, es una posible clave de las apuestas feministas ya que la sujeto se constituye en la trama de las matrices de las opresiones y las resistencias, y desde allí deviene en el corrimiento. También, tal propuesta de desplazamientos teóricos puede ser considerada como “relativista”. Sin embargo sostenemos que el relativismo busca abrazar la totalidad y nuestra propuesta remite a un pensar y conocer situado que es parcial y parte de la experiencia, como señala Haraway. Además la parcialidad permite ser más justas con nosotras mismas frente a las pretensiones de los universalismos modernos coloniales.

La transitividad del género, el desplazamiento entre las fronteras, lo orgánico de la escritura, de las teorías y de las ideas se articula en esta tesis como maneras de transitar la colonialidad de género desde la apuesta del feminismo decolonial. Esta filosofía feminista decolonial apela a la idea de movimiento y desplazamientos debido a que es subsidiaria del cambio social a partir de abordar las coyunturas, desigualdades e injusticias de la sujeto.

Por último, esta tesis buscó proponer una alternativa semiótica, epistémica, política desde los feminismos decoloniales en diálogo y tensiones con los latinoamericanos debido a

que estos últimos se encuentran atravesados, de cierto modo, por una lógica de la colonialidad. El sujeto político del feminismo latinoamericano responde a una sujeto blanca, burguesa, madre; a una epistemología cuyo tratamiento de los saberes de las comunidades originarias es escaso, y si bien en la dimensión política hay avances con respecto a poner en crisis al contrato sexual la co-implicancia de raza, clase, género, sexo y sexualidad pasa inadvertida. Esta tesis ha tenido la intención de habitar y transitar por distintas alternativas feministas sin ánimos de ser superadoras una de las otras. Afirmamos fuertemente esto, puesto que la idea de superación remite a una propuesta positivista y de progreso lineal e infinito. Nuestra posición asume que las alternativas se tejen atendiendo a las coyunturas de los saberes, de los decires y de las políticas; es decir, no son inocentes a las matrices de opresión que intersectan a este problema. En fin, la tesis visibilizó la complejidad de las alternativas en los modos de tramitar las desigualdades e injusticias desde los desplazamientos y de las posibilidades de “viajar mundos”.

Bibliografía

Los compañeros de pensamiento
se vuelven compañeros para toda la vida,
Karen Barad me enseñó
a llamar a esto intra-acción

Donna Haraway (2021: 24)

La bibliografía se encuentra dividida en dos secciones, una específica y otra general. En la “Bibliografía específica” referenciamos aquellos textos que han sido prioritarios en la investigación y producción de esta tesis. Es decir, textos que se remiten al campo de los feminismos y de la colonialidad. Mientras que en la “Bibliografía” general referimos aquellos textos que si bien no abordan la temática específicamente son referencias necesarias para ingresar al campo de discusión.

Bibliografía específica

Alvarado, Mariana. (2014). Mujeres de América Latina: des(re)encuentros, tráfico de ideas y traducción. *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*. 16 (1), 13-22 http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-94902014000100002&lng=es&tlng=es

Alvarado, Mariana. (2016). Epistemologías feministas latinoamericanas: un cruce en el camino junto-a-otras pero no-juntaa- todas. *Religación. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* 1 (3), 9-32. <https://www.redalyc.org/pdf/6437/643767442002.pdf>

Alvarado, Mariana. (2017). “Experiencia” y “punto de vista” como aperturas epistemológicas para una historia de las ideas de las mujeres del Sur. *RevIISE-Revista de Ciencias Sociales y Humanas*, 9(9), 157-167. <http://www.ojs.unsj.edu.ar/index.php/reviise/article/view/126>

Alvarado, Mariana. (Ed.) (2019 a) *Feminismos del Sur. Recorridos/Itinerarios/Junturas*. Prometeo.

Alvarado, Mariana. (2021) “Teología Feminista Latinoamericana entre el exilio de la filosofía y la filosofía del exilio” En: Adriana Arpini (Comp.) *Materiales para una historia de las ideas mendocinas*. (485-414) Quellqasqa. <http://qellqasqa.com/omp/index.php/qellqasqa/catalog/book/ISBN%20978-987-4026-61-3>

- Alvarado, Mariana & Del Pópolo, Guillermo. (2019 b). Nosotras sembramos al voleo. Una conversación con Sofía D'Andrea sobre el Tercer Encuentro Nacional de Mujeres (Mendoza, 1988) y el Grupo Ecuménico de Mujeres. *Boletín GEC: Teorías Literarias y prácticas críticas*, (23), 159-183.
- Alvarado, Mariana & Kevorkian, Camila. (2020). Prácticas de manifiesto en los feminismos del sur. *Otros logos. Revista de Estudios Críticos*. (11), 88-105.
- Ancalao, Liliana. (2019). Poesía de las lenguas originarias. *CILE 2019*. <https://congresosdelalengua.es/cordoba/paneles-ponencias/interculturalidad/ancalao-liliana.htm>
- Ancalao, Liliana. (2018). *Resuello/Neyen*. Ed. Marisma.
- Anzaldúa, Gloria. (2017 [1987]). *Borderlands: la frontera*. Traficante de sueños.
- Anzaldúa, Gloria. (1988). "Hablar en lenguas. Una carta a escritoras tercermundistas". En Moraga, Cherry (Ed). *Este puente mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en Estados Unidos* (219-228). Ism Press,
- Arenas, José. (07/ 16/ 2002) La historia secreta de las lesbianas que fundaron Cabo Polonio, el oasis hippie de Uruguay. *Infobae*. <https://www.infobae.com/lgbt/2022/07/16/la-historia-secreta-de-las-lesbianas-que-fundaron-cabo-polonio-el-oasis-hippie-de-uruguay/>
- Avila, Laura & Kirby, Sandra. (Comp.) (2018) *¿Ciudadanía para quienes? De los pactos sexuales al activismo de las mujeres y la diversidad sexual en San Juan*. Editorial UNSJ.
- Ayilef, Viviana. (2019). Poesía y Vida. *CILE 2019*. <https://congresosdelalengua.es/cordoba/paneles-ponencias/interculturalidad/ayilef-viviana.htm>
- Ayilef, Viviana. (2020). Poema sin nombre. <https://libroemmagunst.blogspot.com/2021/01/viviana-ayilef-5-poemas-5-1.html>
- Bach, Ana María. (2010). El rescate del conocimiento. *Temas de mujeres*, 6(6), 5-30. <http://ojs.filo.unt.edu.ar/index.php/temasdemujeres/article/view/34>
- Bairros, Luiza. (1995). Nossos feminismos revisitados. *Revista Estudos Feministas*, 3(2).

- Barkley Brown, Elsa. (1991). Polyrhythms and improvisation: Lessons for women's history. *History Workshop* (31) 85-90. Oxford University Press.
- Bartra, Eli. (Comp.) (2002) *Debates en torno a una metodología feminista*. México D.F. Universidad Nacional Autónoma de México. <http://bibliotecafeminista.com/debates-torno-una-metodologia-feminista/>
- Bartra, Eli. (2018). El feminismo en las universidades. *Momento-Diálogos em Educação*, 27(3),337-349. <https://periodicos.furg.br/momento/article/view/8539>
- Barrancos, Dora. (2018). “Las tres olas del feminismo. La histórica lucha por la igualdad”. En *El Atlas de la revolución de las mujeres*. Capital Intelectual.
- Basile, Elena. (2008). “Cicatrices lingüísticas que pican. Pensamientos sobre traducción como una poética de curación cultural”. *DeSignis* (12) 19-28.
- Bhabha, Homi. (2007). *El lugar de la cultura*. Ediciones Manantial.
- Blazquez Graf, Norma, Flores Palacios, Fátima & Ríos Everardo, Maribel. (Coord) (2010). *Investigación feminista. Epistemología, metodología y representaciones sociales*. Editorial Universidad Nacional Autónoma de México. http://biblioteca.clacso.edu.ar/Mexico/ceiichunam/20170428032751/pdf_1307.pdf
- Braidotti, Rosi. (2000). *Sujetos nómades. Corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea*. Editorial Paidós.
- Brown, Wendy. (2020). Los derechos como paradojas. (Di Tullio, Anabella, & Smiraglia Romina) *Las Torres de Lucca. Revista internacional de filosofía política*, 9(17), 243-261. <https://revistas.ucm.es/index.php/LTDL/article/view/75159>
- Bunch, Charlotte (1972). *Lesbians in revolt*. <https://www.feminist-reprise.org/docs/lwmbunch.htm>
- Butler, Judith. (2004). *Lenguaje, poder e identidad*. Editorial Síntesis.
- Butler, Judith. (2007). *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós.
- Cabnal, Lorena. (2010). *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. ACSUR.
- Catelli, Laura. (2017). Imaginario racial, nación y familia en las novelas de Juana Manso. *Chasqui*, 46(2), 20-35.

- Catrileo, Daniela. (2016). *Río herido*. Edícola.
- Ciriza, Alejandra. (2009). Corpo e política. Sobre "ciudadanas globais" e "sujetos nómades" En Aderaldo & Rotschild (Eds.) *A Teoria Política entre o Nacional e o Cosmopolita* Editores.
- Clarke, Cheryl. (1988). El lesbianismo, un acto de resistencia. En Moraga, Cherrie y Castillo, Ana. (Eds.) *Esta puente, mi espalda: voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. Ism Press. 99-108.
- Colectivo AFROntera. (2022). Una conversación con Ochy Curiel: criticando el feminismo blanco, articulando contra las colonialidades constituyentes del mundo y cimarronando nuestras resistencias. Entrevista a Ochy Curiel. *Terremoto* <https://terremoto.mx/online/una-conversacion-con-ochy-curiel-criticando-el-feminismo-blanco-articulando-contra-las-colonialidades-constituyentes-del-mundo-y-cimarronando-nuestras-resistencias/>
- Combahee River Collective (1977/1981). Una declaración feminista negra. En Moraga, Cherríe. (Ed). *Esta puente, mi espalda: voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. Ism Press.
- Crenshaw, Kimberlé. (1989). Demarginalizing the intersection of race and sex: A black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics. *University of Chicago Legal Forum* (1) 139-167.
- Cumes, Aura. (2012). Mujeres indígenas patriarcado y colonialismo: un desafío a la segregación comprensiva de las formas de dominio. *Anuario de Hojas de Warmi*, (17) 1-16. <https://revistas.um.es/hojasdewarmi/article/view/180291>
- Cumes, Aura. (2014). Mi habitación propia: Algunas líneas de mi vida. *Plaza Pública, periodismo de profundidad*. <http://www.plazapublica.com.gt/content/algunas-lineas-de-mi-vida>
- Cumes, Aura. (2017). La cosmovisión maya et le patriarcat: une interprétation critique. *Recherches féministes*, 30(1), 47–59. <https://doi.org/10.7202/1040974ar>
- Cumes. Aura. (2021). La dualidad complementaria y el Popol vuj: Patriarcado, capitalismo y despojo. *Revista de la Universidad de México* (3) 18-25.

<https://www.revistadelauniversidad.mx/articles/8c6a441d-7b8a-4db5-a62f-98c71d32ae92/entrevista-con-aura-cumes-la-dualidad-complementaria-y-el-popol-vuj>

Curiel, Ochy & Falquet, Jules. (Comp) (2005) *El patriarcado al desnudo: Tres feministas materialistas: Colette Guillaumin, Paola Tabet, Nicole Claude Mathieu*. Brecha Lésbica.

Curiel, Ochy. (2010). *Descolonizando el feminismo: una perspectiva desde América Latina y el Caribe. Teoría y pensamiento feminista*. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/75231>

Curiel, Ochy. (2013). *La nación heterosexual. Análisis del discurso jurídico y el régimen heterosexual desde la antropología de la dominación*. Brecha Lésbica.

Curiel, Ochy. (2014a). Hacia la construcción de un feminismo descolonizado. En Espinosa Miñoso, Yuderkys, Correal, Diana, & Muñoz, Karina (Eds.). *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. (pp. 325-334). Editorial Universidad del Cauca.

Curiel, Ochy. (2014b). Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial. *Otras formas de (re) conocer*. Universidad del País Vasco. Disponible en http://www.ceipaz.org/images/contenido/Otras_formas_de_reconocer.pdf

Curiel, Ochy. (2021) Diálogo con Ochy Curiel: “El Poder hay que trabajarlo en comunidad”. *Fundación Rosa de Luxemburgo*. <https://rosalux-ba.org/2021/11/19/dialogo-con-ochy-curiel-el-poder-hay-que-trabajarlo-en-comunidad/>

Davis, Angela. (2005 [1981]). *Mujeres, raza y clase*. Ediciones Akal.

Davis, Angela. (1995) “I used to be your sweet mama. Ideología, sexualidad y domesticidad.” En Jabardo, Mercedes (Ed.) (2012). *Feminismos negros. Una antología* (pp. 135-185). Traficantes de Sueños.

De Barbieri, Teresita. (2002). Acerca de las propuestas metodológicas feministas. En Bartra, Eli (comp.) (2002) *Debates en torno a una metodología feminista*. Universidad Nacional Autónoma de México.

de Beauvoir, Simone. (1981 [1949]). *El segundo sexo. Siglo XXI*.

de Lauretis, Teresa. (1993). Sujetos excéntricos: la teoría feminista y la conciencia histórica. *De mujer a género, teoría, interpretación y práctica feministas en las ciencias sociales*, 73-113.

de Lauretis, Teresa. (2000). *Diferencias: etapas de un camino a través del feminismo*. Horas y horas.

