

Nuevas cartografías de los feminismos del Sur: cuestiones sobre género y colonialidad.

Laura Eschberger.

Cita:

Laura Eschberger (2021). *Nuevas cartografías de los feminismos del Sur: cuestiones sobre género y colonialidad*. XIV Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-074/41>

NUEVAS CARTOGRAFÍAS DE LOS FEMINISMOS DEL SUR: CUESTIONES SOBRE GÉNERO Y COLONIALIDAD

Laura Marquesan Eschberger¹

RESUMEN

Al pensar en el papel de género, no solo en la lucha feminista, sino en la producción de conocimiento y en la forma en que se estructuran las relaciones de poder, se percibe una relación directa entre el colonialismo y el patriarcado. Desde la convergencia de cuestiones de raza, clase, género y sexualidad, buscamos comprender cómo se produce y reproduce esta colonialidad de género en la sociedad en la que vivimos. Un feminismo descolonizador implica no solo una crítica de la sociedad patriarcal, sino también una crítica interna de los feminismos hegemónicos y su narrativa universalizadora, que a menudo sitúa a mujeres del tercer mundo, mujeres negras, mujeres indígenas, mujeres musulmanas, como un sujeto monolítico y ahistórico. De esta manera, el presente artículo busca comprender cuáles son las fisuras que se están abriendo para dismantelar y repensar esta colonialidad del poder y cuál es el papel de la mujer en este proceso. Con este fin, se examinarán las lecturas bibliográficas sobre feminismos tercermundistas - comunitario, decolonial, de color, así como autoras que trabajan cuestiones sobre precariedad y deshumanización, haciendo interconexiones entre ambos.

Palabras-clave: feminismo decolonial; colonialidad; América Latina; estudios de género.

¹Maestranda en Sociología en la Universidad de Coimbra, Portugal.
Correo: laura.marquesan@gmail.com

“Soy una tortuga, por donde voy, cargo «mi hogar» a la espalda”

- Anzaldúa, 2016, p.63

1. Introducción

El capitalismo global se presenta de forma polimórfica, estando presente tanto en proyectos políticos, sociales, culturales y económicos, como en el modelo de civilización. En este sentido, pensar en la colonialidad del conocimiento y del poder (Quijano, 2005) va más allá de la idea de que los procesos de descolonización suprimieron las relaciones desiguales de la sociedad. Boaventura (2013) señala cómo el epistemicidio² jugó un papel importante en la construcción de un imaginario colonial, en el que se produce un borrado del conocimiento local, sustentado en el objetivo de crear un Estado más homogéneo, monocultural y monolingüe. En respuesta a estos procesos, Boaventura y Meneses (2013) enfatizan la importancia de las epistemologías del Sur como un intento de reafirmar y denunciar la supresión de estos saberes que históricamente fueron marginados. Cabe señalar, sin embargo, que el sur aquí se refiere al espacio metafórico para el análisis de los desafíos epistémicos sobre el daño traído e intensificado por el capitalismo, y no como un espacio geográfico.

Estudiar las epistemologías del Sur y crear vasos comunicantes entre los movimientos del Sur político es una forma de identificar el conocimiento que fluye contra la corriente de la lógica universalista eurocéntrica. Así, pensar las prácticas decoloniales en un mundo en el que el orden de la colonialidad está generalizado en los espacios más diversos es una tarea compleja, aunque en las últimas décadas muchas autoras se han involucrado en esta reflexión. Judith Butler, Veronica Gago, Maria Lugones, Rita Segato y Karina Bidaseca, cada una desde una perspectiva teórica, han buscado trabajar la problemática de género dentro de un contexto neoliberal de constante precariedad de la vida, especialmente la de los cuerpos racializados.

En este sentido, es urgente reflexionar sobre los roles que juegan las relaciones de género en los procesos de desarticulación de la colonialidad del poder (Quijano, 2005), teniendo como punto de partida la interrelación entre colonialidad y patriarcado en las luchas por la autonomía. La primera tarea en este proceso tal vez sea precisamente comprender cómo nos atraviesan estos recuerdos inscritos en nuestros cuerpos, para

² El epistemicidio es una analogía creada por el sociólogo Boaventura de Sousa Santos (2013) para referirse a la destrucción del conocimiento no asimilado por la cultura hegemónica.

buscar comprender los cambios teóricos necesarios para pensar en políticas feministas no eurocéntricas y construir conocimiento desde el Sur (Bidaseca, 2014).

Los feminismos hegemónicos resultaron insuficientes para dar respuesta a algunas cuestiones planteadas en este escenario, ya que dan respuestas excesivamente individualistas a cuestiones estructurales. De esta forma, el trabajo en cuestión tiene como objetivo analizar cómo opera el patriarcado como uno de los principales pilares de la colonialidad y cómo se articula con otras opresiones, haciendo que algunos grupos sean más propensos a sufrir las consecuencias de la precariedad que otros. Así, plantearse algunas cuestiones cómo: ¿por dónde se abren las brechas que desarticulan la colonialidad del poder? y ¿qué papel tienen las relaciones de género en esos procesos? Para intentar responderlas, el trabajo se desarrollará a partir de una lectura bibliográfica, con colocaciones también respaldadas por informes de la CEPAL.

