

CAPÍTULO 4

Entre mundos y fronteras: cuestionando lo desigual desde el feminismo decolonial

Anabella Lufrano y Agustina Horna

Introducción

Es muy difícil establecer una definición de feminismo. Podemos pensar una por cada corriente feminista existente. Es que el feminismo se dice en plural. Sin embargo, vamos a aventurar algunas características comunes, a modo de guía inicial para este pequeño mapeo que no pretende ser abarcativo en absoluto. No cabe duda que, cuando estamos frente a un texto feminista o estudiamos sus manifestaciones políticas en el plano del activismo, nos encontramos con una teoría y práctica política articulada por mujeres y/o disidencias que visualizan e interpelan un conjunto de discriminaciones y opresiones que habitan la sociedad y que son sufridas por estos colectivos en tanto mujeres y/o disidencias. La conciencia de estas opresiones y discriminaciones es fundamental para la acción feminista, no basta con la participación, es necesario que esa participación sea disruptiva de las imposiciones sociales en cuanto al género. Este doble aspecto práctico y teórico, que no puede pensarse por separado, es lo que configura al feminismo como un movimiento de transformación social, que además propone una dimensión ética-política y una cosmovisión del mundo que afecta la vida de quienes lo sostienen. La idea central que vamos a encontrar, en las páginas y en los haceres feministas, es que las mujeres y disidencias son actorxs de su propia vida y de su propia historia, pese al borramiento insistente que la cultura patriarcal hace de esta participación. También, encontraremos la afirmación que sostiene que el varón no es el modelo universal de humanidad que tanto pretende esta misma cultura. El movimiento feminista es un movimiento liberador que busca terminar con estas sujeciones sin establecer, por esto, otras nuevas.

Es curioso que a lo largo de la historia el feminismo fue pensado como algo “caduco” porque se han cumplido sus objetivos o como algo que “recién comienza”. Sin embargo, la historia del feminismo nos muestra la existencia de ideas feministas desde la antigüedad y, por otro lado, aún hoy vemos cómo se renuevan banderas históricas. En algunas sociedades las mujeres y disidencias siguen sin poder estudiar y manejar o son condenadas a muerte por su orientación sexual, por otro lado, vemos cómo en sociedades que han avanzado mucho en términos de derecho de género se recrudecen sectores conservadores que estiman como desvíos los logros alcanzados y hacen sentir su violencia, así mismo los índices de violencia de género y de femicidio no ceden.

El feminismo como movimiento político e intelectual es un fenómeno que se sitúa desde principios del S.XIX en Occidente, luego se extiende en todas las latitudes. Según Séverine Auffret (2019), las ideas feministas tienen mayor presencia allí donde hay cambios históricos que promueven movimientos en las estructuras familiares, sociales y demográficas. Es por esto que son más escasas en sociedades patriarcales estables, como ha sido el Extremo Oriente: o por el contrario en aquellas (pocas) sociedades de carácter matriarcal o matrilineal como en algunas regiones de Tibet, India, China o algunas sociedades amerindias o africanas.

Las ideas feministas, según Auffret, existen desde mucho antes de la conformación del movimiento feminista. Desde la antigüedad grecorromana estas ideas han surgido, tanto en la voz de mujeres como en la de algunos hombres, de manera esporádica y fragmentaria. Es con la imprenta, que en el Renacimiento, algunas mujeres occidentales comenzaron a escribir y publicar. La condición femenina, sobre todo la de ser mujer escritora y por esto transgresora para su tiempo, se vuelve un objeto de reflexión y de toma de conciencia sobre la desigualdad entre los sexos y las injusticias que esta desigualdad acarrea para las mujeres. Esta voz, si bien se expresa en el ámbito público lo hace con dificultad por causa de los controles políticos y religiosos que operan sobre ella. No expresa un colectivo, sino que está conformada por escritoras aisladas. Una de las más sobresalientes es la poetisa francesa Christine de Pisan, quien en 1405 escribe el primer texto explícitamente feminista titulado *La ciudad de las damas*, donde rechaza la inferioridad de la mujer por razones biológicas y denuncia la segregación escolar y social como causantes de las diferencias en el desarrollo entre los sexos. Por otra parte, Poullien de la Barre, filósofo francés, en 1671 publica *La igualdad de los sexos* donde sostiene que “la mente no tiene sexo”, frase que resuena en una de las reivindicaciones fundamentales de la primera y segunda ola del feminismo: el derecho a la educación.

Es con las revoluciones industriales y políticas, y las transformaciones sociales que les sucedieron, en Europa y Norteamérica, que las ideas feministas toman un carácter público y colectivo. Lo hacen como vindicaciones y demandas respecto a la inclusión en la ciudadanía, educación y trabajo de las mujeres, demandas que, a pesar de la persecución y represión sufridas, comienzan a expresarse en manifestaciones políticas pacíficas que se expanden a otras latitudes, como por ejemplo a nuestro país. Esas primeras demandas y vindicaciones se cristalizan, en la primera ola del feminismo, como *suffragismo* y constituyen el plafón donde se asentaron los debates teóricos que, durante los años 60 y subsiguientes, caracterizaron al feminismo de la segunda ola donde aparecen el feminismo liberal, el radical y el socialista. Se empieza a cuestionar el significante hegemónico del término mujer que irrumpe con más fuerza, en la tercera ola, proponiendo la pluralidad de actores (movimiento LGBTI+ y los feminismos negros). Así, en el movimiento feminista habita cierta continuidad que recorre la historia, y sin la cual sería difícil explicar su desarrollo, pero también habitan tensiones que configuran cruces y debates y que lo constituyen como múltiple y plural. No hay *un* feminismo, hay *feminismos* que han sabido tejer acuerdos, a la largo de la historia, para luchar y ampliar derechos. Sin embargo, todo acuerdo deja un resto que resiste y reclama por su visibilización e inclusión.

En este capítulo, sin pretender ser exhaustivas, nos proponemos abordar una de las problemáticas centrales que surgen en el pensamiento feminista y que tensiona el recorrido de lo que se ha llamado “la segunda ola”. La pretendida universalidad y homogeneidad del término

"mujer", que definió por mucho tiempo el sujeto del feminismo, empieza a resquebrajarse a la luz de los planteos de las feministas negras, la teoría queer y el feminismo de(s)colonial. Este último, por ejemplo, va a plantear una mirada de la historia y del género que desafía los lineamientos eurocéntricos que la han significado siempre desde su matriz dominante. ¿Qué pasaba, respecto al género, en nuestras latitudes antes de la colonización? ¿Cómo influye el proceso de colonización y, luego, de colonialidad al respecto? ¿Es la historia que cuenta occidente la *historia universal*? Es, por medio de estas inquietudes y haciendo, primariamente, un recorte historizado de la temática de la segunda y tercera ola por medio de algunas categorías de Simone de Beauvoir y de Judith Butler, que queremos recuperar y abordar la pregunta por los juegos del poder de un sistema-sexo-género-colonialidad que no puede desconocer el cruce de factores como clase, raza, colonialidad, género y sexualidad y, a partir de allí, elaborar un fondo problemático que estimule la reflexión crítica de nuestra actualidad: ¿Qué ideas feministas disruptivas aparecen cuando se lee la historia y el género desde el sur? ¿Qué aportes, olvidados por el pensamiento moderno occidental, se pueden hacer desde una mirada situada? El lenguaje, como afirma bell hooks, es también un lugar de combate, y senti-pensar desde estos feminismos implica a la vez introducirnos en su activismo y modos de resistencias.