De Oto, Alejandro. (2017). "Notas metodológicas en contextos poscoloniales de investigación". En Alvarado, Mariana & De Oto, Alejandro (Ed) (2017). *Metodologías en contexto* (pp.13-31). CLACSO.

Derrida, Jacques & De Peretti, Cristina. (1989). Entrevista con Jacques Derrida. *Política y sociedad*, 3, 101-106.
https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/derrida_entrevista.htm

Elizondo, Ana. (2021). Poéticas warpes con Lanita. Por Mariana Guerra Pérez.

Espinosa Miñoso, Yuderkys. (1999). Hasta dónde nos sirven las identidades. Una propuesta de repensar la identidad y nuestras políticas de identidad en los movimientos feministas y étnicos raciales. En Espinosa Miñoso, Yuderkys (2008). *Escritos de una lesbiana oscura*. (pp. 25-37) En la frontera.

Espinosa Miñoso, Yuderkys. (2007). *Escritos de una lesbiana oscura*. En la frontera.

Espinosa Miñoso, Yuderkys. (2009). Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional. *Revista Venezolana de Estudios de Mujer*. 14(33), 37-54.
http://saber.ucv.ve/ojs/index.php/rev_vem/article/view/2064

Espinosa Miñoso, Yuderkys. (2010). Los cuerpos políticos del feminismo. *Noveno Encuentro Lésbico Feminista de Latinoamérica y del Caribe, Guatemala*.
<http://potenciatortillera.blogspot.com/2010/09/yuderkys-espinoza-minoso.html>

Espinosa Miñoso, Yuderkys (2012). La política sexual radical autónoma, sus debates internos y su crítica a la ideología de la diversidad sexual en *Pensando los feminismos en Bolivia* (pp. 113-126).

Espinosa Miñoso, Yuderkys. (2014). Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica en *El cotidiano* (184), 7-12. Disponible en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32530724004>

Espinosa Miñoso, Yuderkys. (2016). De por qué es necesario un feminismo descolonial: diferenciación, dominación co-constitutiva de la modernidad occidental y el fin de la política de identidad. *Solar: revista de filosofía iberoamericana*, 12(1), 141-171.

Espinosa Miñoso, Yuderkys. (2019). Hacer genealogía de la experiencia: el método hacia una crítica a la colonialidad de la Razón feminista desde la experiencia histórica en América Latina. *Revista Direito e Práxis*, 10, 2007-2032.

Espinosa Miñoso, Yuderkys, Correal, Diana, & Muñoz, Karina (Eds.). (2014). *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Editorial Universidad del Cauca.

Facultad de Filosofía y Letras UNCUYO (18 de noviembre de 2022) Congreso Interoceánico (parte 6, final) [Video]. <https://www.youtube.com/watch?v=6Uheab1Y1ys>

Falabella, Soledad; Huinao, Graciela; Ramay, Allison. (Eds.). (2006). *Hilando en la memoria. 7 mujeres mapuche*. Cuarto Propio.

Falquet, Jules. (2006). *De la cama a la calle: perspectivas teóricas lésbico feministas*. Brecha Lésbica-Ediciones Antropos.

Falquet, Jules. (2014). Las «Feministas autónomas» latinoamericanas y caribeñas: veinte años de disidencias. *Universitas humanística*, (78) 39-63. <http://www.scielo.org.co/pdf/unih/n78/n78a03.pdf>

Fanchin, Ana. (2014). Martina Chapanay en la construcción literaria y en el imaginario popular. *Dos puntas*, (10), 115-128.

Federici, Silvia. (2004). *Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Colectivo Sudakuir Editorial

Federici, Silvia. (2018). *El patriarcado del salario. Críticas feministas al marxismo*. Traficantes de sueños.

Félix, Gloria. (2017). Mujeres indígenas poetas en América Latina: Lucila Lema. En *XXXI Congreso Alas. Uruguay: Las encrucijadas abiertas de América Latina*. www.easyplanners.net/alas2017/opc/tl/5244_gloria_alicia_caudillo_felix.pdf

Femenías, María Luisa, & Soza Rossi, Pula. (2009). Poder y violencia sobre el cuerpo de las mujeres. *Sociologías*, 21, 42-65.

Feministas Autónomas. (2009). “Una declaración feminista autónoma, el desafío de hacer comunidad en la casa de las diferencias”. En Espinosa Miñoso, Yuderkys, Correal, Diana., & Muñoz, Karina (Eds.). (2014). *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en Abya Yala* (pp. 411-416). Editorial Universidad del Cauca.

flores, val. (2009). El silencio: un programa político para desarmar en nuestras vidas. *escritos heréticos*. <http://escritoshereticos.blogspot.com/2009/04/el-silencio-un-programa-politico-para.html>

flores, valeria. (2010). “Escribir contra sí misma: una micro-tecnología de subjetivación política”. En Espinosa, Yuderkys (coord.) *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano*. (pp. 211-230) En la frontera.

flores, val. (2013). *interrucciones. Ensayos de poética activista. Escritura, política, educación*. Editora La Mondonga Dark.

flores, val. (2018). *El tiempo corporal de la confianza*. Programa de taller de escritura. *escritos heréticos*. <http://escritoshereticos.blogspot.com/2018/08/el-tiempo-corporal-de-la-confianza.html>

flores, val. (2021). *Romper el corazón del mundo: modos fugitivos de hacer teoría*. Con tinta me tienes.

Foucault, Michel. (2013 [1971]). *El orden del discurso*. Tusquets.

Galindo, María. (2013). *No se puede descolonizar sin despatriarcalizar. Teoría y propuesta de la despatriarcalización*. Mujeres Creando.

Gargallo, Francesca (2004). *Las ideas feministas latinoamericanas*. Universidad de la Ciudad de México.

Gargallo, Francesca. (2007). Feminismo Latinoamericano. *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, 12 (28), 17-34. http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1316-37012007000100003&lng=es&tlng=es.

Gargallo, Francesca. (Comp.). (2010) Tomo 1. Del anhelo a la emancipación. En *Antología del pensamiento feminista nuestroamericano*, Biblioteca Ayacucho.

Gargallo, Francesca. (2014). *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Editorial Corte y Confección.

Gargiulo, Teresa. (2016). La doctrina de la inconmensurabilidad en Paul Feyerabend: una objeción contra una particular concepción de racionalidad científica. *Areté*, 28(1),61-87. http://www.scielo.org.pe/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1016-913X2016000100003&lng=es&tlng=es.

Gómez Grijalva, Dorotea. (2012). *Mi cuerpo es un territorio político*. Brecha Lésbica

Gómez Grijalva, Dorotea. (2014). Mi cuerpo es un territorio político. En Espinosa Miñoso, Yuderkys, Correal, Diana., & Muñoz, Karina (Eds.). (2014). *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en Abya Yala* (pp. 263-276). Editorial Universidad del Cauca.

Grasselli, Fabiana & Yañez, Sabrina. (2018). Los vínculos entre lenguajes/experiencias/genealogías en escritos de dos autoras feministas del sur. *Cuestiones de género: de la igualdad y la diferencia*, (13), 265-280. <http://revpubli.unileon.es/ojs/index.php/cuestionesdegenero/article/view/5375>

Grau, María Amelia. (2017) L'esclavage des nègres D'Olympe De Gouges. *KIMÜN. Revista Interdisciplinaria de Formación Docente* (8), 185-199. <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/kimun/article/view/16380>

Haraway, Donna. (1984). *Manifiesto Cyborg. El sueño irónico de un lenguaje común para las mujeres en el circuito integrado*. https://xenero.webs.uvigo.es/profesorado/beatriz_suarez/ciborg.pdf

Haraway, Donna. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Ediciones Cátedra. http://www.fdrule.cdmx.gob.mx/assets/rhway/tdh/Donna_Haraway_Ciencia_ci%CC%81borgs_y_mujeres.pdf

Haraway, Donna. (2004). *Testigo Modesto@ Segundo Milenio. HombreHembra@_Conoce_Oncorotón@. Feminismo y tecnociencia*. Editorial UOC.

Haraway, Donna. (2015). Manifiesto Chthulúceno de Santa Cruz. *Laboratory Planet*. <https://laboratoryplanet.org/en/manifeste-chthulucene-de-santa-cruz/>

Haraway, Donna. (2019). *Seguir con el problema: generar parentesco en el Chthuluceno*. Consonni.

Harding, Sandra. (1986) *The Science, Question in Feminism*. Cornell University Press.

Harding, Sandra. (1992). Rethinking standpoint epistemology: What is strong objectivity? *The Centennial Review* 36(3), 437-470.

Harding, Sandra. (1997). *Ciencia y feminismo*. Ediciones Morata.

Harding, Sandra. (2002) Existe un método feminista. En Bartra Eli (Comp) *Debates en torno a una metodología feminista* (pp. 9-34). UNAM

Harding, Sandra. (2008). *Sciences from below: Feminisms, postcolonialities, and modernities*. Duke University Press.

Harding, Sandra. (2010 [2004]). Una filosofía de la ciencia socialmente relevante. Argumentos en torno a la controversia sobre el punto de vista feminista. En Blazquez Graf, Norma, Flores Palacios, Fátima & Ríos Everardo, Maribel. (Coord) (2010). *Investigación feminista. Epistemología, metodología y representaciones sociales* (pp. 39-68). Editorial Universidad Nacional Autónoma de México. http://biblioteca.clacso.edu.ar/Mexico/ceiichunam/20170428032751/pdf_1307.pdf

Hartsock, Nancy. (1983) The Feminist standpoint: developing the ground for a specifically feminist historical materialism. En Sandra Harding and Merill Hintikka (Eds.). *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology and Philosophy of Science* (283-310). Reidel.

Hernández Morales, Iris (s.f) Colonialidad, Diversidad Sexual y Puntos de Fuga a la opresión: apuntes generales. [Manuscrito inédito] Grupo Latinoamericano de Estudio, Formación y Acción Feminista.

Hill Collins, Patricia. (2002 [1990]). *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*. Routledge.

Hill Collins, Patricia, Truth, Sojourner. (2012). *Feminismos negros: una antología*. M. Jabardo (Ed.). Traficantes de Sueños. <https://www.traficantes.net/sites/default/files/pdfs/Feminismos%20negros-TdS.pdf>

hooks, bell. (2000 [1984]). *Feminist theory: From margin to center*. Pluto Press.

- Irigaray, Luce. (1992). *Yo, tú, nosotras*. Universitat de València.
- Jofre, Carina. (2014). *Memorias del útero, conversaciones con Amta Warpe Paz Argentina Quiroga*. El autor.
- Keller, Evelyn Fox. (1985) *Reflections on Gender and Science*. Yale University Press.
- Kersahw, Sarah (06/ 30/ 2009) My Sister's Keeper. *New York Time* <https://www.nytimes.com/2009/02/01/fashion/01womyn.html>
- Laboria Cuboniks. (2015). Xenofeminismo: una política por la alienación. *Laboria cuboniks* <https://laboriacuboniks.net/manifesto/xenofeminism-a-politics-for-alienation/>
- Lamas, Marta. (2002) *Cuerpo: diferencia sexual y género*. Taurus.
- Lerner, Gerda. (1990). *La creación del patriarcado*. Crítica.
- Longino, Helen. (1997). Feminismo y filosofía de la ciencia. *Ciencia, tecnología y sociedad* (pp. 71-83). Ariel.
- Lorde, Audre. (2003). *La hermana, la extranjera: artículos y conferencias*. Horas y horas.
- Lorde, Audre (2019) *Quién dijo que era fácil*. Zindo & Gafuri.
- Lugones, María. (2005). Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color. *Revista Internacional de Filosofía política* (25), 61-76. <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=59202503>
- Lugones, María. (2007). Heterosexualism and the Colonial /Modern Gender System. *Hypatia* 22 (1).
- Lugones, María. (2008) "Colonialidad y género" *Tabula rasa* (09), 73-101 <http://www.revistatabularasa.org/numero-9/05lugones.pdf>
- Lugones, María. (2012). Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples. *Pensando los feminismos en Bolivia* (129-140).
- Lugones, Maria (2021 [2003]) *Peregrinajes. Teorizar una coalición contra múltiples opresiones*. Ediciones del Signo
- Luongo, Gilda. (2015). Escritura y mujeres. Una revuelta estridente/silenciosa. *Biblioteca Fragmentada* <http://www.bibliotecafragmentada.org/wp-content/uploads/2014/02/Escritura-y-mujeres-Luongo-30-01-14.pdf>

- Maffía, Diana. (2007). Epistemología feminista: la subversión semiótica de las mujeres en la ciencia. *Revista venezolana de estudios de la mujer* 12 (28), 63-98.
- Maldonado Torres, Nelson. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (Eds.) *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. (pp.127-167). Siglo del Hombre editores.
- Manso, Juana (2005 [1854]) *Albúm de señoritas de Juan Manso: periodismo y frustración para un proyecto doméstico de fundar una nación*. – 1º ed. –. Feminaria
- Manso, Juana (2006 [1854]). *La familia del Comendador*. Ediciones Colihue SRL.
- Mattio, Eduardo. (2009)¿Esencialismo estratégico? Un examen crítico de sus limitaciones políticas. *Ciudadanía, democracia y sexualidad* 4 (5), 1-11.
- Mattio, Eduardo. (2015). Cómo ser lesbiana (s): El legado de Monique Wittig en disputa. *Estudios-Centro de Estudios Avanzados. Universidad Nacional de Córdoba*, (34), 227-243.
- Matto de Turner, Clorinda (1909). *Cuatro conferencias sobre América del Sur*. JA Alsina.
- Matto de Turner, Clorinda (2006 [1889]). *Aves sin nido*. Publicacions de la Universitat Jaume I.
- Mendoza, Breny (2014). La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano. En Espinosa Miñoso, Yuderkys, Correal, Diana, & Muñoz, Karina (Eds.). *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. (pp. 91-103) Editorial Universidad del Cauca.
- Mohanty, Chandra. (2008). Bajo los ojos de occidente. Academia Feminista y discurso colonial. En Suarez, Liliana y Hernández, Aída (Eds). *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes* (pp.112-161). Cátedra.
- Mouffe, Chantal. (1993). Feminismo, ciudadanía y política democrática radical. *Debate feminista*, 7, 3-22.
- Mouffe, Chantal. (1999). *El retorno de lo político*. Paidós.
- Moraga, Cherríe. (1988). *Esta puente, mi espalda: voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. Ism Press.