2. ¿Hay espacio para una descolonización de las relaciones de género?

La expansión europea logró institucionalizar la supremacía del hombre blanco-heterosexual-cis-cristiano-occidental a nivel mundial, creando así diseños imperialistas en los que Europa sería el punto máximo de evolución y desarrollo. Si bien la idea de colonización está comúnmente ligada a la administración política y económica de un territorio, existen factores simbólicos que también tienen un fuerte impacto en este proceso y que fueron denominados por Quijano (2005) la colonialidad del saber, el ser y el poder. Distinguiéndose del colonialismo, la colonialidad concierne a la lógica de dominación impuesta por la modernidad; así, un factor se asocia indispensable con el otro, teniendo una relación constitutiva más que derivada (Mignolo, 2005).

La colonialidad/modernidad culminó en un proceso de creación de jerarquías globales, en el que Europa atribuyó al resto del mundo nuevas identidades geoculturales, desarrollando un control subjetivo y estableciendo, de esta forma, una estructura de poder asimétrica. “Indio”, “africano”, “europeo” son algunas de estas nuevas identidades raciales creadas para clasificar la sociedad. Según Quijano (2000), este patrón de poder mundial actúa en cuatro dimensiones de control social: control del trabajo, control del sexo, control de la autoridad y control de la subjetividad. Cada uno de ellos está bajo el paraguas de alguna institución - Iglesia, familia, empresa, Estado, etc.

En este sentido, pensar en el capitalismo exclusivamente como un modelo económico es reductivo. Esto pues él compone de un sistema que también está ligado al género, la raza, las identidades sexuales, además de cuestiones espirituales, religiosas, culturales, políticas, pedagógicas y, por supuesto, epistemológicas. Esto no quiere decir que las cuestiones económicas no sean de gran relevancia en este contexto. Después de todo,

los procesos de control económico, expropiación de recursos y explotación laboral jugaron un papel fundamental en la formación del mundo moderno/capitalista y en la división internacional del trabajo. Sin embargo, fue el conjunto de estos temas mencionados anteriormente el que sirvió para proyectar la lógica de la colonialidad y cristalizar la idea de que existe una respuesta única, homogénea y universal a los problemas del mundo.

De esta manera, el poscolonialismo emerge, en la estela teórica de las corrientes post positivistas, junto con los estudios culturales y feministas, como una alternativa que cuestiona estas jerarquías globales. En un contexto de descolonización de los países africanos y del sudeste asiático, Said, Spivak, Bhabha, Chatterjee y Chakrabarty fueron nombres importantes en estos debates. Said (1979) cuestionando la visión estereotipada de Oriente creada por Occidente, a la que llamó Orientalismo. El autor, que busca comprender cómo una civilización fabrica ficciones en torno a culturas diferentes a las suyas, especialmente las no occidentales. Siguiendo la idea propuesta por Bhabha (1998) al discutir el lugar del Otro desde la perspectiva de “apropiarse y hacerse cargo”. En sus textos, el autor indiano busca señalar que no hay lugar para la cultura, ya que trasciende las fronteras físicas y se expresa de diferentes formas (Bhabha, 1998).

Spivak (2010), a su vez, escribe el libro “¿Puede Subalterno Hablar?” pretendía señalar la dificultad de articular un discurso de resistencia desde la periferia, fuera del ámbito hegemónico. El título del libro se refiere incluso a la idea de que el poder de la palabra es un derecho otorgado por los más poderosos a los dominados (Spivak, 2010). A pesar de traer diferentes elementos, tanto Spivak, como Bhabha y Said enfatizan las diferentes formas de opresión que tienen el componente colonial como denominador común. En este sentido, como señala Costa (2000), el poscolonialismo comparte “el carácter discursivo del descentramiento de narrativas y sujetos contemporáneos y de una propuesta epistemológica crítica a las concepciones dominantes de la modernidad”. La idea de esta línea teórica es precisamente para reforzar la idea de una exterioridad a la modernidad occidental, buscando ubicar el lugar del “Otro” en la historia mundial.

Si bien muchos de estos puntos pueden servir para analizar la realidad latinoamericana, las obras de estos intelectuales no deben traducirse al caso latino, ya que existen divergencias en los procesos históricos que dejarían vacíos interpretativos. Walter D. Mignolo fue uno de los intelectuales que prestó atención a la importancia de evitar reproducir la lógica universal de trasplantar análisis de una región a otra sin centrarse en las particularidades de cada caso (Castro-Gómez; Mendieta, 1998).

En este escenario, se creó en la década de los noventa el Grupo Modernidad/Colonialidad, que buscaba, sobre todo, romper con el canon epistemológico occidental, buscando así descolonizar el área del conocimiento, incluyendo y fortaleciendo la producción de conocimiento subalternizado. de grupos explotados y oprimidos a por lo

que parece. El Grupo se basó en el análisis del Sistema-Mundo de Immanuel Wallerstein (1974). En él, el mundo estaría dividido entre países centrales y periféricos y tiene en cuenta la heterogeneidad de la comunidad internacional, las diferencias en el desarrollo civilizatorio, la acumulación de capital y poder. A diferencia de las teorías positivistas, Wallerstein (1974) no atribuye estas diferencias a un retraso, sino a la propia naturaleza del Sistema-Mundo, que se basa en la división asimétrica del poder y el capital. En general, se puede decir que la idea central del Grupo era trascender las dicotomías aplicadas por el sistema capitalista, la matriz de poder colonial y la visión eurocéntrica de las relaciones laborales, culturales, étnico-raciales y de género particulares en cada localidad (Grosfoguel, 2008).