De mujer a género: Simone de Beauvoir y Judith Butler

¿Qué significa ser mujer?

La cultura occidental y patriarcal ha construido históricamente, tejiendo un sistema binario, heteronormativo y disciplinante, una idea de mujer asentada en discursos médicos, biológicos y jurídicos que configuran un imaginario social que se perpetúa hasta hoy, a pesar de los cambios importantes que se han empezado a evidenciar en el interior de esos discursos. *Mujer*, para este imaginario, es un significante que gira en torno a la maternidad y a los roles de cuidado, como así también a la figura del amor romántico y la dependencia del varón que este propone. Ser mujer, es ser para otro, es desear desde los deseos de ese otro, diluyendo la propia subjetividad. Los parámetros centrales del patriarcado son control y disciplinamiento disfrazado de romanticismo y estos parámetros se manifiestan en distintas expresiones culturales que los refuerzan. Así dice, por ejemplo, esta letra de El Otro yo, titulada *No me importa morir*:

Cuando no haya aire para respirar
 Te estaré asfixiando
 Encadenada con mis fotos
 Condenada a pensar en mí
 El pasado desaparece
 Y eres mía
 Y estás bajo mi control

Solo yo puedo tocarte
Y puedo ahogarte
En el vértigo del sadismo

El análisis de lo que significa ser mujer en esta sociedad va a ser un tema central para la teoría de género. Al cierre de la primera ola y anunciando la segunda, cuando las mujeres empezábamos a conseguir el derecho a voto en algunos lugares, pero, entre otras cosas, no podíamos trabajar sin el permiso de los varones, la filósofa francesa Simone de Beauvoir, escribe el que va a ser considerado el libro fundacional de la teoría de género occidental: *El Segundo Sexo*, publicado en 1949. Al percatarse de los mitos con los que había sido criada y de la configuración masculina del mundo, formula la pregunta que articulará todo el libro: ¿qué significa existir en este mundo siendo mujer? ¿Es que acaso hay una esencia de mujer? Nuestra filósofa va a bucear en las distintas definiciones que da la ciencia y la cultura sobre la mujer. Encuentra expresiones que afirman la existencia de un “eterno femenino” y otras que identifican a las mujeres con la función reproductiva. Al mismo tiempo, constata que esta pregunta no tiene sentido para los hombres, pues estos no son definidos por sus características sexuales sino que son identificados con las notas de lo genéricamente humano.

Para Beauvoir ni existe una esencia de la femineidad, ni hay una determinación del ser mujer a través del cuerpo. No nacemos con una esencia determinada, sino que *llegamos a ser* mujeres por medio de la construcción cultural e histórica (y por lo tanto abierta) de un conjunto, complejo y articulado, de mandatos y prescripciones significantes de ese ser mujer que se encarnan por medio de la crianza y de la educación.

No se nace mujer: se llega a serlo. Ningún destino biológico, psíquico o económico define la figura que reviste en el seno de la sociedad la hembra humana; es el conjunto de la civilización el que elabora ese producto intermedio entre el macho y el castrado al que se califica de femenino (Beauvoir, 2008: 207)

Simone de Beauvoir parte del hecho de la existencia de un sexo biológico, pero este dato corporal no constituye determinación porque el sexo es un sexo vivido culturalmente.¹ Nuestro cuerpo es el lugar (locus) de las experiencias vividas concretamente. Es un cuerpo en situación. La opresión hacia las mujeres no tiene explicación en función de su corporalidad o de alguna supuesta esencia que las ponga por debajo de los hombres, sino que es un producto histórico y cultural artificial. Por esto mismo es posible la lucha por su anulación.

Analicemos, ahora, para seguir con la argumentación de Beauvoir, la noción de *situación* que enunciamos al pasar. La autora parte de las nociones existencialistas que sostienen que todo sujeto se afirma en su existencia por medio de proyectos hacia el futuro, como los seres humanos no tenemos determinaciones previas nos vamos construyendo por medio de nuestras elecciones. El ejercicio de la libertad, clave para la constitución de la subjetividad, implica la *trascendencia*

¹ Cabe notar que la autora no utiliza la palabra *género*, para referirse a las características prescriptivas dadas socialmente para la mujer, esa categoría surgirá en el feminismo posteriormente, dentro del desarrollo teórico de las feministas radicales, sin embargo, como podemos ver, adelanta su significado de forma notoria.

de lo dado. El poder trascenderse, dejar nuestra facticidad, es característica de lo humano. Pero la libertad no se da en abstracto, sino que se da en un escenario político y social y en relación con lxs otrxs. Es decir, se da en *situación*. Sin embargo, el ejercicio de la libertad no es igual para hombres y mujeres. Mientras que la trascendencia es facilitada para los varones es impedida para las mujeres, puesto que para éstas el cuerpo es interpretado socialmente, una situación cultural, que las enmarca en su corporalidad, haciéndolas caer en la *inmanencia*. La mujer, entonces, será concebida como objeto de deseo masculino (como afirma la canción del Otro Yo) o será pensada como propia para las tareas de cuidado por su condición reproductiva e inferioridad. En todo caso, privada de la acción en el ámbito público para recluirse en el doméstico. Por esto, el *drama* de la mujer consiste en que siendo libre en tanto ser humano, no puede ejercer plenamente esa libertad, en la medida en que la cultura la ubica en el lugar del Otro.

La noción de alteridad es central en el pensamiento de Beauvoir, toma de la dialéctica hegeliana la tesis de que el reconocimiento en tanto sujeto solo es posible mediante un otro que se me opone, pero en esa oposición fundamental se manifiesta finalmente una dependencia mutua. El reconocimiento implica una relación de reciprocidad mutua, por ejemplo, un nativo lo es en relación a un extranjero y viceversa. La relación entre mujer y varón, sin embargo, es una relación sin reciprocidad: la mujer se define en relación al hombre, como la falla del varón (lo irracional frente a lo racional, lo doméstico frente a lo público, etc.), pero el hombre no se define en relación a la mujer. La alteridad, en este caso, es absoluta: la mujer es lo Otro absolutamente del varón, que se afirma como lo Uno. La mujer aparece así como lo *inesencial* frente a lo *esencial*.

