

UNA APROXIMACION AL FEMINISMO

# INTERSECCIONAL

MAURICIO ESPINOSA TORRES

DIRIDIGO POR:  
ELKIN AGUDELO  
NATALIA MARTINEZ



**UNIVERSIDAD DISTRICTAL**  
FRANCISCO JOSÉ DE CALDAS

LICENCIATURA EN EDUCACION BASICA CON ENFASIS EN CIENCIAS SOCIALES  
FACULTAD DE CIENCIAS Y EDUCACIÓN  
BOGOTA D.C, 2017

## Índice

Introducción: planteamiento del problema.	
Una aproximación a la interseccionalidad como campo de estudio.....	p 16
1]. El conocimiento situado de la interseccionalidad.....	p 17
1.1.] La epistemología del punto de vista.	
1.1. a]. Las mujeres en la ciencia.....	p 20
1.2. b]. La cuestión de la ciencia en el feminismo.....	p 23
1.3. c]. Cuestionar/ trascender las prácticas y análisis de la ciencia.....	p 25
1.4. d]. El cuestionamiento de la constitución y cimientos de la ciencia.....	p 26
1.5. e]. El Standpoint Feminista.....	p 35
1.6. f]. El Standpoint de las mujeres Negras. Patricia Hill Collins: El Pensamiento feminista Negro.....	p 42
2]. Feminismos Negros y de Color.	
2.1]. Black Feminism: Feminismos Negros.....	p 48
2.1. a]. El pensamiento feminista Negro.....	p 54
2.1. b]. Un Manifiesto feminista Negro: Las opresiones múltiples de Collective River Combahee.....	p 58
2.1. c]. Mujeres, raza, clase y sexualidades: Las Mujeres Negras redefinen la diferencia.....	p 60
2.2]. Feminismo de Color.....	p 78
2.2. a]. El mundo Zurdo. Gloria Anzaldúa: La visión del feminismo tercermundista.....	p 87
2.2. b]. ¿Quién es mi gente?.....	p 89
2.2. c]. «Movimientos de rebeldía y culturas que traicionan»: El Estado Coatlique y la Nueva mestiza.....	p 92
2.2. d]. El mundo Zurdo, sexualidades y teoría queer.....	p 99
2.3]. La metáfora de la intersección: acuñando el término.....	p 104
3]. Problematizaciones, metáforas y limitaciones de la interseccionalidad.....	p 110
3.1]. Metáforas y genealogías.....	p 117
3.2]. Sistemas duales.....	p 123
3.3]. Categorías bivalentes : el dilema redistribución-reconocimiento.....	p 135
3.4]. La consustancialidad de las <i>relaciones sociales</i> .....	p 148
4]. La interseccionalidad como estrategia analítica: una aproximación exploratoria.....	p 153
5]. Conclusiones.....	p 164
Bibliografía.....	p 166

Lista de figuras.

Ilustración 1. Patricia Hill Collins..... 41  
Ilustración 2. Bell hooks..... 54  
Ilustración 3. Audre Lorde..... 60  
Ilustración 4. Angela Davis..... 68  
Ilustración 5. Cherrie Moranga..... 80  
Ilustración 6. Gloria Anzaldúa..... 87  
Ilustración 7. Metáfora de la intersección..... 111  
Ilustración 8. Mara Viveros..... 158

## Introducción: planteamiento del problema.

Un 4 de agosto de 2014, Sergio David Urrego Reyes un joven de 16 años se suicida en el centro Comercial Titan Plaza, ubicado sobre la 80 con av. Boyaca, en la ciudad de Bogotá; después de salir de su casa donde vivía con su abuela, lugar donde su mamá Alba Reyes encontró una nota que decía “se presentó un problema no pude ir al colegio”.

El aparato escolar se regodea de ser una institución asexuada que interpela y sanciona a través de la violencia de género a quienes rompan con las sagradas, pulcras, divinas e higienizadas leyes de la masculinidad patológica y la heterosexualidad obligatoria; Sergio, estudiaba en el Liceo Normandía porque en el colegio que estudiaba antes, el *Gimnasio Castillo Campestre* habría sido objeto de acoso y hostigamientos institucionales por su orientación sexual, luego de que su profesor de educación física llevara ante la directora de curso Diana Castelblanco una foto en la que se besaba con su novio David Ospina –Sergio no ocultaba ni su orientación ni su relación con David– la profesora amonestó a Sergio por lo sucedido y llevó el caso a psicología; la psicóloga del colegio Ivon Andrea Cheque frente a otros profesores les pidieron a Sergio y David que explicaran lo que sucedía – como si hubieran tenido “Algo” que explicar– y el suceso fue calificado de «acto obsceno», los jóvenes fueron sentenciados a contarle a sus padres sobre la relación que sostenían y por ende sobre su orientación sexual.

Esto sucedió en una reunión citada por la rectoría, para decirles a los padres de Sergio que su hijo acosaba a un compañero. La familia de David –el novio de Sergio– lo retiró del Gimnasio Castillo e interpusieron una acción judicial contra Sergio Urrego por presunto acoso sexual; por otra parte la rectora de esta institución Amanda Azucena Camacho, después de pedir un tratamiento psicológico externo que se extendiera hasta finalizar el año, le prohibió la entrada al colegio a Sergio si no presentaba regularmente una constancia de acompañamiento psicológico “adecuada”, pues Sergio las presento para asistir a clases, pero al parecer no cumplían con las expectativas de las directivas pues en ellas no habían compromisos futuros por parte del estudiante; presuntamente para ellas Sergio estaba mal, dañado, estaba enfermo, por lo que necesitaba ayuda psicológica. Estos sucesos –indudablemente junto a otros motivos– habrían llevado a Sergio a tomar la decisión de quitarse la vida.

“A Sergio lo mataron y si suena mejor, Sergio se suicidó”. Poco tiempo después de su muerte, su mamá Alba Lucia Reyes interpone un acción de tutela, asesorada y acompañada por *Colombia Diversa*<sup>1</sup> a nombre suyo y en representación de su hijo contra el colegio Gimnasio Castillo, con la

---

<sup>1</sup>Colombia Diversa es una organización no gubernamental enfocada en la promoción de la inclusión, la defensa y el respeto de los derechos de las personas con sexualidades no normativas, creada en 2004 como una organización para la defensa de los derechos humanos de la población LGBT centrándose en la incidencia política; en sus primeros años se centró en investigar, documentar y visibilizar las violencias y las situaciones de la población LGBT en Colombia; a partir del año 2006, se enfocó en adelantar una estrategia de acciones legales donde Colombia Diversa acompaña o

pretensión de “exigir la protección [de] los derechos fundamentales vulnerados por el Colegio y entidades que no habían actuado de manera diligente como la Secretaría de Educación, el Ministerio de Educación” (Colombia Diversa 2015) etc... como acto de memoria por la muerte de Sergio Urrego. Se adelantaron investigaciones y acciones penales en contra de las directivas de la institución escolar por “discriminación, ocultamiento de pruebas y falsa denuncia”; en una primera instancia el Tribunal Administrativo de Cundinamarca amparo los derechos invocados por la demandante: la intimidad, el buen nombre y la honra, pero negó los de los derechos invocados por debido proceso –verdad, justicia y reparación- ; sin embargo esta decisión habría sido apelada por la procuraduría y el caso paso al Consejo de Estado.

El Consejo de Estado revoco la decisión del Tribunal Administrativo de Cundinamarca por la apelación de la procuraduría subrayando que no habría habido tal discriminación por parte del colegio y que la acción de tutela no procedía porque los derechos no fueron vulnerados a Alba Reyes si no a Sergio, y este ya había fallecido haciendo que «no existiera un titular» de tales derechos. Pero la Corte Constitucional selecciono la tutela para revisión y en la sentencia T-478 de 2015, fallo a favor de la acción legal interpuesta a nombre de Sergio Urrego y en nombre de los derechos vulnerados, el buen nombre y la intimidad, el debido proceso, la no discriminación y el libre desarrollo de la personalidad, en concordancia con esto ordena: por un lado, un acto de desagravio por parte del Gimnasio Campestre, por otro , pide al ministerio de educación nacional conformar un comité y crear un sistema de información unificado de convivencia escolar, para establecer una ruta de protocolos de atención integral en casos de acoso escolar, además ordena a esta entidad *revisar todo los manuales de convivencia en el país* para verificar que no se vulneren y se respete la orientación sexual e identidad de género.

La muerte de Sergio Urrego sería un ejemplo de los riesgos de no frenar la discriminación en los espacios escolares, sin embargo a mediados del año 2016, estallo un polémica a nivel nacional por la presunta divulgación e intensión del Ministerio de Educación nacional de repartir unas cartillas instructivas y pedagógicas que instarían a “promover la homosexualidad en los niños” palabras de Ilva Myriam Hoyos procuradora para la adolescencia e infancia de ese año. Varios sectores sociales y políticos conservadores, apoyados por figuras públicas en ejercicio de poder en organismos tan relevantes como la procuraduría general de la nación, el Congreso de la República o el Consejo de Bogotá con el apoyo de las iglesias católicas y cristianas a través de redes sociales incitaron y apoyaron una campaña en la que se acusaba al ministerio de educación, en cabeza de la ministra Gina Parodi una mujer abiertamente lesbiana, de estar promoviendo «*la ideología de género*»<sup>2</sup> como bandera y proyecto institucional de este organismo y del gobierno de turno.

---

lidero la modificación de leyes que fueran en contravía de los derechos de esta población concernientes a los derechos patrimoniales, seguridad social y pensión para el sobreviviente en parejas del mismo sexo, el reconocimiento de las parejas del mismo sexo como familia, que abriría la puerta para el matrimonio, entre otros.

<sup>2</sup> La ideología de género es un argumento utilizado por los sectores sociales y políticos (neo)conservadores donde se “denunciaría” la arbitrariedad de una peligrosa “doctrina” que defendería que las diferencias sexuales y la sexualidad no estaría determinadas biológicamente si no estarían determinadas por un constructo social, esta supuesta doctrina sería promovida por un *lobby gay*, que promovería la “ideología homosexual”, y estaría asentado en las esferas de

La mentira se usó como parte de un proyecto político que buscaba apoyo en un momento de polarización nacional; *In bed with David & Jonathan* fue un comic erótico Belga publicado en el 2006 utilizado por los promotores de esta campaña, donde afirmaban que estas eran las cartillas que el ministerio pensaba repartir en los colegios a nivel nacional; si bien el ministerio salió a desmentir estas afirmaciones, esta entidad si había elaborado unos manuales asesorada por ONGs y organismos internacionales para capacitar a docentes – no a estudiantes- sobre educación sexual en correspondencia a un plan de este organismo vinculado a la orden de la Corte Constitucional de revisar los manuales de convivencia del país .

Como resultado de este hecho se habrían promovido una serie de movilizaciones a nivel nacional por la defensa, la “protección” y la conservación de los “principios” del modelo de “familia tradicional” conformada por hombre y mujer y por añadidura hijos. La movilización del 10 de agosto del 2016 “*Por la familia*” en todo el país fue una expresión de lo acontecido, donde se habría podido leer en las pancartas consignas tales como “la familia peligra[...] no a la ideología de género”, “defender la familia no es discriminar”, “Dios creo varón y hembra otra cosa es locura”, “rescatando principios, con nuestros hijos no se metan”, “Dios decide el género no el Gobierno”, “papa-hombre, mama-mujer, es el diseño original” entre otros, aludiendo a premisas de orden religioso, además de insultos en referencia a la orientación sexual “desviada” de la ministra de educación Gina Parody.

Toda esta polémica habría sido capitalizada, utilizada y promovida por los sectores promotores del NO -los mismos sectores instigadores de esta polémica- en medio del plebiscito como medio de refrendación -para aprobar (SI) o rechazar (NO)- los acuerdos de paz entre el Estado Colombiano en cabeza del gobierno de Juan Manuel Santos y la guerrilla más antigua de America latina las FARC-EP (Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia) para acabar con más de 50 años de guerra interna. El *enfoque de género*, un eje transversal en los puntos de los acuerdos de paz, reconocía y visibilizaba el impacto y las violencias sistemáticas y específicas del conflicto armado colombiano sobre las mujeres y la población LGBT<sup>3</sup> y por ende que se les pudiera reparar como víctimas, además de establecer las rutas para las garantías de no repetición; este enfoque fue uno de los pretextos de los sectores del NO, respaldados por las iglesias evangélicas y cristianas

---

poder más altas de la sociedad; además esta ideología también sería promovida por los medios de comunicación; en America Latina es un discurso utilizado generalmente por sectores políticos conservadores y cristiano católicos, que ven en las consignas y en los logros alcanzados por las luchas feministas y el movimiento por los derechos de la población LGBT la prolongación de “la ideología marxista” y una extensión de una nueva lucha de clases a lo que llaman el «marxismo cultural». Para mirar de manera exhaustiva los argumentos que utiliza la “nueva” derecha y lo que según ellos representaría La ideología de género como bandera de la nueva izquierda-cultural mirar: Agustin Laje, Nicolas Marques (2016) *El Libro Negro de la Nueva Izquierda: Ideología de género o subversión cultural*. Grupo Union.

<sup>3</sup> Es de resaltar aquí una extensa literatura documental y en prensa sobre la importancia de la creación de la SubComision de género en el marco de las negociaciones del acuerdo de paz. Para mirar una referencia de los impactos concretos del conflicto armado relacionados con la problematización del género y poblaciones LGBT se puede revisar el informe del centro de memoria histórica: (2015) *Aniquilar la Diferencia. Lesbianas, gays, bisexuales y transgeneristas en el marco del conflicto armado colombiano*. Bogotá, CNMH - UARIV - USAID

para rechazar los acuerdos bajo la premisa de que detrás de este eje transversal en los acuerdos estaría la imposición de « la ideología de género» en el orden constitucional Colombiano.

Una de las premisas con las que el 2 de octubre el NO se impuso por un estrecho margen en la refrendación de los acuerdos de paz, para finalizar una guerra con 6 millones de víctimas, con una duración de más de 50 años, 90.000 desaparecidos, unas 30.000 personas secuestradas y un sin fin de cifras que reflejan los vejámenes de la guerra es que « el país se iba a homosexualizar». Tiempo después la ministra renuncia visiblemente provocada no tanto por su cuestionable gestión si no por el papel que jugó su orientación sexual en medio de la coyuntura nacional y de una posible “re”negociación de algunos de los puntos del acuerdo con los sectores del NO obsesionados con el tema del enfoque de género; el Presidente Juan Manuel Santos públicamente afirma que el proyecto de “las cartillas” no se implementara.

Por lo tanto el interés por realizar este trabajo está amparado en la premisa feminista de «*lo personal es político*» y es en todo su propósito un compromiso con la memoria de Sergio Urrego. Como dice un compañero de lucha, si de verdad queremos recordar a Sergio, si queremos que su muerte no pase desapercibida necesitamos luchar por una educación sexual para un mundo mejor, y este trabajo tiene como propósito aportar a esa lucha. El caso presentado más arriba refleja la importancia, la relevancia que tienen los temas de género y sexualidades como ejes estructuradores de nuestras sociedades y realidades inmediatas; sin embargo, también reafirmó la importancia del tufo misógino, «machista», androcéntrico<sup>4</sup> acompañado generalmente también de un tufo racista y clasista con el que me encontré muchas veces dentro de las cátedras universitarias pero también dentro del movimiento estudiantil; las incómodas afirmaciones de que éramos lxs «maricas», las mujeres o las personas negras e indígenas las responsables de que una “verdadera” transformación social pudiera culminarse, de que *La* revolución se consumara y que esos “particularismos” degastaban las energías de una verdadera y más grande Lucha social y por ende eran temas “menos relevantes” a tratar.

Pero estas no son meras premisas personales, son asunciones que impregnan y estructuran y han estructurado el *currículum* de muchas cátedras universitarias y las maneras de hacer investigación social, como afirma Ange La Furcia (2013) para el caso de los programas de sociología, si bien los estudios de género y sexualidades habrían sido famosos desde años los noventa, son catalogados, percibidos como «modas» frente a las posturas de profesores formados en “escuelas clásicas” cuyas voces serían consideradas más autorizadas, en donde temas como la violencia, el trabajo, el conflicto serían los temas «duros» de esta disciplina. En toda mi formación dentro de la faculta de

---

<sup>4</sup> Androcentrismo refiere a discursos y prácticas que consideran lo masculino y la masculinidad como la medida de todas las cosas, siendo estas consideradas fuentes fidedignas de conocimiento y autoridad por lo tanto normativas, imitables y deseables. En las ciencias sociales se utilizaría el termino para referirse a una serie de problemas epistemológicos: por un lado para subrayar la invisibilización de las mujeres, por otro referiría a un «recurso ideológico» que legitima la autoridad del «patriarca» donde los hechos de los varones se identificarían con los hechos de las personas o la humanidad.( Araceli Gonzales Vásquez, 2012). Para esta autora es más fructífero entender o análisis del androcentrismo con otros «recursos ideológicos» donde descansan las formas de dominación tales como la misoginia, el clasismo o el racismo.

ciencias y educación salvo contada –una- excepción nunca se me asignó dentro de los planes de estudio lecturas sobre teoría feminista o estudios de género, siendo la teoría feminista parte de la teoría social; su ausencia en planes de estudio no sería otra cosa que la expresión de una académica arrogante, conformista y complaciente con las estructuras de dominación, que debería cuestionarse que entiende como crítico cuando se asume como tal, habiendo tan peligrosas omisiones en sus marcos conceptuales, políticos y pedagógicos.

\* \* \*

Dentro de la teoría feministas recientemente ha empezado a tomar relevancia un enfoque conocido como «el giro interseccional» (Mara Viveros 2016), siguiendo a esta autora la interseccionalidad sería un enfoque teórico, metodológico y político que es utilizado para designar una perspectiva que busca dar cuenta de la percepción cruzada o imbricada de las relaciones de poder, sería una perspectiva que propone la imbricación, la relación de múltiples marcadores de diferencia y relaciones sociales de opresión y desigualdad sobre determinados grupos o individuos.

Serían múltiples las posibles genealogías que se podrían hacer de la perspectiva interseccional que pareciese ser un reciente y novedoso enfoque, pero que tiene un ya largo legado en el ámbito académico y social Anglo-norteamericano, además no sería tampoco un enfoque novedoso dentro del feminismo. La categoría *interseccionalidad* fue un término acuñado por la teórica del derecho y feminista Negra Kimberlé Williams Crenshaw en Estados Unidos en 1989, donde analizaba una serie de demandas de mujeres negras ante la *General Motors*<sup>5</sup>. La empresa en un momento de recesión habría empezado a despedir al personal siguiendo un criterio de antigüedad; las primeras en ser despedidas fueron las mujeres negras, pese a que habían sido contratadas desde 1970, después de las mujeres blancas que lo habían sido contratadas después de 1964 y más tarde también, dice Berrére (2009: 230), que los hombres negros que habían sido contratados con anterioridad a 1970. Aunque el tribunal reconoció que en efecto habían sido discriminadas, el derecho norteamericano solo penalizaba los casos de discriminación por cuestiones raciales o por cuestiones de discriminación de género; sin embargo estas mujeres pareciesen lo estarían siendo de las dos formas; aquí es cuando Crenshaw propone analizar esta situación como una encrucijada o un cruce, como una intersección para plantear la complejidad de dicha circunstancia. De esta forma, para Crenshaw la interseccionalidad puede entenderse como:

[U]n problema de conceptualización que busca capturar las consecuencias estructurales y dinámicas entre dos o más ejes de subordinación. [...] Utilizando una metáfora de intersección hacemos inicialmente una analogía en que varios ejes de poder, estos son, raza, etnia, género y clase constituyen las avenidas que componen los terrenos sociales, económicos y políticos. Es a través de estos que las dinámicas de desempoderamiento se mueven. Esas vías son a veces definidas como ejes de poder distinto y mutuamente excluyente. (Crenshaw, 2002: 177).

---

<sup>5</sup> La General Motors es una de las multinacionales más relevantes en el mercado global de la manufactura y producción automotriz.



Kimberlé no solo propondrá que las relaciones de opresión no pueden entenderse unidireccionalmente y que estarían enmarcadas en un entramado mucho más complejo, sino también, la posición ambivalente en el que se encuentran las mujeres Negras en los movimientos sociales de mujeres y antirracistas debido a que sus experiencias específicas las dejaría situadas dentro de dos grupos subordinados en una situación ambivalente provocando un «desempoderamiento interseccional» y dejando a estas mujeres -las mujeres negras- sin un lugar en el discurso político.

Si bien Kimberlé es una de los referentes centrales en el desarrollo de esta categoría, ya hacia bastante tiempo podría rastrearse este enfoque, de hecho pareciera existir un consenso dentro del feminismo, a saber que esta perspectiva habría sido desarrollada antes de dársele este nombre. Posturas como las de Sojourner Truth (1848) darían cuenta de esto; Sojourner una mujer (ex)esclava habría hecho un ejercicio de reflexión crítica acerca de la condición de las mujeres negras, donde analizaba cómo éstas estaban por fuera de las definiciones de feminidad imperante que estaban sustentadas sobre las mujeres blancas y burguesas del siglo XIX en Estados Unidos, cuestionándose de esta forma las mismas definiciones de lo que sería una mujer o las mujeres. Ya en el siglo XX el colectivo del Río Combahee (1977) por ejemplo, un grupo de mujeres feministas, lesbianas y negras, denunciaban el racismo en el feminismo blanco mostrando «la simultaneidad de opresiones» por las que atravesaban sus experiencias como mujeres negras; además se destacarían una serie de apuestas políticas y académicas desarrolladas después de los años sesenta y comienzos de los ochenta por un grupo numeroso de pensadoras como Bell Hooks (1984), Angela Davis (1981), Patricia Hill Collins (2002), Audre Lorde (1984), Barbara Smith (1982), Cherrie Moranga (1988), Gloria Anzaldúa (1985), entre otras muchas pensadoras, que se destacarían por trabajos que pueden ubicarse en una perspectiva problematizadora sobre cuestiones de *raza*<sup>6</sup>, clase y género<sup>7</sup> que si bien no utilizan el término interseccionalidad sus apuestas analíticas y políticas serían las gestoras de la perspectiva que lleva este nombre.

---

<sup>6</sup> Raza es entendida en este trabajo únicamente en el sentido de «*raza social*», es decir como un marcador social de diferencia construido socio-historicamente sobre unas “diferencias” “naturales” que son dotadas -creadas- de significado sociocultural con el fin de legitimar las relaciones desiguales y jerárquicas de poder. De manera que la raza sería una categoría envuelta en la ambivalencia: por un lado sería una poderosa ficción, de manera que las razas humanas no existen, “raza” es una categoría sin validez como concepto “científico” (Cecilia Sandenberg 2015:62); pero subrayar la ficcionalidad de su existencia nos dice esta autora llevaría a invisibilizar su validez sociológica e histórica, en procesos de racización, clasificación e inferiorización de determinados grupos. El término “etnia” sería utilizado en las ciencias sociales después de la segunda guerra mundial (Verena Stolcke 2000) como repudio a las prácticas y argumentos nazis. Este término referiría a discursos, orígenes de unos grupos, es decir a saber cuestiones culturales. Este giro habría tenido por lo menos dos consecuencias: por un lado minimizó el problema del racismo como tal y por ende, por el otro lado, la “raza” habría quedado relegada a la “naturaleza” y la etnia a la cultura. Por lo tanto afirma Sandenberg no se puede ni sería deseable sustituir el término raza por etnia, no serían términos intercambiables, puesto dice que a pesar de no tener validez como concepto científico, raza tiene validez social, las ideas que estructuran el racismo siguen vigentes en nuestras sociedades y estructurarían las realidades sociales, inmediatas y materiales de opresión y dominación de millones de personas.

<sup>7</sup> Género puede ser entendido brevemente como los atributos masculinos y femeninos “producidos, reproducidos histórica, social y culturalmente (Mara Viveros 2009), pero señalando las dos nociones implícitas del término (Christine Delphy 1987) la división (masculino-femenino) y la de jerarquía relacional entre ambos.

Cabría resaltar que estas posturas analíticas y políticas surgen en el marco de la proliferación de movilizaciones sociales a mediados y finales de 1960, como las luchas por los derechos civiles y la liberación Negra o el movimiento chicano en los Estados Unidos, el movimiento por los derechos de la mujer, el movimiento estudiantil contra la guerra de Vietnam o las luchas anticoloniales en el “tercer mundo”. En un momento para estos movimiento sociales se hizo necesario la aparición y consolidación de un sujeto político fuerte, pero algunas experiencias de vida de algunas personas “no se plegaban con facilidad a una solidaridad unívoca, o [aquellas] que no podían establecer una jerarquización sumamente clara entre sus identificaciones socio-políticas, resultaban sumamente incómodas” (Romero Bachiller, 2015: 157), por ende que en respuesta a esas identidades no contradictorias y totalizantes, perspectivas como el *Black feminism* y los feminismos de Color en los Estados Unidos serían propuestas de apuestas políticas y espacios más «habitables» donde se diera cabida a identidades menos fijas «atravesadas por múltiples diferencias» que se entrelazan.

La relación entre distintas categorías de opresión como la clase, la raza, el género y la sexualidad es una preocupación reciente y emergente enmarcada dentro de las dinámicas específicas de los estudios y ciencias sociales de América Latina, que durante bastante tiempo privilegiaron la categoría *clase* supeditando otras como raza/etnicidad, género y sexualidad para entender las relaciones sociales y culturales de poder. Se podrían rastrear trabajos pioneros como la propuesta de Sueli Carneiro (2001) de *Ennegreser el feminismo*; Sueli sostiene que las mujeres negras tuvieron una experiencia diferenciada del discurso clásico de la opresión de la mujer, que el feminismo de origen blanco y occidental se estableció privilegiando «la ecuación» de las diferencias de género en detrimento de las experiencias de mujeres no blancas, pobres con especificidades raciales, étnicas y religiosas específicas: “Somos parte de un contingente de mujeres con identidad de objeto. Ayer, al servicio de frágiles señoritas y de nobles señores tarados. Hoy, empleadas domésticas de las mujeres liberadas” (Sueli, 2001:22); por lo tanto, el género sería una ecuación, una variable más que no podría ser separada de otros ejes de opresión. En el contexto de las sociedades latinoamericanas el racismo impactaría de una manera determinante sobre las relaciones de género, por lo que estas variables propondrían el diseño de nuevos accionares políticos de la lucha feminista y antirracista “ennegreciendo de un lado las reivindicaciones feministas para hacerlas representativas del conjunto de las mujeres [...] y por el otro promoviendo la feminización de las propuestas y reivindicaciones del movimiento negro” (Carneiro 2001).

Otros trabajos incipientes y relevantes dentro de esta perspectiva serían estudios como los de Verena Stolke (1992) sobre sexo, sexualidad y racismo en Cuba colonial o los planteamientos de María Lugones (2015) sobre género y colonialidad. Lugones haría una crítica a la teoría decolonial tomando como partida las propuestas analíticas de las *Mujeres de Color*, la interseccionalidad y algunos postulados puntuales de la *colonialidad del poder* propuesta por Quijano (2000), sin réstale importancia al giro decolonial. Estas y algunas otras pensadoras y pensadores han problematizado ya desde hace algún tiempo las categorías con las que se piensan los comportamientos y relaciones sociales en América Latina.

Entre esas pensadoras estaría Mara Viveros (2010), quien desarrolla y problematiza la importancia de pensar la región latinoamericana desde la perspectiva interseccional; esta importancia radicaría en que siendo sociedades producto de procesos de conquista y colonización sería problemático que no se haya pensado en los marcos de etnicidad y raza, o que en los estudios de la mujer y de género no se hubieran tenido en cuenta hasta hace muy poco aspectos de raza y de etnicidad. En este sentido, los estudios sobre raza, género y sexualidad en Latinoamérica según Viveros, estarían enmarcados por los menos en dos enfoques epistémicos: el primero tendría como punto de partida los trabajos de Michael Foucault, específicamente relacionados con el concepto de *biopoder* y sobre el discurso de raza y sexualidad. El segundo, serían los trabajos que relacionan las identidades raciales y el sexo/género desde el feminismo. Estos trabajos que empiezan a problematizar desde una perspectiva de intersecciones en la región harían énfasis sobre todo en la consolidación de las constituciones y los gobiernos multiculturales, puesto que la diferencia y la diversidad son temas de relevancia emergente en los últimos años y que habrían traído serias implicaciones en las relaciones sociales y los discursos legitimadores de dominación (Urrea, Viveros, et al 2008).

La perspectiva interseccional podría asumirse así como una apuesta epistemológica enfocada en los estudios de género y el feminismo que propondría construir estudios sociales más “objetivos” que den cuenta de la complejidad de lo social, las relaciones sociales y las jerarquías de poder y dominación, es decir, la necesidad de miradas más holistas para dar cuenta de ello, sin omitir que habrían otras apuestas que desarrollan miradas relacionales y articuladoras como la teoría de la «inflexión» decolonial, pero desde otros puntos de enunciación<sup>8</sup>.