Si bien la teoría decolonial ha prestado mayor atención a los temas que se originaron con el colonialismo, poco se habló sobre los temas de género en este proceso, a pesar de ser uno de los pilares del sistema capitalista. María Lugones (2005) fue una de las primeras autoras en hablar sobre un feminismo decolonial y sus posibles horizontes y consecuencias. La autora destaca que, a pesar del concepto de colonialidad del poder de Quijano (2000) tener planteado la intersección entre raza y género en términos estructurales más amplios, dentro de las relaciones de dominación, explotación y conflicto entre actores sociales, el autor naturaliza de alguna manera las diferencias sexuales.

Oyéronké Oyewùmi (1997), por su parte, señala cómo el sistema de género opresivo fue un concepto impuesto que transformó mucho más que la organización reproductiva de la sociedad Yoruba, por ejemplo. Es interesante pensar desde esta perspectiva, porque para los pueblos Yoruba, como para tantos otros, no existía una clasificación sexual binaria ni un sistema de género institucionalizado. De hecho, los términos yoruba “*obinrin*” y “*okunrin*” fueron mal traducidos al inglés como masculino y femenino.

La oposición binaria y jerárquica es central en la dominación de la mujer introducida por el sistema colonial, que, como señala Oyewùmi (1997), fue reconocida y aceptada por los hombres yoruba, quienes terminaron convirtiéndose en cómplices. Este proceso ideológico se presenta como una cuestión biológica y se ha extendido a los más diversos ámbitos, desde la exclusión de roles de liderazgo hasta el derecho a la tierra y otros espacios económicos importantes. De esta forma, como destaca Lugones (2005) “la raza no es ni más mítica ni más ficción que el género, ambas son ficciones poderosas”. Paula Gunn Allen (1992) también destacó cómo las personas intersexuales eran reconocidas por muchas sociedades antes de estas nuevas imposiciones de clasificación. Para las personas de diferentes regiones, la organización era matriarcal y tanto la homosexualidad como la intersexualidad fueron reconocidas positivamente.

Es decir, el proceso de colonización asignó roles sociales muy bien definidos: a las mujeres blancas, frágiles y sexualmente pasivas, le corresponde el matrimonio, el cuidado y

la formación de una familia; por otro lado, a la mujer negra, perversa y sexualizada, al trabajo manual, al servicio (Lugones, 2008). En este sentido, al pensar en banderas comúnmente izadas por el movimiento feminista, como la liberación sexual o la entrada al mercado laboral, es necesario hacer algunos recortes, ya que estas son las luchas y deseos más comunes entre las mujeres blancas. Cuando se analizan más a fondo las problemáticas de las narrativas feministas hegemónicas, el vacío es aún menor, dependiendo de la sexualidad, el origen, la clase social.

La crítica materialista al sistema sexo-género (Rubin, 1975) y al moderno sistema colonial de género (Lugones, 2008) se sitúa aquí como una forma de ampliar la reflexión marxista sobre el poder y las relaciones de clase, sobre todo, apuntando al capitalismo como el momento de la escisión entre trabajo productivo y reproductivo. Federi (2010) fue una de las autoras que tuvo un extenso trabajo para analizar esta nueva división sexual del trabajo. La autora señala cómo las mujeres fueron retiradas del trabajo remunerado, colocándolas en una situación de dependencia y subordinación económica frente a los hombres, quienes tienen el control de sus medios de vida. Por el contrario, son las mujeres las que garantizan un entorno hogareño bien cuidado para que los hombres puedan trabajar. Así, el despojo del trabajo femenino es uno de los elementos centrales de la acumulación originaria del capitalismo, así como de la violencia extraeconómica. Federici (2010) menciona una guerra “contra” y “en el cuerpo” de las mujeres, destacando la íntima relación entre capitalismo y violencia, perpetrada y reproducida por las propias instituciones.

En este sentido, los movimientos del Sur han buscado crear vasos comunicantes entre los diferentes feminismos y las diferentes experiencias que atraviesan los cuerpos de las mujeres subalternizadas. Las mujeres del movimiento zapatista y el movimiento de liberación kurdo son un gran ejemplo de esta relación. Aunque geográficamente distantes y en contextos diferentes, existen muchos puntos de convergencia y solidaridad entre ambos movimientos. Sobre todo, la crítica radical a los estándares impuestos por el modelo moderno/colonial y la idea de que la liberación de la sociedad implica inevitablemente la liberación de la mujer.