(...) la otra conciencia le opone una pretensión recíproca; cuando viaja, el nativo se percató, escandalizado, de que en los países vecinos hay nativos que le miran, a su vez, como extranjero; entre aldeas, clanes, naciones, clases, hay guerras, *potlatches*, negociaciones, tratados, luchas, que despojan la idea de lo Otro de su sentido absoluto y descubren su relatividad; de buen o mal grado, individuos y grupos se ven obligados a reconocer la reciprocidad de sus relaciones. ¿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? (Beauvoir, 2008: 20)

En la canción de El Otro Yo, quedan plasmadas estas ideas de la filósofa: quien define qué es una mujer es la voz del varón que la delimita como propiedad, quitándole su plena humanidad.

Beauvoir afirma que ha habido otros casos en la historia donde un grupo ha dominado extensamente a otro, estas situaciones se dan porque la mayoría impone su ley a grupos minoritarios, pero el caso de las mujeres es particular porque no son una minoría, sino que están en igualdad numérica con los varones. Sin embargo, las mujeres, no han logrado retornar a lo Uno, afirmarse como sujeto en vez de objeto, porque a diferencia de otros grupos, estas no presentan una cultura y una historia de lucha compartida que las convierta en un colectivo. Las

mujeres no dicen “nosotras”, se presentan dispersas entre los hombres y suelen ser más solidarias de los varones blancos que de las mujeres negras.

Así, la situación de opresión de la mujer reclama, para su transformación, la constitución de un sujeto colectivo que presente sus intereses como propios y articule una lucha por la igualdad entre los sexos, esto es por la constitución de las mujeres en sujetos a la par de los varones. Es por esto que el feminismo de Beauvoir se conoce como *feminismo de la igualdad*. Esto solo es posible con la adquisición de la conciencia, por parte de las mujeres, de su opresión y su necesaria actitud de rebeldía. Quizás, Beauvoir, vea con buenos ojos la fuerza del movimiento de mujeres que se ha evidenciado, en nuestro país y en otras partes del mundo, tras el *Ni una menos*. Sin embargo, cabe recordar que, para nuestra filósofa, las conquistas del feminismo siempre deben ser defendidas, puesto que una reacción conservadora, posibilitada por una crisis, puede dar por tierra con ellas.

¡Que otrxs sean lo normal! El horizonte de la performatividad

*Yo, reivindico mi derecho a ser un monstruo,
ni varón ni mujer,
ni XXY ni H2O.
Yo, monstruo de mi deseo,
carne de cada una de mis pinceladas,
lienzo azul de mi cuerpo,
pintora de mi andar,
no quiero más títulos que cargar,
no quiero más cargos ni casilleros adonde encajar,
ni el nombre justo que me reserve ninguna ciencia.
Susy Shock*

El patriarcado no sólo opera violentamente contra las mujeres cis heterosexuales, es decir aquellas cuyo género coincide con el sexo asignado al nacer y cuya orientación sexual es hetero, también opera violentamente contra las disidencias: personas (varones o mujeres cis) cuya orientación sexual no es heterosexual, personas cuyas identidades son trans y personas cuyo género es fluído. El hetero-cis-patriarcado opera trazando líneas de normalidad, las identidades que no encajan en esa normalidad hetero-cis son expulsadas al terreno de la abyección, son patologizadas, invisibilizadas y privadas de derechos. La identidad, su construcción, el derecho a la misma, el acceso al trabajo, a la salud, a la educación, etc., son problemáticas centrales de la tercera ola del feminismo.

La obra de Judith Butler, asentada en esas problemáticas, viene a poner en evidencia la incompletud de las tesis beavourianas. Desarrolla la tesis de la identidad de género como una ficción, producida históricamente. De manera tal que el sexo mismo es pensado, por la autora, como una construcción cultural. El género es, para Butler, un medio discursivo-cultural por el cual se produce la ilusión de la existencia previa de un sexo natural pre-discursivo sobre el cual actúa

la cultura. Esta ilusión produce, a su vez, otra: la idea de que la identidad es algo fijo y definitivo organizado por un núcleo interno a-histórico, a-cultural, “natural” y, por lo tanto, neutral políticamente. La categoría de sexo redundaría entonces, puesto que ya no puede sostenerse la díada sexo –género, en donde el “sexo sería biológico” y “el género cultural”. Tanto sexo como género son productos culturales, pero Butler afirma que existe una producción ficcional de género que a su vez produce la ficción del sexo: ficción dentro de ficción que opera coactivamente en la producción de la identidad sexuada y, por tanto, de la subjetividad *humana* como tal, generando la falsa idea de que existen identidades genuinas y normales mientras otras son desviadas, esas categorías opresivas de las que habla Susy Shock. El género es performativo puesto que depende de prácticas discursivas que conforman lo que nombran:

El “sexo” siempre se produce como una reiteración de normas hegemónicas. Esta reiteración productiva puede interpretarse como una especie de performatividad. La performatividad discursiva parece producir lo que nombra, hacer realidad su propio referente, nombrar y hacer, nombrar y producir. Paradójicamente, sin embargo, esta capacidad productiva del discurso es derivativa, es una forma de iterabilidad una rearticulación cultural, una práctica de resignificación, no una creación ex nihilo. De manera general, lo performativo funciona para producir lo que declara. Como prácticas discursivas (los “actos” performativos deben repetirse para llegar a ser eficaces), las performativas constituyen un lugar de producción discursiva. Ningún acto puede ejercer el poder de producir lo que declara, independiente de una práctica regularizada y sancionada. En realidad, un acto performativo, separado de un conjunto de convenciones reiteradas y, por tanto, sancionadas, sólo puede manifestarse como un vano esfuerzo de producir efectos que posiblemente no puede producir (Butler, 2008: 162-163)

En tanto que es realizativo, el género no expresa ni prescribe, sino que refleja a quién actúa, lo constituye desde una norma que le es anterior. El sujeto, el “yo” es producido en tanto que ser sexuado y en tanto que sujeto, al mismo tiempo, por el poder reiterativo de las normas que lo regulan y lo constriñen: el género “no es una repetición realizada por un sujeto; esta repetición es lo que habilita al sujeto” (Butler, 2008: 145). Si el sujeto sexuado encuentra su génesis en esa reiteración contingente, entonces no hay un piso ontológico estable de la identidad. Por lo tanto, no hay una verdad del sexo, no hay sexos-géneros verdaderos y otros falsos o imitaciones porque no hay original, no hay “*XXY ni H2O*” que determine la identidad. No podemos rastrear un momento originario ni un cuerpo natural pre-discursivo que produzca al género, por lo tanto, tampoco podemos encontrar un sujeto que lo geste. El género se hace continuamente en un proceso de reiteración performativa que requiere incardinación².

La performatividad del género tiene un carácter social puesto que se realiza por medio de repeticiones citacionales de la norma, al decir de Magdalena De Santo (2013), es un *libreto* que se aprende y repite por medio de la imitación paulatina. Es ésta citacionalidad la que le da fuerza al performativo, sin la reiteración continua, la norma pierde su poder de producir y hacer inteligible

² Con este término Butler refiere a las formas en que el género se va encarnando en los cuerpos.

la subjetividad. Esto es porque el poder del performativo es contingente puesto que no hay posibilidad de justificar su convención en otro poder preexistente (Butler, 2004, cap.4). Cada acción individual es una reproducción ritual. Entonces, el género se encarna en el cuerpo a través de este proceso imitativo, que no es voluntario y que excede a los individuos pero que los necesita para funcionar, sin la incardinación del género en los cuerpos, el libreto desaparece. Al mismo tiempo, es la performatividad la que hace inteligible al sujeto.