Moraga, Cherríe. (1983). Es la pobreza. *Libro Emma Gunst*.
<https://libroemmagunst.blogspot.com/2016/12/cherrie-moraga-es-la-pobreza.html>

Mogrovejo, Norma (2015) Movimiento lésbico latinoamericano, su conformación y búsqueda de autonomía. *Norma Mogrovejo*
<http://normamogrovejo.blogspot.com/2015/09/movimiento-lesbico-latinoamericano-su.html?q=encuentro>

Nelson, Lynn Hankinson (1993). Epistemological communities. *Feminist epistemologies*, 121, 160.

Ocampo, Victoria. (1984). "La mujer y su expresión". En *Testimonios. Segunda 1937-1940*. Ediciones de la Fundación Sur.

Oyèwùmí, Oyèrónkẹ (2017). *La invención de las mujeres*. En la frontera.

Paiva, Rosalía. (2007). Feminismo paritario indígena andino. En Espinosa Miñoso, Yuderkys, Correal, Diana., & Muñoz, Karina (Eds.). (2014). *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en Abya Yala* (pp. 295- 308). Universidad del Cauca.

Paredes, Julieta. (2008). *Una sociedad en estado y con estado despatriarcalizador*. Viceministerio de Asuntos Género y generacionales, Plan de Igualdad de oportunidades, La Paz –Bolivia, Ministerio de Justicia.

Paredes, Julieta. (2013) *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. Cooperativa el Rebozo.

Paredes, Julieta y Guzmán, Adriana. (2014) *El tejido de la rebeldía. ¿Qué es el feminismo comunitario?* Moreno Gráfica.

Paredes, Julieta. (2015). "Despatriarcalización". Una respuesta categórica del feminismo comunitario (descolonizando la vida). *Revista de estudios bolivianos*, (21), 100-115

Paredes, Julieta. (2016-07-07). "Feminismo Comunitario: Charla pública con Julieta Paredes hermana Aymara de Bolivia". *Auto Gestival*.
https://www.youtube.com/watch?v=FqD5uD_IHh8.

Pateman, Carole. (1995). *El contrato sexual*. Anthropos Editorial.

- Pateman, Carole. (1988). The patriarchal welfare state. *The welfare state reader*, 2, 134-150.
- pessah, mariam. (2009) ¿Qué es ser lesbiana? *Mujer palabra* <https://www.mujerpalabra.net/creadoras/marianpessah/queesserlesbiana.html>
- pessah, mariam. (2019). *Grito de mar*. Taverna.
- Pulcinelli Orlandi, Eni. (2011 [2007]) *As Formas do Silencio: no movimento dos sentidos*. Editora Unicamp.
- Quijano, Aníbal. (1992). “Colonialidad y modernidad/racionalidad”, *Perú indígena* 13 (29), 11-20.
- Quijano, Aníbal. (1999) ¡Que tal raza! *Ecuador Debate. Etnicidades e identificaciones*. CAAP, 141-152.
- Quijano, Aníbal. (2000). Colonialidad del Poder y Clasificación Social en *Journal of World Systems Research* XI (2) 342-386.
- Rancière, Jacques. (1996) *El desacuerdo. Política y filosofía*. Nueva Visión.
- Rich, Adrienne. (1983). *Sobre mentiras, secretos y silencios*. Icaria.
- Rich, Adrienne. (2001). *Sangre, pan y poesía: prosa escogida: 1979-1985*. Icaria.
- Richard, Nelly. (1994)¿Tiene sexo la escritura? *Debate feminista*, 9, 127-139.
- Richard, Nelly. (2008) *Feminismo, género y diferencia (s)*. Palinodia.
- Richard, Nelly. (2010). Derivaciones periféricas en torno a lo intersticial. En *SITAC sur, sur, sur, Séptimo Simposio Internacional de Teoría sobre Arte Contemporáneo*. 24-30
- Ríos, Mónica. (2014). Escritoras indígenas del México contemporáneo. *Revista Fuentes Humanísticas*, 26(49)
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2008). El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia. *Teoría crítica dos direitos humanos no século 21*, 154-175
- Rivera Cusicanqui, Silvia. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Tinta limón.

- Rivera Cusicanqui, Silvia (2010). *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. Piedra Rota.
- Rubin, Gayle. (1986). El tráfico de mujeres: notas sobre la "economía política" del sexo. *Nueva antropología*, 8(30), 95-145.
- Rodríguez, Celenis. (2014) Mujer y desarrollo: un discurso colonial. *El Cotidiano* (184), 31-37.
- Sandoval, Chela. (2004). Nuevas ciencias. Feminismo cyborg y metodología de los oprimidos. En hooks, bell. Brah Avtar, Sandoval Chela, Anzaldúa Gloria, Levins Morales Aurora, Bhavnani Kum-Kum, Coulson Margaret, Alexander Jacqui, Mohanty Talpade Chandra (2004). *Otras inapropiables: Feminismos desde las fronteras*. (pp. 81-106). Traficantes de sueños.
- Scott, Joan. (1992). Igualdad versus diferencia: los usos de la teoría postestructuralista. *Debate feminista*, 5, 85-104.
- Scott, Joan. (2001). Experiencia. *Revista de estudios de género: La ventana* 2 (13), 42-74.
- Segato, Rita. (2007). *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Prometeo.
- Segato, Rita. (2011) Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial. En Bidaseca, Karina (Comp.) *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América latina*. (pp. 11-39). Godot.
- Segato, Rita. (2013) "Género, política e hibridismo en la transnacionalización de la cultura yoruba". En Segato, Rita. *Las Estructuras Elementales de la Violencia* (pp.225-252). Prometeo.
- Segato, Rita. (2014) Colonialidad y patriarcado moderno: expansión del frente estatal, modernización, y la vida de las mujeres. En Espinosa Miñoso, Yuderkys, Correal, Diana, & Muñoz, Karina (Eds.). *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (91-103). Editorial Universidad del Cauca.
- Segato, Rita. (2016 a) Patriarcado del borde al centro. Disciplinamiento, territorialidad y crueldad en la fase apocalíptica del capital. *La guerra contra las mujeres* (pp.91-107). Traficantes de sueños.

- Segato, Rita. (2016 b). La norma y el sexo. Frente estatal, patriarcado, desposesión, colonialidad. En Karina Bidaseca, Rita Laura Segato.[et al.]*Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina, África, Oriente* (pp.31-64). CLACSO.
- Segato, Rita. (2019). Las nuevas formas de la guerra y su correlato de expansión de la escena paraestatal. *Plural. Antropologías desde América Latina y del Caribe*, 1(3) 63-70.
- Segato, Rita. (2021). *Contra-pedagogías de la crueldad*. Prometeo.
- Siderac, Silvia, & Cabnal, Lorena. (2019). Acuerpándonos para tejer pluralidades. Entrevista a Lorena Cabnal. *Entramados: educación y sociedad*, (6), 9-19.
- Silnik, M. Alejandra. (2005). Variaciones en Las cinco voces para una Historia Viva. Inédito. Disponible en <https://docplayer.es/82250875-Variaciones-en-la-cinco-voce-para-una-historia-viva-maria-alejandra-silnik-mendoza-argentina-derechos-reservados.html>
- Simón, Gabriela. (2010) ¿Fuera de serie? Breve *excursus*. En Simón Gabriela, *Las semiologías de Roland Barthes* (pp. 27-32). Alción.
- Smith, Dorothy. (1987) *The everyday world as problematic: A sociology for women*, Northeastern University Press.
- Spelman, Elizabeth. (1988). *Inessential woman: Problems of exclusion in feminist thought*. Beacon Press.
- Spivak, Gayatri. (2003).¿Puede hablar el subalterno? *Revista colombiana de antropología*, 39, 297-364. Disponible en <http://www.redalyc.org/pdf/1050/105018181010.pdf>
- Spivak, Gayatri. (1997). *In other worlds. Essays in Cultural Politics*. Methuen.
- Spivak, Gayatri. (1981). French Feminism in an International Frame. *Yale French Studies*, 62, 154–184. <https://doi.org/10.2307/2929898>
- Stone-Mediatore, Shari. (1999). Chandra Mohanty y la revalorización de la experiencia. *Revista Hiparquia*, 10(1). <http://www.hiparquia.fahce.unlp.edu.ar/numeros/volx/chandra-mohanty-y-la-revalorizacion-de-la-experiencia>
- Trinh T. M.-ha. (1986). She the inappropriate/d other. *Discourse* 8 1986/1987.

- Tristán, Flora. (2003). *Feminismo y socialismo: antología*. Los libros de la Catarata.
- Valcárcel, Amelia. (2013). *Feminismo en el mundo global*. Ediciones Cátedra.
- Veronelli, Gabriela (2021) Prólogo. En Lugones, María. *Peregrinajes* (pp.11-18). Ediciones del Signo
- Viveros Vigoya, Mara. (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Debate feminista*, 52, 1-17. http://www.debatefeminista.pueg.unam.mx/wp-content/uploads/2016/12/articulos/052_01.pdf
- Walsh, Catherine. (2018). Sobre el género y su modo-muy-otro. *Cadernos de estudos culturais* 2 (20) 25-42.
- Wittig, Monique. (1992). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Egales.
- Yaoyólotl Castro, Yan María (2004) El movimiento lésbico feminista en México, su independencia respecto a los movimientos feminista heterosexual y gay y su misión histórica. Ponencia presentada en el VI Encuentro de Lesbianas Feministas de Latinoamérica y el Caribe. <http://catedra-laicidad.unam.mx/sites/default/files/ElmovimientolesbicofeministaenMexico.pdf>

Bibliografía general

- Andaur Marín, Rafael. (2012). *Poesía mapuche contemporánea: identidad y resistencia política desde la ciudad*. Universidad de Chile. http://repositorio.uchile.cl/bitstream/handle/2250/116591/andaur_rafael.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- Austin, John. (1998). *Como hacer cosas con palabras*. Paidós Ibérica.
- Castro-Gómez, Santiago. (2005). *La poscolonialidad explicada a los niños*. Editorial Universidad del Cauca.
- Castro-Gómez, Santiago & Grosfoguel, Ramón (Comp.). (2007). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre.
- Celi, Alejandra. (2019) Reseña Pulcinelli Orlandi, Eni (2007, 2011). As Formas do Silêncio: no movimento dos sentidos. *Diseminaciones* 2 (3). <http://diseminaciones.uaq.mx/index.php/ojs/article/view/60/39>

- Charaudeau, Patrick & Maingueneau, Dominique. (2005) *Diccionario de análisis del discurso*. Amorrortu.
- Choquehuanca, David. (2010) Discurso como vicepresidente de Bolivia. <https://www.youtube.com/watch?v=GGLVnFjGqdA>
- Cixous, Hélène. (1995). *La risa de la medusa: ensayos sobre la escritura*. Anthropos Editorial.
- De Oto, Alejandro. (2003). *Frantz Fanon: política y poética del sujeto poscolonial*. Colegio De Mexico AC
- De Oto, Alejandro. (2020). Modulaciones poscoloniales y conocimiento. Notas. *Intersticios de la política y la cultura. Intervenciones latinoamericanas* 9 (17), 249-273.
- De Oto, Alejandro, & Catelli, Laura. (2018). Sobre colonialismo interno y subjetividad, notas para un debate. *Tabula Rasa*, (28), 229-255.
- De Gobineau, Joseph Arthur (1937 [1853]). *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas*. Apolo.
- Derrida, Jacques. (1981). *Espolones. Los estilos de Nietzsche*. Pre-textos
- Devalle, Susana (1991). Kathleen Gough (1925-1990): antropóloga, asianista y crítica del papel de la antropología occidental. *Nueva Antropología*, XI (39), 201-204.
- Descartes, Rene. (1997[1641]). *Meditaciones metafísicas*. Gredos.
- Diaz, Ester (1997). Conocimiento, ciencia y epistemología. En Diaz, Ester *Metodología de las ciencias sociales* (pp. 13-26) Buenos Aires.
- Foucault, Michel. (2013 [1971]) *El orden del discurso*. Tusquets.
- Glissant, Édouart. (2017). *Poética de la relación*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Gordon, Lewis (2011). Manifiesto de Transdisciplinariedad. Para no volvernos esclavos del conocimiento de otros. *Trans-pasando Fronteras*, (1), 11-15.
- Grossberg, Lawrence. (2007). Stuart Hall on race and racism: Cultural studies and the practice of contextualism. En Meeks, Brian (Ed.). *Culture, politics, race and diaspora: The thought of Stuart Hall* (pp. 98-119).