En este orden de ideas la tarea que me propongo aquí es un trabajo que pretende decantar la categoría interseccionalidad haciendo una exploración, una revisión documental acerca de la producción desde esta perspectiva, trazando algunas de las posibles genealogías de este enfoque y algunas rutas de su enunciación en los estudios y ciencias sociales en Colombia. Mi interés es poder hacer explícitas algunas rutas y puntos visibles de los orígenes de esta perspectiva que son enunciadas de manera generalizada u obviada en los trabajos sobre interseccionalidad como campo de estudio y que son claves para entender el entramado de la propuesta interseccional. *¿Qué es la interseccionalidad?* es una pregunta nodal que atraviesa el propósito de este trabajo; un propósito pedagógico en el sentido de hacer explícitas obviedades que muchas veces se dan por sentadas sobre determinados temas, tópicos, perspectivas de la teoría social contemporánea, es decir, tratar de decantar esos tópicos, temas y discursos académicos que ofrecen interesantes y poderosas plataformas para comprender las relaciones, las dinámicas de opresión y de dominación, plataformas que también pueden posibilitar insumos para la transformación de esas relaciones de injusticia social, pero que muchas veces pareciese quedarse atrapados entre los egos del esnobismo

---

<sup>8</sup> Por lo tanto cabe resaltar que en este trabajo se tomara como referencia la perspectiva del «giro interseccional» del feminismo y no otras apuestas teóricas, metodológicas y políticas que también se habrían cuestionado la relación de las categorías como la propuesta de «articulación» de Stuart Hall, o las relaciones entre capitalismo y racialidad del giro decolonial del llamado grupo modernidad/*colonialidad*.

académico de los pasillos y las aulas universitarias, o por lo contrario totalmente o parcialmente omitidos.

Intentar aproximarse a problematizar esta pregunta nos lleva a lo que Patricia Hill Collins(2015) llama un «dilema de definición». Para esta autora habría un cierto consenso en que la interseccionalidad referiría a una perspectiva, una visión crítica donde raza, género, clase social, sexualidad, etnicidad, edad, no operarían de manera unitaria e individual, como entidades mutuamente excluyentes si no como fenómenos constituidos recíprocamente, fenómenos que a su vez forman complejas desigualdades sociales. Pero pese a este consenso general las nociones y definiciones de la interseccionalidad parecerían borrosas o no muy claras. ¿Qué sería exactamente la interseccionalidad? Se pregunta la autora:

¿Es un concepto, un paradigma, un dispositivo heurístico [procedimiento que implica el uso de una construcción artificial de un entorno social o relacional para ayudar a explicar fenómenos sociales], una metodología o una teoría? Si se trata de una teoría ¿Qué tipo de teoría es? Porque qué la interseccionalidad constituye un nuevo término aplicado a un conjunto diverso de prácticas, interpretaciones, metodologías y orientaciones políticas no podemos asumir que estamos ante un cuerpo fijo de conocimientos (Collins Patricia 2015)<sup>9</sup>

Intentar ofrecer rutas y herramientas para poder permitimos pensar acerca de la interseccionalidad, señala Patricia, será muy provechoso, porque nos puede permitir explorar definiciones fluidas, abiertas, alejadas de definiciones totales, imperiales y domesticadoras; las definiciones dice ella deben constituir puntos de partida para el análisis en lugar de puntos finales de análisis. Esas definiciones deberíamos recordar responden a procesos interactivos, muchas veces a través del consenso, por lo que las ideas, los campos de estudio, las definiciones mismas nunca estarían terminadas.

Con el propósito pedagógico de intentar ayudar a solventar ese problema de definición de la interseccionalidad propuse como eje articulador, la pregunta de *¿Cómo se ha configurado la perspectiva interseccional en la producción y la literatura académica y cuáles han sido sus posibles usos en los estudios sociales en Colombia?* Si bien esta perspectiva es una propuesta con una paulatina y creciente consolidación en algunos sectores académicos, movimientos feministas y de género, en América Latina, en Colombia pareciese que su recepción o su uso es muy reciente, novedoso y poco trabajado o por el contrario tal vez intencionalmente o no omitido por la academia en general.

El propósito de este trabajo surge motivado por la importancia que brinda esta plataforma como una herramienta analítica a la teoría social contemporánea, así como también a los posibles insumos para la movilización y la praxis social. Por ello deseo explicar algunos postulados y debates que han girado en torno a esta estrategia analítica pese a la ausencia de un consolidado o compilación relevante en español que la trabaje, sin pretender dar consensos y definiciones totalizadoras, sino

---

<sup>9</sup> las citas y referencias a este artículo de Hill Collins (2015) son traducciones mías.

por el contrario abrir espacios y visibilizar silencios para así aportar al continuo fortalecimiento del debate y la consolidación del enfoque interseccional.

De manera que el objetivo de este ejercicio de indagación es *Analizar la configuración de la perspectiva interseccional en la producción académica y enunciar algunas rutas de su uso en los estudios y ciencias sociales en Colombia*; para esto propuse algunas rutas analíticas que considere pertinentes para intentar solventar y proponer una aproximación fluida de esta perspectiva. Como sugiere Patricia Hill Collins (2015) podríamos referenciar la interseccionalidad como un proyecto de conocimiento, cuyos contornos podrían estar pensados en tres ámbitos 1]. Como un campo de estudio, 2] Como una poderosa estrategia analítica o 3]. Como una praxis social crítica.

De tal forma que para *analizar la configuración de la perspectiva interseccional* la exploración documental se orientó en aproximarse a esta perspectiva como *un campo de estudio*, es decir la interseccionalidad aparece como un objeto de investigación, “¿Por qué este campo existe? ¿cómo este campo de estudio se sitúa dentro de las predominantes relaciones de poder? ¿cómo esta localización social da forma a los tipos de temas y enfoques que caracterizan el campo de estudio de la interseccionalidad?” (Collins, 2015: 3). Con esta propuesta analítica que propone la autora intentaré desarrollar algunas rutas analíticas, de la mano de trabajos de distintas autoras en su gran mayoría, que permitirán hacer explícita la problematización de *que* es la interseccionalidad como un campo de estudio. Por otra parte, para enunciar y señalar a manera de inventario *su uso en los estudios y ciencias sociales en Colombia* la exploración documental estuvo orientada a entender esta perspectiva como *una estrategia analítica*, es decir al *cómo* ha sido usada o desarrollada en algunos trabajos de las ciencias sociales en el país. En este orden de ideas, las tres primeras partes del trabajo -siguiendo la ruta de Collins- se centra en la problematización sobre la interseccionalidad como un campo de estudio y en la última parte a manera de conclusión como una estrategia analítica.

Inicialmente intentare hacer un esbozo de la propuesta interseccional tratando de *explicar* la construcción de la interseccionalidad como perspectiva epistemológica; enfatizando en mirar esta propuesta como una cuestión que refiere a una problemática < del cómo y quién(es) produce(n) el conocimiento, es decir, como una problemática del conocimiento. Lo que viene a proponer esta perspectiva sería que debemos entender la dominación y la realidad social de maneras más dinámicas y con miradas más «holistas», que den cuenta de su irreductible complejidad; ¿Pero cómo es que una perspectiva asociada a una ideología como el feminismo pretende y propone una mejor forma de hacer ciencia y estudios sociales? (Romero Bachiller 2006). Aquí propondré evidenciar una aproximación a la relación que han establecido algunos postulados feministas en relación a la problemática del conocimiento, centrándome en desarrollar la teoría del «standpoint feminista» que en algunos trabajos es enunciada como una característica de las reflexiones y postulados de las *mujeres de Color* cuyos trabajos son el punto visible del origen de esta perspectiva, sin embargo esta consideración pareciese no fuese desarrollada en el marco de los trabajos que dan cuenta de su explicación; de manera que servirá también para contextualizar el marco en donde surge esta perspectiva.

Un segundo propósito será *rastrear* los principales aportes, postulados y debates de la perspectiva interseccional que devienen de aportes del Black Feminism y el “feminismo de Color”. Aquí se revisaran algunos de los trabajos pioneros que han problematizado sobre sus genealogías y definiciones. Trabajos como los de Angela Davis (1981), Audre Lorde (1984) Bell Hooks (1981) o Kimberlé Crenshaw (1989) entre otros, son trabajos asociados directamente al origen de esta perspectiva, referenciados como los gestores y pioneros del enfoque pero que muchas veces son simplemente mencionados restándole importancia al origen crítico de la interseccionalidad, además de presentar el origen del enfoque dentro de la academia. No sería mi propósito referenciar estos trabajos en el sentido de “mirar” lo que dicen los *otros*, en este caso mujeres, racial o étnicamente marcadas “visibilizando” de manera exótica lo periférico, por el contrario es una reivindicación epistemológica de la validez de sus apuestas analíticas, y por ende es también una posición política particular. No existe la academia apolítica.

Un tercer propósito sería *caracterizar* algunos de los debates, problematizaciones y límites en torno a las definiciones de interseccionalidad así como otras posibles genealogías; aquí se revisaran y tomaran en cuenta trabajos que por un lado cuestionan y evidencian los posibles límites de esta perspectiva haciendo énfasis en otros puntos de enunciación visibles de los orígenes de este enfoque que generalmente no son referenciados de manera directa como gestores de este campo de estudio, aquí se destacarían trabajos propuestos por las feministas marxistas Heidi Hartmann (1979), Zillah Eisenstein (1980), algunos trabajos de las feministas materialistas Helena Hirata (2014) Daniele Kergoat (1978, 2010) Colette Guillaumin (1978), los debates contemporáneos en torno a identidades colectivas y justicia social Nancy Fraser (1997, 2013) o los estudios culturales entre otros.

Un cuarto y un último propósito a manera de provocación sería *inventariar* algunos trabajos que hacen uso de la perspectiva de interseccional en los estudios sociales en Colombia; se intentará hacer un rastreo y una aproximación muy rápida a manera de inventario de algunos trabajos en perspectiva de intersecciones propuestos desde los debates sobre feminismo y, trabajos y debates sobre raza, género, sexualidades y multiculturalismo en América Latina donde se destacan autores como Mara Viveros (1997, 2002, 2009), Frankil Gil (2010, 2015) o Fernando Urrea (2010, 2015)

En esta investigación se procuró por hacer una revisión documental que pudiera dar cuenta de una serie de trabajos que dilucidaran posibles problematizaciones para los propósitos de este trabajo. Se procedió entre dos posibles enfoques de trabajos documentales: el argumentativo-exploratorio y el informativo-expositivo; puesto que se debe considerar a este ejercicio no solo como uno que “resuma” de manera “imparcial” una serie de trabajos y categorizaciones, si no que en su mismo desarrollo e investigación problematiza esos supuestos de conocimiento que se dan por asentados dentro de la literatura académica en el momento en el que los selecciona y desarrolla según el criterio del investigador. Ese criterio sustentado en un bagaje y posturas desarrolladas por quien hace el ejercicio de investigación.

Siguiendo a Olga Londoño y Luis G Maldonado (2014) un ejercicio de investigación documental como un estado del arte por ejemplo, consiste en inventariar y sistematizar una porción del conocimiento, que no se agotaría en un inventario documental si no que por el contrario se debe procurar por trascender esos textos que se consultan para hacer la reflexión de las tendencias y (des)continuidades de los mismos, para ello los autores plantean algunos ejes esenciales: “¿Qué campos de indagación se han definido y reconocido como directamente relacionados con el tema de la investigación?¿Qué conceptos se evidencian como esenciales en los documentos seleccionados para construir el estado de arte?¿Qué contenidos, tópicos o dimensiones, se han definido como prioritarios?”(p: 8).

Entendiendo la investigación como un proceso, los y las autoras asumen que este tipo de trabajos significa una responsabilidad ética el trascender el conocimiento existente e inventariado, proponiendo un enfoque contextualizado a partir de los documentos existentes, que den cuenta de los enfoques teóricos y disciplinares del objeto de estudio, describir y ampliar el desarrollo acerca de un problema, el cómo se formuló y se abordó ese problema, determinar y plantear los enfoques que se le han dado a esa problematización así como identificar y plantear posturas, interpretaciones y vacíos encontrados en los documentos y debates que se abordan . Este sondeo descriptivo y analítico estaría atravesado por la «necesidad hermenéutica» de remitirnos a esos textos como resultado y producto de ejercicios investigativos. El ejercicio que se propone aquí estaría más cercano a los que los autores plantean como un estado del conocimiento que citando a Weiss(2005) sería:

Un análisis sistemático y valorativo del conocimiento y de su producción, surgido de un campo de investigación durante un periodo específico, que permite identificar los objetos de estudio y sus referentes conceptuales, las principales perspectivas teórico–metodológicas, tendencias y temáticas abordadas, el tipo de producción generada, los problemas de investigación y ausencias, así como su impacto y condiciones de producción.(p: 18)

En este sentido la investigación documental puede presentarse como, no solo una ampliación inventariada del conocimiento si no una conversación de la investigación en sí, puede hablarse de una *investigación de la investigación* (Jimenez, 2006), para este autor lo que garantiza sistematicidad y confiabilidad en estos ejercicios es seria una pregunta clara para posteriormente contextualizar, clasificar y categorizar la información. De manera que se procedió revisando en primer lugar los textos que referenciaran de manera explícita la categoría *interseccionalidad* y posteriormente se fue consultando la bibliografía que era referenciada para estructurar esas propuestas analíticas, de manera que se fue seleccionando y decantando según se proseguía en la revisión documental y la comprensión de la temática misma.

## Una aproximación a la interseccionalidad como campo de estudio.

La interseccionalidad implica una dificultad, la de aprehender la complejidad que entraña sus contornos generales y desenmarañar esa dificultad será uno de los propósitos de este trabajo. La interseccionalidad es una perspectiva que propone la imbricación y relación de múltiples relaciones sociales de opresión sobre determinados grupos o individuos concretos; sería un *enfoque teórico* que subraya que el género, la etnia, la clase o la orientación sexual como otras categorías sociales, lejos de ser «naturales» o «biológicas» son construidas y están interrelacionadas” (Raquel (Lucas) Platero. 2012). En este sentido, *es una problemática sociológica* puesto que

las intersecciones de clase, género, raza hacen referencia a una articulación concreta, la de las formas de dominación que son experimentadas de acuerdo con las características sociales de los grupos que son concernidos. Es decir alude al hecho de que cada actor social es producido por la imbricación de las relaciones de clase, género y raza.(Viveros Mara. 2012)

Por otro lado sería también una *problemática política* en el sentido que al ser una estructura de dominación en sí misma, es decir la interseccionalidad es inherente a toda relación de dominación, trataría “la forma de como acciones políticas específicas generan opresiones que fluyen a través de ejes de opresión constituyendo aspectos dinámicos de desempoderamiento” (Crenshaw,K. 2002) es decir que los sujetos o grupos que están en esas intersecciones se encontrarían en un sin-lugar en el discurso político dejando a toda movilización social en una situación problemática, en una aporía que tiene efectos destructores y desestructurantes sobre los movimientos sociales”(Elsa Dorling, 2009) así la interseccionalidad podría verse también como un *concepto metodológico* que permite, explorar, diagnosticar, las epistemologías y las relaciones de dominación como también las estrategias políticas que de ellas emergen.

También puede verse como una *problemática del conocimiento* (Collins, 2015). Para esta pensadora la razón de ser de la interseccionalidad radicaría en su atención a las relaciones de poder y las desigualdades sociales. Sería un proyecto amplio del conocimiento cuyos contornos estarían caracterizados recordemos por ser un campo de estudio, por ser una estrategia analítica y por último una praxis social crítica. La interseccionalidad la conceptualiza como un “proyecto general de conocimiento o global, cuyos contornos cambian, crecen y responden a formaciones sociales de complejas desigualdades sociales” (p: 5) que pudiera ser beneficioso conceptualizarlo como una «constelación de proyectos de conocimiento» que cambian en relación al conjunto de interpretaciones con el que es utilizado.

La interseccionalidad enfrentaría un dilema de definición particular, Collins propone que esta perspectiva participa de las mismas relaciones que examina y que por lo tanto debe prestar atención a las condiciones que la posibilitan, que hacen comprensible su conocimiento, de manera que surge una problemática acerca del conocimiento y las relaciones de poder. La sociología del conocimiento habría hecho hincapié en determinar como la estructura del conocimiento es una es



una construcción haciendo énfasis en los tipos de conocimiento. Debemos prestar atención entonces dice Collins en como esa construcción del conocimiento está atravesada por la estructura social y como también el conocimiento ha configurado las relaciones de poder.

## 1]. El Conocimiento situado de la interseccionalidad

La interseccionalidad es un campo de estudio que en el contexto de las academias del Norte global, ha tenido una emergente y paulatina aceptación. De manera digamos reciente el enfoque ha venido desenvolviéndose en los estudios y ciencias sociales latinoamericanas. Este enfoque fluido y heterogéneo de proyectos de conocimiento generalmente es asociado a los estudios de la mujer, los estudios de género, los estudios culturales, con las humanidades y algunos campos interdisciplinarios (Collins 2015:8). Debemos recordar que para la autora la razón de ser de esta perspectiva estaría en su atención en las relaciones de poder y las dinámicas de las desigualdades sociales, este sería un tema central del proyecto de conocimiento interseccional.

Esta atención sobre la desigualdad social es producto de que este enfoque crítico surge y se ha movido dentro de los movimientos sociales, el US Black Feminism / el feminismo Negro Estadounidense, también el feminismo de Color, que han sido puntos visibles de la emergencia de la interseccionalidad, problematizando sobre cuestiones de raza, clase social, género y sexualidades que posteriormente han encontrado eco en espacios académicos; no obstante estos espacios encontrados con la «migración» de este enfoque a la academia ha hecho que estos «proyectos intelectuales críticos» pierdan importancia, se debiliten, así como también sean suprimidos en las genealogías u orígenes canónicos de la interseccionalidad. Pese a la centralidad y vinculación de estos proyectos críticos vinculados o asumidos como proyectos de justicia social dice Collins dentro de las narrativas concernientes a la emergencia de la interseccionalidad son cada vez más los trabajos que lo ubican dentro de la academia.

Cuando se revisan algunos trabajos o artículos acerca de la interseccionalidad, se tiene la sensación de que las escritoras y pensadoras de los feminismos Negro y de Color son referenciadas nada más, son citadas como pioneras, como antecesoras del enfoque interseccional y no como intelectuales, teóricas críticas cuyos trabajos dan forma a la perspectiva interseccional. Se referencia al origen canónico y académico con el trabajo de Kimberlé Williams Crenshaw (1989) quien es quien acuña el término. Sin restarle valor al trabajo de esta autora Collins dice que estas narrativas que sitúan a Crenshaw como una “descubridora” de la perspectiva interseccional raramente vinculan este enfoque con proyectos de conocimiento de movimientos sociales.

A finales de los años 70's y comienzos de los años 80's algunos pensadores y activistas involucradas en el Black Feminism, el movimiento Chicano llevaron la reflexión intelectual del activismo a la academia. “En los estados Unidos la producción de Afroamericanas y Latinas en particular estableció las bases en varios aspectos de la [...] academia interseccional.”(Collins 2015:9); Trabajos como los de Audre Lorde(1984), Angela Davis (1981), o Gloria Anzaldúa

(1987,1989) serían pioneros y característicos de un «activismo académico» cuyo producción intelectual estaría enfocada en las organizaciones y movimientos sociales de los años 60 y 70, el movimiento feminista, el movimiento por los derechos civiles y al liberación Negras o el de las lesbianas feministas; por ende sus trabajos estarían vinculados a las críticas al « nacionalismo patriarcal» de los movimientos de liberación, a temas de identidades políticas , coaliciones políticas y al énfasis en el análisis de las «opresiones interconectadas» que dice la autora constituye el más visible y sustancial reclamo de las mujeres de Color; constituyendo la emergencia de los estudios sobre *raza, clase y género* que después se conocerá como interseccionalidad.

Para Patricia Hill Collins (2000) en el marco de la importancia del Black Feminism como punto visible de emergencia de la interseccionalidad el contexto de la segregación racial de los Estados Unidos es de vital importancia, que pese a su transformación espacio-temporal permitió y continua exponiendo a muchas mujeres afroamericanas a ciertas experiencias comunes. “Para las mujeres, como individuos, las experiencias que acumulamos viviendo como mujeres negras en Estados Unidos pueden estimular una conciencia distinta con respecto a nuestras propias experiencias y la sociedad en general”(p :103) se trataría dice de un reconocimiento de una conexión entre experiencia y conciencia, un vínculo entre lo que se hace y se piensa entre las mujeres negras de forma individual que llegaría a caracterizar las ideas y las experiencias de las mujeres negras como grupo; Es decir la histórica segregación racial habría generado elementos comunes que permitieron la emergencia de “un *punto de vista* colectivo basado en el grupo”(p: 104) un *group-based, collective standpoint*.

Las mujeres Negras habrían estado históricamente situadas bajo «opresiones interseccionales» afirma Collins que les habría permitido establecer puntos y experiencias comunes entre ellas, que posibilitarían la emergencia de « una conciencia de grupo distintiva» que si bien no se articularía en todas las mujeres como grupo, puesto los cambios en las condiciones históricas harían que la conexión entre las experiencias no fueran uniformes entre « la conciencia de grupo en relación a esas experiencias.» “Los puntos de vista del grupo están situados en, reflejan y ayudan a determinar las relaciones de poder injustas por lo que los punto de vista no son estáticos”, de manera que esas experiencias comunes, del mundo cotidiano de las mujeres negras permitirían unos ángulos de visión colectivos y específicos, serían posibilitadores de teoría, en otras palabras:

los valores colectivos en los barrios negros estadounidenses, combinados con las experiencias de la clase trabajadora de la mayoría de las mujeres negras, han provisto históricamente tanto mundos cotidianos colectivos como individuales. De esta forma la cultura negra estadounidense creada permanentemente a través de la experiencia negra vivida de la segregación racial posibilitó la emergencia de un *standpoint* de las mujeres negras. Aunque los contextos en los que se desarrolló este punto de vista son variables, los propósitos y la necesidad del mismo no han cambiado. (Collins 2000: 105)

Cuando Collins se refiere a este *standpoint* de las mujeres negras como posibilitador de teoría, no lo estaría haciendo en referencia a una “perspectiva “de las mujeres de Color sobre sus situaciones de opresión y sujeción, sobre una perspectiva de las mujeres negras dentro del feminismo y proyectos de conocimiento más amplios; por el contrario estaría haciendo referencia a un campo

concerniente a la problemática del conocimiento, a una cuestión epistemológica. El *standpoint* refiere a una problemática, una propuesta, una ruta analítica y también política dentro del campo de conocimiento y feminismo. Mara Viveros (2012: 12) dice que el *Black feminism* “logro transformar una lucha estratégica en un punto de vista epistemológico que redefine el sujeto central del movimiento feminista” al rebasar la cuestión de la composición interna del movimiento feminista, problematizando sobre otros aspectos de la opresión inexorablemente habría despertado una «sensibilidad» por establecer alianzas y solidaridad con otros grupos. Se trataría de un proyecto político de valorización de la marginalidad como punto de vista pertinente.

La cuestión del punto de vista refiere entonces a una problemática epistemológica, es decir concerniente al campo de género/feminismo, ciencia y conocimiento. Este *Standpoint* feminista de las mujeres negras que es sugerido por Patricia Hill Collins como una problemática del conocimiento, es enunciado en algunos trabajos Mara Viveros(2010 :11, 2016:4), Avtar Brah(2012:18), Nira Yubal-Davis(2011:24), Carmen Magallón Portolés(1999:73), Stella González Arnal(2012:76), Sylvia Walby(2002:48); pero es un tópico enunciado, sin embargo de una forma obviada, de manera que no es suficientemente desarrollada dentro del debate sobre las narrativas y genealogías de los orígenes de la interseccionalidad. No obstante considero que es pertinente desarrollarlo puesto que ofrece una interesante perspectiva de la importancia de la propuesta no solamente analítica si no epistemológica del proyecto crítico de la interseccionalidad.

El objetivo del siguiente apartado es hacer una aproximación al campo de género, feminismo y ciencia para dar cuenta la manera en la cual los trabajos propuestos por las « activistas académicas» de los años 80 que enfocan sus trabajos en las agendas de justicia social de los movimientos sociales de los años 60 y 70 como el US Black feminism, el feminismo de Color podrían ser ubicados dentro del ámbito de un *Stanpoint* feminista que reclama y explora una forma específica de entender las formas de poder/dominación y su relación con el conocimiento científico.

Con la intención transversal por un lado de contextualizar la propuesta gestora de la interseccionalidad de las mujeres de Color dentro de/como un asunto concerniente al campo de la constitución, configuración y estudio del conocimiento científico, como una *problemática del conocimiento*. Por otro lado hacer un acercamiento al campo plural del feminismo, además de explorar algunos postulados dentro del campo de género, ciencia y conocimiento que dan cuenta de la importancia de análisis que vinculen el papel de la raza, el género, la clase social y la imposibilidad de abordarlos como ejes separados. Para ellos se desarrolla de manera rápida la cuestión del género y la ciencia que pasaría de la forma incipiente de *la cuestión de las mujeres en la ciencia*, a la cuestión de *la ciencia en el feminismo* donde se cuestiona y explora las prácticas y análisis científicos desde los diferentes aportes de los feminismos, a una última cuestión sobre *las implicaciones del género en la (con)formación de la ciencia* y la problematización que propone la epistemología feminista en relación con la objetividad y neutralidad y el lugar que ocupa *standpoint* de las mujeres Negras, las mujeres de Color en esa problematización.

## 1.1] Epistemología feminista del punto de vista

Pareciera contradictorio dice Romero Bachiller(2006) que una «ideología política» proponga novedosas y mejores formas de hacer ciencia, si en su sentido más tradicional la ciencia se presenta como el rechazo y el esfuerzo por la superación de la ideología en favor de la «verdad». Las teorías feministas además de denunciar las exclusiones y los sesgos androcéntricos, etnocéntricos, heteronormativos, etc... de la ciencia, irían a proponer nuevas formas de hacerla. Los postulados feministas pasarían de sus incipientes pero no menos importantes críticas de la exclusión y por ende del reducido número de mujeres en la práctica científica, a unas críticas propias de las formas y también de las condiciones de la investigación científica que pasaría por las implicaciones directas de esa exclusión en la configuración y consolidación de los campos y prácticas científicas.

### 1.1 a] Las mujeres en la ciencia

Los estudios sociales de la ciencia y el análisis de la ciencia desde la perspectiva de género aunque comparten intereses y aproximaciones conviven de manera aislada una de la otra dice Marta Gonzales (1999); Siguiendo a esta autora, la crítica de la perspectiva de género en los estudios de la ciencia es percibida como una subdisciplina dentro de estos estudios recalando lo pronunciado de su notable aislamiento.

Para esta autora la ciencia como problemática, como un objeto de estudio habría irrumpido con los trabajos de Thomas S. Khun, estos trabajos habrían «inaugurado la era del análisis empírico de la ciencia»; la ciencia habría dejado de ser un «producto cultural» epistemológicamente privilegiado, para convertirse en uno analizable en términos de otros «productos culturales» como la religión, el arte o la literatura (p: 41); este incipiente baño de humanidad para la ciencia dice la autora desemboca en propuestas como el programa fuerte de sociología del conocimiento científico de la *Escuela de Edimburgo*, en donde inicialmente las teorías científicas se ponían en relación con intereses sociales más amplios, posteriormente devinieron otros estudios y aproximaciones más micro centrándose en controversias específicas que pasaban por ejemplo por el análisis del discurso de las producciones científicas. Estos estudios sentarían los cimientos de la escalada de «radicalismo epistemológico» del incipiente y posterior campo de la sociología del conocimiento.

Marta Gonzales enmarca esta historia dentro de un campo de tensiones emergente y en continua consolidación sobre el conocimiento, a saber el campo conocido como «*ciencia, tecnología y sociedad*» que sería la convergencia de por lo menos dos «reacciones» frente a la posición privilegiada que se le había otorgado a la ciencia hasta ese momento. Por un lado estaría la disyuntiva de la cuestión de *la sociedad en la ciencia* que sería la «reacción académica» y por otro lado la cuestión de *la ciencia en la sociedad* que sería la «reacción social».

La primera cuestión -la académica- de los estudios sociales de la ciencia apuntara dice Evelyn Fox Keller (1991) a situar el desarrollo de la ciencia en su contexto social y político; El trabajo de

*Las revoluciones científicas* de Thomas Khun (1962) marcó un hito en este campo, su importancia radicaría en que argumentaba que “la historia de la ciencia y las revoluciones científicas no se podrían explicar por la llegada de una teoría mejor en términos de criterios científicos simples”, por el contrario para Khun señala Fox Keller, la ciencia sigue siendo progresiva en la medida en que produce con el paso del tiempo teorías “mejores”, pero, ese cambio en la dirección de las nuevas teorías no está determinado por una lógica científica interna, por el contrario otros factores que están más allá de la necesidad teórica entrarían en juego cuando una comunidad opta por una teoría “mejor”. Lo que Khun pone en entredicho sería “la visión de que la ciencia es autónoma y absolutamente progresiva y que cada vez se aproximaba más a una descripción de la realidad tal como es, completa y precisa”. Aunque Khun no rastreo otros factores extracientíficos que afectarían el posicionamiento de las teorías científicas, la importancia de su obra siguiendo a Fox Keller radicaría en que sería un referente para que en años posteriores se cuestionara la neutralidad científica de la ciencia y sus connotaciones ideológicas, pero también las presiones que ejercen las mismas «condiciones personales» de los investigadores/es sobre sus trabajos y laboratorios.