3. Cuerpo-palabra: el poder del trabajo de traducción y sus consecuencias

Los estudios poscoloniales y decoloniales emergen como alternativas insurgentes que buscan cuestionar la matriz colonial patriarcal, racista y capitalista que sigue imperando. De ahí que se coloque aquí la importancia de crear redes de solidaridad, como afirma Boaventura (2002): “el potencial antisistémico o contrahegemónico de cualquier movimiento social reside en su capacidad de articulación con otros movimientos, con sus formas de organización y sus objetivos”(p. 265-6). Para que esta articulación sea viable, el

autor señala la necesidad de una inteligibilidad recíproca entre sus prácticas y conocimientos. Esta inteligibilidad, a su vez, se lograría a través de lo que el sociólogo denomina proceso de traducción: “el trabajo de traducción tiene como objetivo aclarar qué une y qué separa los diferentes movimientos y diferentes prácticas para determinar las posibilidades y límites de articulación o agregación entre ellos” (Santos, 2002, p. 266).

En este mismo espectro, es interesante analizar el concepto de translocalidades desarrollado por Álvarez (2009). Para la autora, así como los cuerpos pueden estar en diferentes lugares, también circulan discursos y prácticas feministas. De esta forma, se puede decir que los paradigmas son interpretativos, ya que existe una circulación de y entre identidades. Es decir, muchas de las identidades existentes, afro, queer, indígena, feminista, se construyen en las intersecciones de los flujos contemporáneos y la transmigración. Una persona puede ser una latina racializada en los Estados Unidos, mientras que en Río de Janeiro se le lee como blanca. Sin embargo, como ya ha sufrido las heridas de haber sido interpretada como una persona racializada, esta blancura es temporal. Por supuesto, estos enfrentamientos se sitúan de forma menos flexible para los cuerpos negros oscuros, pero aquí se afirma cómo la raza puede tener significados móviles a través de fronteras, no siendo un marcador fijo de identidad (Maia, 2014). Estos procesos de reposicionamiento en el mundo transforman subjetividades y visiones del mundo, haciendo, en la mayoría de los casos, más claro el cuestionamiento de opresiones y privilegios. Esto se debe a que los cambios entre el "allí" y el "aquí" le dan a las translocas un cierto "bagaje analítico que puede alterar la percepción de subordinación, privilegio, trabajo intelectual y feminismo".

En este sentido, pensar en una agenda feminista internacional es una pretensión demasiado amplia y excluyente, ya que no engloba las otras opresiones intrínsecas a las cuestiones de género. Como destaca Lugones (2008): “(...) el lugar de la opresión puede entenderse como una superposición de opresiones que se cruzan o entrelazan y se funden o fusionan”. Asumir que estas categorías de opresión son divisibles es aceptar los fundamentos opresivos de la lógica binaria. Ciriza (2006), cuando se compromete a desarrollar una genealogía feminista desde el Sur, se plantea la cuestión de quién es la mujer que defiende el movimiento feminista, cuál es la identidad de esta figura, frente a la problemática de la universalización del movimiento. Para la autora, existe una tarea académico-política para completar este vacío en la memoria social y colectiva.

Eso porque hubo, históricamente, un relato hegemónico de la nación, en el que el autodesprecio y la higienización del indígena se percibe como parte del proceso de “ciudadanía forzada de poblaciones indígenas a través de la violencia física y simbólica” (Cusicanqui, 2015, p.94). La visión ornamental de lo indígena, y sobre todo de la mujer indígena, se presenta como una forma de mostrar la pluralidad cultural y racial de la nación, pero de manera meramente instrumental. En este sentido, la restitución de otras narrativas

e historicidades - de mujeres, indígenas, campesinos, LGBTQIA+, musulmanes - es también un proyecto de descolonización, de ruptura con el privilegio discursivo del colonizador y que desafía las lógicas dicotómicas implementadas por la modernidad.

Aún más, tenemos el *territorio-cuerpo* como el hogar de enunciación de una memoria corporal e histórica propia, que lleva la historia de la expropiación colonial, el genocidio de las poblaciones originarios y de todas las luchas asociadas a eso proceso. Este espacio cohabita la memoria presente en el *territorio-tierra*, que expone la violencia colonial y del modelo de desarrollo económico extractivista, como si esa fuera una prolongación de la penetración colonial - tanto en los cuerpos, como en la tierra. En ese sentido, para las feministas comunitarias es indispensable pensar sobre la descolonización del territorio-tierra cuando se habla del desmantelamiento de la lógica patriarcal en el territorio-cuerpo. Esas son cuestiones elementales para mejor comprender los feminismos del Sur, que se ubica más allá del debate democrático y quizá más allá del propio feminismo. Aquí se plantea la dificultad de comprender esas relaciones a partir de enfoques individualistas - presentes en los feminismos occidentales.

Este trabajo es de suma importancia, ya que identificar las estructuras discursivas es fundamental para comprender cómo se crean, introducen y sustentan las representaciones del Otro. Butler (2011) llama la atención sobre por qué Irak se considera una amenaza para la seguridad internacional, mientras que las intervenciones de Estados Unidos en el Medio Oriente se consideran ayuda humanitaria. De hecho, lo que destaca aquí es la capacidad de un discurso para llegar a los individuos y así crear una realidad paralela. El valor de los individuos no es un valor natural, sino un valor atribuido a partir de discursos creados que les imponen otro significado.