- Gutiérrez, Laura (2021) *Imágenes de lo posible: una genealogía de intervenciones lésbicas y feministas en Argentina 1986-2013*. Editorial Asentamiento Fernseh
- Hall, Stuart. (1995). 'Not a postmodern nomad': a conversation with Stuart Hall on race, ethnicity and identity. Interview by Terry, Les. *Arena Journal*, (5), 51.
- Han, Byung-Chul. (2021). *No-cosas: Quiebras del mundo de hoy*. Taurus.
- Hegel, Georg. (1974). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal. Introducción General*. Alianza Editorial.
- Hegel, Georg. (1966). *Fenomenología del espíritu*. Fondo de cultura económica.
- Heidegger, Martin. (1998 [1938]). La época de la imagen del mundo. En Heidegger, Martin. *Caminos del bosque* (pp. 63-90). Alianza Editorial.
- Illanéz, Chango (2006) Exilio e insilio. Una mirada sobre San Juan, su universidad y las herencias del proceso. *Revista La Universidad*. 3. <http://www.revista.unsj.edu.ar/numero19/exilio.htm>
- Kant, Immanuel. (2009a). *Crítica de la razón pura*. Ediciones Colihue SRL.
- Kant, Immanuel. (2009b) *¿Qué es la Ilustración?* Foro de Educación, 7(11), 249-254.
- Lukács, George. (1923). *Historia y consciencia de clase*. Editorial de Ciencias Sociales.
- Martínez, Juan Guillermo. (2007). Poesía indígena contemporánea: la palabra (tzij) de Humberto Ak'abal. *Cuadernos de literatura*.
- Mignolo, Walter. (1997). La razón postcolonial: herencias coloniales y teorías postcoloniales. En Toro, Alfonso (Ed) *Postmodernidad y Postcolonialidad. Breves reflexiones sobre Latinoamérica*. (pp. 51-70). Vervuert Verlagsgesellschaft.
- Mignolo, Walter. (2003). *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Akal
- Mignolo, W. (2005). La semiosis colonial: la dialéctica entre representaciones fracturadas y hermenéuticas pluritópicas. *AdVersus*, 2(3).
- Rancière, Jacques. (2000) *El reparto de lo sensible*. LOM.
- Rancière, Jacques. (2011). *Momentos políticos*. Clave intelectual.

Restrepo, Eduardo. (Ed.). (2014). *Stuart Hall desde el sur: legados y apropiaciones*. CLACSO.

Roig, Arturo. (1981). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Fondo de cultura económica.

Schmitt, Carl. (2009 [1932]). *El concepto de lo político*. Alianza.

Simón, Gabriela, et al. (2012). *El vocabulario de Roland Barthes*. Comunicarte.

Smith, Dorothy. (1990) *Texts, facts, and femininity: Exploring the relations of ruling*, Routledge.

Smith, Dorothy. (1990). *The conceptual practices of power: A feminist sociology of knowledge*. University of Toronto Press.

Tilley Bilbao, Charles. (2016). Serpientes, espíritus y hombres: el relato mapuche de Treng-Treng y Kay-Kay. http://www5.uva.es/trim/TRIM/TRIM10_files/Serpientes.pdf

Varela, Francisco; Maturana, Humberto & Uribe, R. (1974). The organization of living systems, its characterization and a model. *Biosystems*, 5(4), 187-196.

Anexo

Cartografías feministas

Este apartado constituye una cartografía que sitúa y referencia a las distintas mujeres con las que hemos trabajado a lo largo de la tesis. Surge una vez finalizada la escritura, no estaba contemplado en el proyecto, sin embargo dimos cuenta que era necesario destinar un espacio en el que se referencie una biografía, aunque sea pequeña, de todas las mujeres con las que hemos podido pensar/conversar. La clasificación que se presenta es a partir de la intersección entre la variable epistemología y la política vinculada a la geográfica, propuesta por cada una de las referentes. De este modo, se pueden encontrar ordenadas alfabéticamente las siguientes clasificaciones de los feminismos: black feminism, Africanos, Comunitario, Decolonial, Europeo, Francés materialista lesbiano, Indígena de Abya Yala, Latinoamericano, Mapuche, Norteamericano, Norteamericano materialista, Poscolonial, Posmoderno, Warpe, Lesbofeminismo latinoamericano, Lesbofeminismo norteamericano, Protofeminismo latinoamericano.

Las biografías que presentamos indican fecha y lugar de nacimiento, fallecimiento cuando corresponde, tema de investigación, ocupación. No hemos incluido referencias a los textos de la autoría de las feministas ya que se están remitidos en la bibliografía de la tesis. En algunos casos sucedió que no encontrábamos algunos datos como por ejemplo fecha o lugar de nacimiento, pero si teníamos el medio de contacto. Guzmán nos brindó sus datos, con otras iniciamos la comunicación pero a la fecha no los recibimos. También Hernández nos compartió su biografía y se encuentra escrita en primera persona. En otros casos no hemos podido acceder a estos datos, por este motivo no son mencionados. Esta cartografía es un inicio abierto, no hay inconvenientes con respecto a la actualización de datos y ampliación de la misma.

Black feminism

Angela Davis nació en 1944, Birmingham, Alabama, Estados Unidos. Filósofa, feminista, activista afrodescendiente. Integrante de las Panteras Negras y afiliada al Partido Comunista de los Estados Unidos. Davis había ingresado como docente a la Universidad de California pero por su activismo fue apartada. Asimismo, Davis pudo acceder a becas de formación en Francia y se vinculó con la Federación Socialista Alemana de Estudiantes, esto influyó en su trayectoria como también Herbert Marcuse que dirigió su tesis y la invitó a rebelarse contra el sistema. Sus líneas de investigación

vinculan filosofía con el black Feminism. En vías de un feminismo antirracista visibiliza la interseccionalidad de raza, clase, género y sexualidad. Profesora emérita del Departamento de Historia de la Conciencia en la Universidad de California.

Audre Lorde nació en 1934, Harlem, Nueva York, Estados Unidos; murió en 1992, Santa Cruz, Estados Unidos. Pensadora, poeta, feminista, lesbiana, escritora, activista, profesora, madre, guerrera, afrodescendiente. Tanto en sus poemas como en su prosa visibilizó y denunció las problemáticas desde la interseccionalidad de raza, clase, género y sexualidad y criticó al feminismo blanco. La temática de sus escritos versó sobre el feminismo, racismo y las emociones que estos sistemas de opresión generan. Así, el enojo, la tristeza, la ira, la alegría y el amor son políticos, y a partir de ellos no queda otra opción que romper el silencio. El acto de enunciar es revolucionario.

bell hooks nació en 1952, Kentucky, Estados Unidos; murió en 2021, Kentucky, Estados Unidos. Escritora, activista, feminista, lesbiana, educadora. El nombre que recibió al nacer fue el de Gloria Jean Watkins, pero optó por bell hooks en reconocimiento a su bisabuela materna Bell Blair Hooks, sólo que bell decidió quitar las mayúsculas para distinguirse de la voz de su abuela, también se plantea que consideraba que las mayúsculas responden a una tipografía del orden patriarcal. Los escritos de bell hooks parten de la interseccionalidad entre raza, clase, género y en ellos afirma que el feminismo tiene como propósito acabar con las opresiones, el sexismo y la explotación.

Cheryl Clarke nació en 1947, Washington D. C., Estados Unidos. Educadora, poeta, activista, lesbiana, feminista y negra. Desde el activismo entiende al lesbianismo como un acto político, de descolonización, de amor, de supervivencia y revolucionario. Si bien, Clarke ya se ha jubilado, aún participa en el Departamento de Posgrado de Estudios de la Mujer y el Género en la Universidad Estatal de Nueva Jersey.

Elsa Barkley Brown Profesora, feminista, activista, afroamericana. Sus principales intereses remiten a la política afroamericana desde una perspectiva de género y los estudios culturales. Ha interrogado por la ciudadanía y derechos de las personas racializadas. Asimismo apela a una noción de trabajo como activismo y en vínculo con la comunidad por ej. *“the work of friendship, the work of day-to-day political organizing, the work of creativity, and most importantly, the work of collectivity”*. Profesora asociada en el Departamento de Estudios de la mujer, género y sexualidad, también trabaja en la

cátedra de Estudios Americanos en la Universidad de Maryland
<http://www.barkleyb.com/>

Kimberlé Crenshaw nació en 1959, Ohio, Estados Unidos. Abogada, académica, feminista. Sus investigaciones abordan las problemáticas del racismo y el feminismo. A propósito de ello propuso en 1989 la categoría de interseccionalidad, desde la que advirtió que las mujeres negras no eran sujetos de derecho. El trabajo de Crenshaw ha influido notoriamente no sólo en los campos de investigación sino también en marcos legales, uno de los casos en la Constitución de Sudáfrica en los artículos sobre la igualdad. Fundadora del Centro de Estudios sobre Interseccionalidad y Política Social. Profesora en la Facultad de Derecho de la Universidad de Columbia.

Patricia Hill Collins nació en 1948, Filadelfia, Estados Unidos. Socióloga, pensadora, activista, profesora, feminista afrodescendiente. Contribuyó al Black Feminism desde su propuesta de la matriz de opresión que posibilita visibilizar los modos en que se estructuran las violencias, y dar cuenta que las mujeres racializadas viven otras opresiones que las mujeres blancas. Apela además al punto de vista colectivo sin relativizar y por ello sostiene que la construcción de conocimiento esta imbricada con el poder. La primera presidenta afroamericana del Consejo de la Asociación Sociológica de Estados Unidos.

Sojourner Truth nació en 1797, Estados Unidos; murió en 1883, Estados Unidos. Activista, abolicionista, afrodescendiente. Truth nació y vivió en la esclavitud, vendida en subastas, también fue testigo de la venta de su hijo. Luchó contra las diferentes formas de opresión y violencia, una de las primeras en ganar un juicio a un hombre blanco por la venta de su hijo. Reconocida por su discurso *¿A caso no soy una mujer?* ofrecido en el Convención por los derechos de las Mujeres en Ohio en 1851. Este discurso es clave ya que en distintas ocasiones Sojourner fue detenida por hablar.

Feminismos africanos

Nkiru Nzegwu nació en 1954, Nigeria. Doctora en filosofía, escritora, pintora, curadora e historiadora del arte. Se desempeña como Profesora distinguida en la Universidad estatal de New York Binghamton University. Sus temas de trabajo son las estéticas africanas, las problemáticas feministas africanas.

Oyèrónkẹ Oyěwùmí nació en 1957, Nigeria. Su trayectoria académica remite a un movimiento de transición de ciencias políticas a la sociología feminista. Su interés estuvo

dado en la sociología de la familia atravesada por la problemática de género y colonialismo en la comunidad yoruba.

Feminismo afrolatinoamericano y caribeño

Luiza Bairros nació en Porto Alegre, Brasil, en 1953; murió en 2016 en Brasil. Fue socióloga, investigadora, activista y política. Fue líder del Movimiento Negro Unificado. Participó activamente en el gobierno de Dilma Rousseff proponiendo políticas públicas antirracistas, se desempeñó como ministra de Políticas de Promoción de la Igualdad Racial y creó el sistema de Sistema Nacional de Promoción de la Igualdad Racial.

Violet Eudine Barriteu nació en Granada 1954, en 1966 emigró a Barbados. Feminista, académica, activista. Fue la primera directora del Centro de Estudios de Género y Desarrollo de la Universidad de las Indias Occidentales. Sus temas de investigación abordan las teorías feministas, género, políticas públicas, la economía política en clave feminista en el Caribe. En la actualidad se desempeña como directora del Campus de Cave Hill.

Feminismos comunitarios

Adriana Guzmán nació en Jallupacha, tiempo de lluvia en febrero del 1977 en Chukiagu Marka, La Paz, Bolivia. Aymara, lesbiana, feminista. Integra el colectivo Feminismo Comunitario Antipatriarcal de Bolivia. Además, es educadora popular y se proclama como “creadora de vida”. Su principal interés radica en la construcción de un feminismo desde los cuerpos, los territorios, de la situación política e histórica como así también desde la memoria ancestral.

Julieta Paredes nació en La Paz, Bolivia, en 1967. Es una activista, feminista descolonial, lesbiana, se reconoce aymara boliviana. Junto con Galindo formaron “Mujeres creando”, colectivo feminista, anarquista, autónomo y comunitario. En 1998 Julieta se separó del colectivo. En 2003 fundó “Mujeres creando comunidad”, su activismo remite a la igualdad entre hombres y mujeres en las comunidades indígenas. Paredes ha sido denunciada por su ex pareja por intento de femicidio, actualmente se encuentra en proceso judicial. Una nota sobre el intento de femicidio <https://urgente.bo/noticia/intento-de-femicidio-una-activista-es-acusada-por-su-expareja-1%C3%A9sbica>

Lorena Cabnal, originaria de Santa María Xalapán, Jalapa, activista feminista y referente maya. Se considera sanadora, hija de la cosmogonía maya xinca. Es cofundadora del movimiento feminista comunitario-territorial en Guatemala, la Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario, Tzk'at.