Existe, entonces, como núcleo de la performatividad, una matriz heterosexual que conecta elementos posibles y los hace ver como necesarios. Se inviste a los cuerpos leídos como femeninos o masculinos de una alineación con el deseo heterosexual, con prácticas sexuales determinadas y con una apariencia en consonancia (podríamos decir: cis-heterosexualidad). Estas conexiones son inestables, contingentes, y es por eso que el sujeto debe anudarlas en sí mismo reiteradamente, proceso que queda invisibilizado por la obligatoriedad social de la norma. El horizonte de esta performatividad supone que cada cuerpo sea leído genéricamente, no hay posibilidad de escapar de esa lectura puesto que se es reconocido como humano/a en tanto que se habita un género. Ahora, la exigencia de coherencia de género que lleva consigo la matriz heterosexual, reclama para sí la normalidad generando cuerpos abyectos que se destierran hacia el espacio de lo invivible. Los cuerpos que no importan son aquellos leídos como patológicos o desviados y, para quienes no rigen los mismos derechos y posibilidades sociales que para los investidos como normales.

El ejercicio del poder es claramente disciplinador, normalizador y productor. Delimita la normalidad y la anormalidad. Lo genuino del artificio. Lo humano de lo subhumano. La ciudadanía de la marginalidad. Sobre la femineidad artificial opera la proyección hacia las mujeres “genuinas”. Es interesante como Butler refiriéndose a Riviere (Butler, 2001, cap. 2), concluye en lo impropio de esta categorización: si no hay original, no hay una femineidad o una masculinidad más genuina que otra, este proceso queda al descubierto en la transexualidad, que debe ser patologizada para no ser reconocida como denuncia de la artificialidad y contingencia del sexo-género, para no verse en ella las pinceladas a las que alude Susy Shock.

En relación a la performatividad y su carácter citacional, es importante enunciar algo fundamental para el pensamiento de Butler. Las citas continuas que se realizan a través de los cuerpos no producen un determinismo lingüístico, no lo hacen porque, como observamos, las normas citadas son contingentes. Esta contingencia permite pensar la posibilidad de desplazamientos que, históricamente, se hacen sobre la norma al citarla. De otra manera no podríamos concebir los cambios que la femineidad y la masculinidad fueron admitiendo a lo largo de la historia. Juega en estos cambios la relación del poder también en su faceta económica que va reclamando innovaciones simbólicas para realizarse. Pero el poder también habilita, en esos desplazamientos, las resistencias.

Butler sostiene que las formas de incardinamiento abyectos son las que tienen más posibilidad de una agencia de resistencia que amplíe el campo de lo vivible, expandiendo la significación de lo que se considera un cuerpo valorable. La abyección se transformaría en acción política al reelaborar las prácticas discursivas del poder. Por ejemplo, es conocida su referencia en *Lenguaje, poder e identidad* a la apropiación política del término *queer* y como esa apropiación subvierte el significado peyorativo del término al dotarlo de una carga política positiva de

resistencia e identidad que reclama los derechos negados por la performatividad. En otro pasaje del mismo texto, Butler afirma:

Considérese por ejemplo, aquella situación en la que los sujetos que han sido excluidos de los derechos civiles por las convenciones existentes que gobiernan la definición excluyente de lo universal usan ese lenguaje de los derechos civiles y activan una “contradicción performativa”, al afirmar que están cubiertos por aquel universal, exponiendo con ello el carácter contradictorio de las anteriores formulaciones convencionales del universal. Este tipo de discurso parece en principio imposible o contradictorio, pero supone una manera de exponer los límites de las actuales nociones de universalidad y constituye un reto para que los estándares existentes se vuelvan más amplios e inclusivos (Butler, 1997: 151)

Los cuerpos abyectos, sea cual sea la relación de poder que genera esa abyección (sexual, racial, económica, etc.) tienen la potencialidad de poner en contradicción las normas del universal. Al mostrar esa contradicción impulsan un proceso de transformación en pos de ampliar el universal. Esta tesis de Butler sugiere que siempre vamos a estar incardinados dentro de normas universales convencionales y que estas trazarán límites de diferenciación. No hay inclusión total posible, pero el ejercicio de la política democrática supone ir empujando la línea para que la inclusión sea cada vez mayor. Por otra parte, no toda diferenciación es problemática, sólo aquella que genera violencias. Esta política de resistencia al poder juega con investiduras identitarias, porque sólo así, estratégicamente se puede entrar en el juego del reconocimiento, pero no hay que perder de vista que esas identidades no pueden pensarse como esenciales, ni es posible pensarlas como categorías homogéneas en su interior. Tampoco el poder se ejerce de manera lineal sino que se va yuxtaponiendo, por eso es importante pensar aspectos como la clase y la raza (tarea, esta que desarrollarán al detalle las feministas descoloniales). De esta manera la agencia política es múltiple y heterogénea aunque colectiva. Es preciso tender puentes de convergencia en la diferencia para poder ir constituyendo el suelo de la resistencia. Entonces, el sujeto del feminismo se amplía y pasa a ser plural, ya no es pensado desde la pregunta beauvoiriana sobre la condición de las mujeres, sino desde la categoría de género.

De(s)colonizando el feminismo

Que se acabe el silencio, ¡que se acabe!
Que se caigan los muros de las casas, las cárceles, las calles
Que las vergüenzas mueran antes de nacer
Que el ruido de las voces de mujeres, apague los horrores del grito cotidiano
Que se caigan los muros de todas las cocinas donde haya sufrimiento
Que se acabe el silencio, ¡que se acabe!
 -Sandra Morán (música y activista guatemalteca)

Puesto que las imágenes suelen ser canales de expresión de una idea y son útiles para representarla, nos interesa comenzar este apartado analizando una fotografía que forma parte del proyecto “97 empleadas domésticas”³ de la artista peruana Daniela Ortiz⁴. La descripción y análisis de la imagen nos permitirá reflexionar sobre las características de la corriente feminista de(s)colonial⁵, y será nuestro punto de partida para luego profundizar en sus ideas, principales exponentes y en los debates que pretende instalar.