Las imágenes son de gran importancia en este proceso, ya que la figura del rostro humaniza. Las imágenes a menudo se movilizan para crear un mayor grado de empatía e identificación. Si tratamos de analizar, a menudo, cuando se habla de un crimen "pasional", hay un enfoque mediático casi excesivo en el perpetrador, en su vida personal y en sus relaciones personales, casi como una forma de hacerlo más humano (Butler, 2011).

Ciriza (2009) articula gran parte de su argumentación en torno a la palabra, la circulación de ideas y el proceso de traducción de la teoría, enfatizando la relación entre cuerpo-palabra. La autora apunta a la imposición de agendas políticas únicas e hipermasculinas, que niegan y silencian las experiencias y narrativas de las mujeres. En este sentido, el lenguaje también se relaciona con el poder discursivo, respondiendo a las provocaciones planteadas por Spivak (2010). Es como si existiera una relación difícil entre el cuerpo sexualizado de la mujer y la palabra cuando está presente en un espacio público (Ciriza, 2009).

Considerando que una de las funciones de las teorías es precisamente cuestionar el sentido común (Hasan, 2018), el lenguaje, como productor social de significado, gana aún más fuerza. De esta forma, el trabajo de traducción no se limita al sentido lingüístico, sino también a la traducción y transferencia de teorías y experiencias. En una sociedad globalizada, la traducción puede realizarse de manera irresponsable, con la intención de crear agendas compartidas y ubicar la traducción sólo como una acción informativa, como si se tratara de una mera transferencia de palabras y no de significados, recuerdos, procesos históricos complejos. Aquí se quita la inocencia del acto de traducción, por tratarse de un proceso intencionado y planificado, que implica una gran carga política (Hasan, 2018). Así, apropiarse del lenguaje es también una forma de atribuir otros significados, a través de una objetividad encarnada, con saberes situados en los cuerpos de las mujeres y en las opresiones que las atraviesan.

En este sentido, la crítica feminista también propone una ruptura estética, Boria (2010) propone una escritura poética, destacando el desafío de la escritura como práctica poética y como práctica política teórica. Un gran ejemplo de la carga político-cultural dentro del idioma es Pajubá, un dialecto LGBT creado durante el período de la dictadura militar brasileña (1964-1985). El dialecto de origen Nagô y Yoruba busca, sobre todo, cuestionar los patrones de género reflejados en la lengua. Por lo tanto, muchas de las palabras comúnmente masculinas se colocan en femenino: *fota*, *corpa*, *patía*, por ejemplo. Así, las teorías feministas en el Sur también cuestionan los límites de la escritura científica y la producción de conocimiento, desafiando la necesidad de ser académico, cultural, social, de género, raza y clase. Cusicanqui (2015) destaca este proceso cuando dice: “cuando escribes, respira hondo. Es una artesanía, es un gesto de trabajador. Y cuando te inclinas mientras escribes, respiras de nuevo hasta que sientes que hay un ritmo. Los textos tienen eso de aprender a bailar”.

Aunque el conflicto por la palabra a menudo se presenta como un tema secundario, es elemental en este debate. Primero, porque, como se mencionó, el lenguaje crea un sentido común y también se erige como un objeto formal de registro. Pero más allá de estos temas, como las mujeres son las personas que generalmente cuidan a los niños durante la primera infancia, también son las “guardianas” del conocimiento, ya que son las encargadas de enseñarles la lengua materna, las primeras palabras y contarles las primeras historias. Esto es aún más intenso cuando se trata de lenguas originales, que no están presentes en la educación formal, pero se hablan en el ámbito privado-doméstico (Hasan, 2018). Por tanto, las mujeres llevan consigo un bagaje de enseñanzas ancestrales, historias orales y hábitos que se transmiten de generación en generación.

Es claro que la dimensión colonial persiste en las relaciones de poder suscritas en los cuerpos de género. Se puede ver cómo el lenguaje del campo científico es limitado y

limitante, ya que dificulta la relación academia-calle, haciendo que ambos se alejen mucho entre sí. Por tanto, transformar el lenguaje académico en un lenguaje más accesible y agradable es también un trabajo de traducción. En este sentido, es fundamental hacer asociaciones paralelas con la estética artística de la literatura, el cine, el teatro, las artes escénicas. Subvertir el lenguaje es urgente (Bidaseca, 2014). La colonialidad tiene sus recuerdos inscritos en los cuerpos y es en ellos donde también existe la posibilidad de descolonizar el feminismo. En este sentido, se crean coordenadas para un mapa en el que varios "Sur" construyen una cartografía sensible a las luchas y resistencias.