María Galindo nació en La Paz, Bolivia, en 1964. Es anarcofeminista, lesbiana, activista, comunicadora, escritora. Fundó junto con Paredes en 1992 “Mujeres creando”, colectivo feminista, anarquista, autónomo y comunitario. En 1998 Julieta se apartó del colectivo. A la fecha Mujeres creando sigue activo con intervenciones artísticas en las calles, con Radio *deseo*, publicando textos desde su editorial llamada Mujeres Creando, el último libro es *Feminismos bastardos* (2022) <http://mujerescreando.org/>

Feminismo decolonial

Breny Mendoza nació en 1954, Tegucigalpa, Honduras. Académica, investigadora, escritora, feminista, marxista. Su tema de investigación remite al género atendiendo a la intersección con la raza, clase en clave feminista decolonial, plantea una crítica feminista. Trabajó en la ONU. Luego postuló para ejercer la docencia en el Departamento de Ciencias Políticas y Estudios de la Mujer de la Universidad de California

Celenis Rodriguez es colombiana, activista lesbiana feminista, antirracista/descolonial, abogada con maestría en Ciencia Política en el Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de San Martín, San Martín, Argentina. Integrante del Grupo Latinoamericano de Estudio, Formación y Acción Feminista (GLEFAS). Su tema de interés es el análisis descolonial del estado y las políticas públicas.

Iris Hernández. Nací en Santiago de Chile en 1971. Mis temas de investigación se concentran en feminismos, disidencias sexuales, ciudadanía, educación y ahora ingreso a la descolonización de las metodologías. Soy activista lesbofeminista que vía participación en grupos LTGBIQ+ (fui secretaria regional de Ilga-lac), he profundizando mi crítica a la identidad, vinculándome a la creación de grupos lesbofeministas antirracistas autónomos y a redes de apoyo antirracista. Las 3 Abisales es mi colectiva desde hace siete años. También hago parte de lelapp un grupo de apoyo terapéutico y económico que se levantó en la pandemia para colaborar con comunidades que quedan por debajo de la línea de pobreza. Integrante del Grupo Latinoamericano de Estudios, Formación y Acción Feminista- GLEFAS. Soy profesora de Educación General Básica, Magister en Evaluación y Curriculum y Doctora en Estudios Latinoamericanos.

Karina Bidaseca es argentina, académica, investigadora, escritora, activista, feminista decolonial, antirracista, antiespecista. Su trabajo versa sobre feminismo, colonialidad, raza. Su tema de investigación actual trata sobre “Cicatrices coloniales y estéticas feministas situadas: Performances y artivismos para descolonizar el tercer espacio entre Oriente y Occidente”. Profesora de la Universidad Nacional de San Martín, conduce el Programa Poscolonialidad, Pensamiento Fronterizo y Transfronterizo en los Estudios Feministas, y el Programa de Investigación y Extensión sobre Afrodescendencia y Estudios Afrodiaspóricos en la UNSAM, también dicta cursos en CLACSO, investigadora Independiente en CONICET.

María Lugones nació en Buenos Aires, Argentina, en 1944; murió en 2020 en Estados Unidos. Fue filósofa, feminista, lesbiana, activista, profesora e investigadora. Lugones migró en 1967 a Estados Unidos y allí vivió hasta su muerte. Propuso el concepto de “colonialidad de género” a partir de las elaboraciones del “Grupo Modernidad/Colonialidad”. En sus producciones teorizó sobre las opresiones vividas por las mujeres de color. A propósito de ello, planteó un concepto clave, que produjo un corrimiento de la interseccionalidad, la co-implicancia de las opresiones por raza, clase, género, sexo.

Ochy Curiel nació en República Dominicana, en 1963. Es feminista lesbiana antirracista, activista y antropóloga social. Desde la juntura de estas dimensiones de su vida, Curiel construye teorías. En vinculación con Lugones y en respuesta a las teorías de la interseccionalidad ha propuesto el concepto de co-sustancialidad de raza, clase, género y sexo. Ochy junto con Yuderkys crearon el GLEFAS, un espacio desde el que articulan el activismo con la academia.

Rita Segato nació en Buenos Aires, Argentina, en 1951. Es antropóloga, activista feminista, profesora e investigadora. Sus investigaciones las desarrolló en distintos pueblos originarios y comunidades de Latinoamérica, atendiendo a las temáticas de género, colonialidad y violencia de género. Gran parte de su trabajo lo ha escrito en Brasil, donde se desempeñó como profesora universitaria desde 1985. Algunos conceptos que propuso son el de conquistualidad, patriarcado de baja intensidad, pedagogías de la crueldad, entre otros.

Yuderkys Espinosa nació en República Dominicana, en 1967. Es feminista lesbiana decolonial antirracista, activista, pensadora. Yuderkys ha participado a lo largo de su vida

en la militancia feminista en distintos países por los que transitó como Argentina, Colombia, entre otros. Yuderkys siempre se presentó como crítica al feminismo hegemónico, sus textos dan cuenta de ello. En 2007, junto con Curiel fundaron el Grupo Latinoamericano de Estudio, Formación y Acción Feminista (GLEFAS) en el que articulan teoría y práctica, academia y movimientos sociales, desde el que imparten cursos con una perspectiva crítica feminista antirracista y decolonial.

Feminismos europeos

Amelia Valcarcel Bernaldo de Quirós nació en 1950, Madrid, España. Filósofa, escritora, profesora, feminista. En su página web se define así misma sólo como filósofa y escritora, representante del feminismo por la igualdad. Su línea de investigación versa sobre filosofía política y desde allí propone pensar el feminismo. En un recorrido por la historia de la filosofía política, a propósito de las intervenciones que realiza de Gouges sostiene que el feminismo es el hijo no querido de la ilustración. Su objetivo es que el feminismo sea entendido como una teoría política. Trabaja conjuntamente con Celia Amorós. Es profesora del Departamento de Filosofía Moral y Política en la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED). <https://ameliavalcarcel.com/>

Celia Amorós nació en 1944, Valencia, España. Filósofa, escritora, ensayista, feminista. Sus investigaciones se dirigen a pensar la relación del feminismo con la Ilustración. Sus investigaciones para obtener los títulos de grado y posgrado en filosofía no radicarón en las problemáticas del feminismo, fue por la militancia en la universidad que llegó a las lecturas de Simone de Beauvoir y Friedan. Desde su producción apela por un feminismo por la igualdad. En 1987 crea en la Universidad Complutense de Madrid el Seminario Permanente "Feminismo e Ilustración. Además, es profesora de del Departamento de Filosofía, Filosofía Moral y Política en la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED).

Carole Pateman nació en 1940, Inglaterra. Filósofa, escritora, teórica política, feminista. En sus investigaciones ha realizado críticas a las distintas teóricas políticas y en especial a la democracia liberal; asimismo, ha vinculado la democracia con la apuesta feminista. Integra la Academia Británica. Reconocida en el 2012 con el premio Premio Johan Skytte. *El contrato sexual*, libro que citamos en la tesis, fue su tesis doctoral. Profesora Distinguida en Ciencia Política en la Universidad de California.

Empar Pineda nació en 1944, Hernani, España. Activista, feminista, lesbiana, comunista, filóloga. Dirigente del Movimiento Comunista en Cataluña, gracias a esta militancia se adentró en el feminismo. En sus viajes a Argentina se vinculó con Ilse Fuskova y la alentó en la lectura de Rich, esto influyó en el feminismo argentino. En 1981 co-fundó el Colectivo de Feministas Lesbianas de Madrid, también intervino en la creación de la Comisión Pro Derecho al Aborto. En 1985 en la Revista *Interviú* expresó públicamente su sexualidad expresando “lesbiana porque sí”. Recibió el premio de la Cruz de San Jordi, al que renunció.

Hélène Cixous nació en 1937, Argelia. Escritora, crítica literaria, intelectual, profesora, poeta, feminista francesa. Desde su prosa pone en diálogo la literatura, la filosofía, la antropología, la lingüística. Ha ganado premios como el Marguerite Duras, *Lengue Française*, entre otros. También ha recibido Doctorados Honoris Causa otorgados por distintas universidades. Profesora en la Universidad de Paris 8.

Julia Kristeva nació en 1941, Bulgaria. Filósofa, teórica, psicoanalista, feminista. Estudió lingüística y obtuvo su título de doctora con su tesis *La revolución del lenguaje poético*. Sus investigaciones remitieron a analizar la cultura a través de los usos del lenguaje, influenciada por la propuesta de distintos pensadores como Marx, Freud, Saussure. En *Texto de la novela* propuso el concepto de “intertextualidad” a partir de su propuesta de la estructuración del inconsciente en relación con el lenguaje. Profesora de Semiología en la Universidad Estatal de Nueva York y la Universidad de París VII.

Mary Wollstonecraft nació en 1759, Londres, Inglaterra; murió en 1797, Londres, Inglaterra. Filósofa, escritora, educadora y autodidacta. Autora de “Vindicación de los derechos de la mujer”, obra en la que planteó una crítica a la educación brindada a las mujeres. A propósito de ello, Wollstonecraft sostuvo que es necesario un sistema de educación universal. A través de la educación las mujeres obtendrían más posibilidades laborales e independencia económica, afirmaba. Murió de fiebre puerperal, septicemia, al nacer su hija Mary Shelley, autora de *Frankenstein*.

Nina Lykke nació en 1949, Dinamarca. Profesora emérita de Estudios de Género en la Unidad de Estudios de Género de la Universidad de Linköping, Suecia. Se ha interesado por estudiar el vínculo género y cultura. Es co-fundadora de la Red Internacional *Queer Death Studies* y de la Red Internacional de investigación *ECOCritical and DEColonial Research*. Su página web <https://ninalykke.net/>

Olympe de Gouges nació en 1748, Montauban, Francia y murió en 1793, París, Francia. Olympe de Gouges es el seudónimo de Marie Gouze. Escritora, pensadora, dramaturga. Su actividad política estuvo centrada en la abolición de la esclavitud, vindicó por los derechos de las mujeres. A propósito de ello en 1791 escribió la Declaración de los derechos de la mujer y de la ciudadana, un tipo de adaptación de la Declaración de los derechos del hombre, ya que los únicos que tenían derechos eran aquellos individuos que respondían a un estereotipo de “hombre”. Murió en la guillotina.

Simone de Beauvoir nació en 1908, en Paris, Francia; murió en 1986 en París, Francia. Filósofa, escritora, profesora, feminista. Su propuesta filosófica se encuentra dentro de la corriente del existencialismo. Como bien se sabe, a partir de la publicación de su libro *El segundo sexo* se convirtió en una referente indiscutible de la filosofía feminista. Además, este texto fue furor en ventas y generó un espacio para el debate y la crítica. Simone puso en cuestión los regímenes biológicos, políticos y sociales sobre los que se ha construido a la mujer como algo dado por la naturaleza. Teóricas feministas plantean que el pensamiento de Simone da lugar a la transición de la segunda ola a la tercera del feminismo.

Feminismo francés materialista lesbiano

Colette Guillaumin nació en Francia; murió en 2017, Francia. Pensadora, socióloga, feminista, activista, materialista. Sus temas de investigación tuvieron que ver con el racismo, por lo que estudió el pensamiento de Fanon y afirmó que la categoría de raza no tiene carácter científico sino que remite a una ideología. Formó parte del comité editorial de la revista *Questions Feministes*. Propuso la categoría de “sexaje”. Fue investigadora del *Centre national de la recherche scientifique*.

Cristine Delphy nació en 1941, Francia. Socióloga, investigadora, escritora, teórica del feminismo, activista y lesbiana. Es una de las referentes de la “segunda ola del feminismo” y del feminismo materialista. En este sentido, en sus investigaciones realizó un análisis en clave socio-económica que le permite visibilizar que las desigualdades entre hombre y mujer remite a la explotación económica. Junto con Wittig fundó en 1970 el Movimiento de Liberación de las mujeres. En 1980 con de Beauvoir crearon la revista *Nouvelles Questions féministes*

Jules Falquet nació en Francia. Socióloga, profesora, investigadora, teórica, feminista, activista. Sus intereses de investigación y activismo remiten al feminismo autónomo,

antirracista y decolonial de Abya Yala. Investigó la escolarización de las mujeres indígenas en Chiapas, México, también la organización de los movimientos sociales para resistir al neoliberalismo y su extractivismo. Jules ha propuesto el concepto de la “combinatoria straight” que consiste en la imbricación y en la rearticulación dinámica entre raza, clase y sexo desde una perspectiva feminista, materialista, francófona y decolonial. Desde 2021 es profesora del Departamento de Filosofía de la Universidad de Paris 8. Su página web <http://julesfalquet.com/informations-professionnelles/>

Monique Wittig nació en 1935, Francia; murió en 2003 en Estados Unidos. Filósofa, escritora, novelista, activista, feminista, lesbiana. Wittig se interesó por la propuesta de una filosofía marxista, que influyó en su pensamiento generando un feminismo materialista y la vinculó con el lesbofeminismo. En relación con esta última expresó “las lesbianas no son mujeres”, tesis que plantea la crítica al pensamiento y contrato heterosexual. Wittig escribió textos, tanto del orden teórico como así también de la ficción, desde los que vinculó su crítica al lenguaje heteropatriarcal, de hecho planteo con Las Guerrilleras otro modo de enunciar.

Feminismos indígenas de Abya Yala

Aura Cumes nació en Guatemala en 1973. Es feminista, activista por los derechos indígenas, investigadora y docente Maya- Kaqchikel de Guatemala. En lo académico obtuvo el título de Dra. en Antropología Social. Fundó la “Comunidad de Estudios Mayas” que surge como respuesta a la incomodidad de los estudios académicos sobre la comunidad maya. Desde ella se proponen debates, revisiones, construcción y crítica de conocimientos de los pueblos indígenas. <https://cemijw.org/>

Dorotea Gómez Grijalva nació en 1976, El Quiché, Guatemala. Escritora, poeta, maya k'iche, feminista, lesbiana, activista, maestra en antropología social, ha vivido el racismo y la guerra civil de Guatemala en su cuerpo. Desde su experiencia ha planteado la noción de cuerpo como territorio político atendiendo a la interseccionalidad de raza, clase, género y sexualidad. Sus temas de investigación remiten al acceso a la tierra, la participación política y ciudadana, el racismo, la misógina en Guatemala. Defensora de la Mujer en la Procuraduría de los Derechos Humanos.