La mayoría de las fotografías que conforman el proyecto representan muchos de los planteos que desarrolla el feminismo de(s)colonial, sin embargo, sólo tomaremos una que nos servirá de ejemplo para las reflexiones que más adelante desarrollaremos. Comencemos haciendo una descripción de la imagen. A simple vista, la fotografía busca generar un retrato tradicional. En ella, vemos a dos mujeres que posan sonrientes ante el ojo que intenta capturarlas. Si miramos un poco más, observamos algunos elementos que describen el escenario donde fueron retratadas: el lugar-un hotel con características ostentosas-, la piscina, una sombrilla detrás de ellas, su vestimenta-musculosa, traje de baño- parecería indicar que ha sido tomada en verano y, quizás, se trate de una postal de vacaciones. Sin embargo, si nos esforzamos un poco más y colocamos atentamente nuestra mirada sobre el retrato, además de esas mujeres que posan felices frente a la cámara, vemos que aparece alguien más en la foto: otra mujer, detrás de las protagonistas del retrato, en segundo plano. Si observamos más detalladamente, notamos que esta tercera mujer no está vestida de la misma manera: posee un uniforme con un delantal, y este rasgo podría indicarnos que se trata de una empleada del servicio doméstico-en la imagen la vemos con un trapo en la mano, limpiando la mesa que se encuentra detrás de las mujeres en primera plana-. Ahora bien, observando estos elementos y detalles de la fotografía nos preguntamos: quien toma la foto, ¿Ha buscado intencionalmente que esa *otra mujer* aparezca en la imagen? ¿De qué manera aparece? ¿Qué sucede con el vínculo entre las tres mujeres de

³ El proyecto y la serie fotográfica puede verse aquí <https://www.daniela-ortiz.com/97-empleadas-dom%C3%A9sticas>

⁴ Daniela Ortiz (1985) es una artista peruana contemporánea que pretende generar narraciones visuales donde los conceptos de nacionalidad, racialización, clase social y género son entendidos de manera crítica para analizar el poder colonial, capitalista y patriarcal. En la biografía de su twitter se define como “inmigrante, anticolonial, mamá soltera, radicalmente antirracista y felizmente feminista”.

⁵ El término de(s)colonial acopla la del francés (decolonialité) y del inglés (decoloniality) mientras que en castellano se traduce por descolonialidad. La “s” marca un desplazamiento que epistémicamente implica: desprendernos del patrón colonial de poder; es decir, desmontar el sistema de conocimiento que sostiene y justifica un estado moderno/colonial asociado a la colonialidad económica y al control de subjetividades (Ramírez, Fernández Mouján, Alvarado, 2020: 137). Si bien hay autorxs que utilizan el término decolonial y no de(s)colonial, elegimos, para este capítulo, la segunda nominación.

la fotografía, en relación con las acciones que realiza cada una de ellas? ¿Tienen los mismos gestos? ¿El mismo color de piel? ¿Son *iguales*?

La imagen seleccionada no puede analizarse individualmente ya que las 97 imágenes que nos presenta la artista en su conjunto muestran algo que se repite en cada una de ellas. Las fotos de la serie buscan reflexionar sobre la invisibilidad de las trabajadoras del hogar en álbumes familiares. ¿Quiénes son esas empleadas? ¿En qué condiciones viven? ¿Cómo es su relación con sus empleadores? La serie fotográfica nos abre múltiples interrogantes ya que esas empleadas aparecen como en la imagen descripta- siempre en segundo plano o recortadas, lo que permite conectar ese recorte (¿involuntario?) con estereotipos sobre la condición racial, el género y la clase social. Se trata de un inconsciente óptico que deja en evidencia los prejuicios raciales, de clase y de género sobre estas mujeres, ubicándolas en un lugar secundario o directamente anulado en las tareas que cotidianamente realizan. Una foto que no busca retratarlas, pero en la que, sin embargo, aparecen en el ejercicio cotidiano de las tareas de cuidado, visiblemente oprimidas y sirviendo a sus patronas.

En las últimas décadas en América Latina se han desencadenado procesos sociales, económicos y políticos complejos, que implican reclamos de distinta índole. Al mismo tiempo, emergieron demandas de reconocimiento y valoración de las culturas de los pueblos originarios, los migrantes y las minorías étnicas. Esto vino de la mano de la revisión de la conquista de América, entendida como un proyecto político estructurado sobre la expulsión y el menosprecio de la alteridad y lo diferente. A la vez, la problemática de género adquirió centralidad en la agenda política, y fue instalándose progresivamente como un debate fundamental para pensar nuestras relaciones sociales, sobre todo en lo atinente a la lucha por la igualdad de condiciones laborales para todos los géneros, las sanciones a los abusos sexuales en general y en el ámbito laboral en particular, entre otros debates.

Estas transformaciones y debates de los últimos tiempos nos permiten trazar un puente para introducir el tema que nos convoca en este apartado. En primer lugar, es preciso señalar que el feminismo de(s)colonial se origina a partir de dos fuentes. Por un lado, surge de los denominados feminismos críticos (por ejemplo, la voz disruptiva pero inconclusa de Judith Butler y el feminismo negro que también tensiona esa voz) y, al mismo tiempo, de lo que se conoce como proyecto modernidad-colonialidad. Este último intenta repensar la historia en torno al tema de la colonización, puesto que es necesario darle voz a quienes fueron considerados otros y otras desde la diferencia colonial (Curiel, 2012). Así, considera que, si bien como hecho histórico el colonialismo tuvo su comienzo y fin en 1492, aún quedan secuelas expresadas sobre todo en las relaciones de poder. En palabras del peruano Aníbal Quijano, aunque la colonia acabó hace doscientos años, la *colonialidad* persiste en sus estructuras y en su estrategia cultural, pudiéndose detectar sus efectos en el racismo, el eurocentrismo epistémico, la occidentalización de los estilos de vida de la sociedad y en los privilegios sociales y económicos que la educación reproduce (Femenías, 2017: 61).

La colonización europea produjo un orden impuesto de identidad única que se sostiene en pensamientos de un *ego conquiro* (Dussel, 1992) silenciando voces subalternas y decires acallados, no escuchados, no dando lugar a la diferencia. La racionalidad occidental trazó sus fronteras y comenzó a delimitar: ciencia vs. mito, civilización vs. barbarie, progreso vs. atraso.

De este modo, borró África, Oriente y también América. Sin embargo, la racionalidad centroeuropea no deja de definirse por eso que excluye: su exterioridad constitutiva (Vélez-Bolla, 2020). Tal como señala De Sousa Santos, podemos definir al pensamiento occidental moderno como un pensamiento abismal, que incluye un sistema de distinciones visibles e invisibles. Las distinciones invisibles-fundamento de las primeras- son establecidas a través de líneas radicales que dividen la realidad social en dos universos, el universo de “este lado de la línea” y el universo del “otro lado de la línea”. La división es tal que “el otro lado de la línea” desaparece como realidad, se convierte en no existente, y de hecho es producido como no existente. Lo que es producido como no existente es radicalmente excluido porque se encuentra más allá del universo de lo que la concepción aceptada de inclusión considera es su otro (De Sousa Santos, 2010).

Este sistema mundo, originado en la conquista, que se proyecta hasta la actualidad, configura relaciones de dominación y explotación signadas por la raza, la clase y la matriz heterosexual. El eurocentrismo, además de la expulsión de “lo otro”, viene a instalar una dicotomización (varón-mujer, blanco-negro, etc.) y, al mismo tiempo, a producir una jerarquización, ya que uno de los elementos de esa división será considerado superior al otro (el varón sobre la mujer, lo blanco sobre lo negro, etc.), organizando el poder en torno a la categoría de raza y de género que se van co-constituyendo e implican la reorganización de las relaciones reproductivas.