Se podría entender a esta reacción académica como una tradición que deviene de la radicalización del programa fuerte de la Escuela de Edimburgo, al cuestionamiento de la hegemonía del positivismo lógico, y posteriormente a las dicotomías claves del pensamiento moderno: sujeto/objeto, sociedad/naturaleza, verdad/falsedad. En este sentido propuestas como la *red de actores* o las tendencias reflexivas serían una muestra de los planteamientos de este enfoque; de lo que se trataría en últimas según esta línea de trabajo apunta Marta Gonzales es la de poder buscar rigor, consistencia y radicalismo epistemológico dentro del campo de los estudios de la ciencia.

La segunda cuestión, la reacción social -el de la ciencia en la sociedad- también en la década de los setenta del siglo pasado haría un cuestionamiento a la “empresa científico-tecnológica” a la «tecnociencia», por sus excesos y privilegios otorgados sobre el ordenamiento social; esta que sería la rama activista dice Marta Gonzales, fundada por movimientos sociales como los ecologistas, el incipiente movimiento gay o la protesta anti-Vietnam los cuales habrían dirigido su crítica a los efectos negativos de los productos de la «tecnociencia» sobre el medio ambiente y las consecuencias de los discursos biológicos sobre la raza o el sexo en la organización de relaciones de opresión y dominación; su crítica habría sido una advertencia a los efectos de la tecnociencia sobre la sociedad y propendería por un control constante y una evaluación de los desarrollos tecnocientíficos.

Los estudios de la ciencia con perspectiva de género siguiendo a Gonzales, de manera similar pero en una línea más convergente podrían enmarcarse dentro de estas dos tradiciones: la cuestión de *la mujer en la ciencia* y la cuestión de *la ciencia en el feminismo*. Aquí las «reacciones» serían las mismas, no estarían diferenciadas como lo son en el campo de «ciencia, tecnología y sociedad» (p: 44). La primera cuestión abordaría la circunstancia de la inferioridad de las mujeres en la ciencia «¿Por qué son tan pocas?» por qué su silenciamiento, su olvido, su exclusión dentro de la teoría científica. La otra cuestión se referiría a las consecuencias de esa exclusión para los

contenidos y prácticas científico-tecnológicas (p: 46). La primera cuestión, la de las mujeres en la ciencia, aunque incipiente no es menos importante, sería una problemática con serias implicaciones en la configuración de la empresa científica. La socióloga y feminista Colombiana Luz Gabriela Arango (2005) por ejemplo problematiza si la disciplina sociológica puede caracterizarse como una disciplina con canon masculino debido a las distinciones jerárquicas sobre las que se formó, entre quienes la practican y organizan en base a su sexo.

Habrán sido las sociólogas feministas norteamericanas dice Arango quienes hayan tenido un mayor interés y la posibilidad de atender y adelantar un proyecto de crítica a las ciencias sociales en la década de los 70, siguiendo a la autora a través del rescate, por ejemplo del papel y los trabajos de «las mujeres fundadoras» de la disciplina sociológica poniendo en evidencia como “los dispositivos de poder masculino en las universidades y las luchas académicas por sortearlos”, suprimieron el papel de las mujeres en la formación de esta disciplina; Gabriela subraya que la crítica que le interesa plantear no era como estas mujeres fundadoras fueron invisibilizadas, no percibidas o poco consideradas en la sociología, sino que en cambio habrían sido literalmente borradas «*written out*» de la historia de la disciplina pese a su importante papel en la configuración de la misma.

Arango cita el trabajo de Patricia Madoo y Jill Niebrugge-Branthes (1998) quienes rescatan y recogen los trabajos y biografías de quince sociólogas, todas ellas habrían sido figuras públicas relevantes, «fundadoras» de la disciplina, las cuales habrían adelantado, produjeron teoría social y participaron dentro de la disciplina sociológica en los mismos tiempos y espacios que los «varones fundadores» :

Estas mujeres sabían que hacían parte de un movimiento más amplio que buscaba crear una ciencia de la sociedad y tenían su propio sentido de lo que esa ciencia debía ser [...] el haber sido borradas de la historia indica que alguna vez fueron percibidas como parte de una comunidad académica pero posteriormente fueron eliminadas de sus registros.(p: 161)

Para Arango la exclusión, el borramiento de la historia en esta disciplina puede ser entendida como resultado de una serie de procesos de poder que incluyen la atribución o negación de autoridad, que sería producto de un entretrejo de lo que las autoras llaman la «política del género» y la «política del conocimiento» que se va imponiendo en la disciplina especialmente en la academia norteamericana. La política del género tendría que ver en como la exclusión de las mujeres se debería a la débil imagen de autoridad que tendrían estas mujeres en la cultura masculina de la época, mientras que la política del conocimiento concierne a que la marginalización de las mujeres habría sido producida por los debates entre los propósitos de la sociología y el papel del sociólogo, es decir los debates en torno a «objetividad y compromiso» de los científicos sociales; es así como dentro del periodo de 1980 y 1947 las elites sociológicas académicas llegarían al conceso de que el papel del sociólogo era uno que estuviese solo comprometido con el rigor científico, la neutralidad valorativa y la abstracción formal, todas estas premisas dice Arango deslegitimaban el trabajo de las «mujeres fundadoras» y otros pensadores que eran partidarios de una posición de una sociología comprometida, crítica y activista. Solo hasta la presión y críticas

de las luchas de los movimientos de los trabajadores, de inmigrantes y el movimiento de las mujeres entre 1890 y 1915 o las luchas por los derechos civiles o el movimiento de protesta contra la guerra de Vietnam después de los sesenta, habrían favorecido y posibilitado la producción sociológica de las mujeres enmarcada dentro de la conservadora sociedad y políticas norteamericanas de la época, como portavoces legítimas de la práctica científica.

### 1.1. b] La cuestión de la ciencia en el feminismo

Posteriormente con el desarrollo de la teoría feminista, en las décadas de los 60 y comienzos de los 70 el *género* pasó a convertirse en una categoría clave no solo como crítica a los discursos biologicistas, sino también a la empresa tecnocientífica puesto sus prácticas eran sexistas. Dice Marta Gonzales: “ya no se trata únicamente de reformar las instituciones y alfabetizar en ciencia y tecnología a las mujeres [y viceversa] si no de reformar la propia ciencia” (p: 46), de tal forma que esta cuestión alcanza un carácter de trascendencia epistemológica. Pero aquí sin embargo habría surgido una tensión entre el compromiso socio político del movimiento feminista y sus señalamientos y críticas sobre la ciencia como un «producto cultural más»; de lo que se trataría entonces sería el poder estabilizar ese compromiso sociopolítico con el epistemológico. En otras palabras: la tensión entre la reacción académica y la reacción social en la perspectiva de género del estudio de la ciencia serían una sola, no estarían separadas como en el campo de «ciencia, tecnología y sociedad».

El estudio social de la ciencia en «clave feminista» traería interesantes análisis que aunque comparten puntos de encuentro con el campo de la «ciencia, tecnología y sociedad» tendrían enfoques diferenciados. Utilizando el enfoque Joseph Rouse(1996), Gonzales establece estos marcos de diferenciación entre los dos campos: Por una lado la ciencia de la sociología del conocimiento se habrían centrado en el análisis semántico del conocimiento, explicándolo y evaluándolo desde posiciones incondicionadas autolegitimadas como “neutrales”, en este sentido su preocupación estaría centrada en la temporalidad pasada y presente del conocimiento, la flexibilidad y contingencia del mismo, su preocupación estaría en el «*por qué* son determinadas afirmaciones». Por otro lado los análisis feministas dice Gonzales estarían enmarcados dentro de la crítica de las relaciones entre los conocedores y lo conocido, es decir las posiciones sociales, las situaciones de los investigadores y como estas situaciones condicionan sus trabajos, como los análisis que hacen son productos de estas situaciones y posiciones; los estudios de la ciencia no serían la excepción a este cuestionamiento, de tal forma que el conocimiento sería entendido como una relación social concreta.

Las feministas entonces destacarían las posiciones desde donde hacen sus cuestionamientos y críticas, puesto que enfatizan en la parcialidad y «*situacionalidad del conocimiento*». Además la preocupación por la temporalidad del conocimiento no solo está enmarcada en el pasado y el

presente sino también por su futuro, una preocupación por su dimensión de agenciación<sup>10</sup> y movilización política; de tal manera que se pone bajo sospecha *el quien* –no solo *el que* dice- para *quienes* y *sobre quienes* es que se hacen afirmaciones científicas (Gonzales: 50-51). Los estudios feministas en este sentido apostarían por una «epistemología socialmente comprometida.» En suma nos dice Marta:

el compromiso con la objetividad no requiere de neutralidad si una consideración directa con el punto de vista sociopolítico de los investigadores [...] Frente a la filosofía racionalista de la ciencia tradicional, el análisis feminista reconoce la importancia central de la situación del científico, para generar evaluación de los productos del conocimiento. Frente a las posturas construccionistas y relativistas más radicales, derivadas del programa fuerte de sociología del conocimiento científico, el análisis feminista es asimétrico por su carácter evaluativo y su preocupación de la normatividad que ahora ha de ser tanto política como epistémica (p 58).

Las teorías feministas de esta forma habrían asumido sus lugares de posición como banderas políticas y epistemológicas. Para Elsa Dorling (2006) estas teorías podrían ser definidas como “un saber indisolublemente ligado a un movimiento político que problematiza sobre todo desde un punto de vista epistemológico inédito, [el de ] la relación que todo saber mantiene con una posición de poder al que refuerza, invierte o modifica” (p 11), este saber corresponde a una amalgama o conglomerado de postulados y teorías motivo por el cual podemos y debemos hablar de la teoría feminista en plural, de feminismos por un lado y por el otro de teoría en el sentido “clásico” que implica una teoría, que a saber, consistiría en ordenar y conocer el “mundo” en función de unas categorías.

El movimiento al que está ligado este saber, el movimiento feminista para Dorling es un pensamiento que ha recogido por lo menos desde el siglo XVII una serie de planteamientos en diferentes lógicas, correspondientes a los prejuicios relativos a la inferioridad de las mujeres, denunciando la ignominia de su condición; el feminismo siguiendo a Mary G. Dietz (2003) sería un movimiento que identifica un sujeto: las mujeres, y como estas están subordinadas por unas relaciones de género determinadas, donde son discriminadas, dominadas y explotadas; su objetivo no es solo sería la denuncia y cuestionamiento de estas relaciones si no su transformación por lo que el motivo de sus debates analíticos son eminentemente políticos pues propenden por la emancipación de dichas relaciones de género.

### 1.1.c] Cuestionar/ trascender las prácticas y análisis de la ciencia

Después de los años sesenta trabajos como los de Simone de Beauvoir siguiendo a Dorling señalaron la emergencia de una producción del pensamiento feminista pluridisciplinaria,

---

<sup>10</sup> Por agencia puede entenderse como cito: “la capacidad de/para actuar de una/un sujeto o un colectivo dentro de un orden social específico. Así es una capacidad /potencia construida por las/los sujetos o los colectivos para incidir o ejercer acciones y prácticas dentro de los órdenes sociales, lo cual remite a la posibilidad de un acto político” tomado de un pie de página (p 68). Del informe del centro de memoria histórica (2015) *Aniquilar la diferencia Lesbianas, Gays, Bisexuales y Transgeneritas en el conflicto armado colombiano*.



intelectual, asentado sobre una serie de premisas y conjuntos de saberes, locales, diferenciados, oposicionales que en los últimos cuarenta años se habría venido diversificando, desarrollando e institucionalizando. Es un modo de conocimiento –dice Dorling- que consistió en politizar la experiencia individual, el espacio privado, lo íntimo, allí donde la naturalidad y la moralidad imperaban; en otras palabras transformar «lo personal en político». Esta premisa siguiendo su planteamiento central, remitiría por un lado a un arduo trabajo de historización de las relaciones de poder consideradas ahistoricas, por ejemplo los análisis sobre el trabajo doméstico que generalmente recae sobre las mujeres como una forma de explotación y opresión que se escapa a la lógica del trabajo asalariado; por otro lado un trabajo de concientización de esas relaciones de poder, de manera que esa condición singular de la mujer puede ser (re)significada como una vivencia colectiva y por ende compartida. Este cuestionamiento del devenir de las mujeres produjo un sujeto: *Las mujeres* dice Dorling. Las mujeres como identidad política; sobre esta identidad emergería un corpus de saberes, por y sobre las mujeres que haría hincapié en el cuestionamiento sobre el encubrimiento o el acondicionamiento de las conflictividades de esas relaciones de poder supuestamente y pretendidamente ahistoricas o naturalizadas por saberes hegemónicos, en suma los efectos de ese poder particular propio en un discurso que se considera como científico.

Este cuestionamiento habría estado inicialmente situado cerca de a la filosofía y la teoría marxista, a la que le movimiento feminista le debería mucho pero del que posteriormente se distanciaría y contra el cual empuñaría, debido a la incapacidad de esta perspectiva de pensar y problematizar la experiencia de opresión particular de las mujeres; para Gabriela Arango( 2005) “la crítica feminista se desarrolló en el interior de las ciencias sociales, utilizando y criticando los enfoques, conceptos y teorías existentes” estas críticas pueden ubicarse por los menos en dos corrientes conceptuales interpretativas: la crítica interna a las disciplinas y una elaboración intertransdisciplinaria para escapar como dice Dorling a “ la reducción sistémica por parte de esta perspectiva del patriarcado en el modo de producción capitalista.” Las criticas feministas complejizarían las relaciones sociales más allá de los sistemas productivos, sistemas productivos de los que serían conscientes, en los que se inscriben y de los cuales eran producto, pero los cuales no darían cuenta de la totalidad de sus situaciones de inferioridad y opresión. Es decir utilizando una variedad de teorías, los postulados feministas pretendieron dar cuenta de sus objetivos y consideraciones particulares ampliando los espectros de esos marcos que utilizaban y a los que también señalaban, criticaban y problematizaban.

#### 1.1.d] El cuestionamiento de la constitución y cimientos de la ciencia

La preocupación de los trabajos de Evelyn Fox Keller constituyen uno de los referentes pioneros dentro del campo de género, ciencia y feminismo, surgiría bajo la premisa de “¿En qué medida está ligada la naturaleza de la ciencia a la idea de masculinidad, y que podría significar que la ciencia fuera de otra forma distinta?” A través de una serie de consideraciones, muchos de ellos de la mano del psicoanálisis Keller explora la relación entre género y ciencia, haciendo la salvedad

de que los estudios sobre género y ciencia, no serían un estudio sobre las mujeres; si las mujeres no nacen si no se hacen lo mismo ha de ocurrir con los hombres y con la ciencia. Por lo tanto estas categorías son construidas socialmente: las mujeres, los hombres, lo masculino, lo femenino, estas serían todas ellas categorías definidas por una cultura y de manera similar sería creada la ciencia, establecidas a partir de una «dinámica compleja de fuerzas cognitivas, emocionales y sociales entrelazadas». Keller quiere centrarse en esa «dinámica compleja» que consiste en una conjunción histórica:

[...] de ciencia y masculinidad [de] disyunción igualmente histórica entre ciencia y feminidad, por lo tanto [su] interés no son las mujeres per se, ni siquiera las mujeres en la ciencia: es la constitución de hombres, las mujeres y la ciencia o de forma más precisa, como la constitución de los hombres y las mujeres ha afectado la constitución de la ciencia. (p: 12)

El fenómeno político de la década de 1960 que se desarrolló con, he impulsado el movimiento de las mujeres y a teoría feminista, inicialmente se enfocó en remediar y abordar -siguiendo a la autora- la ausencia de las mujeres en la historia del pensamiento, convirtiéndose en una crítica radical a numerosos presupuestos fundamentales de varias disciplinas científicas; posteriormente su preocupación se volcó al cuestionamiento del presupuesto profundamente enraizado que situaba

[...] la objetividad con la razón y la mente como si fuera una cosa masculina y la subjetividad, el sentimiento y la naturaleza como si fuera una cosa femenina [...] en esta división del trabajo emocional e intelectual, las mujeres han sido garantes y protectoras de lo personal, lo emocional, lo particular mientras la ciencia – la provincia por excelencia de lo impersonal, lo racional y lo general- ha sido reserva de los hombres.(p: 15)

Esta división ha traído dice Keller dos omisiones considerables en los estudios sociales de la ciencia, ya no se trataría de la mera expulsión de las mujeres en la ciencia, sino una «hendidura más profunda», a saber por un lado que esos estudios no han logrado advertir que la ciencia ha sido producida por un subconjunto específico de seres humanos «hombres blancos de clase media» y que habría operado bajo la influencia de un tipo ideal de masculinidad particular; por otro lado que al identificar los determinantes extracientíficos de la ciencia se ha ignorado fuerzas de la psique humana «porque la ciencia es una actividad profundamente personal así como social». De esta forma la perspectiva feminista de la ciencia identifica estas consideraciones como centrales en la constitución y la estructura de la ciencia y las sociedades modernas. Además de problematizar las consecuencias que las dicotomías que las sustentan masculino/femenino, objetivo/subjetivo, poder/amor todas ellas asunciones y disyunciones que constituye lo que ella llama el «sistema género-ciencia»; en otras palabras de lo que se trataría es de entender y proponer como lo que ella llama la «ideología del género»<sup>11</sup> y la ciencia se han construido mutuamente y como esa construcción juega un papel importante en la organización social afectando a los hombres, las mujeres la ciencia y la naturaleza.

---

<sup>11</sup> Cabe resaltar que la referencia a «ideología de género» que hace aquí la autora esta por fuera de la consideración política que hace la nueva-derecha de este término; aquí hace referencia a la ideología sexista que estructura las prácticas y presupuestos de la ciencia.

La perspectiva feminista de la ciencia en este sentido propone Fox Keller por poner un ejemplo planteara que esas consideraciones que son relegadas a lo personal, que están enfrascadas en las dicotomías modernas estructuran la ciencia como tal. La demarcación – por ejemplo- de lo político está ligada a la idea de lo apersonal, lo público con el hombre que está asociado a la idea de matrimonio con una mujer privada, domesticada y emocional; el análisis feminista rechazaría esta demarcación señalando como ambos ámbitos descansan uno sobre otro y como lo «personal es político y lo político personal». Esta asunción se explayara sobre el terreno de la ciencia, si lo personal es político – dice Fox Keller- « lo científico también es personal». De manera que este análisis cuestionara esa «ideología de la objetividad» que se sustenta en la impersonalidad, el interés y el anonimato de los sujetos que “la pueden” practicar, desmantelando esos presupuestos que la justifican y que son asumidas generalmente por los estudios sociales de la ciencia como “datos” proponiéndolos como centrales en la búsqueda de (re)conocer los determinantes del proceso de construcción de conocimiento.

Estos estudios feministas de la ciencias o la crítica feminista de la ciencia, se iniciaría de manera sistemática hacia finales de los años setenta; pese a los variados y heterogéneos cuestionamientos desde las posiciones feministas Norma Blanquez(2010) apunta a que hay por lo menos dos puntos de consenso:

el primero es que el género con interacción con muchas otras categorías como raza, etnia, clase, edad y preferencia sexual, es un organizador clave de la vida social, y el segundo, que no es suficiente entender cómo funciona y como está organizada la vida social, también es necesaria la acción para hacer equitativo ese mundo social por lo que uno de los compromisos centrales del feminismo es el cambio para las mujeres en particular y el cambio social progresivo en general. (2010: 21).

La epistemología sería una teoría del conocimiento que se encarga de la validación, así como de las características histórico sociales de su producción, de lo que se puede conocer, como y que conocimientos pueden ser legitimados y de qué manera son legitimados como verdaderos. En este sentido para Blanquez la epistemología feminista propone abordar la manera en que el género, influye en las concepciones de conocimiento, en las personas que conocen y en las prácticas de investigar, preguntar, justificar; es una crítica a los marcos de interpretación de la observación, a los cánones e ideas de racionalidad, objetividad, neutralidad, universalidad, por ende asume la teoría de escrudiñar en los valores sociopolíticos de la labor investigativa.

Una de las principales cuestionamientos de la crítica está enfocado a la interpretación de las observaciones y como estas están organizadas en base a una dicotomía lógica; por un lado este es un proceso por el que se le da sentido a un fenómeno mediante oposición a otro, ambos mutuamente excluyentes: mente/cuerpo, yo/otro, naturaleza/cultura, razón/emoción, masculino/femenino; Blanquez prosigue afirmando que generalmente estas dicotomizaciones debe ser sospechosas puesto que

esconden relaciones que permiten a los integrantes de una categoría social beneficiarse a expensas de otra categoría. El punto es que las dicotomías son formas de producir relaciones sociales que

facilitan la dominación social, por lo que se debe poner atención crítica al uso que se les da para garantizar el entendimiento y el conocimiento. (p: 24)

Por otro lado estaría la tendencia a conceptualizar a las personas abstrayéndolas de su contexto social, desconectándolas de su contexto interpersonal, histórico concibiendo fenómenos sociales como la raza, etnia, clase, género como fenómenos aislados en vez de relaciones complejas que se interconectan, una tendencia de objetivación de las personas como datos, que dice contribuye a la deshumanización de las mismas. Sobre todo dice la autora a aquellas que se encuentran en jerarquías más bajas.

En este sentido sería una falacia aseverar que cuando las personas crean conocimiento lo hacen distanciados, distanciándose de valores e intereses sociales y políticos; de tal forma que todas las etapas de la elaboración del conocimiento, la tecnología, el lenguaje de la ciencia y las estrategias de investigación son todas construcciones profundamente humanas [antropocéntricas] afirma Blanquez; y continua: construcciones que no son solo serían el resultado de leyes ‘descubiertas’ y verdades ‘identificadas’, sino de juicios que se hacen para determinar y establecer su validez, juicios insertos y supeditados a conceptos y valores asociados a la masculinidad o feminidad por ejemplo, que por ende influyen en las prácticas y teoría científica como lo hacen en otras esferas de la actividad intelectual y social. De tal forma que ahondar en como «*las nociones de género*» han influido en el quehacer científico es tarea inicial de la epistemología feminista. Para la autora entonces definir la ciencia como libre de prejuicios es una simplificación y una falsa representación de la misma, por ende para ella a lo que apuntaría la crítica feminista es un cuestionamiento del deseo y posibilidad de objetividad como rigor de la investigación, «la objetividad sería un medio patriarcal de control» donde se sanciona la emocionalidad y se establece unas barreras claramente definidas entre la persona que conoce y lo que conoce.

Propuestas como la “objetividad fuerte” de Sandra Harding(1996) darían cuenta de que la crítica de la epistemología feminista no abandona la idea de objetividad si no que la problematizaría:

en lugar de desechar la objetividad como una meta, porque da lugar a proyectos y usos racistas, imperialistas, burgueses, homofóbicos y androcéntricos, es necesario sustituir la objetividad débil de la investigación no feminista, por una fuerte, en la que se requiere que la persona del conocimiento se coloque en el mismo plano crítico casual que los objetos de conocimiento (p: 26).

En este sentido la objetividad más que como una cualidad individual es una propiedad de una comunidad científica, puesto que esa objetividad débil individual que presume la premisa de universalidad no sería más que una premisa parcial basada en normas masculinas.

La teoría feminista proporcionara así un marco de trabajo singular en el que se considera al «género como ordenador social», además dice Blanquez también, como una categoría que intersecta con otras como la clase, raza, o preferencia sexual, con relaciones estructurales entre individuos, entre grupos y entre la sociedad en últimas como un todo. En este sentido:

el concepto central de la epistemología feminista es que la persona que conoce *está situada* y por lo tanto *el conocimiento es situado*, es decir refleja las perspectivas particulares de la persona que genera conocimiento mostrando como el género sitúa a las personas que conocen”. (p: 28)

Sobre este punto volveremos más adelante. Cuando se ponen los lentes de la crítica feminista a la ciencia y los estudios de las ciencias serían disímiles los puntos de acentuación, de cuestionamiento y críticas en relación con la epistemología feminista; serían tres según la autora las aproximaciones teóricas al respecto: El empirismo feminista, el posmodernismo feminista y la teoría del punto de vista feminista.

Desde la perspectiva del *empirismo feminista* se plantea que habría una o algunas fallas en la investigación producto de los sesgos de género afirma Blanquez. Los métodos de la ciencia no serían en sí mismos masculinos y podrían ser usados para corregir los errores producidos por esa organización sociocultural del género. La objetividad en esta perspectiva se maximizaría en la confrontación de distintas subjetividades, se propone de esta manera una pluralidad de perspectivas y una apertura a la crítica. Aquí la crítica evita la defensa del privilegio epistémico de las mujeres como grupo oprimido o por tener estas unas formas concretas y diferentes de conocer producto de sus experiencias individuales o de socialización, sin restarle valor claro está a la crítica feminista.

Por otro lado las feministas siguiendo a Donna Haraway(1991) habrían utilizado y se han visto atrapadas entre dos polos: el construccionismo histórico radical [ una perspectiva que podríamos enmarcar como posmoderna] y la crítica propiamente feminista. La versión feminista de la objetividad del construccionismo social sería una seductora posición dice Haraway donde no se privilegia ninguna perspectiva, puesto que los esquemas de conocimiento son vistos y analizados “como actividades de poder y no como actividades que buscan la verdad”; este esquema de construccionismo social radical estaría asociado a una visión particular del postmodernismo dice ella y a unas «acidas herramientas del discurso crítico» en las ciencias humanas, donde el problema de la objetividad estaría resuelto desde esta óptica con “referentes vacíos, con significados diferidos, con sujetos desdoblados y con el juego interminable de los significantes [...] El género, la raza, el propio mundo, todos parecen ser efectos creados para escurrirse en el juego de los significantes dentro de un terreno de fuerzas cósmicas”(p: 316) continua diciendo Haraway que desde esta perspectiva las verdades serían una simulación, unos juegos de palabras, el método científico sería así una «doctrina ideológica», el conocimiento sería una retórica elaborada al igual que la verdad, incluida la científica. “La Historia [sería] un concepto con el que los mentirosos de la cultura occidental engañan a los demás, la ciencia, un texto discutible y un campo de poder; la forma es el contenido. Punto final (p: 317). Estas metáforas «del mundo textualizado» como un código, aunque habría ayudado a mostrar la parcialidad de la ciencia a la autora le producen escozor y miedo, de manera que deberían ser vistas y tomadas con mucha cautela.

En el otro polo sobre objetividad estaría la autora es la versión feminista de la objetividad, durante algún tiempo *La* objetividad fue un recurso del cual las feministas echaron mano apoyándose en diversas teorías y paradigmas científicos sociales, pues ofrecían herramientas útiles a los propósitos de su proyecto, pese a su incapacidad -subraya la autora- para historizar las experiencias de las vidas de las mujeres. Algunas versiones del psicoanálisis por ejemplo fueron de gran ayuda para la construcción de algunas versiones del feminismo y también sobre el asunto de la objetividad. Pero las feministas han insistido dice Haraway en que no basta con solo describir

«mejor el mundo», al hacer explícita la construcción social del mundo, también es necesario mirar las formas, el cómo se ha descrito y se ha «descubierto». En esta perspectiva el objetivo de enfoques como los de Evelyn Fox Keller(1996) o Sandra Harding(1996) serían el de una ciencia sucesora; En palabras de Haraway:

las feministas han optado por un proyecto de *ciencia sucesora* que ofrece una visión del mundo más adecuada, rica y mejor, con vistas a vivir bien en él y en relación crítica y reflexiva con nuestra prácticas de dominación y con los otros y con todas las partes de opresión y privilegio que configuran todas las posiciones”(p: 321)

La tarea entonces dice es (re)conocer las propias «tecnologías semióticas» de las feministas. Las feministas no quisieran una historia que no tome en serio sus mediaciones , «una teoría inocente de poder» con «pretensiones globales», una teoría universal, una que desconozca la necesidad de elaborar, hablar en ciertos términos comunes, donde en vez de conocer los significados para negarlos se les dé la oportunidad de ser vividos, para un futuro; entonces lo que necesitarían los proyectos feministas sería una teoría en contra del «reduccionismo de la única ecuación», a una en la que todo no este reducido a maniobras del poder o «juegos agnósticos de relación». A lo que apunta Haraway es una «ciencia sucesora» que dé cuenta de todas estas aporías pero también de sus aporías propias.

Haraway quiere entonces apostar desde *la perspectiva de la vista* por una objetividad que se acomode a los proyectos feministas y se separe de esos «tonos obscenos» de la objetividad practicada y defendida por esas posiciones de hombres blancos, de una mirada des-encarnada “una mirada conquistadora desde ninguna parte. Esta es la mirada que míticamente inscribe todos los cuerpos, que fabrica la categoría no marcada, que reclama el poder de ver y no ser vista, de representar y de evitar la representación”(p: 324) una visión – continua- directa, devoradora, refinada con ansias de perfección relacionada con el militarismo, el capitalismo, el colonialismo y la supremacía masculina, una mirada que celebraría sus tecnologías de visión donde sus mediaciones son presentadas como transparentes, esta vista dice Haraway no es más que una con pretensiones de divinidad, sería un «truco de dioses».