Silvia Rivera Cusicanqui nació en La Paz, Bolivia, en 1949. Es socióloga, activista, teórica, profesora. Sus investigaciones remiten a un estudio de los pueblos originarios desde un enfoque anticolonial. Propuso pensar la realidad desde los Ch'ixi, es decir desde

el entramado que abraza las complejidades y contradicciones de lo abigarrado. Asimismo Rivera Cusicanqui desde una apuesta feminista ha vinculado en sus estudios lo colonial y patriarcal. En 1983 fundó el Taller de Historia Oral Andina, también es Fundadora del Colectivo Ch'ixi y es profesora emérita en la Universidad Mayor de San Andrés.

Feminismos latinoamericanos

Alieda Verhoeven nació en 1938 en Utrech, Holanda; murió en 2013 en Mendoza, Argentina. Pensadora, religiosa, crítica, activista, teóloga, feminista. Alieda tuvo una vida en tránsito, vivió en diferentes países siempre motivada por la justicia y la militancia de un mundo más igualitario. Fue la primera mujer ordenada pastora de la Iglesia Evangélica Metodista Argentina. Participó en la organización de los primeros Encuentros Nacionales de Mujeres, también articuló con distintas instituciones internacionales en busca de protección para aquellas personas que fueron perseguidas por la dictadura militar.

Alejandra Ciriza nació en Mendoza, Argentina. Activista, feminista, filósofa, profesora. Sus investigaciones vinculan la filosofía política con los feminismos. Su tema versa “Una lectura situada sobre los entramados entre feminismo(s) y marxismo(s). Genealogías y debates conceptuales”. Profesora titular de la cátedra Introducción al Pensamiento y a la Filosofía Feminista en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, investigadora del Conicet e integrante de la Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito. Directora del Instituto de Estudios de Género y Mujeres de la Universidad de Cuyo. <https://www.uma.es/grupo-de-investigaciones-historicas-andaluzas/info/84159/alejandra-ciriza/>

Ana María Bach reside en Argentina. Filósofa, epistemóloga, profesora, feminista. Su investigación ha estado centrada en el concepto de experiencia desde una perspectiva filosófica en clave feminista. De este modo, atendió a las conceptualizaciones y los modos (constitución de la subjetividad, la dimensión política, lo cognoscitivo y el lenguaje) en que se ha ido tejiendo este concepto de experiencia en el contexto de justificación científica desde las voces de las epistemólogas norteamericanas. En la actualidad coordina cursos en el Museo de la Mujer en Argentina.

Diamela Eltit nació en 1949, Santiago de Chile, Chile. Escritora, profesora, feminista. La prosa de Eltit ha estado y está comprometida con el contexto político y social de Chile. Su literatura ha construido un espacio de resistencia en el que los cuerpos desde distintas estéticas y lenguajes encuentran diversas formas de hablar para romper el silencio. En

1970 en el contexto de la censura y de la dictadura de Pinochet co-fundó el Colectivo de Acciones de Arte cuyo objetivo consistió reformular y rearticular las relaciones público/obra y arte/política. En el 2021 ganó el Premio Carlos Fuente y el FIL de Literatura en Lenguas Romances. Además, ha sido invitada por distintas instituciones educativas como la Universidad de Cambridge, Columbia, Berkeley, Stanford, Washington y Johns Hopkins.

Diana Maffia nació en 1953, Argentina. Filósofa, investigadora, profesora, epistemóloga, política, activista, feminista. Estudió filosofía durante la dictadura en Argentina. Sus investigaciones articulan las problemáticas que versan sobre género, subjetividad y conocimiento. En los 80 co-fundó, por pedido de Lugones, la Asociación de Mujeres en Filosofía. Profesora en la cátedra de Gnoseología en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Directora del Observatorio de Género en la Justicia del Consejo de la Magistratura de la Ciudad de Buenos Aires. En 2019 recibió el Doctorado "Honoris Causa" por la Universidad Nacional de Córdoba y en 2022, de la Universitat Jaume I de Castelló.

Eli Bartra nació en 1947, Ciudad de México. Filósofa, investigadora, profesora, feminista, activista. Sus campos de intereses son la epistemología y metodología desde un punto de vista feminista (lo demuestra su propuesta editorial citada en esta tesis). También se ha interesado en investigar las artes visuales de mujeres vinculando de este modo estética y política. Gargallo ha expresado, en *Historia de las Ideas Feministas Latinoamericanas*, que para Bartra el feminismo es filosofía política. Además, coordinó el Doctorado en Estudios de la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco Feminista. Profesora Distinguida en esta misma universidad.

Francesca Gargallo nació en 1956, Roma, Italia; murió en 2022 en Ciudad de México. Filósofa, escritora, poeta, ensayista, investigadora, editora, activista, feminista autónoma, educadora. También se describía como caminante y mamá de Helena. Sus investigaciones se enmarcaron en el pensamiento feminista latinoamericano y de Abya Yala. Al respecto, propuso una historia de las ideas feministas latinoamericanas en la que da cuenta del pensamiento de nuestras mujeres. No sólo realizó una propuesta epistémica y que además cuestionó la metodología de investigación determinada por las ciencias, ya que sus textos evidencian que a la hora de investigar y escribir no había un método, o sí, tal vez su acción más determinante para esta tarea era la de la escucha. Es así que Gargallo escribió sus libros desde la escucha de las otras mujeres, y fueron todos estos encuentros desde los

que alentó al amor y a la amistad entre las mujeres como una respuesta revolucionaria al sistema patriarcal, que solo busca dividirnos. Recibió premios y fundó el Seminario Permanente de Filosofía Latinoamericana en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, Su página web <https://francescagargallo.wordpress.com/perfil/>

Ivone Gebara nació en 1944, São Paulo, Brasil. Filósofa, teóloga, escritora, feminista. Referente de la teología de la liberación. En los 90 castigaron con silencio a Ivone por manifestarse a favor del aborto y expresar una postura feminista desde la teología. Fue docente del Instituto Teológico de Recife, pero cuando murió su director este fue cerrado por la Santa Sede. Desde entonces Ivone se dedica a escribir y dar cursos sobre teología feministas, ecofeminismos y epistemología ecofeminista.

Mara Viveros Vigoya Investigadora, profesora, feminista. Sus temas de investigación versan sobre diferencias y las desigualdades sociales; las teorías de género y sexualidad; los hombres y las masculinidades; la biopolítica y las sexualidades; las intersecciones de género, sexualidad, clase, raza y etnicidad en la dinámica social de las sociedades latinoamericanas; el racismo y las luchas antirracistas. Plantea la interseccionalidad como un lugar discursivo desde el que es posible acordar y/o tensionar en pos de la producción teórica crítica. Doctora en Antropología. Profesora Titular en la Escuela de Estudios de Género de la Universidad Nacional de Colombia. También es miembro de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París. <https://www.humanas.unal.edu.co/2017/docentes/mara-viveros-vigoya/perfil>

María Luisa Femenías nació en 1950, Argentina. Filósofa, investigadora, feminista, escritora, profesora. Su investigación se centró en la teoría del género y en la filosofía política, trabajó esta vinculación a partir del pensamiento de Butler. Cofundadora del Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires y del Centro Interdisciplinario de Investigaciones en Género de la Universidad Nacional de La Plata. Titular ordinaria de Antropología Filosófica y de Derechos Humanos de las Mujeres en la Universidad Nacional de La Plata.

Mariana Alvarado nació en 1976, Mendoza, Argentina. Filósofa, feminista, investigadora, académica y activista. Su propuesta radica en una filosofía práctica desde la que vincula la epistemología, la historia de las ideas, la filosofía latinoamericana en clave feminista. Desde su recorrido ha advertido la ausencia de las mujeres en la normalización de la filosofía argentina y latinoamericana. Actualmente se desempeña

como investigadora en el CONICET, plantea la temática de “(Re)Comienzos en las voces de mujeres de nuestra américa: junturas para una epistemología feminista latinoamericana”.

mariam pessah nació en 1968, Argentina, emigró a Brasil en el 2001. A propósito de ello Clodet Garcia afirma que marian habla en bilingüe, también cabe la posibilidad de llamarlo argentino o brasileño, idioma que anuda el portugués de Brasil con el español de Argentina. Poeta, escritora, traductora, ARTivista feminista, fotógrafa. En un primer momento, mariam fue fotógrafa luego devino en escritora entrelazando textos, ensayos y poesías. Sus escritos remite a la agenda feminista y sus problemáticas desde un punto de vista del sur que co-implica raza, clase, género y sexualidad.

Marta Lamas nació en 1947, México. Antropóloga, investigadora, profesora, feminista, activista. En 1976 fundó la primera revista feminista de México, llamada *Fem*. Como activista llevó a la arena pública la discusión de problemáticas como el aborto, la prostitución, los feminismos. Trabaja en la Universidad Nacional de México. Fundadora y editora de la revista *Debate Feminista*. La universidad de Oaxaca le otorgó un Doctorado Honoris Causa. Profesora de la Universidad Autónoma de México.

Nelly Richard nació en 1948, Francia. Pensadora, feminista, crítica cultural y teórica. Migró a Chile en 1970 y en 1973 su actividad se vio interrumpida por la dictadura de Pinochet. Recuperada la democracia Richard fundó la Revista de Crítica Cultural, que publicó por 18 años consecutivos temas relativos a la crítica literaria y cultural. En sus textos ha vinculado la crítica literaria, la historia del arte, la estética, la filosofía, y la teoría feminista. En relación con la propuesta feminista, Richard atendió a las teorías poscoloniales y en este último tiempo se ha encontrado en diálogo con lo decolonial. Durante el régimen militar, en 1987, organizó el Primer Congreso de Literatura Femenina Latinoamericana.

Norma Blazquez Graf nació en México. Psicóloga, filósofa, investigadora, profesora, feminista. El tema de su investigación vincula ciencia, tecnología y género, cuyo objetivo consiste en articular el enfoque de género con los estudios filosóficos, históricos y sociales de la ciencia. En esta línea se interesó por la epistemología y metodología desde un punto de vista feminista, se ha preguntado cómo influye el género en los procesos de construcción de conocimiento (métodos, teorías, conceptos, etc.). Ganó el premio el Premio Sor Juana Inés de la Cruz que concede la Universidad Nacional Autónoma de

México. Además, fundó la Red Mexicana de Ciencia, Tecnología y Género perteneciente al CONACyT. Ha impartido cursos en diferentes instituciones académicas del mundo.

Norma Mogrovejo es una académica, investigadora, activista, lesbiana, feminista, peruana-mexicana, autoexiliada. Se ha dedicado a estudiar, investigar y escribir sobre el movimientolésbofeminista en Latinoamérica. En su blog se define del siguiente modo “obrero y arqueóloga de la lesbianología, finteadora de la lesbofobia, sexiliada, picapiedras del activismo y la lesbiandad académica” Profesora Investigadora de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Coordina el Curso de Teoría Lésbica en el Programa Universitario de Estudios de Género PUEG en la UNAM. Integrante del Sistema Nacional de Investigadores del CONACYT.

Teresita De Barbieri nació en 1937 en Uruguay; murió en 2018 en México. Socióloga, investigadora, profesora, feminista, militante del partido socialista. Una de las iniciadoras de las investigaciones sobre las mujeres. Sus temas de investigación versaron sobre la situación de las mujeres en nuestro continente, se interesó por el trabajo doméstico, la cotidianeidad, la salud (no) reproductiva, el género y los lugares de acción. También indagó por la participación de las mujeres en la comunidad. Tras la dictadura militar en Latinoamérica se exilió en México. Fue profesora en la Universidad Nacional Autónoma de México.

Victoria Ocampo nació en 1890, Buenos Aires; murió en 1979 en Provincia de Buenos Aires, Argentina. Escritora, editora, crítica, mecenas, intelectual. Directora de la revista de literatura Sur. Victoria fue una mujer transgresora para su época, apoyó el arte en sus diversas expresiones, siempre cuestionando la política y apoyando la participación de las mujeres en el arte y en la vida pública. En 1936, fundó la Unión Argentina de Mujeres. Presidió el Fondo Nacional de las Artes, en 1958 hasta 1973. Premiada por Columbia, recibió doctorados honoris causa de la Universidad de Harvard, entre otras. La primera mujer en integrar la Academia Argentina de Letras.

Feminismos mapuches

Liliana Ancalao nació en 1961 en tierra Wallmapu/ Chubut, Argentina. Poeta, escritora, literata, docente, mapuche. Representante de la poesía mapuche contemporánea. Su obra remite a la mujer del Wallmapu, el vínculo con la naturaleza, la conquista y la sanación de las heridas. Ancalao aprendió a hablar mapuche ya que la colonialidad impuso el

español generando la no transmisión y olvido de su lengua. Ha recibido reconocimientos en diferentes partes del mundo en ferias de libros y en encuentro de poetas.

Viviana Ayilef nació en 1981, reside en tierra Wallmapu/ Trelew, Argentina. Poeta mapuche, profesora, investigadora y crítica literaria. Su poesía remite a las injusticias vividas por el pueblo mapuche. Desde allí genera una estética desde una apuesta política y de reconocimiento de la identidad mapuche. Por ello afirma el valor de la palabra y de la poesía en la construcción de la memoria colectiva. Los poemas que ha escrito han sido publicados en diversas antologías. Profesora de Letras en la Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco.