En sintonía con la denuncia a la condición colonial, a la colonialidad, al lado oscuro de la modernidad, surge la corriente feminista descolonial, una teoría crítica contemporánea producida en Latinoamérica. María Lugones (1944-2020), Ochy Curiel (1963), Silvia Rivera Cusicanqui (1949) son algunas de las exponentes más destacadas de esta corriente que se proclamó revisionista de la teoría y la propuesta del feminismo tradicional, dado su sesgo occidental, blanco y burgués. Es la pensadora argentina María Lugones quien se encarga de utilizar por primera vez el término feminismo decolonial. La autora señala que las feministas blancas se han ocupado de teorizar el sentido del término mujer como universal, como si todas las mujeres fueran iguales, desconociendo que las opresiones se van yuxtaponiendo, espiralando, fusionando. Complejizando el análisis de la colonialidad de Quijano, Lugones introduce la noción de colonialidad de género y sostiene que el poder colonial opera simultáneamente en varias direcciones: racializa para explotar económica y epistémicamente nuestras comunidades y desgeneriza para abordar sexualmente los cuerpos bestializados de indixs y negrxs.

Llamo “colonialidad de género” a la introducción con la Colonia de un sistema de organización social que dividió a las gentes entre seres humanos y bestias (...) Así como los humanos son característicamente hombres o mujeres, los racializados como no-humanos, seres inferiores como las bestias, no tienen género y son para el uso del ser humano (...) El género es una dicotomía jerárquica. No un par sino una dicotomía, los dos separados, uno superior el otro inferior. Lo que la colonialidad de género nos permite ver es un ser negado que no está determinado/a ni en términos lógicos ni en términos de poder sino que puede rechazar la imposición jerárquica (Lugones, 2012, p.134)

Luego, el poder colonial, proyecta la lógica de la generización en quienes internalizaron el proceso de colonización, asegurándose de la reproducción de estos patrones jerárquicos.

Muchos de los derechos que las mujeres han conseguido se establecen sobre la base de una jerarquía racial entre las mismas mujeres. Así, las mujeres blancas han logrado mejorar su situación porque las mujeres de color quedan disminuidas en sus posibilidades (Lugones, 2012: 133).

Tal como anticipamos al comienzo de este capítulo, el feminismo de(s)colonial viene a plantear una mirada de la historia y del género que desafía los lineamientos eurocéntricos que la han significado siempre desde su matriz dominante. Estos feminismos, conjugando la noción de la colonialidad de poder de Quijano y el concepto de colonialidad de género de Lugones, asumen la crítica a la pretendida universalidad del feminismo clásico que piensa la subordinación de las mujeres, sin tener en cuenta territorios, experiencias particulares, etc. Volviendo sobre la fotografía que describimos al inicio, las mujeres blancas, de clase media/alta-patronas, empleadoras (las únicas consideradas mujeres para el poder colonial), aparecen en primera plana, disfrutando, sonriendo, gozando de un momento de ocio, mientras que la otra (hembra y no propiamente mujer para el poder colonial) racializada, empleada, trabaja para ellas y sostiene su goce. De este análisis surgen algunos interrogantes: ¿Cuáles de estas mujeres son propiamente sujetos? ¿Qué violencias quedarían invisibilizadas? ¿Quién tiene la voz? ¿Cuáles voces se vuelven audibles? ¿Quién puede nombrar lo que pasa? ¿Qué dicen los silencios que aturden? (Ramírez, Fernández Mouján, Alvarado, 2020: 136).

Ochy Curiel: de(s)colonizar la teoría y la práctica feminista

Teórica del feminismo latinoamericano y caribeño, antropóloga social y cantautora, portavoz del feminismolésbico, antirracista y descolonial, con un pie en la academia y otro en la calle, Ochy Curiel lleva muchos años produciendo conocimiento y dando batalla sobre los principales temas que estudian los feminismos críticos. La autora define a la descolonización como un proceso de desenganche de todo síndrome colonial (Curiel, 2015). Asimismo, lo entiende como un proyecto político que busca liberarse de las secuelas de la conquista europea, pero, a la vez, como un proyecto epistémico que pretende construir un modo de pensar diferente, que parte de experiencias colectivas, de las formas de existencias propias de América.

Desde Abya Yala⁶ como pensamiento filosófico y como práctica política, la descolonización tiene un punto de partida: las luchas indígenas y negras en los inicios mismos de la conquista y colonización de las Américas hace ya más de quinientos años frente al genocidio, el dominio europeo y la esclavitud que trajo consigo el colonialismo (Curiel, 2015: 13).

Según la pensadora, la descolonización supone un ejercicio de pensamiento y de acción. Dicho ejercicio implica una comprensión de procesos históricos como el colonialismo, la modernidad occidental y sus efectos en establecer jerarquías raciales, de clase, de sexualidad,

⁶ Así se denominaba América antes de la conquista. La expresión significa “tierra madura, que florece”. Vemos cómo la primera apropiación del colonialismo se da a través de su nombre.

y a partir de allí impulsar prácticas políticas colectivas frente a las opresiones que produjeron dichas jerarquizaciones (Curiel, 2015).

Existen por lo menos tres aspectos cruciales de la teoría descolonial propuesta por Curiel, que pueden resumirse de la siguiente manera.

En *primer* lugar, Curiel realiza una crítica a la universalidad. El motivo del rechazo al concepto de “universal” radica en que no contempla contextos históricos ni las experiencias individuales o colectivas de las mujeres víctimas del sexismo, el racismo, el clasismo, y el heterosexismo. Para Curiel hay que *situar* el conocimiento. Sólo partiendo de las condiciones materiales de la vida en sociedad, en cada caso es preciso examinar cómo, en las prácticas, la clase, la etnia y la sexualidad se juegan los papeles fundamentales y se entablan lazos tendientes a la dinámica de la exclusión/inclusión. (Femenías, 2017, 56). Desde la mirada crítica de Curiel, es importante producir el proceso de desenganche de la colonialidad también dentro del feminismo. Por esto, la descolonización en estos feminismos más críticos supone desuniversalizar y desencializar el sujeto del feminismo, y recuperar, al mismo tiempo, las experiencias como productoras de conocimientos capaces de crear teoría, sobre todo aquellos conocimientos que desde la subalternidad cuestionan la relación sujeto-objeto y las relaciones de poder. En sus palabras:

Una postura decolonial profundiza sobre estos aspectos al asumir que las opresiones han sido productos de la modernidad occidental, por tanto, no son simples ejes de diferencias, sino diferenciaciones producidas por los efectos de esa modernidad conjuntamente con las jerarquías sociales, económicas y culturales que trajo consigo. (Curiel, 2015: 17)