*Robert Boyle* por ejemplo sería considerado como uno de los padres de la química y de la vida experimental, jugaría un importante papel para crear los parámetros del oren/discurso social de la objetividad en donde a través de una serie de tecnologías -materiales, literarias y sociales- pretendía establecer como los «hechos» son dados y podían ser objetivados por los “hombres” en el sentido literal de la palabra; en el centro de esta historia que Haraway utiliza como ejemplo hay un instrumento, la bomba de vacío, debido a que la cuestión aquí no es solo de ideas si no de aparatos de producción de conocimiento. Los instrumentos –neutros- posibilitarían la objetivación de esos hechos dados; «es la maquina la que dice no soy yo» argumentaba Boyle, nos dice Haraway(2004b: 15): “actuando en calidad de portavoces transparentes de los objetos, los científicos [se] tenían [como] los aliados más poderosos.”

En tanto que hombres cuyo único rasgo visible era la limpia modestia, habitarían la cultura de la no cultura (Haraway: 16), estos portavoces transparentes, «*testigos modestos*» cuyos relatos serian

espejos de la realidad serían invisibles, habitantes dice Haraway de una potente «categoría no marcada» *La objetividad*. Se convertirían así en sus habitantes cuando se auto-invisibilizaban garantizando que ese testigo fuera el/ un «vehículo legítimo autorizado del mundo de los objetos» logrando de esta manera establecer *Los hechos*, en otras palabras: «su subjetividad es su objetividad».

Para que toda esta retórica fuera creíble -el testimonio de los testigos modestos- su presentación debería ser de carácter público y colectivo, además de que los hechos que establecían debían ser demostrados a través «de una retórica de escritura específica»; ese testimonio de carácter público no sería más que un simple enunciado puesto que el «laboratorio abierto» establecía rígidos parámetros para que pudiera tener ese aura de autoridad sustentada en la poderosa categoría no marcada, su credibilidad también estaría sustentada en el manejo de la separación de lo público/privado dentro del proceso de experimentación y objetivación, serían los testigos que pudieran ser “más” modestos y que pudieran argumentar y presentar sus trabajos a través de esa «poderosa tecnología de escritura» los que podrían habitar esa «zona privilegiada de objetividad». Esa zona de privilegio fue ocupada en su gran mayoría por hombres: “

el punto ciego de sus análisis parece depender de la asunción no problematizada de que el género es una categoría performada y funcionalista una simple cuestión de hombre y mujeres ‘genéricos’ preconstruidos, seres resultantes de una diferencia biológica o social haciendo papeles determinados pero sin mayor interés” (Haraway.2004b: 17)

Citando trabajos de Shapin (1994) Haraway asume que evidentemente las mujeres no tenían socioculturalmente el status para ser testigos modestos, si bien las mujeres eran invisibles lo eran pero a nivel físico y epistemológico; pero más allá de esta premisa lo que quiere problematizar la autora es como: “el género *con todos sus enredados nudos con otros sistemas de relaciones estratificadas*, estaba en juego en las reconfiguraciones claves del conocimiento y la práctica que constituyeron a la ciencia moderna”(p: 18). Era evidente que las mujeres habían sido excluidas en la constitución de la ciencia moderna, como la ciencia era incluso un producto de esa constitución, producto de esa relación conflictiva entre mujeres y conocimiento que puede ser datada desde la misma persecución de las brujas en la Europa de los siglos XVI y XVIII donde estuvieron implicados predicadores y fundadores de la filosofía racionalista; pero no se entendió el género como una *categoría relacional*, de construcción variada y diferenciada por tropos como la clase, el linaje de color y muchas otras cosas, en cambio sería asumido como una categoría performada de seres y cosas empíricas dejando *un punto ciego en el análisis puesto que el género, es visto como una mujer y no una relación*. Dice Haraway: “la identidad masculina de la ciencia no es un mero artefacto de la historia sexista, a través de la mayor parte de su evolución, la cultura de la ciencia no ha excluido simplemente a las mujeres se ha definido en desafío a las mujeres y a su ausencia”(p: 20), de tal manera de lo que se trataría sería es de hablar de personas genéricas – hombres, mujeres- y también de personas de «colores curiosos » en construcción mas no de individuos empíricos ya hechos y sus implicaciones en la emergencia y consolidación de la ciencia moderna.

La pregunta a la que apunta Haraway es por el ¿Cómo? Se hicieron esos – hombres- y no otros testigos modestos, testigos y portavoces de los hechos, testigos transparentes que en este sentido de la crítica significa también decir testigos sin «color», puesto que las formaciones raciales y genéricas modernas, imbuidas en los discursos nacionales y de linaje de sangre sirvieron para [re]afirmar las posiciones de los investigadores “cortes y autoinvisibles” de la época. Dice Haraway:

género y raza no son cosas/categorías performadas de cuerpos empíricos, de genitales extraños y colores curiosos; si no de categorías relacionales casi imposibles de separar analíticamente, sumamente poderosas y peligrosas que sirvieron para [de]marcar cuerpos y salvaguardar las ficciones y poderes de la investigación cortes masculina europea con profundas implicaciones en la construcción del conocimiento. (2004,b: 21)

Una de esas implicaciones de los testigos modestos estableciendo marcaciones sobre el supuesto de cuerpos empíricos, sería el del control del laboratorio y los espacios donde se demostraban y presentaban los hechos descubiertos-conocidos a través de la exclusividad de «agentividad epistemológica»; la virtud masculina sería la única que podía agenciar informes pues y pretendía estar limpia de contaminación de los cuerpos. Para Haraway entonces fueron privados de «agentividad epistemológica» las mujeres “blancas” y las personas de “color”, estas fueron posicionadas como objetos, solo podían estar como objetos no como sujetos del conocimiento debido a su condición parcializada, contaminada por intereses especiales y que por lo tanto no podrían representar si no *ser representados*, ellos estaban dentro de la naturaleza.

En este orden de ideas los campos de estudio de género y ciencia tendrán que seguir una línea de análisis de la «red de fuerza» que confluyen en la creación de hombres, mujeres y ciencia y esto incluye dice Haraway analizar de manera constitutiva los complejos linajes de formaciones raciales, de clase y nacionales, de los cuales los testigos modestos se sirvieron para afianzar y alimentar sus asunciones de auto invisibilidad, transparencia y desinterés (2004b: 24). Esta sería para la autora la crítica feminista y multicultural a la limitada objetividad de «la representación etnoespecífica» de la ciencia moderna, a finales del siglo XX. Esta representación es en últimas no sería más que el truco divino del «Ojo de Dios» cuya proeza heroica es acomodar las cosas, como externalidades de facto, que sería asumida como una proeza viril conquistadora en tal ejercicio.

Frente a la aporía de la arbitrariedad del testigo modesto Haraway propondrá que hay que hacer al testigo de la ciencia, al testigo modesto «*un testigo queer*»; el testigo habría de devenir en un ser finito, sucio, Mujer/Hombre autoconsciente. Haraway dice estar implicada al igual que Sandra Harding en la “necesidad continuada de estabilizar hechos contingentes en los que basar afirmaciones serias” pero no a cualquier costo y obviamente sin recurrir a «trucos divinos». Sería a través de una «reflexibilidad crítica», una *objetividad fuerte*, planteamiento que Haraway toma de la filósofa feminista Sandra Harding, una noción de una objetividad sucesora que requeriría examinar, reconstruir los entramados y las relaciones de los valores sociales que dan forma al proceso de investigación y a la producción del conocimiento, no solamente enunciar las diferencias de los integrantes de la comunidad científica (2004,b: 28); en esto consistiría la reflexibilidad



crítica. De tal manera que la ciencia debe ser entendida como producto de prácticas localizadas, se trata de intervenciones modestas donde: “las tecnologías que producen conocimiento incluyendo las posiciones del sujeto y los modos de habitar esas posiciones deben hacerse sin vacilar y estar abiertas a la intervención crítica” dice Haraway; lo objetivado debe *ser localizado* como quien se encarga de objetivarlo, se trataría de hacer de una localización por fuera de los estándares y adjetivos – raza, sexo, clase- puesto si no derivaría siempre en un juego del lenguaje, por el contrario tomando estos aspectos como elementos relaciones constitutivos y estructurantes del conocimiento; se trataría entonces de hacer una ciencia no transparente más mundana y sucia.

Por último –dice- de lo que se trataría en últimas es de hacer un *testigo mejor*, reflexivo de las posiciones suyas, de lo que hace con quien lo hace, en donde lo hace pero también reflexivo con esas voces silenciadas y descartadas porque esas prácticas posicionadas como invisibles producen posiciones «localizaciones marginales» *marcadas* para *Otros*. Para la investigación de la «*tecnociencia del punto de vista*» estas posiciones marcadas será analíticamente y políticamente más interesantes, la crítica no estaría sobre los excluidos en *el por qué*, si no en las contingencias *del como* esas posiciones fueron provocadas y aún se mantienen; esta visión dice sería crucial para una visión de «intervenciones modestas» planteadas desde el feminismo.

En este sentido la autora propondrá que la objetividad feminista es: *conocimientos situados*, se trataría de una objetividad con locación limitada para nada inocente, que no promete trascendencia, una objetividad que se deriva de la encarnación particular y específica. La objetividad como perspectiva parcial sería una política del posicionamiento. Para la autora entonces *la cuestión de la ciencia en el feminismo* trataría a la objetividad como «*racionalidad posicionada*».

Las visiones y miradas pasivas y no mediadas no existirían; comprender esos «tonos obscenos» de esos sistemas visuales podría ser una manera de encarar la objetividad feminista; unido a este cuestionamiento habría una actitud de confianza pero también de defensa por «las ventajas de mirar desde abajo» dice Haraway, que hacerlo desde «las brillantes e iluminadas y por lo tanto cegadoras plataformas de los poderosos». Mirar desde las posiciones de los subyugados, reconociendo claro está, las amenazas y aporías que este ejercicio implicaría puesto que cuando se mira desde abajo se correría el riesgo de romantizar esas posiciones que se asumen como privilegiadas. «Mirar desde abajo no elude los trucos divinos». Esta actitud de confianza requeriría entonces de tanta pericia y sospecha como con las más sofisticadas visiones de la tecno-ciencia divina «*los puntos de vista de los subyugados no son posiciones inocentes*» dice Haraway. Estos no están exentos de ser revisadas dice, pero son preferidos por que parecen posibilitar versiones más transformativas, encarnadas, visibles, un tanto «mas» objetivas del mundo. Aquí Haraway (p 329) es muy tajante en diferenciar por una parte su abogacía por los conocimientos subyugados y por otro su rechazo a las posiciones relativistas.

Para ella el relativismo al igual que la totalización única serían «trucos divinos», son ambas posturas, visiones desde ningún lugar que pretenden verlo todo. Debemos dice ser “hostiles a los relativismos fáciles y a los holismos [totalizadores] construidos en base a descartar y subsumir partes”. No habría manera de estar en todas partes o simultáneamente en todas, sin que esto sugiera

abandonar la objetividad, esta propuesta feminista seguiría abogando por la objetividad, por una objetividad sucesora, más fuerte, una más responsable. En este sentido por ejemplo Evelyn Fox Keller utilizó su condición como mujer y científica, una condición marginalizada que el feminismo le habría permitido volverla una condición/posición de privilegio, posición en la que considero una red de asunciones del género que eran tomadas como naturales y auto-evidentes en las prácticas y discursos científicos, este sería un ejemplo de esos ejercicios reflexivos de mirar desde abajo.

La visión sería una cuestión del-poder-ver, la propuesta feminista de «las tecnologías de la vista» propendería en este sentido por una objetividad mejor, una objetividad dice Haraway que promueva la construcción y la deconstrucción, a territorios y narrativas no isomórficas, una nueva visualización “de multiplicidades heterogéneas, que son simultáneamente necesarias e incapaces de ser apiñadas en niveles isomórficos de listas acumulativas” (p: 331), una objetividad que este a favor «*de políticas y epistemologías localizadas, posicionadas, situadas en las que la particularidad y no la universalidad es la condición*». La única prohibición sería los trucos divinos, es la única posición desde donde no podría ser la objetividad, “desde la vista del amo, del Hombre, del Dios Uno cuyo ojo produce, se apropia y ordena las diferencias” (p: 332)

Esta cuestión de cómo ver planteada desde la posición del feminismo más allá de descifrar la[s] forma[s] de operar de la objetividad, plantearía también la posibilidad de ver de otras maneras, no universales, no unidimensionales, finitas, se resistiría a la simplificación, proponiendo una ciencia de verdades marcadas, alejadas de «fotografías no mediadas y transparentes», unas *ciencias* políticas, críticas y parciales, encarnadas, «tartamudas» de sujetos heterogéneos posicionados diferencialmente. En la perspectiva de la vista «la óptica es una política de posicionamiento». Dirá Harding que no existe una visión inmediata desde el punto de vista de los subyugados, «la identidad no produce ciencia» (p: 332) tampoco se produce cuando la posición no marcada se abalanza a realizar trucos divinos, en cambio el *posicionamiento crítico*, es objetivo, es una mejor ciencia.

En esta propuesta de conocimiento situados, de *ver* de otras maneras, más mortales y encarnadas, se explayaría sobre la relación de los objetos de conocimiento; para esta perspectiva los objetos deben ser considerados como agentes-activos, no como cosas inertes esperando a ser descubiertas; esta última lógica Haraway la llama la tecnología científica del «recusar» donde el mundo es objetivado como cosa, como recurso, descubierto para proyectos concretos de apropiación, de control, esclavización. De manera que la naturaleza podría ser conquistada, el sexo [re]configurado para controlarlo, porque “el cuerpo no es más que una página en blanco con inscripciones sociales” pues es algo inerte, está ahí para ser develado, “los códigos del mundo no están quietos a la espera ser leídos” dice Haraway:

una versión encarnada y feminista de la objetividad planteara unas maniobras, no tan novedosas en las ciencias pero bastantes ignoradas entre los sujetos-objetos; esta problematización ya ha sido tenido en cuenta en muchas áreas de las ciencias sociales y humanas pero este carácter de objetos como agente[s]/actor[es] también debe ser para todas las ciencias, porque no son ejercicios de descubrimiento lo que ellas hacen si no las versiones de un mundo real dependen de las relaciones sociales, en últimas –dice- conversaciones cargadas de poder y los objetos son creados en medio de estas conversaciones (p: 342).

El sexo, los cuerpos, la naturaleza no serían recursos, son creados, dotados de significados los objetos no existirían antes de ser creados de esto se trata el cuestionamiento de la objetividad feminista donde se develan las encarnaciones y fantasías de la tecno-ciencia y sería una apuesta crítica de la relación entre ciencia y feminismo.

### 1.1. e].El Standpoint Feminista

Esta sería la tercera línea de aproximación de críticas y cuestionamientos epistemológicos feministas a la ciencia. La ciencia se constataría

como un ejercicio androcéntrico, y sus resultados refuerzan, justifican las exclusiones y opresiones sociales por razones de género, sexualidad, «raza» o etnicidad, etc... si el sueño positivista moderno consistía en erradicar el prejuicio de la sociedad a través de la ciencia, esta se muestra como un espacio privilegiado de justificación, mantenimiento y reproducción del status quo geo-político hegemónico en un momento socio-histórico concreto. De hecho la ciencia se instala como campo de saber privilegiado precisamente sobre la exclusión de las mujeres y las personas negras, o no occidentales, etc... como no científicos y su constitución como objetos de conocimiento de la ciencia” (romero Bachiller.2006 citando a Bordo, Haraway,Fox Keller.)

Los planteamientos de la objetividad feminista como conocimientos situados y sus críticas al sujeto des-encarnado, neutral, transparente de la ciencia presentados de manera rápida más arriba y desarrollados por Donna Haraway son herederos o reformulaciones de propuestas como las de Nancy Hartsock (1998), Evelyn Fox Keller(1996) o Sandra Harding(1996) que respaldaran y propondrán *la teoría del punto de vista feminista*, ellas serían las principales exponentes de esta perspectiva la cual plantea que la ciencia, el conocimiento y quienes lo producen y legitiman son perspectivas particulares situadas socialmente.

La epistemología del sujeto situado de la ciencia propuesta y desarrollada por la teoría feminista, apostara por la construcción de una «*ciencia sucesora*» y reflexiva, desde/con las posiciones, prácticas de privilegio y relaciones de dominación desde donde se configura el discurso y practicas científicas. Siguiendo a Blanquez: “ no [habría] una localización desde la cual se puede desarrollar un conocimiento libre de valores o prejuicios, pero algunas posiciones son mejores que otras y que el agente epistémico ideal no es un agente incondicionado si no un sujeto condicionado por las experiencias sociales” (p: 30) en este sentido por ejemplo la vida y la condición de las mujeres proporcionaría una óptica diferente de *ventaja epistémica* en la que intervienen intuiciones y afectos; es de esta forma como Nancy Hartsock (1983) habría utilizado la epistemología marxista para desarrollar una metodología que analiza la vida social en términos materiales extendida a la cuestión de las mujeres. La propuesta de Hartsock sería la de usar «los ojos de las mujeres» para exponer el sistema opresivo que permite y requiere que los hombres dominen a las mujeres.

De esta forma su propuesta demandara un «privilegio epistémico» de las mujeres sobre esas relaciones de género que se acentúan en pretensiones objetivadas asentadas en prácticas y posiciones dicotómicas masculino/femenino, sujeto/objeto; en este sentido los primeros masculino/sujeto tendrían posiciones descarnadas, mientras que los segundos que generalmente

serían los *Otros* lo femenino/objeto tendrían posiciones encarnadas. Autoras como Evelin Fox Keller dice Blanquez criticarían estas dicotomías que están asentadas en la idea de objetividad, Keller por ejemplo propondrá la idea de una «objetividad dinámica», en la cual habría una habilidad para moverse “dentro y fuera de la conexión objetiva con el mundo, una objetividad que no buscara poder sobre los fenómenos si no considerar la relación entre quien conoce y lo que conoce así como la compleja interdependencia entre quien los conoce.”(Fox Keller 1989)

El *Standpoint* feminista devendría de los trabajos *Para un materialismo histórico específicamente feminista* de Nancy Hartsock (1983), este trabajo plantea siguiendo a Carmen Magallon Portones(1999) que el análisis marxista sobre conocimiento y poder desde las situaciones de la clase obrera podrá extraponerse de manera análoga a uno con la situación y experiencia específica de las mujeres ampliando los planteamientos de las relaciones de producción, incluyendo el trabajo de la subsistencia y la crianza que no habían sido historiados ni considerados por la teoría marxista tradicional, tomando como base la analítica la división sexual del trabajo. Posteriormente esta propuesta se desarrolló y consolidó de manera variada.

Pese a su relativa consolidación siguiendo los trabajos de Herkman(1991) Carmen Magallon plantea que esta perspectiva ha venido perdiendo vigencia y se ha convertido en objeto de numerosas críticas por lo menos en tres direcciones: La primera, por devenir del marxismo por un lado, la segunda por parecer que no encaja dentro del tema de la diferencia dentro del feminismo y la tercera, por estar en conflicto con dos corrientes muy sólidas dentro del movimiento feminista, el posmodernismo y el postestructuralismo(p 65) pese a estas críticas el *standpoint* feminista se habría sabido sobreponer, además –dice la autora- de que muchas de sus críticas serían infundadas por el desconocimiento sobre el desarrollo de sus planteamientos.

En cuanto a la primera crítica, esta perspectiva argumentara siguiendo a Magallon que en ese privilegio epistémico de la experiencia de las mujeres, si bien Hartsock planteaba el *feminist standpoint* como una teoría análoga al marxismo, la complejizaba y amplía; introduciendo la división sexual del trabajo como punto de partida. Al igual que Marx denunció el supuesto de las relaciones sociales de producción, elucidando las condiciones materiales del proletariado adoptando su punto de vista dice Dorling(2008) Hartsock proseguirá a adoptar a partir de las condiciones de existencia de las mujeres -a partir de esas circunstancias oscurecidas e ignoradas consideradas como ahistoricas- una valorización de esas condiciones para transformar esas experiencias en saberes; siguiendo a Marx dice Dorling, Hartsock pretende crear un personaje «la feminista» que evitando la acepción semántica de mujeres hará que la propuesta epistemológica devenga de ese *posicionamiento experiencial* y no de la esencialización de una identidad femenina. Citando a Cristine Delphy nos dice:

todo conocimiento es el producto de una situación histórica lo sepa o no. Pero que lo sepa o no constituye una gran diferencia; si no lo sabe, si pretende ser “neutro” niega la historia que pretende explicar [...] todo conocimiento que no reconoce, que no toma como premisa la opresión social, la niega, y en consecuencia la sirve objetivamente (p: 21).

En este sentido la epistemología del *standpoint* pretende hacer una mejor ciencia exhibiendo las posiciones, los visones de todo sujeto-cognoscente. La experiencia de las mujeres en este sentido tendrían una posición relevante, pero enfocándose en las experiencias socialmente asignadas para ellas (p: 71), la crianza y el trabajo doméstico por ejemplo y no experiencias como el dar a luz.

En cuanto a la segunda crítica relacionada con el tema de la diferencia, Magallones hace referencia en que si bien Hartsock tiene en consideración las diferencias entre las mujeres, termina optando por no tenerlas en cuenta, siguiendo el modelo marxista, a saber no importarían las diferencias de religión, cultura o nacionalidad sino “ quienes poseen los medios de producción y quienes deben vender su fuerza de trabajo”; de esta forma Hartsock no pondría énfasis en esas diferencias entre las mujeres sino que “las diferencias relevantes serán las que se derivan de las relaciones entre las vidas de las mujeres y los hombres” (Magallones:72). Sin embargo esta propuesta se fue sofisticando, y otras relaciones que se solapan como sexismo, el racismo, o clase social son tomadas en cuenta. Dice Magallon citando a Harding: “cada uno de estos fenómenos es fundamentalmente una relación, no una cosa, una relación dinámica, que cambia constantemente debido a cambios que ocurren en [las] otras relaciones”. De esta forma el *standpoint* aunque es tendiente a la esencialización tendría las herramientas para combatirla. La preocupación es entonces estaría enfocada por entender la relación entre poder y conocimiento, *el cómo* se justifica la verdad, *quien* la justifica de tal manera que propone «un sujeto-agente del conocimiento múltiple», contradictorio que proporciona elementos más ricos para la comprensión del mundo, por ende esas *experiencias serán epistemológicamente privilegiadas*.

De tal manera que la experiencia de la que habla no es solamente individual si no es compartida, la configuración como grupo dentro de estas experiencias- opresión y subordinación de las mujeres- es donde convergen «las relaciones estructurales de poder jerárquica» la propuesta del *Black feminism* sería una propuesta que utilizaría una experiencia de un grupo estigmatizado y marginalizado.

En relación con la tercera crítica –a su relación conflictiva con las corrientes posmodernas y posestructuralistas en el feminismo- citando a socióloga Patricia Hill Collins dice , que reducir la expresión grupal a la individual es algo postmoderno, puesto que la base que conforma el grupo es una experiencia compartida – la opresión en este caso- . El *standpoint* referiría a grupos que tienen en común historias ligadas a situaciones compartidas en [entramados de relaciones de poder]. Por eso siguiendo a Harding y Collins dice la autora:

ignorar las relaciones de poder es malinterpretar el *Feminist Standpoint*, su razón de ser y sus posibilidades de explicar la desigualdad social. Además los análisis actuales de esta teoría tienden a ser más sofisticados, un grupo no se reduce a tener su clase social, como proponía Marx, o su género, como lo proponen los primeros análisis feministas. La situación de un grupo se construye desde constructos de multiplicidad que tienen en cuenta otras variables y que residen en las estructuras sociales no en las mujeres individuales. (p: 74)

Esta perspectiva -la teoría del punto de vista- también habría recibido diversas críticas por caer en posiciones esencialistas, como si hubieran formas de conocer masculinas y femeninas, críticas

sobre cómo establecer cuáles son las bases para hablar de privilegio epistémico y como esas posiciones, esos puntos resultarían problemáticos por que estarían atravesadas por variados matices, consideraciones como la raza, etnia, preferencia sexual en el caso de las mujeres. Frente a esta situación la teoría del punto de vista se ha orientado en una dirección donde se reconoce «*las multiplicidades de los puntos de vista*», a la imbricación de esos puntos de vista, donde por ejemplo se les da relevancia a las mujeres subordinadas. En este sentido han encontrado convergencia con algunos de los postulados de las feministas posmodernas. Dice Blanquez:

para la teoría del punto de vista la objetividad pone en marcha la responsabilidad; porque implica que el conocer no es un acto neutral, de mera representación, si no por el contrario, es una forma de tomar partido por una visión de mundo u otra, con los valores y consecuencias que eso entraña [...] la generación de conocimiento sucede en ambientes de poder social e interpersonal, en sociedades y en un mundo ordenado donde el poder se distribuye de manera desigual. (p: 37).

La teoría de *stanpoint* reaparecería en las décadas del setenta y ochenta del pasado siglo como epistemología feminista, filosofía de la ciencia, sociología del conocimiento y metodología feminista puesto ya habría sido una propuesta planteada por escritos marxistas vinculados a la teoría de clase. (Sandra Harding 2004) Aunque su (re)aparición no significo su aceptación puesto que fue y sigue siendo marginal dentro de la filosofía de los estudios de la ciencia, los proyectos del punto de vista han cuestionado los estándares de las ciencias sociales, pero también lo de las naturales. Dice Harding:

Describen la forma en que determinadas ciencias, como la primatología o la biología construyen sus hipótesis para satisfacer las necesidades sexistas y androcéntricas (con frecuencia también racistas y eurocéntricas) de los grupos sociales dominantes lo que ha dado como consecuencia descripciones parciales y tergiversadas de las regularidades de la naturaleza y sus tendencias causales subyacentes mostrando rasgos ocultos de las formas de pensar dominantes (p: 41)

De esta forma se cuestionaría los lineamientos y métodos sobre los que pretende y pretendió alcanzar la objetividad, de tal manera que los proyectos del punto de vista sostienen que algunos tipos de ubicación social y de luchas políticas posibilitan y dinamizan el desarrollo del conocimiento frente a la visión dominante del mismo. Pese a sus sugerentes y oportunas críticas esta propuesta como se mencionó más arriba ha tenido un impacto modesto en la filosofía de la ciencia; al igual que otros proyectos multiculturales, antirracistas, anticlasistas a los que han sido muy reacios los estudios de la ciencia.

Pese a las numerosas y desde los diferentes frente de las críticas y objeciones que se le han planteado a los proyectos y defensores de la teoría del punto de vista Alison Wyle citada por Harding refiere esta propuesta como una de las teorías más combativas que se hayan propuesto y debatido en los últimos 25 a 30 años de la historia de la segunda ola del pensamiento feminista sobre ciencia y conocimiento. La teoría del punto de vista habría conseguido convulsionar indiscutiblemente el debate y la reflexión en una gama variada de proyectos políticos e intelectuales; siguiendo a Harding, este postulado no tomaría por principio ninguna de las propuesta centrales del posmodernismo, por el contrario establece una negociación, una redirección de algunas de las fuerzas y tendencias de estos movimientos modernos y posmodernos.

En este punto Harding enfatiza en hacer una distinción entre el *standspoint* y el *perspectivismo*. Siguiendo a la autora el movimiento por (de) las mujeres necesitaba un conocimiento que fuera para las mujeres. Las mujeres habrían sido tomadas como objeto de conocimiento, rara vez como sujetos o autoras del mismo; se hablaba de las mujeres y los hablantes eran «sujetos genéricos» hombres que lo objetivaban todo, desde ninguna parte; las críticas feministas de la ciencia apuntaron precisamente a las falencias que provocaba hablar desde esas asunciones y presuntas obviedades, que se daban por sentadas sin preguntarse por el porqué de las posiciones en el que se encontraban la vida de las mujeres, partiendo de las experiencias de las mujeres pero no desbordando esas mismas experiencias. Lo que las necesitaban dice Harding: –más allá de la descripción etnográfica de sus experiencias- “era comprender las prácticas conceptuales de las instituciones dominantes que organizaban, mantenían y hacían parecer como natural y deseable la explotación de las mujeres”. Esta sería uno de los puntos más propositivos e innovadores de la teoría del punto de vista:

no está interesada en exponer *la perspectiva* de las mujeres o de cualquier otro grupo marginado sobre las vidas de los miembros del grupo, aunque con frecuencia es un paso importante en su proceso, más bien intenta ambiciosamente *trazar el mapa de las prácticas de poder*, de la manera en que las instituciones dominantes y sus marcos conceptuales crean y mantienen relaciones sociales opresoras” (p: 51)

Esto es lo que la autora propone como «estudiar hacia arriba» distinguiendo la teoría del punto de vista de la etnografía y el perspectivismo. Cuando la epistemología feminista hablan entonces de que las mujeres fueron un punto de observación y explicación por parte de numerosas disciplinas –sociología, biología, antropología entre otras- buena parte de esta crítica apuntaba a desvelar las estrategias ideológicas para diseñar y justificar «el sistema sexo/género».