Feminismos norteamericanos

Adrienne Rich nació en 1929, Meryland, Estados Unidos; murió en 2012, California, Estados Unidos. Pensadora, literata, escritora, poeta, activista, feminista lesbiana. Ganadora del Premio Nacional del Libro, lo que la condujo a una crítica sobre la individualidad, decidió aceptarlo junto con las dos poetas Lorde y Alice Walker. También le otorgaron otros premios que decidió rechazarlos como una manera de manifestación política. Profesora en la Universidad de Columbia. Integró la Academia Estadounidense de las Artes y las Ciencias. Recibió Doctorado Honoris de distintas instituciones como Causa Wheaton College, College of Wooster, Universidad de Brandeis, entre otras. Su página web <https://adriennerich.net/>

Ann Snitow nació en 1943, New York, Estados Unidos; murió en 2019, Estados Unidos. Escritora, literata, activista, feminista, profesora, comentarista. Participó en el primer programa de radio sobre feminismos en la década del 70 en Estados Unidos. El intercambio con Rich demuestra que Ann Snitow tenía una postura analítica y crítica con respecto a las propuestas teóricas feministas. Abonó por un feminismo de la incertidumbre, cambiante y en revisión.

Betty Friedan nació en 1921, Illinois, Estados Unidos; murió en 2006, Washington, Estados Unidos. Escritora, teórica, activista, líder feminista. En 1966 cofundó la Organización Nacional de Mujeres también fue su presidenta. *La mística de la femeneidad* fue un ensayo en el que analizó la situación de las mujeres en la posguerra y fue uno de los textos de cabecera del movimiento feminista estadounidense.

Christine Stansell nació en 1949, Estados Unidos. Académica, historiadora, feminista. Su investigación ha versado sobre historia social, sexual y cultural de las mujeres norteamericanas. Fue profesora de Historia en la Universidad de Chicago.

Dorothy Smith nació en 1926, Inglaterra; murió 2022 en Canadá. Socióloga, feminista, activista, teórica, académica. Se mudó a Estados Unidos con su esposo, luego se separó y con sus hijos se trasladaron a Canadá. Fue una de las impulsoras de la teoría del punto de vista y de la categoría de experiencia. A partir de su cotidianeidad como profesora universitaria, madre y “ama de casa” planteó como se produce la construcción de conocimiento. Fundó en la Universidad de British Columbia el Programa de Estudios sobre la Mujer. Fue profesora en el Instituto de Estudios para la Educación de la Universidad de Toronto.

Elena Basile profesora, traductora y artista. Su investigación académica y artística articula el psicoanálisis, la teoría queer y los estudios de traducción. Su interés remite a las prácticas de (auto) traducción y la poética multilingüe de escritoras trans, queer y feministas contemporáneas de Canadá y en las ecologías de la diversidad lingüística. Colabora regularmente con artistas y académicos en Italia, Francia y Canadá, y entre sus colaboraciones inter-media se encuentra un experimento participativo de mapeo urbano afectivo (*TiP Lab*). Actualmente, está editando una antología de los escritos de Barbara Godard sobre traducción junto con Eva Karpinski *Traducción, semiótica y feminismo: obras seleccionadas de Barbara Godard*, Routledge. Profesora en York University.

Elizabeth Spelman Filósofa, profesora, estadounidense. Propuso un feminismo que ha dado en llamar feminismo racial crítico y desde el que plantea la intersección entre raza y género. También ha estado interesada en las emociones y su dimensión política que moldea las relaciones. Actualmente es profesora en Smith College.

Evelyn Fox Keller nació en 1936, New York, Estados Unidos. Teórica física, escritora, feminista. El interés de su investigación remite a la articulación social y biológica, atendiendo a la idea de evolución genética a partir de las características de lxs sujetxs engenerizados. De este modo, observa la identificación que se produce de lo privado con lo femenino y lo público con lo masculino. Desde este lugar establece analogías entre los sujetos del paradigma de las ciencias biológicas y las sociales. Profesora emérita de Historia y Filosofía de la Ciencia en el Instituto Tecnológico de Massachusetts.

Helen Longino nació en 1944, Estados Unidos. Filósofa, epistemóloga, feminista. En el marco de la investigación científica los aportes de Longino han sido considerados como un empirismo contextual, debido a que se remitieron al contexto de justificación al proponer que este no se encuentra desvinculado de lo social y lo político sino que incide en él. Por otra parte, Longino expresa el sesgo de género que hay en la ciencia al observar la participación de solo un sector de la comunidad, por ello propone la multiplicidad de sujetos. Profesora en las universidades de Minnesota y Stanford.

Joan Scott nació en 1941, New York, Estados Unidos. Historiadora, investigadora, profesora, feminista. Su campo de interés, en relación con los feminismos, es la historia de género y de la mujer. Scott fue quien propuso estudiar la categoría de género en el campo disciplinar de la historia. Ha recibido premios por su labor investigativa y académica por parte de la Asociación Americana de Historia Herbert Baxter Adams, entre otros. Además ha recibido doctorados honoris causa de la Universidad de Brown, Universidad de Harvard.

Linda Alcoff nació en 1955, Panamá. Filósofa, epistemóloga, feminista y latinoamericana que reside en Estados Unidos. Las investigaciones de Alcoff remiten a problemáticas como la identidad social, la raza, la violencia sexual, la epistemología política. En 2009 su obra *Visible Identities* ganó el premio Frantz Fanon de la Caribbean Philosophical Association. Profesora de Filosofía en Hunter College y CUNY Graduate Center de la Universidad de New York. Se puede acceder a listado de sus libros publicados en su página web <http://www.alcoff.com/>

Lorraine Code nació en 1937, Filósofa, epistemóloga, feminista, académica. Sus investigaciones remiten a los campos de epistemología, epistemología feminista y las políticas de conocimiento. Ella misma apunta que su trabajo consiste en interpelar el aspecto ético de cómo afectan a la vida las políticas locales y globales de conocimiento. Debido a que las epistemologías tradicionales promueven la explotación de la humanidad y de la naturaleza, en fin la vida en sus diferentes formas. Por ello, propone una epistemología que contemple los aspectos éticos en la construcción del conocimiento. Profesora emérita de filosofía en la Universidad de York en Toronto, Ontario, Canadá y miembro de la Royal Society of Canada.

Lynn Hankinson Nelson nació en 1948. Filósofa de la ciencia, filósofa de la biología, epistemóloga, empirista, feminista, investigadora, profesora. La propuesta de Nelson ha

consistido en una crítica a las epistemologías tradicionales al sostener que el sujeto que construye el conocimiento en la ciencia es la comunidad y no un sujeto individual. Asimismo, la propuesta remite a que el sujeto de la ciencia es social, sintiente y produce el conocimiento en un contexto social y político. Pero no solo eso, sino también debe contemplar el género, la raza, la clase y la cultura. De este modo, Nelson ha puesto en crisis el sujeto moderno y entiende que el sujeto es en comunidad antes que nada. Profesora emérita del Departamento de Filosofía de la Universidad de Washington.

Nancy Hartsock nació en 1943, Estados Unidos; murió en 2015, Estados Unidos. Filósofa, epistemóloga, académica, feminista materialista. Sus investigaciones remiten al campo de los feminismos y la construcción de conocimiento desde una perspectiva marxista. Una de las impulsoras de la categoría de “standpoint feminist”. Al respecto, plantea una genealogía y expresa que el punto de vista se puede inferir en la filosofía hegeliana al proponer las posiciones del amo y del esclavo. Luego de la recuperación que realiza Marx del “punto de vista del proletariado”, Hartsock propuso el “punto de vista de las mujeres amas de casa”. También ha planteado el concepto de “masculinidad abstracta” desde la que visibiliza la universalidad en tensión con las corporalidades y materialidades por las que el feminismo ha luchado. Hartsock fue cofundadora del Centro para la Mujer y la Democracia en Seattle.

Paula Allen Gun nació en 1939, Nuevo México; murió en 2008, California. Escritora, poeta, activista LGBT, crítica literaria. Allen Gun es recuperada por Lugones por su publicación *The Sacred Hoop: Recovering the Feminine in American Indian Traditions* (1986). Este texto es un estudio sobre el papel de las mujeres en las comunidades indígenas de Norteamérica. Su tesis residía en que los conquistadores no daban importancia a las mujeres en las comunidades indígenas.

Sandra Harding nació en 1935, Estados Unidos. Filósofa, epistemóloga, feminista. Sus investigaciones remiten a la filosofía de la ciencia, la metodología de investigación y también se ha interesado en la teoría poscolonial. Junto con Hartsock, Fox Keller, Smith abogó por una “*standpoint epistemology*”. Al respecto propone que el punto de vista no se basa en universalizaciones esencializantes por lo tanto resulta moral y científicamente preferible. Propuso el concepto de objetividad fuerte, frente a la objetividad moderna presentada por las epistemologías tradicionales. A diferencia de estas últimas, la objetividad fuerte recupera los errores, revisa los prejuicios. Entre 2000 y 2005 fue Codirectora de la revista *Signs: Journal of Women in Culture and Society* publicada por

University of Chicago Press, Se jubiló en 2015, fue docente en la Universidad de California en Los ángeles. En la actualidad es profesora distinguida en la Universidad de California, la misma universidad donde ejerció como la primera directora del Centro de Estudios de la Mujer.

Shari Stone Mediatore Filósofa, epistemóloga, profesora, feminista estadounidense. Sus investigaciones atienden a las políticas de conocimiento y las ha analizado en el pensamiento de Kant, Marx y Arendt. También ha puesto a dialogar estas políticas del conocimiento con la epistemología feminista, la filosofía latinoamericana y el pensamiento colonial. Es profesora de Filosofía en Ohio Wesleyan University.

Sharon Thompson académica, feminista. Trabajó y escribió junto con Christine Stansell y Ann Snitow *Powers of Desire: The Politics of Sexuality* (1983), libro que aborda el campo de la historia de la sexualidad.

Yen Li Espiritu nació en Vietnam. Comunicadora, socióloga. Su tema de investigación versa sobre los refugiados como subjetividades que posibilitan el lugar de la crítica política. En este sentido apuesta a los estudios críticos de refugiados, estudios críticos de inmigración, estudios asiático-americanos, género y migración, militarismo estadounidense. Actualmente se desempeña como profesora Distinguida de Estudios Étnicos.

Feminismos norteamericanos materialistas

Donna Haraway nació en 1944, en Colorado, Estados Unidos. Filósofa de la ciencia, teórica feminista multiespecies, socialista, historiadora de la ciencia, ecologista. Desde sus investigaciones ha propuesto conceptos que son claves para la epistemología feminista y que ponen en cuestión a la filosofía moderna como “conocimiento situado”, “Simpoiesis”, “testigo modesto”, “ciborg” ya que interrumpen el orden dualista moderno y plantean otro modo de construir conocimiento. Fue la primera profesora en la primera cátedra de teoría feminista en Estados Unidos, es profesora emérita del Departamento Historia de la Conciencia en la Universidad de Santa Cruz.

Gayle Rubin nació en 1949, Estados Unidos. Antropóloga cultural, activista, teórica, feminista, lesbiana. Rubin propuso el concepto de “sistema sexo-género” desde el que visibiliza los diferentes dispositivos políticos, epistémicos, culturales desde los que se determina la heterosexualidad y el género. También propone una sociedad queer, sin

género y andrógina. Rubin fundó la Sociedad Histórica GLBT, se desempeñó como profesora de antropología en la Universidad de Míchigan <https://historiahoy.com.ar/gayle-rubin-una-queer-visionaria-n4488>

Feminismo poscolonial

Chandra Mohanty nació en 1955, Mumbai. Pensadora, académica, activista, investigadora, teórica, feminista poscolonial. Su tema de investigación plantea la relación entre género, raza, sexualidad, colonialismo, poscolonialismo y las políticas de conocimiento. Apuesta por una educación antirracista, una filosofía práctica feminista, es crítica del feminismo blanco occidental. Decana de la Universidad de Siracuse. Profesora Distinguida de Estudios de la Mujer y de Género, Sociología y Fundamentos Culturales de la Educación.

Chela Sandoval nació en 1956, California, Estados Unidos. Artivista, feminista, profesora. Teórica del feminismo poscolonial dialoga con las propuestas del feminismo cyborg de Haraway y el decolonial; desde este entramado propuso el concepto de “conciencia diferencial”. Este concepto remite a las experiencias de las mujeres tercermundistas que luchan contras las opresiones y a la posibilidad de pensar críticamente las tramas sociales y sus incidencias en las subjetividades. Profesora asociada de estudios chicanos en la Universidad de California.

Cherrie Moraga nació en 1952, California, Estados Unidos. Escritora, poeta, crítica, ensayista, dramaturga, lesbiana. Sus escritos buscan visibilizar las problemáticas de las mujeres racializadas y las sexualidades disidentes a la heteronorma, en particular de las lesbianas racializadas. Cherrie trabajó junto con Anzaldúa en la conformación de un corpus que remitiera a las experiencias de las mujeres y los feminismos. En 1988 Moraga editó y publicó con Barbara Smith *Esta puente mi espalda: voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. Desde el 2017 es Profesora en el Departamento de Inglés de la Universidad de California. Moraga ha fundado la Red Xicana Indígena, para la defensa de mujeres Xicanas. Junto con Celia Herrera Rodríguez han fundado el Centro “Las Maestras: Centro para el Pensamiento y la Práctica del Arte Indígena Xicana”. Su página web <https://cherriemoraga.com/>

Gayatri Spivak nació en 1942, Calcuta, Bengala Occidental. Filósofa, marxista, crítica literaria, feminista, profesora. Sus investigaciones anudan los estudios subalternos con la filosofía postestructuralista desde una lectura crítica. Teórica del feminismo poscolonial.