4. Un intento de análisis no eurocéntrico de la precariedad

Después de una ola de gobiernos progresistas, el llamado "giro a la derecha" en América Latina llamó la atención sobre posibles explicaciones de lo que hubiera generado este desplazamiento en las preferencias electorales y en el discurso político. Los gobiernos actuales ensalzan lo que es más antidemocrático dentro de la democracia. Con la profundización del neoliberalismo, la precariedad de las poblaciones más vulnerables se intensificó aún más. El trabajo temporal y flexible, el recorte de fondos en los programas de seguridad social y derechos laborales, además del fomento y difusión de discursos a favor del "emprendimiento" como camino hacia la libertad y el éxito económico, son algunos de los resultados de este proceso. La idea de que el Estado no debe ser responsable de garantizar el apoyo social a la población - educación, vivienda, salud, seguridad social, etc.- crece cada vez más, ya que esta es una responsabilidad individual y que depende del mérito y esfuerzo personal de cada individuo. Esto se debe a que la racionalidad neoliberal sitúa la autosuficiencia casi como un deber moral, sin tener en cuenta las diferencias en el acceso a las oportunidades. En otras palabras, la precariedad es la "distribución diferencial de la condición de precariedad" (Butler, 2018).

Para Wendy Brown (2019), el neoliberalismo afecta los espacios sociales no solo a escala macroestructural, sino también en la organización de las relaciones sociales y los vínculos afectivos. Apunta a un proceso de salvar vidas, que cambia incluso la naturaleza de la política, los valores de las instituciones, las expectativas de la población y la producción de conocimiento. El neoliberalismo utiliza el modelo democrático como estrategia de asalto y, de esta manera, el significado de democracia termina convirtiéndose en un intento de sobrevivir en el mercado, con la exclusión legitimada por una mayor competitividad. La libertad se reduce a un intento de mantener lo obtenido, de legitimar el crecimiento de las desigualdades y la indiferencia ante todos los demás efectos sociales corrosivos. La autora también enfatiza que la privatización de la educación y los bienes públicos ha contribuido a la debilidad de la cultura democrática de un país.

Así, la individualización y el salvamento de vidas significa que las tareas reproductivas son vistas sólo como un obstáculo en la carrera individual de la mujer, que, en la perspectiva neoliberal, se considera una oportunidad de liberación y emancipación (Gago, 2020). Así, hay una reformulación de la división reproducción/producción, normalizando las contradicciones más profundas del capital, como el trabajo doméstico no remunerado y los turnos dobles o triples de las mujeres. Aquí todavía hay un problema más profundo que es: para que las mujeres blancas ganen su autonomía y puedan trabajar, el trabajo doméstico y de cuidado se subcontrata a mujeres racializadas. En este sentido, la emancipación de la mujer blanca implicó la subordinación de la mujer negra al trabajo reproductivo, manteniendo, en cierto modo, la perspectiva colonial de las nodrizas.

Butler (2018) destaca cómo "la precariedad designa la situación políticamente incuestionable en la que determinadas poblaciones sufren las consecuencias del deterioro de las redes de apoyo social y económico más que otras, y están expuestas de manera diferente al daño, la violencia y la muerte" (p. 40-41). De esta manera, algunas personas tienen más probabilidades de sufrir violencia arbitraria por parte del Estado - y por la falta de instrumentos judiciales que brinden protección y reparación, violencia urbana y/o doméstica. Esto ocurre porque existe una interconexión de marcadores sociales en la producción de desigualdades, que afectan, sobre todo, a los grupos sociales más marginados.

La pandemia del COVID-19, a pesar de no traer consecuencias completamente nuevas, aceleró aún más estos procesos que habían ido tomando forma con el desarrollo del neoliberalismo. Según la CEPAL, se estima que para fines de 2020 el número de personas por debajo del nivel de pobreza en América Latina llegará a 209 millones, 22 millones más que el año anterior. Niveles que no se habían observado en los últimos 20 años, además de un agravamiento de la desigualdad y participación en el mercado laboral, especialmente entre las mujeres (Cepal, 2019). Cuando se habla de mujeres negras, periféricas o LGBTQIA+, estos datos son aún más alarmantes. No es casualidad que la primera muerte por COVID-19 en Brasil fuera de una criada negra y periférica que contrajo el virus de su empleador que había estado en Italia. Con el empeoramiento de las condiciones de vida como consecuencia de la pandemia, hay sujetos que, por condiciones desiguales, tienen sus cuerpos más expuestos no solo al virus, sino también a las consecuencias sociales negativas de la pandemia.

Así, aunque el filósofo estadounidense tiene puntuaciones muy pertinentes en temas relacionados con la precariedad, existe una inseparabilidad entre la racialización, la explotación capitalista y la herencia colonial. En este sentido, los análisis de Butler son, para el contexto latinoamericano, a menudo insuficientes. Lugones (2008), por su parte, hace más complejo el debate y relaciona los procesos de deshumanización y subordinación entre las personas no blancas. Señala que parte del proceso de deshumanización pasa por la

objetivación de la alteridad, la interpretación de un cuerpo con total ausencia de subjetividad humana.

Si la lógica colonial anula la subjetividad de los individuos, la crítica descolonial debe verse como una lucha contra los efectos materiales, epistémicos y simbólicos de la deshumanización, luchando por múltiples subjetividades (Costa; Maldonado-Torres; Grosfoguel, 2018). Por lo tanto, las posibles estrategias de resistencia que los condenados, como lo refiere Frantz Fanon (2015), pueden construir contra la deshumanización que produce el sistema de género moderno/colonial son urgentes. La “lógica de la coalición” (Lugones, 2014) y la “política de la coalición” (Butler, 2015) emergen como una estrategia de descolonización. Ambos se basan en la solidaridad entre grupos subalternizados como forma de afrontar la dominación. Para que se produzcan estas coaliciones, no es necesario que exista un acuerdo total en cuestiones de autoidentificación, creencias y deseos; pero existe una demanda común de reconocimiento de la condición de la humanidad. En este sentido, la propuesta de Butler (2018) no es más que una “alianza entre diversas minorías o poblaciones consideradas desechables”.