Está, la visión de las mujeres objetivadas como objetos de conocimiento imposibilitaría la comprensión de las estructuras de organización social y jerárquica, naturalizando o culpabilizando a las mujeres por sus posiciones en la organización social, Harding toma por ejemplo los trabajos de la socióloga Patricia Hill Collins la cual pone de relieve como la sociología al etiquetar la vida de las mujeres Negras como anormales, las pone como responsable de sus condiciones de vida y no a la estructura sexista y racista como causantes de sus experiencias de opresión ; también como el trabajo doméstico o el cuidado del otro ha sido un fenómeno naturalizado sin exponer su construcción social. (p: 51)

Esto no supone que se deba privilegiar automáticamente las perspectivas de los oprimidos como experiencias fidedignas de conocimiento dice Harding puesto que estos grupos suelen creer y reproducir las (re)presentaciones distorsionadas que producen los grupos dominantes; habría que recalcar que lo que propone esta perspectiva sería *develar esas formas, «los mapas» de las prácticas de poder y como estas crean y mantienen determinadas prácticas de poder y relaciones sociales*. Sin embargo esa comprensión, ese trazado, estaría enfocado o está relacionado con la intencionalidad de cambiar la conciencia grupal de esos individuos de tal manera que esta perspectiva apuntaría por el desdibujo de los límites entre ciencia y política.

Aquí la política puede ser entendida en dos direcciones: por un lado estaría implícita en esas afirmaciones de los grupos dominantes, afirmaciones que se muestran como «verdades» sobre las que se (re)diseñan relaciones sociales y los aparatos discursivos –la ciencia- con las que se legitiman y estructuran esas relaciones. Por otro lado la política es tomada en cuenta como forma posibilitadora para emprender investigaciones que permitan comprender para acabar -transformar- las formas diferenciadas de opresión; la crítica feminista dice Harding no solo estaría interesada en explicar la operatividad de las prácticas de la ciencia y proyectos de la[s] ciencia[s] nada más, todo lo contrario sus apuestas estarían por modificar esas prácticas para producir investigaciones «más exitosas». De tal manera que “*los proyectos feministas del punto de vista están siempre socialmente situados y políticamente comprometidos.*”

Para las teóricas del punto de vista sería esencial entonces la discusión sobre el contexto en los que se plantea la crítica a las ciencias y las epistemologías de la ciencia. Dice Harding que por ejemplo tomar posición contra la intrusión de la política en la ciencia es a las vez inútil y errado porque es evidente [por ejemplo] que hace falta política para conseguir financiamiento, para investigaciones costosas, y por lo tanto un poco de política obviamente ayuda al conocimiento. Lo que critica que subraya Harding es esa presunción de neutralidad en la que se ciñe el conocimiento, sea una premisa de la ciencia, de la investigación que es considerada como producto de la accidentalidad, del (des)interés, algo esporádico y casual sería mera inspiración sin más, «proezas racionalmente inexplicables de inspiración»; es esta retórica dice Harding la del científico individual y neutral la que sigue teniendo una profunda y fuerte influencia en las ciencias naturales aunque no tanto en las ciencias sociales; desconociendo de esta forma las circunstancias y necesidades, intereses a los que responden estas investigaciones y también a los que hacen filosofía y sociología de la ciencia. En suma lo que estaría en consideración es de un calado mucho mayor de frente a la filosofía y sociología de la ciencia, puesto que el conocimiento es supuestamente mostrado como libre de valores sin complicidad alguna con la política. Para Harding (p: 57) el punto de vista feminista como método de investigación, entraría a debatir como liberar a las ciencias sociales y naturales de su «relación colonial» con los objetos de estudio.

Estas retóricas sobre el individualismo serían reforzadas por las políticas liberales de la filosofía de la ciencia que han sido incapaces de reconocer esta aporía de la identificación, de la complicidad de los marcos con los que opera, a saber con proyectos económicos y políticos dominantes; para salir de esta encrucijada los proyectos del punto de vista habrían posibilitado una poderosa e interesante propuesta citando a Jameson (1988) apunta Harding, puesto que habría posibilitado la emergencia de las conciencias grupales en base a la experiencia de colectividades o grupos, esta conciencia ya no solamente sería “producida” si no rebatida; de tal forma que el punto de vista podría salir de su reduccionismo o determinismo a espacios más dinámicos.

uno de los temas centrales del punto de vista feminista es identificar los procesos a través de los cuales se forma la conciencia grupal de las mujeres, o más bien las conciencias grupales de las mujeres, por que las mujeres blancas, negras, judías e islámicas, lesbianas y heterosexuales, de clase media y trabajadoras desarrollan diferentes conciencias grupales. (p: 59)



Esta conciencia puede ser el inicio para trazar los mapas del poder que [re]producen y mantienen las estructuras sociales jerárquicas y también las posibilidades de su cuestionamiento y transformación. Al cuestionar el punto de vista feminista al sujeto de conocimiento liberal, culturalmente libre, neutral, aséptico a sus condiciones específicas y plantear por el contrario uno[s] sujeto[s] que escapan a las alternativas estructuralista y posestructuralista que para Harding resultaría algo sumamente problemático, el punto de vista feminista dice ella promoverá algo que puede ser pensado como «materialismo construccionista» que sería un red de conceptos diferentes que trastocan la red familiar de creencias y supuestos; esto requiere que el mundo en el que vivimos sea [ y pueda ser]radicalmente diferente. La teoría del punto de vista feminista es una teoría de la ciencia, de transición que apunta a un mundo en el que la verdad y el poder no surjan de los mismos lugares sociales donde ocurre hoy. (p: 64) Es en este marco que se tiene que entender la crítica de la teoría del punto de vista y la epistemología feminista en general a las premisas de transparencia, objetividad, neutralidad, universalidad.

#### 1.1.f] El *Standpoint* de las mujeres Negras. Patricia Hill Collins: El Pensamiento feminista Negro

Como vimos más arriba para la Socióloga Patricia Hill Collins(2000) en el marco de la importancia del Black Feminism como punto visible de emergencia de la interseccionalidad, el contexto de la segregación racial de los Estados Unidos habría tenido una trascendencia vital puesto que expuso a muchas mujeres afroamericanas a ciertas experiencias comunes. “Para las mujeres, como individuos, las experiencias que acumulamos viviendo como mujeres negras en Estados Unidos pueden estimular una conciencia distinta con respecto a nuestras propias experiencias y la sociedad en general”(p :103) recordemos se trataría de un reconocimiento de una conexión entre experiencia y conciencia, un vínculo entre lo que se hace y se piensa entre las mujeres negras de forma individual que llegaría a caracterizar las ideas y las experiencias de esta mujeres como grupo.



Ilustración 1. Patricia Hill Collins.

Es decir la histórica segregación racial recordemos habría generado elementos comunes que permitieron la emergencia de un group-based, collective standpoint (punto de vista colectivo basado en el grupo) (p: 104). La importancia de este presupuesto radicaría en que los aportes, reflexiones y problematizaciones que el pensamiento del US Black feminism desarrollo y consolidado desde finales de los años 60 recogerían un legado de análisis y apuestas políticas que se podrían rastrear desde el siglo XIX, que problematizaban y cuestionaban la abierta sociedad

racista de los Estados Unidos, así como a los grupos de liberación Negra y el movimiento de mujeres blancas burguesas; este punto de vista no constituiría una mera “perspectiva” de sus situaciones y los problemas sociales, si no por el contrario sería un cuestionamiento, un punto de vista epistemológico planteado desde sus experiencias grupales. Para la socióloga norteamericana los movimientos sociales en este caso el movimiento de las mujeres Negras serían proyectos amplios de conocimiento.

Pero si son proyectos amplios de conocimiento ¿Por qué se ha mantenido virtualmente invisible hasta ahora una tradición intelectual tan rica como la de las intelectuales Negras/AfroNorteamericanas? se pregunta Patricia Hill Collins(1990): “¿hasta cuando se verán las nobles hijas de África obligadas a enterrar su talento y su mente bajo la carga de las ollas y teteras de hierro?”, sería una pregunta que se hace Maria W.Stewart en 1883, una pionera intelectual negra citada por Collins para explicitar cómo ya desde hace bastante tiempo algunas mujeres afroamericanas cuestionaban las definiciones negativas de la femineidad Negra, recalando como las causas principales de la pobreza de las mujeres Negras son la opresión racial y el sexismo, y no por el contrario las atribuciones peyorativas que se les asignan haciéndolas autoras de sus situaciones de opresión. Pero ¿cómo explicaría la invisibilidad de su tradición intelectual? La respuesta sería que las intelectuales negras habrían sido descartadas; este descarte, esta «sombra opaca» sobre esta tradición intelectual no sería accidental, ni benigna, respondería por el contrario a unas dinámicas específicas donde esta invisibilidad sería clave para el ejercicio de poder de los grupos dominantes y la estructuración de relaciones sociales desiguales.

Lo que propone la autora sería recoger, (re)valorar las ideas y los actos de las mujeres Negras, rescatando su tradición intelectual; este ejercicio, este trabajo de rescate habría traído consigo un importante descubrimiento: “las intelectuales Negras han establecido un importante cimiento analítico crucial para un punto de vista diferente sobre nuestro yo, la comunidad y la sociedad y al hacerlo han creado una tradición intelectual de mujeres negras”(p: 256), un punto de vista epistemológico, el punto de vista de las mujeres Negras.

El rescate de esta tradición supuso y supondría descubrir, reinterpretar y analizar en algunos casos hasta por primera vez, las obras intelectuales de mujeres negras, así como su interpretación utilizando nuevos marcos teóricos, supone investigar su expresión en espacios institucionales alternativos como también entre pensadoras que no suelen ser percibidas como intelectuales; Sojourner Truth es un ejemplo de ello, una pensadora que en el siglo XIX (de)construye el concepto de mujer al contraponer su experiencia como afroamericana esclava con las cualidades de la femineidad de las mujeres blancas. Pero este rescate no podría desarrollarse con esquemas convencionales de análisis, por ejemplo en el caso de Sojourner estaría implícito la necesidad de desconstruir el concepto mismo de intelectual; en otras palabras: “Rescatar la tradición intelectual feminista negra implica mucho más que desarrollar «análisis feministas negros» utilizando criterios epistemológicos establecidos. También implica desafiar las definiciones mismas del discurso intelectual” (p: 271)

El pensamiento feminista negro estadounidense abarcaría una serie de diversos y contradictorios significados, significados en tensión debido a los volátiles debates académicos y climas políticos que conciernen a las dinámicas de su(auto) definición, así como a la estigmatización y sospecha provenientes de la similitud y el legado de tradiciones y movimientos de conciencia de solidaridad racial, como también de los significados peyorativos asociados al feminismo. Pero más allá de sus posibles definiciones lo que le importa a Collins es el porqué de este pensamiento. El feminismo negro estadounidense es importante afirma porque las mujeres negras siguen siendo un grupo oprimido; “mientras persista la subordinación de las mujeres negras dentro opresiones interseccionales de raza, clase, género, sexualidad y nación, el feminismo negro seguirá siendo necesario como respuesta activista a esa opresión” (Collins,1990b:101) de esta manera el pensamiento feminista negro estadounidense para Collins es «una teoría social crítica» donde implicaría

teorizar sobre lo social en defensa de la justicia económica y social. Como teoría social crítica, el pensamiento feminista negro abarca cuerpos de conocimiento y conjuntos de prácticas institucionales que lidian activamente con las cuestiones centrales que enfrentan las mujeres negras estadounidenses como grupo. Dicha teoría reconoce que éstas constituyen un grupo entre muchos otros situados de formas diferentes dentro de contextos de injusticia. Lo que hace «crítica» a la teoría social crítica es su compromiso con la justicia, para el propio grupo y para otros [por lo tanto tiene] como objetivo empoderar a las mujeres afroamericanas en un contexto de injusticia social sostenida por opresiones interseccionales [...]” (Collins.b: 115.)

En otras palabras su propósito sería resistir a la(s) opresión(es) tanto en sus prácticas, como a toda idea que las justifique. De forma que estas mujeres no podrían estar empoderadas en medio de estos contextos de injusticia social, que siguen sosteniendo esas dinámicas sociales que propician y reproducen la opresión entendiéndose esta en forma «interlocking systems of oppression.» El pensamiento feminista negro, dilucidaría el punto de vista de las mujeres negras, sería un examen de interpretaciones de sus experiencias e ideas cotidianas que hasta entonces no habrían sido consideradas con relevancia intelectual, ideas y espacios como su papel de madres, maestras o religiosas; elementos tales como la fuerte concentración de mujeres en el trabajo doméstico o la segregación racial urbana constituirían un espacio crucial y específico de patrones de género y segregación racial en el cual dice Collins las afroamericanas han forjado un punto de vista de las mujeres negras.

Estas ideas y espacios habrían generado y permitieron la formación y construcción de «un cuerpo colectivo de saberes». De manera que este rescate de la tradición intelectual feminista negra aboga por ende también por «la reconceptualización de las dimensiones de la opresión y el activismo», que para la autora es un proceso de rescate promovido y asumido por la posición de las académicas negras como marginales internas «son de afuera aunque estén adentro» outsider within.

En este orden de ideas el pensamiento feminista negro estaría enmarcado dentro el contexto y la dinámicas socio-históricas propias de la cultura estadounidense en particular a las promesas de libertad individual, igualdad y justicia ante la ley por una lado; pero por el otro, su trato como grupo(s) diferencial(es) por cuestiones raciales, de género, clase y ciudadanía enmarcados dentro

de situaciones de injusticia entrelazada. En este sentido las mujeres afroamericanas estadounidenses siguiendo a Collins se encuentran envueltas en una serie de prácticas y situaciones particulares, dentro de una «matriz de dominación» su opresión sería construida históricamente y se caracterizada por opresiones interseccionales donde “la raza está lejos de ser el único indicador de diferencia grupal la clase, el género, la sexualidad, la religión y el estatus de ciudadanía son muy importantes en Estados Unidos”.(p: 102). Sin pormenorizar el racismo institucional expresado en prácticas cotidianas de miles de mujeres afroamericanas, ser una mujer negra en los Estados Unidos habría llevado a que las afroamericanas hayan compartido ciertas experiencias comunes que han impreso una perspectiva particular en la forma en que se han pensado y piensan las mujeres negras en este país.

Como apunta Collins anteriormente este sistema de opresión es clave para el ejercicio de poder de los grupos dominantes, que “suprimiendo las ideas de las intelectuales negras protege los intereses y las visiones del mundo de la elite blanca masculina” , sería relativamente reciente – para cuando Collins escribe este trabajo- que las mujeres negras ocupan posiciones relevantes y de liderazgo en universidades, centros editoriales, en otras palabras en «centros de validación de conocimiento» y cuando lo hicieron , como lo apunta más adelante lo hicieron muchas veces utilizando los sistemas de validación dominantes. Por ello es que Patricia Hill Collins habla acerca de la importancia del ejercicio del rescate de la supresión de las intelectuales negras asumidas desde una posición de marginales dentro «outsider within» (extranjera/adentro) dentro del movimiento y teoría feminista así como el pensamiento social y político negro.

En este orden de ideas desde 1970 las intelectuales afronorteamericanas han insistido en corregir «el prejuicio masculinista» del pensamiento político y social negro, postura que fue recibida con hostilidad, considerándola como «contraproducente para el objetivo histórico de la lucha negra»; así como también corregir el prejuicio racista del feminismo. De manera que dice Collins (p: 117.b) la relevancia del pensamiento feminista negro no radica tanto en que las mujeres negras pueden ser teóricas, por el contrario el pensamiento feminista negro:

Puede crear una identidad colectiva sobre la base de un punto de vista común de las mujeres negras. A través de un proceso de rearticulación, el pensamiento feminista negro puede ofrecer a las mujeres afroamericanas una visión diferente de nosotras mismas y de nuestros mundos. Al afrontar cuestiones importantes desde el punto de vista de las mujeres negras y llenarlas de nuevos significados, el pensamiento feminista negro puede estimular una nueva conciencia que utilice el conocimiento cotidiano, menospreciado [...] esta conciencia articulada aspira a empoderar a las mujeres afronorteamericanas y a estimular la resistencia” (p: 117.b)

De forma que estas experiencias ambivalentes de lo que llama la autora experiencias «outsider within» constituiría también el potencial de su activismo: “Para las mujeres afronorteamericanas, el conocimiento ganado en la intersección de raza, género y opresión de clase proporciona el estímulo para diseñar y transmitir el conocimiento situado de una cultura de resistencia de las mujeres negras” (p: 263). La guetización de las comunidades negras permitió el surgimiento de un pensamiento «afroncentrico» en las áreas negras del sur rural como también en los guetos urbanos.

Las mujeres negras según Hill Collins habrían jugado un papel clave en la transmisión y retención de una «visión afroncentrica» del mundo en su papel de madres, maestras y hermanas resignificando elementos claves de su cultura. En otras palabras dentro del ámbito del trabajo su papel como marginales internas, en la guetización racial sería en donde radicaría y surgiría la potencialidad de su interesante propuesta:

El trabajo doméstico permitió a las afronorteamericanas mirar a las elites blancas, las efectivas y las aspirantes desde perspectivas habitualmente fuera de la mira de los hombres negros y también de los mismos blancos [...] Hay versiones de trabajadoras domésticas negras [que] hacen hincapié en el sentido de autoafirmación que adquieren al ver el poder blanco desmitificado [desde dentro] (p: 263)

Esta experiencia revela la importancia y la relevancia ambivalente de ser «outsider/within» que siguiendo a Collins estimula una perspectiva especial de las mujeres negras “una posición única respecto de sí mismas y de la sociedad”, un nuevo ángulo de visión estando adentro siendo marginales, siendo las Otras. La marginalidad de las mujeres negras les permito un ángulo de visión diferenciado con respecto a las teorías de esas comunidades intelectuales a saber la academia dominante, el pensamiento feminista y el pensamiento político y social negro; son mantenidas afuera porque esas comunidades se apoyan en “una membresía plena ser blanca en el caso del pensamiento feminista, ser hombre en el caso del pensamiento social y político negro y [su] combinación para estar en las estructuras de poder de la academia [que] negara una realidad femenina negra” (p: 267)

Es esta posición de outsider/within (extranjera/adentro) lo que hará de la tradición intelectual feminista negra una propuesta diferenciada en cuanto a sus componentes temáticos, como a la naturaleza entrelazada o simultánea de sus opresiones de raza, clase género, la importancia de la autodefinición, como también de su componente epistemológico. Para Collins una de las dimensiones más importantes de la tradición feminista negra “es que las intelectuales negras crean el pensamiento feminista negro al utilizar sus propias experiencias concretas como conocedoras situadas, a fin de explorar la posición de las mujeres negras” (1990.b: 274). Dice Hill Collins : “ el pensamiento feminista Negro es un saber especializado creado por mujeres afronorteamericanas que pone en evidencia un planteo de mujeres negras para mujeres negras”. Sin embargo esta afirmación lleva consigo algunas consideraciones a tener en cuenta, puesto que ¿serán solo las mujeres negras quienes podrán ser feministas negras? Para la autora la mujer negra perfila una serie de asunciones riesgosas y problemáticas puesto que su utilización de manera indiscriminada asocia mujer y feminismo por un lado, por el otro establece la percepción de un prerrequisito o determinismo biológico el de negra, desconociendo la “naturaleza” de la construcción socio-cultural de la raza.

Por tal motivo una definición del pensamiento feminista negro y de el quien puede ser feminista negro debe evitar “una posición materialista según la cual ser negro y/o mujer genera ciertas experiencias que automáticamente determinan variables de conciencia negra y/o feminista” (p: 278). Podríamos recordar uno de los presupuestos de Sandra Harding cuando dice que no existe

una visión inmediata desde el punto de vista de los subyugados, «la identidad no produce ciencia». Sin embargo apunta Collins tampoco se puede correr el riesgo de infravalorar los particulares ángulos de visión que permite a las mujeres negras aportar al proceso de producción de conocimiento.

Estos privilegiados ángulos de visión serían el producto de determinadas experiencias, no de forma individual si no por el contrario de manera común, serían una «comunidad de la experiencia» producto de un conjunto de «patrones recurrentes de trato diferencial» dentro de un mundo que privilegia lo blanco, lo opresivo del racismo, la pobreza y la continua lucha por revertirlos y superarlos, de manera que esta tradición está caracterizada por una «herencia de lucha». En este sentido habría que hacer otra salvedad apunta Collins; esas experiencias estarían atravesadas por «una maraña de experiencias» diferenciadas que hacen variar como se afronta o se asume esta comunidad de la experiencia de las mujeres negras y por ende su afirmación en plural, puesto que no habría “una mujer esencial o arquetípica cuyas experiencias sean «normales», normativas y por lo tanto auténticas. Un entendimiento esencialista del punto de vista de la mujer negra suprime las diferencias entre mujeres negras en busca de una escurridiza unidad grupal.” (p: 111) Según las posiciones de clase que ellas ocupen o su orientación sexual, su edad o etnicidad, serían factores o situaciones que influenciarían de manera considerable en la forma de concebir, percibir los acontecimientos cotidianos.

Pese a estas diferencias, seguirá existiendo esa comunidad de la experiencia común, que permitiría según Collins una percepción grupal, una conciencia grupal específica de sí mismas. La autodefinición será entonces clave dentro de la reivindicación del pensamiento feminista negro. Dice Audre Lorde citado por Collins: “Es axiomático que si nos definimos nosotras mismas para nosotras mismas, seremos definidas por otros; para su beneficio y en nuestro detrimento”. De manera que para que la lucha de las mujeres negras tenga sentido respecto a sus experiencias concretas debería abrazar a la vez una conciencia afroncentrica que recoja el arduo legado de la resistencia afronorteamericana para afrontar la opresión racial y también una conciencia feminista; algo así como una «conciencia feminista afroncentrica» donde la acción y lo político es clave interdependientemente del pensamiento para afrontar y eliminar la opresión.

Esta nueva conciencia que potencia el pensamiento feminista negro como saber especializado, que impulsa la autodefinición de las mujeres negras sobre las dimensiones de su punto de vista a través de la interdependencia del saber/pensamiento cotidiano y el pensamiento especializado de la intelectuales negras sería el punto focal de articulación del pensamiento feminista negro. “Este pensamiento especializado debería tratar de infundir nuevos significados a las experiencias y a los pensamientos cotidianos de las mujeres negras y hacerlo rearticulando la interdependencia de sus experiencias y de su conciencia [individual y grupal] (1990.b: 294). Esto marcaría una impronta relevante dentro pensamiento feminista negro, este no podría ser estático si no por el contrario cambiante como lo hacen las condiciones sociales, por lo tanto debe cambiar el conocimiento y las estrategias para la resistencia. (1990: 128). Por ejemplo las mujeres negras ya no se ocupan tan pronunciadamente de los servicios domésticos; estos trabajos en los Estados Unidos han sido

tomados o relevados por mujeres de color; estas condiciones sociales cambiantes traerían consigo nuevos desafíos y la necesidad de novedosos análisis feministas negros sobre ellos puesto que estas fluctuantes condiciones tienen implicaciones importantes para el trabajo intelectual de las mujeres negras; las cambiantes condiciones de trabajo y nuevas posiciones institucionales de las mujeres negras dice Collins pueden propiciar un potencial aislamiento de las intelectuales negras de las experiencias colectivas o la inclinación a separar pensamiento y acción.(1990: 130)

Por último la relevancia del feminismo negro no puede entenderse como un capricho particularista. Citando a Raford Hill, Collins(1990.b: 294) pone de relieve el “feminismo como [un] vehículo de cambio social [que] debe ser establecido en términos de su capacidad para incluir a las mujeres negras y a otras mujeres de color en una concepción alternativa de poder y las consecuencias de su uso”. La centralidad de las intelectuales negras radicaría en la articulación de sus experiencias cotidianas y el pensamiento como potencializador de una conciencia autodefinida, en medio de relaciones de dominación más amplias estructuradas y dinamizadas por grupos dominantes que devienen en situaciones de opresión concretas: racismo, sexismo, pobreza; su lucha entonces estará enmarcada en una lucha más amplia, en un sentido humanista en contra de muchas o todas «las ideologías de dominación» las feministas negras serán muy críticas de aquellos «movimientos etnocéntricos» que no consideran los intereses de otros grupos, puesto que sus intereses no son diferenciales los unos de los otros.

El objetivo de este apartado fue hacer una aproximación al campo de género, feminismo y ciencia para dar cuenta la manera en la cual los trabajos propuestos por las «activistas académicas» de los años 80 que enfocaron sus trabajos en el legado de las agendas de justicia social de los movimientos sociales de los años 60 y 70 como el US Black feminism o el feminismo de Color hacen parte del *Stanpoint* feminista que reclama y explora una forma específica de entender las formas de poder/dominación y su relación con el conocimiento científico.

Con la intención transversal por un lado de contextualizar la propuesta gestora de la interseccionalidad de las mujeres de Color dentro de/como un asunto concerniente al campo de la constitución, configuración y estudio del conocimiento científico, es decir como una *problemática del conocimiento*. Por otro lado hacer una contextualización, un acercamiento al campo plural del feminismo, además, explorar algunos postulados dentro del campo de género, ciencia y conocimiento que dan cuenta de la importancia del análisis que vincula el papel de la raza, el género, la clase social y la imposibilidad de abordarlos como ejes separados. Para ellos se desarrolló como se hizo explícito más arriba de manera rápida la cuestión del género y la ciencia, a saber *la cuestión de las mujeres en la ciencia*, *la cuestión de la ciencia en el feminismo* y por último la cuestión sobre *las implicaciones del género en la (con)formación de la ciencia*.

La problematización que propone la epistemología feminista en relación con la objetividad y neutralidad, que ha saber la teoría feminista intenta solventar con la propuesta de él «*conocimiento situado*» como vimos se apoya en la propuesta del *stanpoint* feminista, de una ciencia sucesora que no abandona la objetividad, pero que si cuestionaría los parámetros con la que está se cimienta como un discurso de poder. Esta propuesta tiene una gran relevancia para comprender el lugar que

ocupa *standpoint* de las mujeres Negras y/o las mujeres de Color como cuestión epistemológica, es decir la perspectiva, la propuesta y los postulados de las feministas de Color no representarían solo una “perspectiva”, una mera “opinión” desde la alteridad o «los márgenes» a la teoría feminista y los movimientos sociales, sino por el contrario representa una cuestión, una problematización epistemológica sobre las formas, contenidos y maneras de hacer ciencia. Los postulados y planteamientos de las mujeres Negras en la racialmente jerarquizada sociedad estadounidense siguiendo a Patricia Hill Collins como vimos representarían, con su propuesta de las vistas situadas de la experiencia concreta de estas mujeres a lo que ella llamo «*outsider within*», un claro ejemplo de la re-valoración de la perspectiva de en este caso las mujeres de color, para hacer una mejor ciencia, discutiendo a los discursos y prácticas de producción de conocimientos hegemónicos, es decir las maneras, los fines, el quien, quienes y para que se produce este conocimiento y un punto central el “privilegio epistemológico” de abogar por ciertas perspectivas, para hacer una ciencia más rigurosa, que sea capaz de dar cuenta de las dinámicas complejas y fluidas del poder y la dominación y en esa relación comprometida con la transformación de la injusticia social.

## 2]. Feminismos Negros y de Color

### 2.1] *Black Feminism*: Feminismos Negros

El movimiento del feminismo Negro podría ubicarse como el precursor, como un punto visible por antonomasia del enfoque interseccional. Las mujeres Negras como vimos anteriormente crearon un punto de vista inédito debido a su posición de «*outsider-within*» que les habría permitido elaborar unos puntos de vista inéditos sobre sus experiencias de vida y realidades inmediatas pero también sobre la sociedad en general. La reivindicación y comprensión de los feminismos periféricos debe entonces tomarse en cuenta como la incorporación de las voces marginalizadas, no solo como voces enunciadas o mencionadas si no como voces legítimas de conocimiento (Mercedes Jabardo, 2012) tanto dentro del movimiento y políticas feministas como en el mundo académico. Por ende el propósito de este apartado es recoger, referenciar y explicitar algunos de los principales aportes y preposiciones del feminismo Negro, destacando la particularidad de sus análisis como campo de estudio y de sus propuestas político académicas en el marco de su importancia no solo como antecesor si no como una perspectiva pionera del enfoque interseccional.

Mercedes Jabardo entiende el feminismo Negro como un movimiento político y teórico plural que hunde sus cimientos en el movimiento de los derechos civiles y la liberación Negra de los años sesentas, donde posteriormente por ejemplo empiezan a hacerse visibles pensadoras como Angela Davis(1981) o Alice Walker(1982), ya en los años ochenta y noventa en el marco de los estudios Negros y los estudios culturales empezaron a emerger posiciones entorno a los



significados y representaciones de la mujer Negra en trabajos como los de la socióloga Patricia Hill Collins(1989) o los trabajos de la feminista y escritora Bell Hooks(1981, 1984); pero mucho antes ya desde el siglo XIX algunos análisis y posturas como los de Ida B.Wells(1892) o Sojourner Truth(1852), habrían problematizado cuestiones relativa a la raza, sexualidades y género. Serían estos trabajos los que son problematizados, recuperados o visibilizados por el movimiento de intelectuales negros y pensadoras afroamericanas en los años ochenta y finales de los años setenta.