Desde un feminismo materialista, Ochy Curiel intenta rescatar la experiencia de los feminismos negros de Estados Unidos para pensar la experiencia latinoamericana, donde el feminismo se ve traspasado por su carácter liberal, burgués y universalista. En línea con otras pensadoras, reconoce que la sociedad de América Latina está fundada sobre tres raíces —la europea, la originaria o indígena y la “negra”— pero por razones basadas en hegemonías socioeconómicas, solo se hace visible y se reconoce una de ellas: la blanca. Introducir, por tanto, “lo negro” implica un impacto contra-hegemónico, que muchas sociedades no están dispuestas a aceptar (Femenías, 2017, 55). Mientras el feminismo clásico comienza con los desarrollos de Simone de Beauvoir afirmando que “no se nace mujer, se llega a serlo”, el pensamiento feminista negro parte de una exclusión y una pregunta: “¿acaso no soy una mujer?” (Sojourner Truth). Al tomar como punto de partida esa no categoría (no-mujer), se propone reclamar y reconstruir la propia identidad para desocultar a las mujeres negras históricamente negadas. Curiel va a retomar estas demandas y a manifestar que las afrodescendientes siempre trabajaron, como las campesinas y las obreras, dentro y fuera del hogar. De hecho, las “negras” fueron por siglos la fuerza de trabajo en las casas de las “blancas”, primero como esclavas y luego como trabajadoras domésticas, una de las formas heredadas de la esclavitud colonial, incluso hasta hoy⁷. De ahí que la división entre esfera pública y esfera privada connote de modo diferente para

⁷ La fotografía de la artista Daniela Ortiz, analizada anteriormente, da cuenta del atravesamiento étnico dentro del “servicio doméstico”, resabio de un pasado esclavista y muy presente en toda América Latina.

“blancas” y “negras”, generando espacios de explotación económica, construcción de estereotipos y roles sexualizados y racializados, que se reproducen “en el sentido común” de las poblaciones. (Femenías, *Ibid.*).

La negritud, “lo negro” remite a una temporalidad que viene de los tiempos de la colonia, se trata de una categoría histórica no biológica, que parte de experiencias concretas de opresión. No obstante, Curiel no pretende caer en un nuevo esencialismo que hable de la negritud o lo negro como un rasgo universal que no distingue situaciones sino examinar cómo se generan las mujeres “negras” en base a las diversas relaciones sociales que las atraviesan, (Femenías, *ibid.*).

La política de identidad y de reconocimiento, tan en boga en este tiempo, es la otra cara de la modernidad, hoy con visos de postmodernidad, que muchas veces es o individualizada o paradójicamente esencializada. Categorías como mujer, negro, negra, indígena, lesbiana, gay, trans nos sirven solo para la articulación política, no pueden ser fines en sí mismos (Curiel, 2012: 21)

Por otro lado, y, en *segundo* lugar, para Curiel las problemáticas de la descolonización no pueden abordarse solamente desde la categoría de género. Según Ochy, ninguna realidad se explica sólo a través del género. No se puede, por ejemplo, explicar las subordinaciones de mujeres, trans y otras diversidades sólo a través de esta categoría: es necesario pensarla interseccionalmente junto a la clase, la raza, la situación socio-económica, etc. (Curiel, 2012: *Ibid.*). El sistema modernidad-colonialidad que fundamenta al capitalismo patriarcal se sostiene generando múltiples categorías identitarias sobre las que opera en un ejercicio de opresión-reproducción. Es sobre la exclusión de muchxs que algunas minorías obtienen sus cuantiosos beneficios. La pobreza impacta mucho más en las feminidades y en las disidencias, para quienes los derechos se convierten en inaccesibles. ¿Qué trabajos están socialmente disponibles para las personas trans? ¿Cómo se complejiza esta precariedad si además de trans sos pobre? ¿Y si además estás racializadx? ¿Por qué razón la mayoría de los trabajos informales son habitados por mujeres y disidencias? ¿Qué pasa cuando los cuidados recaen en las mujeres y esto imposibilita el acceso al trabajo? ¿Quiénes se benefician de estas exclusiones? Es necesario desmontar relaciones de poder, hace falta un proyecto político basado en la imbricación de opresiones: antirracista, antisexista, anticapitalista, etc. La problemática de género también integra reclamos de índole socio-económica, que son relativos a las cuestiones de demandas por iguales derechos.

Estas problemáticas han recaído especialmente en las personas afrodescendientes y el análisis de estas situaciones ha mostrado también los diferentes efectos que provoca el entrecruzamiento etnia-sexo-género, dando cuenta del sometimiento innegable de los diversos conjuntos étnico-culturales al modelo hegemónico “blanco”. Tal como señala Femenías, “la presencia de mujeres “de color” y la fuerza de la subordinación racial y del racismo —incluso más que la subordinación de sexo-género— ha potenciado la ecuación color-pobreza-exclusión, produciendo marginalidad económica, pero, sobre todo, simbólico-identitaria” (2017, p.54). Entonces, junto con Curiel nos preguntamos si la afirmación identitaria acaba o no con el racismo. Si bien las expresiones identitarias son útiles para crear cultura, no bastan para terminar con las

con las desigualdades económicas, sociales y políticas, que son producto del racismo y de la explotación. Es por eso que se hace necesario unirse a otros movimientos que también luchen por una sociedad más justa, económica e identitariamente.

En *tercer* y último lugar, es importante considerar desde qué lugar de enunciación Ochy Curiel expresa sus ideas. Como adelantamos más arriba, la dominicana sostiene que la teoría debe pensarse junto con la práctica. Dado que las categorías salen de la práctica, la acción crea teoría y el pensamiento crítico crea a su vez acción. Teoría y práctica se vuelven difusas, sintiendo y pensando- sentipensando- diluyendo las categorías dualistas del pensamiento occidental, habitando las fronteras como lugar clave de deconstrucción descolonial y de agencia política. Para la dominicana no es posible disociar la teoría y la práctica porque se encuentran intrínsecamente vinculadas, no pueden ser comprendidas como compartimentos aislados, autónomos: “existo porque resisto” expresa uno de los lemas que proclaman diversos movimientos sociales.

Parto de la premisa como un acto de descolonización, que la separación entre teoría y práctica política como ha sido instalado en el imaginario social y sobre todo en el campo académico a partir de una herencia eurocéntrica, no existe como tal, porque entiendo que ambas producen discursos, cambios y transformaciones sociales. (Curiel, 2012)

Desde los feminismos populares, se buscan establecer nuevas prácticas políticas “que consideren la imbricación de los sistemas de dominación sexista, racial, heterosexista y capitalista” (Curiel, 2009), que rompan las fronteras entre lo privado y público, entre lo personal y lo colectivo, estableciendo conexiones entre territorios y comunidades. Tal como señaló hace varios años Michel Foucault, todo poder ejercido sobre algo/alguien habilita al mismo tiempo una forma de resistencia-oprimir→← resistir- (Bolla, Parra, Torno, 2020). En síntesis, Curiel no sólo se ocupa de identificar las opresiones y su génesis histórica, sino que detecta también las múltiples prácticas que producen, mediante la lucha, resistencias a aquellas opresiones.