Para Lugones, el camino está precisamente en las fracturas epistemológicas y ahí es donde se debe vivir. Como afirma Gloria Anzaldúa (2000), es importante construir una mirada mestiza, tolerante de contradicciones y ambigüedades, que busquen escapar del pensamiento dicotómico moderno/colonial. En este sentido, el feminismo descolonial se presenta como una propuesta metodológica - siendo otra forma de interpretar la realidad, además de práctica - considerando que desde otra interpretación de la realidad se busca transformarla. Así, es a partir de este locus fragmentado y fracturado que se crean las alternativas de coalición. La importancia de la colectividad en este proceso pasa también por la creación de redes de significados y significados compartidos, formas de ver, hacer y sentir, que puedan hacer frente a la lógica de la deshumanización. Como señala Rita Segato (2018):

Una comunidad, para serlo, necesita de dos condiciones: densidad simbólica, que generalmente es provista por uno cosmos propio o sistema religioso; y una autopercepción por parte de sus miembros de que vienen de una historia común, no desprovista de conflictos internos sino al contrario, y que se dirigen a un futuro común. Es decir, una comunidad o un pueblo no es un patrimonio de costumbres enyesadas, sino el proyecto de darle continuidad a la existencia en común como sujeto colectivo. (Segato, 2018, p. 27).

Esto se debe a que las alianzas entre cuerpos precarios son también un espacio de disputas por las narrativas, el lenguaje y el derecho a aparecer en los espacios públicos,

para ser vistos. En este sentido, también es un ejercicio performativo, ocurre 'entre' cuerpos, en un espacio que constituye la brecha entre mi cuerpo y el del otro "(Butler, 2018, p. 86). También hay un privilegio discursivo en el campo del desarrollo y establecimiento de las reglas que componen el Estado (Gago, 2020). En este sentido, las vidas que cumplen con los criterios normativos de blancura y heteronormatividad se consideran humanas. Así, es como si algunas vidas fueran consideradas en duelo y valoradas, mientras que otras no tienen ese mismo valor reconocido.

5. Consideraciones finales

A lo largo de este artículo intenté responder las cuestiones propuestas inicialmente de cuáles serían los ejes centrales de un proyecto feminista descolonizador. Muchas de las críticas involucradas frente al feminismo occidental-hegemónico es que la materialidad de muchas mujeres - las indígenas y campesinas, por ejemplo - no ha tenido cabida en sus discursos y espacios académicos y urbanos. Así, las narrativas que se proponen a hablar de *todas* las mujeres subalternizan y silencian muchas de las diferencias constitutivas de las mujeres en sus contextos y estructuras sociales diversas.

En esta línea, el discurso tiene un papel clave, esto pues la representación discursiva de las mujeres del tercer mundo se basa en una lógica binaria, en la que hay una *otredad* en relación al Occidente. Reforzando y reproduciendo el lugar de subordinación de estas mujeres en relación al centro, que en este caso sería el hombre blanco occidental. De esta manera, se anula la agencia de las mujeres en el Sur, colocándolas bajo la retórica salvacionista y anulando su capacidad de autorrepresentación y creación (Bidaseca, 2011). Así, se pone como urgente romper con la pretensión universalista que trae el feminismo hegemónico, además de buscar romper con el carácter producido por los discursos occidentales de la «*mujer tercermundista*», como si ésa fuera un sujeto monolítico y ahistórico. En este sentido, hay, sobre todo, una crítica interna al feminismo, volcando la creación de una epistémica descarada como barreras de colonialidad/modernidad, trayendo otras epistemologías y otras formas de pensar sobre el feminismo.

Además, como fue dicho, el neoliberalismo, con su naturaleza excluyente y colonial, está modificando la distribución de las responsabilidades respecto al bienestar de la población entre Estado, empresas y familias. Como consecuencia, tenemos el incremento de la inseguridad y de las tensiones domésticas. Las teorías económicas excluyen del cuadro analítico el proceso de reproducción de la vida social y de las condiciones de vida, o sea, las dimensiones más simbólicas y culturales, además de las materiales. Luego, se consideran algunos aspectos mutables y variables respecto a los procesos de acumulación, incluso, las ansias, sueños e inseguridades de los individuos, como si no fuera posible

combinar el logro económico con los demás aspectos de la vida. En ese sentido, el capitalismo no es sólo polimórfico, sino también polisémico.