En este orden de ideas las pioneras del feminismo Negro situándolo como un movimiento político y como corriente de pensamiento podrían estar referidos a los análisis de Sojourner Truth, una exesclava emancipada en 1852 famosa por realizar un discurso en una convención sobre los derechos de la mujer; Sojourner fue cuarenta años esclava y cuarenta años libre, su discurso empieza afirmando que durante mucho tiempo habría abogado y defendido por los derechos de los esclavos, pero que en esta ocasión haría algunas peticiones públicas por los derechos de las mujeres, puesto que quedarían aún muchas cosas por resolver «después de que el esclavo adquirió su libertad», parcialmente -claro está- no de forma completa, dice Sojourner (1851)

[E]l hombre de color ha conseguido sus derechos, pero ¿lo ha hecho la mujer de color? [...] El hombre de color ha conseguido sus derechos, pero nadie [...] se preocupa por los derechos de las mujeres de color. (Aplausos) Vaya, el hombre de color será dueño de la mujer y sencillamente estaremos tan mal como antes [...]. Los hombres de color aprenderán, como el resto de los hombres, a ser una especie de amos. Tratarán de ser los amos de sus esposas de color.(p: 62)

Es el momento de hacer una firme defensa por los derechos de la mujer afirma Sojourner poniendo por caso como no hay jueces mujeres y que serían siempre las mujeres las que son juzgadas por hombres. Sojourner estaría en contravía de ese trato y la posición de las mujeres frente a los hombres; esta mujer pone de relieve haber trabajado tanto como la mayor parte de los hombres y entonces se pregunta si acaso no debe recibir el mismo trato que ellos. Sigue viviendo dice después de ser cuarenta años esclava y cuarenta años libre *para* luchar por los derechos de todo ser humano concedidos por dios. Es miedo lo que sentirían los hombres cuando se habla de los derechos de las mujeres, miedo a perder sus derechos, pero habría suficientes para todos prosigue la pensadora. Los hombres habrían tenido tanto tiempo a las mujeres como esclavas –dice- que pensaban que les pertenecían, de la misma forma como los esclavistas pensaban que los esclavos eran su propiedad

Un año más tarde en Akron Sojourner pronunciaba, para entonces su primer discurso donde se refería específicamente a la problemática de las mujeres negras: *¿Acaso no soy una mujer?* Sería posteriormente unas de las consignas más importantes de los feminismos Negros y de Color; Sojourner se preguntaba si ser una mujer negra al parecer ponía en entredicho una aparente obviedad, en palabras de ella:

Bueno, niños. Donde hay tanto jaleo tiene que haber algo fuera de balance. Creo que con esa unión de negros del Sur y de mujeres del Norte, todos ellos hablando de derechos, los hombres blancos estarán en un aprieto bastante pronto. Pero ¿de qué están hablando todos aquí?

Ese hombre de allí dice que las mujeres necesitan ayuda al subirse a los carruajes, al cruzar las zanjas y que deben tener el mejor sitio en todas partes. ¡Pero a mí nadie me ayuda con los carruajes, ni a pasar sobre los charcos, ni me dejan un sitio mejor! ¿Y acaso no soy yo una mujer? ¡Miradme! ¡Mirad mi brazo! He arado y plantado y cosechado, y ningún hombre podía superarme. ¿Y acaso no soy yo una mujer? (...) He tenido trece hijos, y los vi vender a casi todos como esclavos, y cuando lloraba con el dolor de una madre, ¡nadie, sino Jesús me escuchaba! ¿Y acaso no soy yo una mujer?

Ustedes hablan de esa cosa en la cabeza. ¿Cómo es que le dicen? ¡Eso es, cielo! INTELECTO. ¿Qué tiene que ver eso con los derechos de las mujeres o de los negros? Si mi copa no tiene espacio más que para una pinta, y la tuya para un cuarto de galón, ¿no es feo por tu parte no dejarme tener mi pequeña media medida llena?

Entonces ese hombre pequeño de negro allá, él dice que las mujeres no podemos tener tantos derechos como los hombres, ¡porque Cristo no era una mujer! ¿De dónde viene tu Cristo? ¿De dónde viene tu Cristo? ¡De Dios y de una mujer! El hombre no ha tenido nada que ver con Él.

Si la primera mujer que Dios hizo fue lo suficientemente fuerte para dar vuelta al mundo sola, estas mujeres juntas deben ser capaces de darle la vuelta al mundo en sí mismo ¡y ponerlo del lado correcto para arriba de nuevo! Y ahora que ellas piden hacerlo, ¡los hombres mejor las dejan!

Agradecida de que me hayan escuchado, y ahora la vieja Sojourner no tiene nada más que decir.”

Para la profesora Jabardo Sojourner deconstruiría la categoría (hegemónica) de mujer “la intersección de «raza» con el género, que desde el sistema hegemónico construye a la mujeres negras como no-mujeres re-aparece en el discurso de Sojourner en términos inclusivos” (Jabardo:29) al cuestionar la idea de mujer sustentada en la feminidad de las mujeres blancas; su preocupación entonces estaría enmarcada en denunciar tanto la opresión racista como la sexista que recae sobre las mujeres negras.

Otra de muchas autoras pioneras del feminismo Negro sería la pensadora y activista de Ida B Wells (1892) famosa por la publicación de un panfleto titulado *Southern Horrors: Lynch Law in All Its Phase/ Los horrores del sur: La ley de linchamiento en todas sus fases* en este trabajo se encontrarían una serie de apartados y fragmentos de periódicos donde se exponen atreves de encabezados y artículos de algunos periódicos sureños de la época, las contradicciones y las profundas cargas racistas contra la población negra en Estados Unidos encarnadas en un sistema judicial y social que perseguía a hombres afroamericanos principalmente por su supuesta propensión a abusar sexualmente de las mujeres blancas, acusándolos de ser una «raza bestial y depravada».

Wells dice Mercedez habría introducido uno de los temas centrales del pensamiento feminista negro: “la forma en que la intersección entre raza y genero construye de forma desigual la sexualidad de la población blanca y la población negra” (2012: 31). El 24 de mayo de 1892 en la ciudad de Memphis afirma Ida Wells se desato una polémica y posterior búsqueda de los editores de un periódico afroamericano que unos días atras habrían publicado:

Ocho negros linchados desde la última publicación de *Free Speech...* los otros cinco por el mismo asunto de siempre —una nueva alarma sobre violaciones de mujeres blancas. Se llevó a cabo en todos ellos un programa idéntico de ahorcamientos y disparos a los cuerpos sin vida. Nadie en esta parte del país cree en el viejo cuento / pura mentira de que los negros violan a las mujeres blancas.

Si los hombres blancos sureños no son cuidadosos, se extralimitarán y la opinión pública reaccionará; se llegará a una conclusión que perjudicará la reputación moral de sus mujeres. (p: 73)

Unos días más tarde un periódico -continúa Wells- *The Dayly commercial* contestaba a esta publicación, a la que calificaba de atroz y en la que se dejaba claro que no se tendría compasión por los presuntos violadores negros además de poca tolerancia con sus defensores:

El hecho de que se le permita a un canalla negro vivir y lanzar tales calumnias odiosas y repulsivas constituye una evidencia considerable de la maravillosa paciencia de los blancos sureños. Pero ya nos hemos hartado. Hay determinadas cosas que el hombre blanco sureño no va a tolerar, y estas obscenas indicaciones han llevado al escritor al límite extremo de su paciencia pública. Esperamos haber sido suficientemente claros. (p: 73)

El gerente del *Free Speech* junto con algunos editores fueron amenazados y obligados a abandonar la ciudad y el periodo cerro posteriormente; desde ese exilio en New York es que Ida Wells escribía los renglones aquí citados. El cierre y el exilio se deben a que el periódico y su director «habían ofendido el ‘honor’ de las mujeres blancas» puesto que ponía en entredicho el orden socio-racial imperante que se legitimaba a través de las imputaciones de violación de mujeres blancas por parte de hombres afroamericanos, tan solo inclusive por el contacto verbal entre estos; la verdad afirma Ida es que “los hombres afroamericanos no siempre «violan» a las mujeres blancas sin su consentimiento”; no se sancionaba las relaciones interraciales puesto que era permitido que hombres blancos se relacionaran sexual y afectivamente con mujeres de color, lo que si se sancionaba era que las mujeres blancas lo hicieran con hombres afroamericanos, en numerosos casos al encontrarse fragantes de tal situación ya sea porque al nacer sus hijos eran negros o por que se los encontraban en circunstancias comprometedoras donde al verse presionadas, la mujeres aludían a la acusación de violación para poder justificar tales situaciones.

Al parecer la mujeres negras eran carentes del honor constantemente amenazado de las mujeres blancas, numerosos casos de violación de afroamericanas se habrían pasado por alto, se les prestaba poca o ninguna importancia en la prensa, porque en últimas lo que se quería era justificar el (re)establecimiento de un orden socio-racial de dominación y explotación – nos deja leer entre líneas Ida B Wells- que se veía amenazado por una «ideología liberadora» promovida por el país del norte; un artículo en el *Commercial* que titulaba más violaciones más linchamientos, dice :

la generación de negros que ha crecido desde la guerra ha perdido en gran medida la tradicional y saludable respeto hacia la raza blanca que mantenía los negros bajo control , incluso cuando sus amos estaban en el ejército y sus familias se quedaban sin protección, excepto la de los mismos esclavos. Ya no hay nada que controle la brutal pasión del negro.(p: 86)

Ese mismo año el 4 de junio en el *Evening Scimitar* aparecía un artículo en el que se acusaba que el principal problema entre las ‘razas’ era la falta de educación del negro, los negros se estarían volviendo demasiado “independientes”:

Cuando era un esclavo, [el “*negro*”] aprendió a ser educado al relacionarse con gentes blancas que se tomaron la molestia de enseñarle. Desde que se produjo su emancipación y se rompió el vínculo

de interés mutuo entre el amo y el criado, el negro ha derivado a un estado que no es ni de libertad ni de cautiverio. Al carecer de la inspiración adecuada de la primera y de la fuerza restrictiva de la segunda, ha asumido la idea de que la grosera insolencia es independencia y de que el ejercicio de un grado decente de educación hacia la gente blanca es equivalente a la sumisión servil. (p: 86)

\*\*\*

Como podemos ver estas mujeres situadas como pioneras del feminismo Negro , exponen sus consideraciones enmarcadas dentro de la severa estratificación socio racial específica de los Estados Unidos, donde a través de construcciones raciales-generizadas (y viceversa) se legitimaban sus condiciones de subordinación y opresión. Por lo tanto se ponía de manifiesto siguiendo a Jabardo la necesidad de la (auto) definición, de ocupar la posición de actores, de dejar de ser poblaciones objetables; el movimiento feminista Negro encontraría como tarea importante y urgente una definición del pensamiento y representaciones que escapen a las definiciones que son producto del poder dominante que «objetiva grupos», representándolos como problemáticos, defectuosos o disfuncionales.

En suma para las feministas Negras siguiendo a la autora su trabajo estaría enmarcado hacia la de-construcción y re-construcción de las categorías en las que se apoyan las imágenes de peyorativas estereotipadas de las poblaciones Negras. La tarea estaría enfocada a la re-construcción de imágenes y categorías como las de *la mujer* o la de *familias negras*, el de *intelectuales*, las «definiciones opresoras» de feminidad y sexualidad -por ejemplo-, buscando ofrecer nuevos referentes frente a los discursos hegemónicos de poder y liberación como los del feminismo hegemónico.

Para Jabardo (2008) cuando el movimiento feminista afroamericano colocó la raza, el racismo en el epicentro de la desigualdad de las mujeres Negras, habría abierto un camino a otros feminismos. En Gran Bretaña por ejemplo el movimiento de mujeres negras incorpora y visibiliza sus propuestas problematizando sus experiencias vinculadas a sus situaciones de migración y poscolonialismo, abriendo podemos decir otros frentes que no habían sido percibidos ¿de manera intencional o no? en los movimientos feministas. Vinculadas al movimiento intelectual británico de la “nueva izquierda” *New Left* y también a la emergencia de los estudios culturales, estas mujeres crearon -dice la autora- un discurso identitario, y también contestatario frente a la izquierda “tradicional” y el feminismo blanco hegemónico. Autoras como Hazel Carby (1982), Valerie Amos (1999), Avtar Brah (1996) serían las pioneras de este feminismo Negro, cuestionando las categorías de «mujer», la mujer blanca del feminismo occidental que a saber también incluiría el feminismo socialista y también las categorías del feminismo blanco: «patriarcado, familia, reproducción».

Por ejemplo Hazel Carby (1982) problematizara sobre la visibilidad de las mujeres negras dentro del feminismo, pero no solo señalando las ausencias de estas mujeres en las narrativas del movimiento de mujeres, si no como se hacen visibles cuando lo hacen. La teoría feminista en Gran

Bretaña por ejemplo sería “casi toda eurocéntrica y cuando no omite la experiencia de las mujeres negras «en casa», las sitúa en el escenario como «mujeres del Tercer Mundo», en el que solo actúan como víctimas de prácticas «bárbaras» y «primitivas» en sociedades «bárbaras» y «primitivas». (p:225) Por lo tanto la tarea del feminismo no tendría que ver tanto con darle visibilidad a las mujeres negras, si la forma y las implicaciones de esa forma; es decir considerar las posiciones de las mujeres cuestionaría en sí mismo el uso de algunas categorías centrales del pensamiento feminista hegemónico, puesto la experiencia de las mujeres negras no tendría paralelismo al estar sujetas “simultáneamente a las presiones del patriarcado, la clase y la «raza», lo que hace que su posición y su experiencia no solo resulten marginales, sino también invisibles”(p: 211)

Y esto supondría por ejemplo, por un lado, reconocer que las mujeres blancas se sitúan en una relación de poder como opresoras de las mujeres negras; esta afirmación habría producido mucho ruido a las mujeres blancas puesto que al ser ubicadas como opresoras habrían pensado que esto opacaría su opresión; pero esto ocultaría dice Carby la implicación de las mujeres blancas británicas en el imperialismo y el colonialismo, donde en virtud de posición racial como mujeres blancas se habrían beneficiado de las mujeres negras.

Las ventajas de tener la piel blanca no solo se extendía a poder ser dueña de un puñado de plantaciones de algodón, te o azúcar; todas las mujeres británicas, se beneficiaron (en diferentes grados) de la explotación económica de las colonias. Por sus implicaciones racistas, se debe reconocer las actitudes por-imperialistas de muchas feministas y sufragistas del siglo XIX y de principios del siglo XX.( p: 225)

Por otro lado, y por tal motivo aquí radicaría la importancia de cuestionar el uso y la aplicación de conceptos como familia, patriarcado o reproducción, puesto que serían conceptos utilizados desde las experiencias y posiciones de las mujeres blancas; por ejemplo la utilización del término patriarcado sería problemático, en la medida que aunque las formaciones sociales del colonialismo y la esclavitud sería «predominantemente patriarcales» las formaciones específicas del racismo tendría que cuestionar por ejemplo como y el por qué los varones negros no reciben los beneficios del patriarcado blanco y la implicación que esto tendría en las formas de opresión de las mujeres, puesto las mujeres negras habrán sido “ dominadas « patriarcalmente» de formas diferentes por hombres de «diferentes» colores» (p: 219)

De manera que si bien habría que reconocer que el feminismo blanco ha entablado unas luchas y logros importantes, también habría que reconocer que tendría no solamente unas severas limitaciones en sus marcos análisis sobre la situación de sujeción de las mujeres, si no también unas peligrosas asunciones que perpetúan la opresión y dominación de ciertas mujeres. A esto lo va a llamar Kum-Kum Bhavnani y Margaret Coulson(1986) *el reto del racismo*. Hablando del feminismo socialista en específico, las autoras propondrán que asumir este reto implicaría reconocer en primera instancia que las mujeres negras y blancas tienen diferentes historias, por tal motivo se debería reconocer que las mujeres blancas pueden tener una posición de poder y privilegio respecto a las personas negras -hombres y/o mujeres- pero también estar oprimidas, o tener ambas posiciones. Reconocer al racismo como el problema principal del feminismo socialista implicaría una transformación radical de los presupuestos del mismo; cambiar los marcos

conceptuales implicaría de esta forma plantear preguntas diferentes, a saber « *¿qué es lo que oprime a las mujeres* ». Las autoras consideran y proponen que el análisis que se debería desarrollar se basa en la idea de « *un capitalismo patriarcal radicalmente estructurado* » puesto que

Esto nos lleva a examinar de qué modo la «raza», el género y la clase se estructuran mutuamente entre sí. ¿Cómo se combinan y/o se intersectan entre sí? ¿Cómo divide el racismo la identidad y la experiencia de género? ¿Cómo se experimenta el género desde el racismo? ¿Cómo dan forma género, raza y clase? Afrontar estas cuestiones exige un replanteamiento fundamental de las categorías conceptuales del feminismo [...] y podríamos llevarnos a desarrollar políticas más adecuadas. (p: 60)

De manera que escribir estas historias, reivindicar los postulados y la importancia de los feminismos Negros sería « un acto de reconocimiento » siguiendo a Mercedes Jabrado frente a los procesos de ocultación, de negación por parte del feminismo hegemónico blanco y racista. Habría sido un acto político de apropiación de la historia por parte de las feministas blancas haberse proclamado como *El movimiento feminista* legítimo, desconociendo y despojando la historia de otros feminismos, que la autora propone no ver desde una mirada morbosa, con un fetiche por la otredad o «una mirada antropológica» si no reconociéndolos como conocimientos válidos y legítimos del movimiento feminista, sin desconocer dice que tengan historias en común pero subrayando un tanto diferentes.

### 2.1.a] El pensamiento feminista Negro.



Ilustración 2. Bell hooks

La legitimación de *El movimiento feminista* por parte de las mujeres blancas, ese acto de apropiación de la historia es un acto ausente en muchas de las narrativas y genealogías de las historias del feminismo. Se ha escrito muy poco acerca de cómo las feministas blancas silenciaron a las mujeres negras dice Bell Hooks (1984) algunas de las premisas con las que se ha hecho esta apropiación las rescata esta pensadora afroamericana, para intentar delimitar «dar forma» a la teoría feminista, por fuera de las asunciones de clase y raciales de las feministas blancas.

Con la premisa de que uno de los principios centrales del pensamiento feminista moderno es el que «todas las mujeres están oprimidas», afirmación que significa que todas las mujeres tienen una serie de suerte común, Hooks quiere señalar como el movimiento feminista estructurado en su mayoría por mujeres blancas burguesas supuso haber reconocido la situación de dominación individual por parte del sexismo como una situación de «opresión común» de todas las mujeres, premisa que encubrió y defendió sus intereses de raza y clase particulares omitiendo como estos factores podrían incidir

en la manera específica de «la opresión de género» en las mujeres negras y también en el movimiento feminista.

El feminismo en los Estados Unidos nunca habría surgido de forma directa de las mujeres sobre las cuales la opresión sexista es más directa dice Bell Hooks. “Una señal de su victimización es que acepten su suerte en la vida sin cuestionarla de forma visible, sin protestar organizadamente, sin mostrar ira o rabia colectiva” (p 33), el feminismo ha sido estructurado por un grupo selecto de mujeres que omitió esta perspectiva y se constituyó como si no existiesen; utilizando como ejemplo la obra canónica de Betty Friedman(1963) *La mística de la feminidad* muestra como estas mujeres de clase media o alta, blancas, casadas y educadas “aburridas” del modelo de ama de casa, madres y esposas que la sociedad les había asignado, aludían a otras formas de ser-mujer, que no tuvieron en cuenta la existencia de mujeres negras o mujeres blancas pobres apartando la atención dice Hooks de cuestiones como el clasismo y el racismo, haciendo parecer que su posición de mujeres blancas, era una condición de todas las mujeres estadounidenses. Dice Hooks:

Los problemas y dilemas específicos de la clase de las ociosas amas de casa blancas eran problemas reales que merecían atención y transformación, pero no eran los problemas políticos acuciantes de una gran cantidad de mujeres [...] [que] vivían preocupadas por la supervivencia económica, la discriminación racial y étnica (p: 34)

Factores como la raza y la posición de clase fueron dejadas a un lado aludiendo al principio de todas «las mujeres están oprimidas». Dice Hooks las mujeres blancas que dominan el discurso feminista no se cuestionaron sobre si su perspectiva incluía a todas las experiencias de las mujeres como colectivo; tampoco fueron conscientes de que su perspectiva reflejaba posiciones de raza y clase que instigaban a que el racismo pululara en la literatura feminista: “Las mujeres blancas que dominan el discurso feminista, que en su mayoría crean y articulan la teoría feminista, muestran poca o ninguna comprensión de la supremacía blanca como política racial, del impacto psicológico de la clase y del estatus político en un estado racista, sexista y capitalista” (p: 36) y por lo tanto no permitió que muchas mujeres se vincularan y fueran vinculadas al movimiento feminista.

Su situación y denuncia de la dominación sexista y la «opresión de género» de mujeres de clase media, bajo la premisa de «opresión común» se sirvió para justificar sus interés particulares como marco común para todas las mujeres, en otras palabras podrían estar las mujeres dominadas por el sexismo, pero la «opresión de género» que se presentaba como común no lo era, debido a que era diferencial entre las mujeres por variables como la raza en el caso de las mujeres negras o la clase para las mujeres blancas pobres; además el aislamiento del feminismo dice Hooks de experiencias de otras mujeres en posiciones de clase y raza diferentes impidió ejercicios de comparación que pusieran a prueba estos presupuestos.

Sería necesario hablar de la opresión de las mujeres, la opresión le da una connotación política radical al feminismo, dice Bell Hooks citando a Cristine Delphy puesto que el discurso ordinario de la ideología dominante no habla de opresión sino de «condición femenina», pero en este caso la premisa de «opresión común» fue tomada por las mujeres burguesas para defender sus intereses de clase haciendo que el movimiento feminista deviniera en conservador. Mujeres que no se oponían

al capitalismo, al patriarcado, al racismo se llamaban así mismas feministas dice Hooks Citando a la feminista Atoinette Fouque :

Las acciones propuestas por los grupos feministas son espectaculares, provocadoras. Pero la provocación sólo saca a la luz un determinado número de contradicciones sociales. No revela las contradicciones radicales de la sociedad. Las feministas mantienen que no pretenden la igualdad con los hombres, pero sus prácticas revelan lo contrario. Las feministas son una vanguardia burguesa que mantiene, de forma invertida, los valores dominantes. La inversión no facilita el paso a otra clase de estructura. ¡El reformismo le viene bien a todo el mundo! El orden burgués, el capitalismo, el falocentrismo son capaces de integrar tantas feministas como sea necesario. En la medida en que esas mujeres se convierten en hombres, a fin de cuentas sólo significan unos cuantos hombres más. La diferencia entre sexos no reside en si se tiene o no pene, sino en si se forma parte o no de la economía fálica masculina (p: 40)

Por lo tanto es necesario contravenir y resistir a la articulación de un pensamiento feminista hegemónico que como en este caso devino en la ideologización monolítica del pensamiento de la dominación sexista, que cuando se vio interpelado por las experiencias de otras mujeres en posiciones de raza y clase diferentes, siguió profundizando en su limitación de poder articular otras perspectivas, es así como las mujeres negras eran tomadas en cuenta, como un grupo de mujeres a las cuales habría que mostrarles las fórmulas de liberación de «sus situaciones de opresión».

Afirma Hooks que cuando las mujeres blancas trataban de tomar el racismo como algo en serio lo hacían con actitudes condescendientes y paternalistas ubicándolo fuera de toda contextualización histórica y política. “Nos convierten en el «objeto» de su discurso privilegiado sobre la raza. Como «objetos», continuamos siendo diferentes, inferiores. Incluso aunque estén preocupadas de forma sincera por el racismo, su metodología sugiere que no se han liberado del paternalismo endémico de la ideología de la supremacía blanca.” (p: 46)

También por otra parte con algunos prejuicios y estereotipos sobre de las mujeres negras «mitos operativos» de la mujeres blancas que desdibujaban sus posiciones de privilegio desde los cuales ayudaban a la perpetuación y mantenimiento de la victimización de las mujeres negras.

Las feministas privilegiadas han sido incapaces de hablar a, con y para diversos grupos de mujeres porque no comprendían *la interdependencia de las opresiones* de sexo, raza y clase o se negaban a tomarse en serio esta interdependencia. El análisis feminista de la situación de las mujeres tiende a centrarse exclusivamente en el género y no proporciona una fundamentación sólida sobre la que construir una teoría feminista.” (p: 48).

Así el racismo habría hecho que las mujeres también fuesen unas explotadoras y opresoras, tan solo sería atreves de la aguda critica de las consideraciones anteriormente presentadas como el la teoría y las practicas feministas puedan desplegarse como un movimiento liberador.

De manera que bajo esa premisa de «todas las mujeres están oprimidas» se invisibilizo las experiencias, suprimiendo y omitiendo las diferencias raciales, sexuales y de clase se las mujeres. El principal aporte de los trabajos de las intelectuales, académicos y políticos de las feministas Negras habría sido siguiendo a Barrietau Violet (2007) exponer y problematizar la raza/el racismo como una relación social compleja y complejizadora de otras relaciones sociales de dominación.



Situando a la raza en el centro de sus análisis, las feministas negras dice la autora lograron trastocar de forma radical, los significados y conceptos fundamentales de los análisis feministas. Las feministas negras lograron desestabilizar la certeza y coherencia de estos análisis develando las implicaciones de la omisión e invisibilización de determinados conceptos y también constructos del feminismo como la familia, el hogar, la sexualidad, la opresión (p: 12-13)

Su llamado apunta a una mirada en como la raza es un ordenador social, una relación de dominación en el propio feminismo y en la sociedad en general, como estas categorías: raza, genero, sexo revelan jerarquías de poder codependientes que no pueden separarse ni académica, ni política, ni experiencialmente; dice Barrieteau:

La inserción y simultánea teorización de la raza y el racismo modifica la teoría feminista y lo que podría ser su tema de estudio. Las feministas radicales, socialistas y liberales se habían detenido ya a examinar otras relaciones sociales opresoras, pero ninguna de ellas había otorgado un papel central a la raza en sus análisis. La teoría feminista negra saca a la luz el racismo y las políticas de la exclusión y negación incrustadas en la producción de conocimiento feminista del mismo modo que el activismo negro se enfrenta al racismo en la vida cotidiana.” (p: 8)

Las feministas negras habrían traído nuevos enfoques y metodologías a la teoría feminista recalando la diferencia no como « inventario de la diversidad» si no como una problemática clave para abordar y teorizar la opresión. No sería entonces enunciar simplemente las diferencias. Esta diferencia siguiendo a la autora estaría explicitada en la experiencia de las mujeres negras que autoras como Patricia Hill Collins (1989) ponen en relieve como el “aspecto de la experiencia vivida como un criterio fundamental y generador de conocimiento”. Este sería uno de los giros epistemológicos y metodológicos más ricos que plantean las feministas negras como sustento de la construcción de la teoría, lejos de la racionalidad, objetividad y distanciamientos de las filosofías convencionales.

Estas experiencias generadoras de teoría, generadoras de conciencia colectiva deben entenderse entonces en medio de lo que Bárbara Smith llama *La simultaneidad de las opresiones* una «simultaneidad de relaciones de dominación» que dice Violet debe ser el lente desde donde construir teoría feminista, para poder construir un feminismo diverso, este lente de la simultaneidad de las opresiones debería hacer estallar las categorías con las que trabaja el feminismo blanco como el hogar, la familia, la heterosexualidad, en suma romper con las «visiones reducidas» de la opresión (p: 13), puesto que estas categorías con la que trabaja los feminismos blancos; la familia por ejemplo serian espacios de autoafirmación y escape de la sociedad racista « un refugio psíquico y físico» del hostil mundo externo para la población y las mujeres negras. Por ende dice debería hacer estallar la premisa proclamada por *Betty Friedman*: “la urgencia de entender en qué medida y como la condición de ama de casa puede crear en las mujeres una sensación de vacío existencial, de vivencia de la nada”. El hogar y la familia también ha servido para construir comunidad y lasos de apoyo en medio de la sociedad opresora y racista, la domesticidad y la maternidad debe verse en clave racial puesto se ha relegado a las mujeres negras contratadas por las familias blancas, de manera que dice Barrieteu el sistema patriarcal opera de manera compleja y diferenciada.