Impulsa una escuela en la India para el entrenamiento de maestros rurales. Ha contribuido al tránsito de teorías a partir de la traducción al inglés de la *Gramatología* de Derrida, como así también de los estudios subalternos en vinculación las propuestas feministas. Profesora de literatura comparada en la Universidad de Columbia.

Gloria Anzaldúa nació en 1942, en Texas y murió en 2004 en California, Estados Unidos. Pensadora, escritora, poeta, mestiza, activista, lesbiana, chicana, migrante. Anzaldúa desde su experiencia de ser migrante y habitante de la frontera entre México y Estados Unidos tensionó la división entre academia y activismo. A propósito de ello teorizó sobre la *Boderlands/borderlands*, la frontera, como lugar geográfico (cuando lo escribe con minúscula) pero también como espacio que se abre en el entre problematizando el lenguaje, el idioma (entre inglés, español, náhuatl y chicano) el género, la sexualidad y la epistemología cuando lleva mayúscula. Fue una de las precursoras de la teoría queer/cuir desde una apuesta feminista chicana.

Feminismo posmoderno

Judith Butler nació en 1956, Estados Unidos. Filósofa postestructuralista, feminista, lesbiana, de género no binario, teórica del género. Sus investigaciones atraviesan la filosofía política, la ética. En lo que respecta a su producción teórica propuso la “performatividad de género”, también ha contribuido en la conformación de la “teoría queer”. Es profesora en la cátedra Maxine Elliot en el Departamento de Literatura Comparada y en el Programa de Teoría Crítica en la Universidad de California.

Rossi Braidotti nació en 1954 en Italia, emigró a Australia. Filósofa, activista, feminista. El tránsito de su vida incidió en su producción teórica y propuso una filosofía feminista en la que prevalecen los “sujetos nómades” como subjetividades en resistencia. Además, fundó el programa Estudios de la Mujer en la Universidad de Utrecht (1988) y la “Escuela Holandesa de Estudios de la Mujer”. Es profesora de la Universidad de Utrech. Su página web <https://rosibraidotti.com/about/>

Teresa de Lauretis nació en 1938, en Bolonia, Italia. Teórica feminista postestructuralista, planteó el concepto de “sujetos excéntricos”, “tecnologías de género”, se le atribuye haber planteado la “teoría queer” por los años 90, cuestión que puede ser debatida si se tiene en cuenta la producción de Anzaldúa. Más allá de esto ha contribuido a los estudios de género en vinculación con el psicoanálisis y el cine. Es profesora emérita del Departamento Historia de la Conciencia en la Universidad de Santa Cruz.

Wendy Brown nació en 1955, Estados Unidos. Filósofa, activista, feminista, lesbiana, profesora. Su tema de investigación remite a un análisis sobre los avances de la derecha y su vinculación al neoliberalismo como modos de operar estratégicamente desde la protección de sus privilegios, lo que conduce a una racionalidad política destructiva. Es profesora de teoría política en Berkeley.

Feminismos warpes

Carina Jofré investigadora, profesora, activista warpe, participa en movimientos socioambientales, indígenas y feministas antiextractivistas en Argentina, Licenciada en arqueología, Doctora en Ciencias Humanas con mención en Estudios Sociales y Culturales por la Universidad Nacional de Catamarca (UNCa.) e investigadora en CONICET.

Iligüe Quiroga Chapanay nació y murió en tierra Warpe /San Juan, Argentina. Hija de Paz Argentina Quiroga. Axa Warpe, activista, defensora de los derechos del pueblo Warpe. Intervino junto con su madre para que el pueblo sea reconocido en la Constitución Argentina del 1994. Iligüe toma el apellido Chapanay en honor a Martina Chapanay, que estuvo al mando del movimiento indígena campesino para luchar por las semillas de la tierra contra los invasores, sostiene *Amta Paz*.

Lanita Elizondo nació en tierra Warpe /San Juan, Argentina. Axa Warpe, música, profesora, activista, feminista. Lanita participa activamente en la comunidad del Koaxa Utu, también practica la docencia en el espacio curricular de Música, en las escuelas de San Juan.

Nadia Gómez axa warpe, militante por los derechos del pueblo warpe, feminista. Actualmente es representante en el Consejo de Participación Indígena del Pueblo Warpe de la provincia de San Juan y coordinadora de la Modalidad de Educación Intercultural Bilingüe del Ministerio de Educación.

Paz Argentina Quiroga/ Amta Argentina/ nació en tierra Warpe /San Juan, Argentina. Axa warpe, consejera, guía, militante, líder espiritual del pueblo nación Warpe del territorio Kuyum. *Amta* es una luchadora del territorio, defensora cultural y espiritual del pueblo. Denunció la colonialidad de la provincia de San Juan y la exclusión de los pueblos originarios, ha visibilizado y defendido la identidad warpe en cada instancia. Paz Quiroga es la primera mujer Warpe en ser nombrada y reconocida como *Amta*, o líder espiritual

del pueblo Warpe. Además, es integrante del Consejo de Sabios del Abya Ayala y del Consejo Plurinacional Indígena de la República Argentina.

Lesbofeminismos latinoamericanos

Adriana Carrasco reside en Buenos Aires, Argentina. Periodista, militante feminista lesbiana. Junto con Fuskova impulsaron en 1987 los cuadernos de Existencia Lesbiana. Sin su activismo el feminismo y el lesbianismo en Argentina hubiera demorado un poco más en manifestarse. Escribe en el suplemento SOY de Página 12 y en la Revista Anfibia de la Universidad Nacional de San Martín.

Claudina Marek nació en 1947, Diamante, Entre Ríos; murió en 2016 en Entre Ríos. Maestra, activista, militante por los derechos de las personas LGBT. Junto con Fuskova organizaron las primeras marchas del orgullo, desde las que demostraron que existen otros modos de vivir el amor que no es sólo el heterosexual, juntas lucharon por la visibilidad lésbica. Co-autora del libro *Amor de mujeres*.

Ilse Fuskova nació en 1929, Buenos Aires, Argentina. Es una activista feminista, lesbiana. En un primer momento trabajó como azafata, luego participó en la Revista Chicas escribiendo notas. También se adentró en la fotografía. Estuvo casada y se divorció. Militó con Adriana Carrasco en el colectivo feminista la Asociación de Trabajo y Estudio sobre la Mujer (ATEM), donde comenzaron a plantear esta idea de “la existencia lesbiana”. Luego de muchos años formó pareja con Marek. Fuskova fue la primera mujer en declarar públicamente su sexualidad en “Almorzando con Mirtha Legrand”, uno de los programas con mayor audiencia de la televisión argentina. En 2015 ha sido reconocida como Ciudadana ilustre de la Ciudad de Buenos Aires por la Legislatura porteña.

val flores nació en 1973, Buenos Aires, Argentina. Escritora, maestra, lesbiana, activista del movimiento LGBTQI+, feminista, performática. En su blog, flores se describe del siguiente modo: “escritora maestra tortillera masculina feminista heterodoxa queer prosexo postfugitiva sudaka antiespecista. las minúsculas en mi nombre es una estrategia poética y una táctica visual de minorización del nombre propio, de problematización de las convenciones gramaticales, de dislocación de la jerarquía de las letras. es un gesto político que apunta al desplazamiento de la identidad y el lugar central del yo en el texto. se inscribe en una genealogía de feministas que han adoptado esta estrategia para enfrentar la supremacía del ego y sus ramificaciones simbólicas y materiales, entre ellas

se destaca la teórica y educadora negra bell hooks.” Su página web: <http://escritoshereticos.blogspot.com/?view=classic>

Yan María Yaoyólotl nació en 1952, México. Artista visual, curadora de arte, activista lesbofeminista, crítica, comunista, marxista, luchadora social, abolicionista, proletaria. Desde su activismo co-fundó los colectivos Lesbos (1977) y Oikabeth (1978), también otros grupos de arte. Su pensamiento está atravesado por el feminismo, el marxismo y el budismo mahayana. La estética de su obra remite al ecofeminismo, al feminismo indígena y al lesbofeminismo. Yan María propone un feminismo ecoetnocomunista. En su biografía destaca que es “guardadora del archivo de lesbianas-feministas de México del periodo 1976 a 2020. Además es crítica de los movimientos queer y de las sexualidades disidentes ya que expresa que lucha contra la desaparición de la mujer desde esas apuestas. Su página web <https://yanmaria.org/>

Lesbofeminismos norteamericanos

Charlotte Bunch nació en 1944 en Carolina del Norte, Estados Unidos. Escritora, historiadora, activista, feminista, lesbiana. Su trabajo ha estado vinculado siempre al activismo. Desde su producción teórica contribuyó a la visibilidad lésbica. Fundó The Furies Collective y crearon un periódico llamado “*The furies*”, además habilitaron la posibilidad de la convivencia en una casa en la que vivían las integrantes. Fundadora y directora del Centro para el Liderazgo Global de la Mujer en la Universidad Rutgers Profesora distinguida en el Departamento de Estudios de la Mujer y de Género en Rutgers

Ti-Grace Atkinson nació en 1938, Luisiana, Estados Unidos. Filósofa, escritora, activista, feminista, lesbiana. Se formó y trabajó en el pensamiento estético, luego se acercó a la obra de Simone de Beauvoir, con quien se puso en conversación a través de cartas. Simone le recomendó contactar Friedan. Allí se unieron en la Organización Nacional de Mujeres. Sin embargo, Atkinson decidió separarse, ya que era una institución jerárquica que además no contemplaba la demanda de las mujeres. A fines de la década del 60 fundó el colectivo *The Feminists*.

Protofeminismos latinoamericanos

Clorinda Matto de Turner nació en 1852, Cusco, Perú; murió en 1909, Buenos Aires, Argentina. Escritora peruana, pensadora, poeta, ensayista, editora, traductora, educadora. Recibió la influencia de la argentina Juana Manuela Gorriti. Dirigió entre 1876-1877 “El Recreo del Cuzco” y en 1889 “El Perú Ilustrado”. Sus novelas más reconocidas son “*Aves*

sin nido” (1889) –su obra con mayor repercusión en nuestro continente y en Europa-, “*Índole*” (1891), “*Herencia*” (1893). En 1895 se exilia en Buenos Aires por cuestiones políticas, allí publicó en periódicos, escribió “Analogía. Segundo año de gramática en las escuelas normales, según el programa oficial” (1897). Tradujo evangelios al quechua “Apunchi Jesucristo Evangelion San Lucaspa Qquelkascan” (1901). Fundó en 1896 el periódico “Búcaro Americano. Periódico de Familia” el cual lo dirigió hasta 1908, también ejerció la docencia. El año siguiente se publicó “Cuatro conferencias sobre América del Sur” Matto ofreció la primera y la cuarta en Argentina, la segunda en Perú, la tercera en Madrid.

Flora Tristán nació en 1803, París, Francia; murió en 1844 en Burdeos, Francia. Una paria de ascendencia peruana, hija no reconocida de Mariano Tristán y esposa separada. En busca de reconocimiento de su identidad viajó a Perú, allí escribió sus notas de viaje que luego son publicadas como *Peregrinaciones de una paria*. Todo estas situaciones llevaron a Flora a comenzar una protesta por los derechos de las mujeres, de los trabajadores y de la pena de muerte; atendiendo a la edad, la clase y el género. A proósito de ello, se puede consultar una antología de su pensamiento titulada *Flora Tristán: Feminismo y Socialismo* (2003).

Juana de Asbaje nació en 1651 en San Miguel Nepantla, murió en 1695 en Ciudad de México. Religiosa, escritora. Juana de Asbaje ha sido más conocida como Sor Juana Inés de la Cruz, nombre que tomó al ordenarse. Sus idiomas eran el español y náhuatl, propuso una filosofía de corte metafísico. Considerada la primera feminista de Latinoamérica, se encargó de defender el derecho de las mujeres a la educación, a un pensamiento y escritura libre.

Juana Manso nació en 1819, Buenos Aires; murió 1875, Buenos Aires. Escritora, maestra, traductora y periodista. Migró con su familia a Brasil, junto a su esposo músico viajó por Estados Unidos y Cuba. En 1852, en su estadía en Brasil fundó y dirigió *O Jornal das Senhoras*, fue el primer diario para un público de mujeres. En 1854 fundó, en Buenos Aires, *Album de señoritas*. Durante la presidencia de Sarmiento, Manso participó activamente en la política bregando por una educación popular e igualitaria en la creación de planes de enseñanza. Se convirtió en la directora de la Escuela Mixta N° 1. Manso defendió el derecho del acceso de las mujeres a una educación formal.

Teresa Margarida da Silva e Orta nació en 1711 en São Paulo, se trasladó de pequeña a Portugal con su padre, madre y hermana. Murió en 1793-Brasil. Fue una escritora, novelista, vivió cautiva en un monasterio como castigo por falso testimonio al rey tras la muerte de su marido. Para publicar sus producciones usaba un seudónimo Dorotéia Engrassi Tavadra Dalmira. Su novela Aventuras de Diófanes expone las violencias de la monarquía, la ausencia de los derechos de las mujeres y la violencia racista.



Universidad Nacional de Córdoba
1983/2023 - 40 AÑOS DE DEMOCRACIA

**Hoja Adicional de Firmas
Informe Gráfico**

Número:

Referencia: TESIS - Guerra Perez

El documento fue importado por el sistema GEDO con un total de 240 pagina/s.