Por otro lado, los feminismos del Sur buscan dar vida a esos aspectos y se entrelazan con los debates feministas poscoloniales y decoloniales, con la teoría feminista, el pensamiento social latinoamericano, la epistemología feminista, la crítica cultural y el análisis crítico del discurso, para comprender mejor la relación capitalismo-patriarcado-racismo-colonialidad, además de contribuir a la circulación de ideas, sentimientos y formas de ser y estar en el mundo. De esta manera, crear vasos comunicantes entre estos feminismos es crear espacios de diálogo y discusión, entendiendo los puntos de convergencia y divergencia. La subversión de la episteme moderna-colonial no se encuentra afuera o adentro, sino en el locus fracturado por la diferencia colonial. Así, como propone Bidaseca (2018, p. 586), esas otras epistemologías y juegos de palabras “concatenan nuestra historia, como mapas en ruinas/mapas de lo imposible/las cordilleras invisibles en el fin del mundo”.

Referencias bibliográficas

ALVAREZ, Sonia E. “Construindo uma política feminista translocal da tradução”. Revista Estudos Feministas, Florianópolis, v. 17, n. 3, p. 743-753, set./dez. 2009.

ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. Madrid: Capitan Swings, 2016.

_____, Gloria. "Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do Terceiro Mundo". Revista Estudos Feministas, v. 8, n. 1, p. 229-236, 2000.

ALLEN, Paula Gunn. *The sacred hoop: recovering the feminine in American Indian traditions: with a new preface*. Boston: Beacon Press, 1992.

BHABHA, Homi. *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Ed. Manantial, 1998.

BIDASECA, Karina (Co-coord.). *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América latina*. Buenos Aires: Godot, 2011.

_____, Karina. Cartografías Descoloniales de los Feminismos del Sur. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v.22, n.2, 585-591, 2014.

BUTLER, Judith. *Vida precária. Contemporânea*, 1, 2011.

_____, Judith. *Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto?* 1ª ed. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2015.

_____, Judith. *Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia*. 2 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

BORIA, A. "Teoría, Lenguaje, políticas" en Yuderkys Espinosa Miñoso (coord.) "Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano". Buenos Aires, 2010.

BROWN, Wendy. *Nas ruínas do neoliberalismo: a ascensão da política antidemocrática no ocidente*. São Paulo: Editora Filosófica Politéia, 2019.

CASTILLO, Alejandra. *Julieta Kirkwood. Políticas del nombre propio*. Santiago de Chile: Palinódia, 2007.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago; MENDIETA, Eduardo. "Introducción: la translocalización discursiva de Latinoamérica en tiempos de la globalización", em *Teorías sin disciplina: latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. México: Miguel Ángel Porrúa, 1998.

CIRIZA, Alejandra. *Perspectivas feministas desde América Latina: habitar, migrar, tomar la palabra desde el Sur*. *Feminaria*, v.17, Buenos Aires, 2009.

CEPAL (Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe). *Panorama Social da América Latina*. Santiago de Chile, 2019.

COSTA, Cláudia Lima. "As teorias feministas nas Américas e a política transnacional da tradução". *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 8, n. 2, p. 43-49, 2000.

COSTA, Joaze Bernardino; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOQUEL, Ramón Grosfoguel. *Decolonialidade e pensamento afro diaspórico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

CUSICANQUI, Silvia R. *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2015.

FANON, Frantz. *Os Condenados da Terra*. Lisboa: Letra Livre, 2015.

FEDERICI, Silvia. *Calibán y la bruja: Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Argentina: Tinta Limón Ediciones, 2010.

GAGO, Veronica. *Lecturas sobre feminismo y neoliberalismo*. Nueva Sociedad, n.290, 2020.

GROSGOQUEL, Ramón. *Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global*. *Tabula Rasa*, Bogotá, n. 04, p.115-147, jan. 2008.

HASAN, Valéria F. Feminismos del Sur: academia/ activismo, núcleos de sentido en tránsito; Universidad Nacional de San Juan. Facultad de Ciencias Sociales. Instituto de Investigaciones Socioeconómicas; 135-148, 2018.

LUGONES, María. Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, 9, pp. 73-101, 2008.

MIGNOLO, Walter D. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

OYEWÙMI, Oyéronké. The Invention of Women: Making African sense of Western Gender. Minneapolis: Minnesota Press, 1997.

QUIJANO, Aníbal. Coloniality of Power and Eurocentrism in Latin America, *International Sociology*, v.15, n. 2, Londres: SAGE, 2000.

_____, Aníbal. A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Clacso, 2005.

RUBIN, Gayle. "The traffic in women: notes on the political economy of sex" In: Rayna Reiter (org), *Toward an anthropology of women*. New York, Monthly View Press, 1975.

SAID, Edward. *Orientalism*. Nueva York: Vintage, 1979.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Pela mão de Alice. O social e o político na pós-modernidade - 9ª edição, revista e aumentada. Coimbra: Almedina, 2013.

_____, Boaventura de Sousa. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 63, 237-280, 2002.

SEGATO, Rita. La guerra contra las mujeres Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Prometeo Libros, 2018.

_____, Rita Laura. "Género y colonialidad. En busca de un vocabulario decolonial". In: BIDASECA, Karina (Co-coord.). *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América latina*. Buenos Aires: Godot, p. 9-29, 2011.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o Subalterno Falar?* Belo Horizonte: UFMG, 2010.

WALLERSTEIN, Immanuel. *The Modern World System*. New York: Academic Press, 1974.