Barrieteau considera que el feminismo negro adopta un marco de análisis situado en la economía política de Estado: “las relaciones materiales y de clase son intrínsecas a este análisis, que identifica el modo en que las mujeres negras de clase trabajadora experimentan relaciones capitalistas antagónicas con mayor intensidad como resultado de las relaciones ideológicas que surgen cuando la raza actúa sobre relaciones de opresión derivadas del género”. (p: 11)

## 2.1.b] Un Manifiesto feminista Negro: Las opresiones múltiples de Collective River Combahee

Uno de los análisis pioneros y emblemáticos del feminismo Negro relacionadas con la emergencia de la perspectiva intersecciones sería la propuesta y apuesta política del *Collective River Combahee*(1979) que surge de la consideración compartida de que las mujeres Negras son inherentemente valiosas; que su liberación sería una necesidad propia, no algo que esté ligado a las necesidades de otras personas puesto que ningún otro movimiento social y político considero su opresión específica como prioridad. Su autonomía como seres humanos surgiría proponen por un «amor saludable» por ellas mismas, un interés por su propia opresión que se enraizaría dicen en el concepto de «políticas de identidad»<sup>12</sup> (p: 79) puesto que solo podría emanar de sus propias identidades políticas más profundas y políticamente radicales el amor por ellas misma. De esta manera su postura política se basara en afirman su: “compromiso activo contra la opresión racial, sexual, heterosexual y de clase, [...] creemos que es nuestra tarea hacer un análisis y practicas integradas, basadas en el hecho de que los principales sistemas de opresión están interrelacionados” (p: 75). De tal manera afirmarían que sus condiciones de vida serian creadas por esas «opresiones múltiples y simultáneas» y a partir de esta experiencias elaborarían y propondrían su accionares y agendas políticas.

El Colectivo del rio Combahee se empezaría a reunir en 1974 en Boston, el nombre del colectivo provendría de una acción guerrillera liderada por Harrie Tubman<sup>13</sup> en la región de Carolina del Sur en 1863 la cual sería la única campaña militar de América liderada y planeada por una mujer liberando a más de 750 esclavos. El aporte de este colectivo surgiría según sus integrantes de una larga relación extremadamente negativa de la apuesta de liberación y supervivencia de las mujeres Negras en el sistema político de dominación Estadounidense en manos de hombres blancos. Activistas y pioneras como *Sojourner Truth, Harrie Tubman, Frances E Haper, e Ida B Wells* darían

---

<sup>12</sup> Se considera que esta sería la primera aparición del término «políticas de la identidad» en la literatura política y académica como una apuesta de movilización política.

<sup>13</sup>Harrie Tubman es una de las figuras femeninas más importantes del abolicionismo en el siglo XVII en los Estados Unidos. Famosa por el *Ferrocarril subterráneo para esclavos*. Araminta Minty Ross (1820-1913) toma de un exesclavo con el que se casó Jonh Tubman su apellido. En 1849 Tubman logra escapar de hacia el Sur, aprovechando un cambio de amos, cuenta la historia guiada por la estrella polar; ese camino que utilizo continuo oculto y fue utilizado para que muchos esclavos pudieran usarlo. Depuse de que llega a filadelfia Harrie apoyo a una red de colaboradores para rescatar esclavos del Sur conocida como el Ferrocarril subterráneo. Posteriormente se unió a un grupo abolicionista en Boston durante la Guerra civil donde se destacó por su colaboración como enfermera y exploradora entre sus proezas más destacadas estaría la liberación esclava del Rio Combahee.

cuenta de una larga tradición de sacrificio, militancia y trabajo. El foco de sus luchas políticas sería entonces la conciencia de que su identidad sexual combinada con su identidad racial hacía de su situación vital una situación única (p: 76).

Además surgiría también de su ambivalente relación con el movimiento feminista y el movimiento por la liberación Negra. Pese a su relevancia y consolidación en el feminismo de la segunda ola a finales de los años sesentas, el elitismo, el racismo y conservadurismo que impregnaban este movimiento de mujeres blancas invisibilizó su participación. Por otro lado, no obstante pese a su activa participación en el movimiento por los derechos civiles, los nacionalismos Negros o las panteras Negras de los cuales se vieron fuertemente influenciadas, las feministas no solo por su andamiaje político e ideológico si no por su profunda relación de ambivalencia, eran acusadas por los hombres Negros, de que su apuesta por la liberación de las mujeres negras dividía severamente la lucha Negra: “en esta experiencia y desilusión dentro de estos movimientos de liberación, así como la experiencia en la periferia de la izquierda masculina blanca, [fue] lo que nos llenó a necesitar desarrollar políticas que fueran antirracistas, a diferencia de las mujeres blancas y antisexistas, a diferencia de los Negros y hombres blancos”(p: 77). Numerosas mujeres eran conscientes de estas múltiples opresiones, pero por sus limitadas condiciones de vida no podían arriesgarse a luchar por ambas, sin embargo la apuesta de las feministas negras sería: “Luchamos con los hombres Negros contra el racismo y al mismo tiempo también luchamos contra los hombres Negros contra el sexismo” (p: 79)

De aquí a se ve es la dificultad de su trabajo puesto no solo combaten una fuente de opresión si no que tratarían de abordar «un conjunto de opresiones», de esas mismas premisas es de donde surgen su radical relevancia política y epistemológica, a partir de sus posiciones antisexistas y antirracistas producto de su posición en los más bajos de las estructuras sociales surgiría su relevante accionar revolucionario “ Si las mujeres Negras fueran libres, significaría que todas las personas tendrán que ser libres también, ya que nuestra libertad necesita de la destrucción de todos los sistemas de opresión”(p: 82). Aunque se asumen como socialistas, sin embargo creen que una revolución socialista si no es feminista o antirracista no garantizará su liberación. En otras palabras ellas creen que las políticas bajo el patriarcado son simultáneas a las de raza y clase “somos conscientes de que la liberación de todas las personas oprimidas requiere de la destrucción de todos los sistemas políticos y económicos del capitalismo el imperialismo así como del patriarcado”. (p: 79)

### 2.1.c] Mujeres, raza, clase y sexualidades: Las Mujeres Negras redefinen la diferencia.

Dentro de algunas de las autoras más destacadas del feminismo negro estadounidense estarán los análisis y propuestas políticas de la pensadora y escritora Audre Lorde (1984) o los trabajos de la activista y académica Angela Davis (1981), participantes de la convulsión de la década de los años sesenta, vinculadas a la lucha por los derechos civiles y la liberación Negra en los Estados Unidos,

así como militantes del movimiento feminista; los análisis de estas pensadoras representan por una parte la deconstrucción del *Intelectual* enmarcado en el feminismo Negro, es decir la (re)valorización de los saberes y experiencias específicos de la población negra como productores de conocimiento, y por otro lado, la dilución entre activismo y academia. Estos trabajos son referenciados aquí por estos motivos, a saber, evidenciarían la importancia de lo que significó para este movimiento la autoafirmación y valorización de sus experiencias concretas como catalizadores políticos, pero también como un catalizador epistemológico que promovieren la formulación de marcos de análisis que pudieran dar cuenta de la complejidad social de formas más acertadas, comprometidas con las transformación de las injusticias y de las relaciones de dominación y opresión. Soy consciente de la extensión dedicada a estos dos trabajos con los cuales quisiera referenciar la apuesta pionera interseccional del Feminismo Negro, están referenciados a manera de reseña para poder dilucidar el sugerente análisis crítico con el que escriben estas pensadoras, pero que también reflejan la convulsionada, estridente y propositiva época en la que se enmarcan sus trabajos.



Ilustración 3 Audre Lorde.

El trabajo de Audre Lorde sería emblemático en la medida que subraya como la experiencia y la valoración de posiciones inéditas de las Mujeres negras constituirían criterios fundamentales para la creación y problematización de acciones políticas además de propuestas teóricas críticas. El principal aporte y problematización que cabría resaltar en la obra de esta pensadora sería su propuesta de redefinir las diferencias; para Lorde habría una incapacidad para reconocer el concepto de *diferencia*, en cuanto fuerza humana dinámica, Audre Lorde(1984[2003]) para esta autora la diferencia lejos de amenazar la definición del propio ser, contribuiría a enriquecerla cuando existen objetivos compartidos.

Para Lorde sería una premisa fundamental la autodefinición, como bien dice si mujeres y hombres negros no se definen a sí mismos sería una axioma que otros los definieran en beneficio propio y en detrimento suyo. (p: 26). La aparición de mujeres Negras que se autodefinen y se unen para examinar las fuentes de su poder e intereses, representaría un avance y un componente tanto esencial como crucial en la contribución de la lucha por la liberación negra y el esfuerzo de la comunidad en su conjunto. Lorde hablaría entonces de un « falso poder de la diferencia» que por un lado funciona como táctica para fomentar la hostilidad horizontal con el objeto de ocultar los problemas más acuciantes de la opresión y por

otro lado llevaría a un desperdicio de energías, energías malgastadas enfocadas en una batalla para dominarse unos a otros, un desperdicio que promovería la segregación entre los mismos oprimidos, en lugar de permitir unir sus fuerzas identificando intereses comunes.

Para esta autora pese a que las mujeres Negras se han unido para analizar y modificar aquellas condiciones que las hacen experimentar una opresión distinta a la de los hombres negros, a saber por ejemplo la esterilización forzada, la violación o la maternidad obligatoria, estos reclamos son vistos muchas veces con recelo por parte de los movimientos de liberación negra, pese a que estas premisas no constituirían una amenaza para los hombres negros salvo- dice- que estos opten por continuar legitimando su poder a través de la opresión de la mujer.

De manera que ese « desperdicio de energías» sería producto del falso poder que se le da a la diferencia, otro ejemplo de ese desperdicio estaría expresado en «la histeria antilesbiana» dentro de las comunidades negras, histeria que serviría para ocultar el verdadero rostro del sexismo y el racismo. “Los ataques contra las lesbianas negras han arrecido tanto por parte de los hombres negros como de las mujeres negras heterosexuales”. El lesbianismo sería percibido como un elemento contaminante que pondría en peligro a la raza, desviando su atención de otras necesidades más acuciantes. “Lo que constituye una preocupación vital nos acostemos con quien nos acostemos” dice Lorde (p 35) es que las mujeres Negras tienen el peso específico más bajo, para la autora las mujeres negras tienen el deber y la responsabilidad de definirse a ellas mismas o si no como apuntala más arriba serán definidas axiomáticamente por otros.

Definidas como traidoras y debilitadoras de la liberación negra o como contaminantes de la misma, para Lorde debe propenderse por una re-conceptualización de la diferencia una que promueva y busque alianzas; dice:

[Alianzas] con los hombres Negros en la lucha contra el racismo y con las mujeres Negras y blancas en la lucha contra el sexismo. Más por encima de todo en nuestra condición de mujeres Negras tenemos el derecho y la responsabilidad de reconocernos unas a las otras sin miedo y de amar a nuestra manera. Las mujeres Negras lesbianas y heterosexuales compartimos toda una historia de unión y poder y ni nuestra identidad sexual, ni nuestras diferencias deben llevarnos a olvidarla. (p:44)

Esa ceguera ante la diferencia, expresada en el rechazo a la opresión específica del sexismo que para la autora es una «enfermedad norteamericana con rostro Negro» es por lo tanto a la que el feminismo Negro debe intentar dar respuesta a esas experiencias específicas y particulares de las mujeres Negras:

El feminismo negro no es el feminismo blanco con rostro Negro. Los problemas que nos afectan son específicos y tratar de resolverlos no nos hace menos Negras, tratar de establecer un dialogo entre las mujeres Negras y los hombre Negros atacando a las feministas Negras se me antoja [es] una maniobra torpe y condenada al fracaso. (p: 45)

Para Lorde las mujeres Negras continúan siendo el grupo peor remunerado entre la clasificación de las razas y los sexos, ocupando la posición más baja, además de su notable relego en las áreas de educación y empleo agregándole los abusos a las que se ven expuestas; entonces ella se pregunta

¿cómo se justifica esa desigualdad? esa desigualdad específica de las mujeres negras. “las feministas Negras hablamos como mujeres porque somos mujeres y no necesitamos que nadie hable en nuestro nombre” ; Lorde habla de la tensión en las comunidades negras sobre la cuestión de las mujeres y el sexismo, además podemos inferir sobre las acusaciones racistas que refuerzan los estereotipos de las comunidades negras como sexistas, para ella este es un dialogo necesario – entre hombres y mujeres- un tanto amargo pero de vital importancia porque las feministas Negras “ reconocen la falacia que comportan las soluciones separatistas” su liberación no será sin los hombres negros (p: 48), subraya la autora.

Entonces ¿cuáles serían los cimiento que justifican ese «tufillo propio» de la patraña sexista? Y ¿solo afecta a las mujeres Negras el sexismo? Lorde hace una crítica apoyándose en una obra del sociólogo negro Robert Staples, desnudando el sexismo dentro de la población negra estadounidense, este autor argumentaría que el sexismo es producto de una «curiosa rabia» que el capitalismo ha dejado a los hombres Negros, que es descargada contra sus compañeras y hermanas negras. Según esta premisa dice Lorde los hombres negros verían amenazada su masculinidad a tal punto que verían en las mujeres negras el objeto en el que descargar su cólera, pero ¿Por qué sobre las mujeres? ¿Por qué las mujeres son amenazantes? Se pregunta, ¿por qué no se vuelve esta ira contra la opresión capitalista? Estas preguntas corren de manera solapada en el texto de la autora; para ella los hombres negros se habrían aferrado a la idea de feminidad planteada en términos blancos/europeos. “¿Por qué los hombres negros aceptan esos papeles en vez de verlos como lo que son, una promesa narcotizaste que favorece la aceptación de otras facetas de su opresión? (p:49) “No será el destino de los Estados Unidos Negros repetir las trampas del “ éxito” de las sociedad enferma de los Estados Unidos Blancos[...] la libertad y el futuro de los Negros no pasa por la absorción de la enfermedad masculina blanca del sexismo” (p: 52)

Para Lorde el sexismo no solo afectaría de manera directa a las mujeres sino también a sus hermanos negros, ese dialogo sobre el sexismo debe escapar de posiciones como las del sociólogo Staples que recuerdan a los adoptados por las liberales blancas en los años sesenta, a saber una posición defensiva, en la cual culpabilizaban a las víctimas de sus posiciones de opresión y los muestran también como una potencial amenaza para sí mismos y los demás. Somos un pueblo dice Lorde refiriéndose a las comunidades y a la población negra Estadounidense y que como tal deberían trabajar juntos; “el sexismo también perjudica a los hombres Negros puesto que les niega la posibilidad de establecer vínculos significativos con las mujeres negras” (p: 54) pensar que los hombres negros son los culpables de tales situaciones sería algo así como vendarse los ojos afirma Aurde, puesto que estas situaciones ocurren en una sociedad dominada por el privilegio blanco (p:52), pero entablar ese dialogo omitiendo el carácter opresivo de los privilegios masculinos, así los hombres decidan asumirlos en el seno de las comunidades negras solo beneficiaría dice Lorde a quienes los destruyen. «Unas opresiones nunca justificaran otras».

La estructura capitalista sería algo así como un «mounstro multifacético» dice la autora; habría que despertar la conciencia de los hombres Negros para que comprendan que el sexismo y el odio a las mujeres obstaculizan, son disfuncionales para su liberación pues surgirían del mismo lugar,

de la misma constelación que engendra el racismo y la homofobia. Por consecuencia la problemática de las mujeres estará ligada a la contradicción entre el capitalismo pero también al racismo, de manera que el movimiento que aborda la cuestión de las mujeres y el sexismo no sería ajeno también a estas contradicciones.

Pero si las mujeres en el movimiento de liberación negro se ven vilipendiadas y asumidas como traidoras, dilatadoras de la liberación, de estar en contra de los hombres negros, la ceguera del racismo por otro lado en el movimiento de mujeres harán que se vean menospreciadas silenciadas y segregadas. El feminismo sería «una cuestión blanca» que haría referencia a solo unas determinadas experiencias de un grupo determinado de mujeres en posiciones de privilegio racial y de clase, exponer el racismo en el feminismo sería contar la historia de la incapacidad de las mujeres blancas para escuchar a las mujeres Negras afirma la autora, de mantener un dialogo con ellas. Sin desconocer la importante lucha que hacen las mujeres blancas, Lorde señala lo doloroso que es que las mujeres blancas no referencien a las mujeres negras. Las experiencias de las mujeres Negras dentro «patriarcado blanco» resultarían triviales, poco o nada valoradas.

La obra de su amiga Mary Darly sería un ejemplo de ello, sería una muestra de cómo el conocimiento de las mujeres negras es marginalizado en la cronología de las ideas del feminismo. *¿Lees alguna vez a las mujeres Negras?* le pregunta Lorde en una carta a su amiga Darly comentando el borrador de un libro con cierta relevancia dentro del movimiento feminista titulado *Gyn/Ecology*. “Entender que todas las mujeres sufrimos la misma opresión por el simple motivo de que somos mujeres es perder de vista los múltiples y variados mecanismos de que es el patriarcado”; es más dice Lorde “es pasar por alto el que las propias mujeres utilizamos sin querer esos mecanismos las unas contra las otras (p: 59). Mary *¿lees a las mujeres Negras?* Dice Lorde, cuando Darly ni siquiera las comenta estaría tomando una postura, Darly estaría tomando la postura de las fuerzas destructoras del racismo y la segregación entre las mujeres, esta postura:

parte del supuesto de que la historia y los mitos de las mujeres blancas son los únicos a los que deben acudir todas las mujeres en busca de poder y puntos de referencia, en tanto que las mujeres no blancas y nuestras historias quedan convertidas en motivos decorativos o ejemplo de la victimización de las mujeres (p: 61)

La segregación, la omisión de la historia de las mujeres negras no sería aceptable, la historia del movimiento feminista no puede ser la historia de las mujeres blancas occidentales, es cierto continua la autora que la opresión de las mujeres no reconoce fronteras étnicas/ raciales, que las mujeres pertenecen a los márgenes, pero esto no significaría que la opresión sea idéntica para todas. Sería necesario y de vital importancia reconocer esas «posturas» que adoptan las feministas blancas. Las diferencias no serían «casualidades ni fantasías caprichosas». El racismo existe así no afecte a las mujeres blancas. Por eso es de vital importancia que las mujeres negras tengan la posibilidad y asuman la responsabilidad de autodefinirse, como mecanismo para salir de sus situaciones de opresión.

Por lo tanto dice Lorde sería una « arrogancia académica» emprender debates sobre teoría feminista sin tener en cuenta las diferencias entre las mujeres – raza, clase, sexualidad- y sin

conceder espacio a las aportaciones que han hecho las mujeres negras, lesbianas y del tercer mundo. Que significa pregunta Aurde “¿que las herramientas del patriarcado racista se empleen para examinar los frutos de dicho patriarcado?” a lo que la autora contestara « *las herramientas del amo nunca desmontaran la casa del amo*». La interdependencia y el apoyo entre las mujeres sería el único camino hacia la libertad y ese camino debe pasar por un reconocimiento entre las diferencias.

Si la teoría feminista estadounidense en este caso no ve relevante explicar las diferencias entre las mujeres y sus opresiones dice la autora, como explicar entonces que algunas mujeres limpian y cuidan los hijos de otras mujeres mientras están van a congresos de teorías feministas «¿*Qué teorías respalda el feminismo racista?*» se pregunta Lorde, que clase de teoría es esa. Las diferencias entre las mujeres deben verse como una potencialidad y no como un motivo de segregación y desconfianza y tampoco como artificios o caprichos: “quienes nos hemos forjado en el crisol de las diferencias, o lo que es lo mismo, quienes somos pobres, quienes somos Negras, quienes somos viejas, sabemos que la diferencia no es una asignatura académica” (p: 118).

Serian en la «interdependencia de las diferencias reciprocas y no dominantes» donde estaría el poder de transformar las condiciones de opresión, en esas condiciones y visiones encarnadas de la diferencias estarían los cimientos para la acción política. El no reconocer las diferencias como fuerza fundamental no permitirá dice Lorde que las mujeres se definan y cobren fuerza; ocupadas en unas diferencias segregacionistas las mujeres gastarían increíbles energías. Esta es el arma básica de la opresión “mantener ocupados a los oprimidos en las preocupaciones del amo” (p: 120); dice la pensadora Negra:

Por qué las herramientas del amo nunca desmontaran la casa del amo. Quizás nos permitan obtener una victoria pasajera siguiendo sus reglas de juego, pero nunca valdrán para efectuar un auténtico cambio. Y esto solo resultara amenazador para aquellas mujeres que siguen considerando que la casa del amo es su única fuente de apoyo. (p: 118)

Y la casa del amo no debería constituir la fuente de apoyo de las mujeres si no que ese lugar será « la casa de la diferencia ». Las mujeres negras entonces redefinen así la diferencia. Las diferencias de raza, sexo, edad y clase no es lo que separaría a las mujeres, si no su negativa a reconocerlas así como a analizar e identificar las distorsiones que se derivan de darles nombres falsos. Desde su condición de Negra, Lesbiana, y socialista Lorde encuentra como esas diferencias son utilizadas para establecer distorsiones, para definir a diversos grupos como desviados por su diferencia, inferiores, malos. Buena parte de la historia europeo/occidental nos ha condicionado – dice- para que veamos la diferencia como oposiciones simplistas: dominante/dominado, bueno/malo, arriba/abajo. Siempre habría de “existir algún grupo de personas a quien mediante la opresión sistemática, se [les] lleve a sentir como si estuvieran de más y a ocupar el lugar de inferiores” (p: 121) los no humanos.

En los Estados Unidos se pediría a los grupos oprimidos que reparen el abismo entre sus realidades y la conciencia del opresor, que se eduque a las personas que se benefician de la opresión, porque



“enseñar a los opresores cuáles son sus errores es responsabilidad de los oprimidos”, educarlos para que reconociesen la humanidad de los oprimidos, pero con esta premisa, continua la autora:

los opresores conservan su posición y eluden la responsabilidad de sus propios actos. Y hay una sangría continua de energías a las que se podría dar mejor uso si se dirigieran a la definición de nuestro propio ser y a la planificación realista de los medios para modificar el presente y construir el futuro (p: 122)

El objetivo de todas las mujeres sería dice Lorde reconocer, reclamar y definir esas diferencias desde donde se crean esas distorsiones y se establecen la opresión y la cosificación, puesto que para Lorde estas diferencias – raza, sexo, clase, edad- son percibidas como barreras o desviaciones, si no es que son negadas en vez de utilizar las diferencias como una posibilidad creadora. Esa concepción simplista de la diferencia no sería más que una distorsión y desviación, estaría en relación como lo que Lorde llama la «norma mítica» una norma donde « residen las trampas del poder» de la sociedad, con el que al identificarse las mujeres negras/de color quedan marginalizadas, a saber por qué la norma mítica es blanca, delgada, varón, joven, cristiano, heterosexual. Así pues en el movimiento de las mujeres:

lo habitual es que las mujeres blancas se centren en su opresión en tanto que mujeres y pasen por alto las diferencias de raza, preferencias sexuales, edad. La palabra hermandad lleva implícita una supuesta homogeneidad de experiencias que en realidad no existen (p: 124) [...] hacer caso omiso a las diferencias de raza que hay entre las mujeres y las implicaciones que tienen representa la amenaza más seria para la movilización conjunta del poder de las mujeres.(p: 126)

Negarse a ver los diversos problemas y los peligros a los que se enfrentan las mujeres, sin reconocer sus diferencias como las de raza sería una de las amenazas más acuciantes del movimiento de liberación de las mujeres; “Si las mujeres blancas olvidan los privilegios inminentes a su raza y definen a la mujer basándose exclusivamente en su propia experiencia, las mujeres de color se convierten en la “otras” en extrañas cuya experiencias y tradición son demasiado ‘ajenas’ para comprender” (p: 126) excusándose en la incomprensión de su experiencias las mujeres negras y de color no son incluidas en la literatura sobre las mujeres, las mujeres blancas tendrían una gran dificultad además de una posición remisa dice la autora para ver a las mujeres de Color como mujeres, mujeres diferentes ; muchas de esas mujeres estaban empeñadas en pasar por alto esas diferencias, dice Lorde:

si se considera que la inferioridad de una de las partes es consustancial a la diferencia, el reconocimiento de esta pueda acarrear sentimientos de culpa. Permitir que las mujeres de Color se quiten de encima los estereotipos provoca un sentimiento de culpa en la medida en que amenaza la cómoda situación de las mujeres que ven la opresión como una cuestión exclusivamente relacionada con el sexo (p: 127)

Dentro de la estructura del poder patriarcal existiría el privilegio de tener la piel blanca, y esto sería utilizado por las estructuras del poder para neutralizar a las mujeres, las mujeres comparten unos problemas pero otros no. Las mujeres blancas para Lorde son más propensas a caer en la peligrosa trampa de que si se comportan de «buena manera» se les permitirá “vivir en paz con el patriarcado”:

a las mujeres blancas se les tiende la trampa de inducir las a unirse al opresor con el supuesto de compartir el poder. Posibilidad que les está vedada a las mujeres de Color. Las cuotas mínimas de participación que a veces se nos ofrece no son una invitación a sumarnos al poder; la visible realidad de nuestra 'otredad' racial así lo demuestra con palmaria claridad. Las mujeres blancas tienen a su disposición un abanico más amplio de supuestas alternativas y recompensas por identificarse con el poder patriarcal". (p: 128)

Pero esta situación no solo es un problema que concierne a las mujeres blancas, el patriarcado racista y la distorsión de la diferencia también habrían cegado a las personas de color. ¿Es el racismo "una distinción que solo afecta a los blancos? ¿Qué hay de nosotros? ¿Qué hay de los efectos del racismo sobre la manera en que las personas Negras se ven unas a las otras? ¿Del racismo interiorizado?" (p: 96). La necesidad de una unidad dice la pensadora Negra se ha confundido muchas veces con la necesidad de homogeneidad, las diferencias recordemos serían percibidas como peligrosas o sospechosas frente a las necesidades de esa unidad. La lucha contra la opresión racial relega o niega que la hostilidad sexual no es exclusiva de la sociedad racista y blanca, que también ocurre en las comunidades Negras.

Exacerbada por el racismo dice Lorde, la violencia contra las mujeres, por un lado se convierte en una norma de virilidad de las comunidades, se les acusaría entonces de que ser antisexista sería ser antinegro reforzando las distorsiones sobre las comunidades Negras. Por otro lado también la diferencia entre las mujeres es percibida como sospechosa; por ejemplo el miedo a las lesbianas, que serían tachadas como sexualmente incorrectas; estas resonancias del heterosexismo y la homofobia estigmatizarían y relegarían a las lesbianas negras dice Audre Lorde, relegando sus aportes a la liberación: "las mujeres Negras que en un día insistirían que el lesbianismo era un problema de las mujeres blancas, se empeñan ahora en que las lesbianas Negras son una amenaza para la nación Negra, ya que son aliadas del enemigo y una negación de lo que es ser Negro" (p:132). Esta situación habría llevado a las lesbianas Negras en el contexto racializado de la sociedad norteamericana a quedar atrapadas entre dos polos « el racismo de sus hermanas blancas y la homofobia de sus hermanas» de "raza", siendo de manera explícita el desvío de energías sobre otros problemas del que habla Lorde puesto no sería las lesbianas Negras las causantes de los problemas de la población Afroamericana.

Entonces ¿Cómo redefinen la diferencia las mujeres de color? Para Lorde dependerá de la capacidad para que todos puedan relacionarse en un plano de igualdad:

Si las mujeres deseamos lograr un cambio social que no se quede en los aspectos meramente superficiales habremos de arrancar de raíz, los modelos de opresión que hemos interiorizado [...] No son nuestras diferencias las que nos separan, si no la renuncia a reconocer las diferencias y desmontar las distorsiones derivadas de hacer caso omiso de las diferencias o de llamarlas por el nombre que no les corresponde. Uno de los mecanismos de control social consiste en inducir a las mujeres a otorgar legitimidad a una sola de las diferencias humanas. (p: 134)

Las diferencias estarían más allá de las fórmulas de hombres y mujeres, este sería el viejo modelo de dominante/dominado. Nuevamente si las mujeres quieren lograr el cambio social deberían tener la capacidad para identificar y desarrollar nuevas definiciones de poder y nuevos modelos de relaciones entre las diferencias, logrando una mejor definición de sí mismas y esta puede ser la vía

de supervivencia de todas las mujeres en plural. Por lo tanto no « podemos permitirnos luchar entre nosotros mismos».

Esta sería una de las lecciones que el pueblo negro puede extraer del movimiento de liberación Negra de los años sesenta, y es que todo movimiento que lucha por la liberación ha de ser infinitamente complejo. Pues no solo hemos –dice– movernos en contra de las fuerzas que nos deshumanizan desde fuera; también debemos ir en contra de los valores opresivos que nos han forzado a incorporar” (p: 153). Al igual que como lo hacía Malcom X en sus últimos años dice Lorde se debería examinarse « las cicatrices de la opresión » que llevarían a emprender desgastantes guerras «entre nosotros mismos». Recordemos que para Lorde las diferencias deben ser entendidas como fuerzas creativas y necesarias para el cambio, la población negra debería emprender la tarea de «metabolizar la experiencia» que supuso los años sesenta.