Reflexiones finales

Si bien no hemos pretendido ser exhaustivas en el desarrollo de las corrientes y problemáticas del feminismo y nos hemos centrado en la selección de algunos ejes de análisis, intentamos mostrar que el feminismo es un movimiento plural, atravesado por tensiones y disputas que a veces lo dinamizan y otras expresan diferencias difíciles que parecen obstaculizarlo momentáneamente. A pesar de estas tensiones, el feminismo siempre ha sabido construir consensos para plantear agendas políticas comunes, sin embargo, muchas veces en esos consensos ha prevalecido una voz hegemónica en detrimento de otras subalternas. Estas voces subalternas fueron emergiendo, tras la necesidad de historizarse, abriéndose paso en diálogo crítico con las miradas más tradicionales: el feminismo descolonial vino a complejizar y ampliar los problemas y categorías del feminismo tradicional. Si bien cada pregunta planteada en el seno

del feminismo es una pregunta contextualizada y, por lo tanto, tan profunda y necesaria como lo son las demandas de las mujeres y disidencias en cada contexto social y momento histórico, la corriente de(s)colonial produjo una interpelación profunda al visibilizar sujetos y derechos que han sido velados durante siglos. Produjo, también, un quiebre en la manera de concebir al poder y a las resistencias: género, raza, sexualidad siempre se nos presentan articuladas en la realidad, con efectos materiales haciéndose concretas para producir opresiones, subordinaciones y exclusiones (Curiel, 2012). Es por esto que, desde el feminismo descolonial, la categoría de mujer debe abrirse a la diversidad y por otro lado, la noción de performatividad tiene que rebasarse para pensar cómo, desde dónde y con qué fines se generan esas normas que se encarnan en los cuerpos sexuados. Tratamos, en este capítulo, de seguir el hilo de estas derivas.

Creemos, y esta ha sido nuestra intención, que es necesario poner de manifiesto estas tensiones, no desconocerlas, ya que están presentes en muchas de las discusiones actuales de los movimientos feministas. Ocultarlas implicaría caer en una simplificación (a veces biologicista, otras no, pero desarraigada de la materialidad de la historia y, por lo tanto, también esencialista y dualista) tendiente a delimitar más que a incluir, cuyos efectos generarían obstáculos para articular las luchas y resistencias plurales necesarias para construir una sociedad más justa e igualitaria.

Actividades

Luego de la lectura y comentario en clase del presente capítulo, responder:

- 1) ¿Qué aportes han dejado cada una de las propuestas teóricas analizadas?
- 2) ¿En qué sentidos es crítico el feminismo descolonial de las propuestas anteriores? ¿La visión del feminismo descolonial logra dar cuenta de problemáticas que los feminismos anteriores pasaron por alto?
- 3) Propongan ejemplos de canciones, películas, series, novelas, poemas, fotografías, noticias, etc. que den cuenta de las nociones centrales trabajadas por cada una de las propuestas teóricas analizadas. Justifiquen.
- 4) ¿Creen que las problemáticas seleccionadas por este capítulo son relevantes actualmente? Justificar.

Bibliografía

- Alvarado, M. (editora) (2020). *Feminismos del Sur. Recorridos, itinerarios, junturas*, Prometeo Libros, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
- Arruza, C., Bhattacharya, T., Fraser, N., *Feminismo para el 99%. Un manifiesto*, Rara Avis Casa Editorial, Buenos Aires, 2019
- Auffret, S. (2019). *Historia del feminismo. De la antigüedad hasta nuestros días*, El Ateneo, Buenos Aires.

- Beauvoir, S. de, (2008). *El Segundo Sexo* [1949] Buenos Aires, De bolsillo.
- Bolla, L., Parra, F., Torno, C., (2020). "Trabajo doméstico y opresión de las mujeres desde la teoría de Federici" en *Filosofar desde Nuestra América. Liberación, Alteridad y situacionalidad*, Asprella, E, Liaudat, S., Parra, F. (coord.), Facultad de Trabajo Social, U.N.L.P., La Plata, Edulp
- Butler, J., (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona, Paidós.
- Butler, J., (2006). *Deshacer el género*. Barcelona, Paidós.
- Butler, J, (2004), *Lenguaje, poder e identidad*, Ed Síntesis, Madrid
- Butler, J., (2008). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del 'sexo'*. Buenos Aires, Paidós.
- Curiel Ochy, (2012). *Género, Raza, Sexualidad. Debates contemporáneos*, Conferencia presentada en la Universidad Javeriana, Colombia
- Curiel, Ochy, (2015)"La descolonización desde una propuesta feminista crítica" en *Descolonización y despatriarcalización de y desde los feminismos de Abya Yala*, Curiel Ochy, Galindo María. ACSUR, Las Segovias.
- De Santo, M, (2013) "Un recorrido posible por la performance butleriana", en *María Luisa Femenías, Virginia Cano y Paula Torricella, Judith Butler, su filosofía a debate*, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras
- De Sousa Santos, B., (2010). *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*, Prometeo libros, CLACSO, UBA Sociales.
- Dussel, E, (1992) De la "conquista" a la "colonización" del mundo de la vida. En *1492: el encubrimiento del otro. Hacia el origen del "mito de la modernidad"*. Colombia: Plural
- Dussel, E. (2009). "Más allá de Eurocentrismo: El Sistema-mundo y los límites de la modernidad", en *Pensar (en) los intersticios. Teoría y Práctica de la Crítica Postcolonial*. S. Castro, Guadiola-Rivera y C. Millán. eds. Instituto de Estudios Pensar. Universidad Javeriana, Bogotá
- Femenías, M.L., (2017). "Algunos apuntes sobre feminismos en América Latina", *Belo Horizonte*, v.13 - n.1, p.48-73.
- Femenías, M. L., (2012), *Sobre sujeto y género. (Re) Lecturas feministas desde Beauvoir a Butler*, protohistoria, Rosario.
- Lugones, M., (2008). *Colonialidad y género*. Tabula Rasa, Núm. 9, pp. 73-101, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Bogotá, Colombia.
- Lugones, M., (2012) "Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples" en *Pensando los feminismos en Bolivia. Politizar la diferencia étnica y de clase: feminismo de color*, Conexión, La Paz.
- Quijano, A., (2000b) "Colonialidad del Poder y Clasificación Social", *Festschrift for Immanuel Wallerstein*, part I, *Journal of Worlde Systems Reserch*, V. XI:2, summer/fall.
- Quijano, A., (2000^a). "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina" en *Colonialidad del Saber, Eurocentrismo y Ciencias Sociales*, CLACSO-UNESCO 2000.
- Susy Shock, *Yo monstruo mío* en <http://susyshock.blogspot.mx/2008/03/yo-monstruo-mio.html>
- Vacarreza, N., (20119), "Figuraciones del cuerpo con género". *Paralelismos y quiasmo*, en *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad, Argentina*

Velez. J., Bolla, L., (2020). *América monstruosa. Esbozos para pensar la (de) formación de la alteridad*. Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Cs. Sociales | UNJu, N° 57: 13-40.