Los años sesenta se habrían caracterizarían “por una impetuosa creencia en las soluciones instantáneas. Fueron los años cruciales del despertar, del orgullo y también de los errores.” (p: 154) los sesenta habrían sido una década de promesas y emociones pero también de aislamiento y frustraciones. Siguiendo a la autora solo mediante el análisis combinado de los triunfos y errores se puede examinar « *los peligros que entraña una visión incompleta* » pero no para condenarla si no para modificarla. Los sesenta habrían sido una época de grandes esperanzas y expectativas, pero también de grandes pérdidas. Para Lorde los sesenta representaron la ira del pueblo Negro. El movimiento de los derechos civiles y el poder negro volvieron a encender la llama de las posibilidades para la liberación de los grupos desposeídos en Los Estados Unidos , se luchaba en contra de enemigos comunes, pero se sucumbió ante el atractivo de las luchas individuales, parecía insoportable el rostro de las mutuas diferencias, se habrían visto como sospechosas si referían a algo peyorativo sobre las mismas, se habrían pensado soluciones y definiciones simples ante situaciones complejas dice la autora.

Las diferencias habrían sido utilizadas también por los sistemas opresores para fomentar la confusión, la tragedia, la segmentación de las comunidades Negras: En los estados Unidos de los sesentas tan racistas como liberales -dice la autora afronorteamericana- se podía asistir a espectáculos de como los militantes Negros, los musulmanes nacionalistas o los no violentos, se vilipendiaban; además de las cuestión del papel de la mujer, se cuestionaba si ¿existían? Gays y lesbianas dentro de las comunidades Negras (p: 155). Si bien dice Lorde la energía de la « fuerza negra» sirvió como combustible para movimientos de otras gentes de Color, mujeres y hombres gays, hemos de aceptar que muchos de sus objetos fueron severamente contestados por los poderes opresores y sus triunfos estarían siendo desmantelados. Entonces dice que “debemos entender que las luchas individuales llevaran a soluciones parciales y miradas incompletas”.

Habrían unas consecuencias perversas de simplificar en ocasiones en exceso las luchas, dice Lorde: necesitamos sumar fuerzas para plantar cara a las «*amenazas multidimensionales*» “*Las luchas unidimensionales no existen porque no vivimos vidas unidimensionales*” (p: 157). Serían las poderosas fuerzas que militan en contra de la población Negra, las que establecen las jerarquías de la opresión, esas fuerzas serían las que tienen el propósito de suprimirlos y esto es importante

porque para Lorde la aniquilación de la población Negra “pavimenta el camino para la aniquilación de otras gentes de Color, ancianas, los pobres y todos los que no encajan en la norma mítica deshumanizadora” (p: 159). Entonces Lorde se pregunta si ¿se puede seguir permitiendo creer que los esfuerzos para proclamar el futuro pueden ser privados e individuales, si se puede aún creer que la lucha por la liberación incumbe exclusivamente a una única clase social, una raza, sexo o grupo sexual en concreto? “continua, si «¿podemos permitirnos luchar entre nosotros mismos?»(p: 161)

los años sesenta debe enseñarnos a no mentirnos a nosotros mismos, a no creer que la revolución sucede de una vez por todas o tiene lugar a nuestro alrededor y no en nuestro interior. A no creer que la libertad puede pertenecer a uno de nuestros grupos mientras los demás no la tengan. (p: 161)

Para Lorde sería imprescindible la capacidad de poder además de la responsabilidad de la autodefinición, de participar en la configuración del futuro evitando la pasividad, el trabajo de cada uno estaría encaminado en la militancia, entendida esta como un compromiso para trabajar activamente por el cambio, ante la actitud de la desesperación que la opresión nosotros dice Lorde: «No somos responsables de nuestra opresión pero si debemos hacernos responsables de nuestra liberación».

\* \* \*

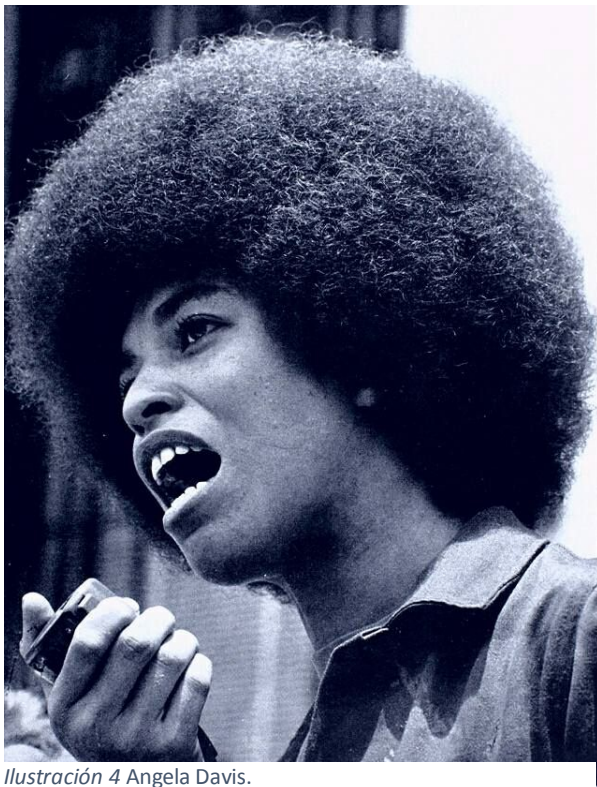


Ilustración 4 Angela Davis.

Una de las autoras más relevantes, asociadas con lo que podría denominarse el *Black feminism* es Angela Davis; académica y activista sería una de las figuras más relevantes, icónicas y excepcionales dentro del movimiento de la «contracultura» de los años sesenta, Angela Davis me atrevería a decir es comparable simbólicamente a lo que represento la figura de Hernesto *El Che* Guevara para el movimiento estudiantil latinoamericano y la izquierda revolucionaria a finales de los años sesenta; miembro del partido comunista de los Estados unidos, vinculada al movimiento de liberación Negra *El partido de las Panteras Negras*<sup>14</sup>, académica y profesora de filosofía en la Universidad de California, de donde habría sido expulsada en 1969 por presiones del gobernador conservador y candidato presidencial Ronald

<sup>14</sup> *Las panteras Negras* fue un partido radical en el contexto de la sociedad Estadounidense fundada en el año de 1966 cuyo objetivo era lograr justicia, la autonomía y la autodefensa de la población negra en la marcada

Reagan por su abierta simpatía con estos partidos; Angela Davis habría saltado a la escena pública internacional en el año de 1970 al ser incluida como una de los diez “criminales más buscados” por el FBI luego de que una de las armas registradas a su nombre fuera presuntamente usada por su amigo Jonathan Jackson en una revuelta en la prisión de San Rafael, situación que se conocerá como la de *Soledad Brothers*(*los hermanos Soledad*). Davis fue acusada de complicidad y conspiración criminal, secuestro y asesinato vinculado a la revuelta en San Rafael, ser juzgada por asesinato sería pena capital que podría ser castigada con la pena de muerte; aparte de su acusación se subrayaba paralelamente la imagen de Ángela como una “agitadora estudiantil, comunista y negra”.

Davis fue acusada de secuestro y de proporcionar armas, « se busca» «peligrosa y armada» se leía en los panfletos distribuidos por el gobierno; posteriormente fue arrestada, suceso que origino la creación de un movimiento internacional por su liberación llamado *Free Angela Davis* que posteriormente se llamaría *Free Angela Davis and all Political Prisoners*, este cambio de nombre no habría sido meramente nominal, Davis estaba convencida que su situación no era el resultado de un circunstancia individual

Mi mayor preocupación consiste en no separar mi caso del de muchos prisioneros políticos negros como yo, presos en tantas cárceles de USA. No es casual el hecho de que el 30 por ciento de la población carcelaria en este país sea de color, mientras que los negros participan en el total de habitantes con sólo el 15 por ciento. Este dato es claramente indicativo del racismo inherente al sistema judicial norteamericano. Por eso mi causa es la causa de mis hermanos de raza. (Angela Davis, 1971)

Su experiencia en la prisión y las circunstancias bajo las que habría sido acusada indudablemente marcaron un sello en su compromiso político y académico con la liberación con los prisioneros políticos alrededor de mundo, además de su lucha incansable contra el «complejo industrial-carcelario» y la «abolición de la prisión»; el sistema penitenciario se habría convertido en un aparato rentable, productor de inmensas riquezas a nivel global donde se margina y encarcela masivamente a personas, pobres, negras, de color e inmigrantes, marcando a estas personas como prescindibles, pero también muy importantes en las relaciones de trabajo y explotación características de la globalización capitalista neoliberal desde finales de los años ochenta. El

---

estratificación racial de la sociedad estadounidense. Sus eslóganes políticos más famosos en la literatura sobre contracultura en los años sesenta como *Black Power* (Poder Negro), *All Power to the people* (todo el poder para el pueblo), *Black is beautiful* ( en negro es hermoso) además de la estética que utilizaban como el uso de afros en el cabello y la defensa de portar armas demuestran la radicalidad de su movimiento y la premisa de abolir la estratificación racial y social en los Estados Unidos. Entre sus accionares políticos se destacan la creación de programas de alimentación infantil, jornadas de servicios de salud y sanidad así como de programas de educación auto gestionada , en concordancia su programa de los diez puntos donde pedían y luchaban por mejores condiciones de vida para la comunidad negra , así como el cese del abuso policial, entre otras demandas . El movimiento fue declarado uno de los principales enemigos del establecimiento político de los Estados Unidos y fue severamente reprimido y posteriormente disuelto por los servicios de seguridad e inteligencia norteamericanos, a través por ejemplo del uso y el argumento de la lucha de las drogas para contener la disidencia social inundando las comunidades Negras con heroína y otras sustancias para asociar delincuencia con poblaciones racializadas. Para tener una comprensión más amplia del movimiento del Poder Negro se puede ver el documental de los suecos Göran Olsson & Annika Rogell (2011) *Black Power Mixtape 1967-1975*.

sistema carcelario sería una de las instituciones clave del régimen neoliberal con el que se “enfrentan” los problemas del racismo, la pobreza, la xenofobia e inmigración o si se quiere no se enfrentan, sería una manera de eludirlos, sería una repuesta mediocre para enfrentarlos además de representar uno de los pilares para legitimar políticas e ideologías de dominación y represión. Su trabajo *Democracia de la abolición: prisiones racismo y violencia (2016)* sería un muestra de su reiterativo compromiso político como académico por la transformación social y la justicia social.

El trabajo que nos ocupa en relación con los propósitos de esta exploración documental es el de *Mujeres, Raza y clase (1981[2004])*, donde Davis problematiza y hace un sugerente análisis sobre la lucha de las mujeres negras y los orígenes y las implicaciones de las luchas separadas del movimiento de mujeres y el movimiento antirracista. Este trabajo para la autora sería relevante en la medida que para ella serían escasos los trabajos que hasta el momento destaquen el papel multidimensional de las mujeres Negras, dentro de las familias y la comunidad esclava. Los propósitos de los trabajos de Angela Davis especialmente este del que nos ocupamos acá estaría en contribuir a destacar el papel de las mujeres Negras, aquí específicamente en la esclavitud y el legado que este ha tenido en la configuración de la sociedad norteamericana; más allá de buscar una precisión histórica dice Davis los trabajos sobre la esclavitud y sobre el movimiento de las mujeres y el movimiento abolicionista puede servir como insumo en la batalla por la emancipación de las mujeres negras y de todas las mujeres en general.

Para Davis “proporcionalmente las mujeres negras, siempre han trabajado fuera de sus hogares, más que sus hermanas blancas” esto derivado, como producto o como herencia del modelo establecido por la esclavitud, cualquier intento de explicar la vida de las mujeres negras bajo la esclavitud deberá verse en el marco de verlas como mujeres trabajadoras. Como la mayoría de los esclavos las mujeres negras esclavas habrían trabajado en los campos, al igual que otros chicos las mujeres negras estaban destinadas a la recolección de algodón y tabaco. Siguiendo a la autora la mujer negra era una trabajadora a tiempo completo, para sus propietarios solo incidentalmente las mujeres negras podrían ser madres o amas de casa. “A la luz de la floreciente ideología decimonónica de la feminidad que enfatizaba en el papel de las mujeres como madres y educadoras de sus hijos y como compañeras y amas de casa gentiles para sus maridos, las mujeres negras eran prácticamente una anomalía”. (p: 12)

A medida que la ideología de la feminidad - como un subproducto de la penetración industrial en las vísperas de la guerra civil- muchas mujeres blancas fueron despojadas de la experiencia de desempeñar un trabajo productivo dice Ángela Davis, las mujeres blancas pasaron a ser consideradas moradoras de un espacio escindido del ámbito del trabajo productivo. “La fractura entre el hogar y el mercado provocada por el capitalismo industrial instauro la inferioridad de las mujeres más firmemente que en ninguna otra época anterior. En la propaganda más difundida, la «mujer» se convirtió en sinónimo de «madre» y «ama de casa» [que] llevaría implícito el sello fatal de la feminidad” (p: 20). Pero para las mujeres esclavas, las mujeres negras este vocabulario resultaría extraño puesto que no encontraría lugar similar con sus experiencias; La opresión de las mujeres negras esclavas sería tan idéntica como las de sus compañeros negros esclavos.

En este sentido las mujeres negras eran consideradas bienes materiales, no eran tan femeninas – como sus las mujeres blancas- y podrían trabajar con sus compañeros en las plantaciones o en las minas, aunque habrían sido víctimas de situaciones específicas de dominación relacionadas con el ámbito sexual y reproductivo, no habría sido sino hasta la abolición del tráfico internacional de esclavos en 1808 que la capacidad reproductora de las mujeres negras habría experimentado una revalorización como instrumento para garantizar, la mano de obra esclava. Se las habría revalorizado en su función de «parideras» -no como madres- de mano de obra esclava, por lo que sus «crías» y no sus hijos eran fuerza de trabajo esclavo, como madres no tenían derechos legítimos además de se les pedía que siguieran con sus labores de trabajo esclavo a tiempo completo.

Además de este control material de los cuerpos, utilizando la sexualidad y la reproducción como dispositivo para la continuación de su condición como esclavas, las mujeres negras eran objeto de continuos abusos sexuales por parte de sus propietarios; para la aurora afronorteamericana ha habido una serie de acercamientos que ella considera erróneos, bastante limitados y limitantes al acercarse al patrón de violación durante este periodo de la historia de los Estados Unidos. Por una lado la propuesta de que las violaciones serían explicadas por ejemplo, como actos expresivos de los impulsos sexuales de los hombres blancos reprimidos por la castidad femenina blanca, también serían asumidos como provocaciones de las mujeres negras que los recibieran con agrado, o también como una postura del paternalismo de los hombres blancos donde los actos de explotación y abuso quedarían convertidos en sentimientos de afecto y amor relacionados con el mestizaje.

Para Davis la violación “era una arma de dominación y de reparación cuyo objetivo era ahogar el deseo de resistir en las mujeres negras, y de paso desmoralizar a sus hombres” (p: 32) la violación no se trataría de una respuesta a la provocación de las mujeres esclavas sino «la utilización terrorista de la violación» para poner a las mujeres en “su sitio”. También las narrativas del amor entre esclavistas y mujeres quedaba en entredicho puesto que como se conseguiría amor y afecto donde los hombres blancos en virtud de su posición económica, estos tenían accesos a los cuerpos de las mujeres como opresores, propietarios o agentes de dominación; además de las agresiones físicas “la violación era una expresión descarnada del dominio económico del propietario y del control de las mujeres negras como trabajadoras por parte del capataz”. (p: 14)

Esta negación de las mujeres negras como *mujeres* en el sentido aceptado del término dice Davis también desvalorizaba el dominio masculino por parte del hombre negro, estos no podían aspirar a ser la cabeza de la familia puesto que las mujeres negras no eran «el sexo débil», ni si quiera alcanzaban a ser amas de casa, además porque la dominación masculina negra podría haber provocado una peligrosa ruptura en el mando apunta la autora; a las mujeres negras se les habría exigido una igual «masculinidad» en sus trabajos que la que tenían sus compañeros hombres. Otro importante factor a tener en cuenta es que la paternidad era negada a los hombres puesto que algunos blancos eran los padres de las «crías» de los hijos de las mujeres, que seguirían vendiéndose como propiedad, de manera que las leyes de regulación sobre el parentesco abrían perpetuado el sistema de explotación. Estas afirmaciones asentarían posiciones tales como que una

de las causas de las “patologías” de la población negra residía en la débil masculinidad de los hombres negro y el sobrevalorado papel de la mujer en estas comunidades.

A menudo la ideología decimonónica de la feminidad y el feminismo imperante ha intentado mostrar como constitución de la familia sería el espacio por antonomasia donde el sistema patriarcal relega y oprime a las mujeres, pero esto no sería más una premisa con un tufillo a clase racializada. Al igual que la premisa de las que habla Davis de las supuestas patologías responsables de la opresión de la población Negra producto del “curioso” papel de las mujeres Negras se podrían encontrar algunos estudios que cita la autora, los cuales desconocen que generalmente los esclavos encontraban en la vida familiar un lugar de autonomía, asentado sobre la base de la igualdad sexual. Dice Davis : “ las mujeres y hombres esclavos manifestaban un talento portentoso para humanizar un entorno concebido para convertirlos en unidades de trabajo infrahumano” (p: 23) la vida doméstica siguiendo a la autora adquirió una importancia desmesurada en la vida social de los esclavos pues les proporcionaba el único espacio donde podían «tener una expresión de sí mismos como seres humanos», de manera que el trabajo doméstico en el ámbito familiar habría constituido así la única labor con significado y las mujeres negras no se habrían visto degradadas por el trabajo doméstico como sus hermanas blancas

De manera que las asunciones sobre la feminidad están impregnadas por el legado del periodo esclavista en los Estados Unidos, así, para Davis como para muchas otras pensadoras del feminismo negro sería importante la re-valorización de la condición de las mujeres Negras como mujeres, y que esa asunción de *mujer* ligada a la feminidad estaría asentada sobre una serie de presupuestos y representaciones de clase que respondieron a unas construcciones raciales determinadas. De la misma manera el movimiento por los derechos de la mujer habría surgido estaría asentado sobre unas representaciones particulares y unas asunciones de clase racial e históricamente situadas, emparejadas con el movimiento por la abolición de la esclavitud.

La verdadera historia del movimiento antiesclavista sería una causa de las mujeres. “Cuando se escriba la verdadera historia de la causa antiesclavista, las mujeres ocuparan un gran espacio en sus páginas, ya que la casusa del esclavo ha sido, particularmente una causa de mujeres”. Esta es una cita de Frederick Douglass uno de los abolicionistas negros más importantes de los Estados Unidos y férreo defensor de la emancipación de las mujeres, al que se le llamaba “*don derechos de las mujeres*” que Ángela Davis cita para subrayar como el movimiento abolicionista era y fue una causa de mujeres. Igualando su situación, comparándola con la esclavitud las mujeres habrían emprendido una lucha contra la esclavitud – racial y sexual – puesto que la liberación negra sería una su liberación también. Las luchas del movimiento antiesclavista de las mujeres sentarían las bases para el posterior movimiento por los derechos de las mujeres.

Pero ¿por qué se unieron tantas mujeres al movimiento antiesclavista? Se pregunta Davis, sería en las primeras décadas del siglo XIX en medio de la revolución norteamericana cuando en la sociedad Estadounidense se produce una profunda transformación ligada a las consecuencias ideológicas del capitalismo industrial (p: 41); siguiendo a Davis, las condiciones de las mujeres cambiaron, sus tareas en la economía tradicional, fueron absorbidas por la economía fabril,



erosionando su prestigio *productor* en el hogar, cuando la manufactura paso del hogar a la fábrica, la ideología de la feminidad exaltaba a las mujeres como esposas y madres:

Como trabajadoras, las mujeres, al menos, habrían disfrutado de la igualdad económica, pero como esposas estaban destinadas a convertirse en apéndices de sus compañeros varones, es decir en sirvientes de sus maridos. Como madres serian definidas como vehículos pasivos de la regeneración de la vida humana. La situación de ama de casa blanca estaba repleta de contradicciones (p: 41)

Las mujeres blancas acomodadas comenzaron a denunciar el matrimonio como una forma de esclavitud, lo mismo decían de su trabajo las mujeres obreras respecto a su opresión económica. Aunque eran nominalmente libres sus condiciones de vida y trabajo suponían una explotación dice Davis, que establecieron como una forma de esclavitud; por este motivo las mujeres blancas amas de casa, de clase media y las mujeres obreras encontraron una situación de afinidad con la experiencia de esclavitud de la población negra, involucrándose activamente en el movimiento abolicionista.

Las afinidades del movimiento de las mujeres con la causa antiesclavista puede observarse en los nombres de las organizaciones de mujeres : *Sociedad Americana Antiesclavista* y la *Sociedad Antiesclavista Femenina*, nombres como *Prudence Crandall* profesora y abogaba por la educación de los niños negros o *William Llogo Garrison* que tenía un periódico de carácter abolicionista o *Lucretia Mort* organizadora y una de las principales figuras del movimiento de las mujeres, representarían las potencialidades de la alianza entre el antiesclavismo y el incipiente movimiento de mujeres.

El movimiento por los derechos de las mujeres estaba constituido en su mayoría, por mujeres blancas de clase media, que como amas de casa su status social habría sufrido un considerable deterioro, situación no obstante le habría concedido mayor tiempo libre para organizar la campaña a favor de la abolición, además de que este les brindaba la oportunidad de “salir” a la esfera de lo público de la cual habían sido relegadas (p: 46). Afirmando su oposición a la esclavitud, dice Davis protestaban también conscientemente o no contra su propia exclusión, denunciando la explotación y la opresión de manera pública (p: 48). Además, -continúa la autora- sumarse a la lucha abolicionista les permitió a las mujeres extraer importantísimas lecciones acerca de sus subordinaciones así como inestimables lecciones y experiencias políticas que sirvieron para la lucha de las mujeres posteriormente.

Por ejemplo las hermanas Grimike, Sara (1792-1873) y Angelina (1805-1879) nacidas en una familia propietaria de esclavos en Carolina del Sur, habrían representado unas de las activistas más comprometidas con la abolición en su época y unas de las primeras mujeres en contra de la esclavitud a pesar de la censura por su condición de mujeres que “salían” a la esfera pública. La importancia de su lucha dice Davis habría sido en la prioridad que le habrían dado ha exponer la esencia inmoral e inhumana del sistema esclavista, y la responsabilidad especial que ocupaban las mujeres en su perpetuación; por ejemplo Angelina pedía que la identificasen con los Negros, para ella dice Davis era necesario e importante reconocer el carácter dialectico de ambas luchas. Hasta

que no obtengan sus derechos las personas negras las mujeres nunca tendrían los de ellas; decían las hermanas:

La negación de nuestro deber de actuar es una desgraciada negación de nuestro derecho de actuar; y si no tenemos derecho de actuar, entonces bien podríamos ser calificadas de « las esclavas blancas del Norte» ya que al igual que nuestros hermanos cautivos, debemos sellar nuestros labios con silencio y desesperación. (p: 50)

Generalmente el nacimiento del movimiento organizado por los derechos de las mujeres en Estados Unidos está ligado a una conversación -posterior a una convención mundial contra la esclavitud mantenida en Londres en 1840- entre *Lucretia Mort* y *Elizabeth Cady Stanton*; este controvertido hecho fundacional siguiendo a Davis haría parte de una muy extendida interpretación que considera que el movimiento de mujeres fue inspirado – si no provocado- por el machismo en el movimiento antiesclavista (p: 55); pese al apoyo del movimiento de mujeres a la lucha antiesclavista, a las mujeres se las había relegado o visto seriamente limitado su papel activo en la lucha abolicionista; «los líderes masculinos radicales» aunque preocupados por las cuestiones sociales también discriminaban a las mujeres. Sin embargo esta interpretación tendría a desconocer también que no todos los abolicionistas eran intolerantes y que algunos de ellos habrían aprendido a “detener y desafiar las injusticias de la dominación masculina” como Frederick Douglass apodado recordemos “*don derechos de las mujeres*”.

Elizabeth Cady Stanton a diferencia de Lucretia Mort dice Davis aunque habría librado una lucha personal en contra del sexismo desde su juventud, no habría tenido la experiencia de Lucretia Mort defendiendo lo largo de años la cuestión de las mujeres dentro y con el movimiento abolicionista. Stanton fue la gestora de la primera convención por los derechos de las mujeres en Seneca Falls ; Stanton habría visto en la convención abolicionista de Londres que era posible organizar un desafío político a la opresión, que era posible la lucha por la igualdad, ella tendría una gran sensibilidad por lo que expresaba su experiencia de vida como una mujer blanca de clase media: cohibida por el matrimonio pese a su posición de mujer estudiada. A causa de su status de inferioridad en el matrimonio la mujer había quedado relegada en el ámbito educativo y en lo profesional había quedado relegada a las profesiones no lucrativas

La declaración de Seneca Falls pondría el acento en la institución del matrimonio y sus efectos dañinos para las mujeres: el matrimonio privaba a las esposas de sus derechos de propiedad y las convierte en seres dependientes, moral y económicamente de sus maridos. (p: 61)

En esta convención Stanton habría planteado entre otras cosas la controvertida iniciativa de alcanzar el sufragio femenino, esta convención sería importante porque giraría y reflejaría una incipiente nueva conciencia de los derechos y los dilemas de las mujeres ¿*pero qué dilemas?* eran estos, aquí Ángela Davis en entre líneas propondrá que en los albores del movimiento de los derechos de las mujeres que se expresa en la convención de Seneca Falls en 1848 giraría en torno a dos aspectos de clase social y raciales específicos. Por una parte el movimiento se habría cimentado sobre los dilemas de las mujeres blancas de clase media sin considerar las dimensiones

de los dilemas de la opresión de las mujeres blancas de clase obrera, además de las «obreras esclavas» negras del sur.

Las mujeres obreras blancas en 1831 constituían la abrumadora mayoría de la industria textil norteamericana, industria que constituiría por entonces el polo más importante de la nueva revolución industrial, las mujeres representaban un porcentaje considerable frente al total de la clase obrera: 38.927 mujeres obreras frente a 18.539 obreros (p: 62) ; muchas de estas mujeres se habrían caracterizado por que eran migrantes provenientes de Europa y mujeres habrían organizado paros y huelgas por toda nueva Inglaterra, en resumidas palabras dice Davis :“ las mujeres trabajadoras estaban en la cabeza de la militancia obrera en Estados Unidos”. Pero pese a este importante papel que ocupaban las mujeres obreras, papel que las habría otorgado el papel de las portavoces pioneras del movimiento de las mujeres, las precursoras de la convención de Seneca Falls habrían ignorado o no pudieron comprender la situación específica de la dominación masculina de sus hermanas trabajadoras; y si en el movimiento de las mujeres no habrían recibido acogida, mucho menos la habrían encontrado en los movimientos obreros pese a su destacado papel en la industria, habiendo la salvedad claro está que en las organizaciones obreras negras las mujeres si fueron acogidas.

Aunque Antony y Cady Stanton habrían hecho importantes contribuciones por las mujeres obreras, imbuidas en el sufragismo « la mujer» era el criterio decisivo, el criterio único; su posición de clase racialmente no marcada sería la responsable de una serie de “particularidades” en relación con las mujeres obreras, sus banderas del sufragismo habrían encontrado poco o ningún eco dentro de estos sectores:

Aunque Susan B Antony y Elizabeth Cady Stanton persuadieron a varias líderes obreras para protestar contra la privación del derecho al voto a las mujeres, la masa de las trabajadoras estaría demasiado preocupada por sus problemas inmediatos- los salarios, la duración de la jornada o condiciones laborales- como para luchar por una causa que les parecía terriblemente abstracta. (p:114)

Además las mujeres veían como sus compañeros obreros quienes tenían el derecho a sufragar, no conseguían o no les permitían cambiar su condición de clase. Así para las líderes del movimiento de mujeres sufragistas el criterio del sexismo era “mucho más opresivo que la desigualdad de clase y el racismo” estos últimos criterios podrían ser soportados mientras que la «oligarquía del sexo » no lo era.

Por otro lado además de la dimensión de clase, la de raza estaría atravesada por la ausencia de otro grupo de mujeres que brillaban por su imperceptibilidad: las mujeres Negras. Si en el norte las mujeres blancas obreras luchaban contra la ideología masculina industrial, en el sur las mujeres Negras lo hacían contra la esclavitud y en el norte contra el racismo, además de su notoria ausencia en los movimientos abolicionistas. Cabe resaltar que el racismo purulaba paradójicamente en el movimiento abolicionista, un ejemplo de ello lo pone Davis cuando uno de las hijas de Frederick Douglas el hombre que defendió y llevo la lucha de los derechos de las mujeres al movimiento abolicionista y apoyo a Stanton en la importancia del sufragio femenino se le prohibió estudiar en

una escuela a la que había sido admitida con blancas; ser abolicionista no significaba ser antirracista, Davis (p: 73) dice que los abolicionistas podían defender a los capitalistas industriales, la esclavitud solo sería negativa en este sentido y no como un sistema inhumano de dominación y explotación. Esta consideración refleja por lo menos el aspecto que quiere expresar Davis:

El hecho de que una mujer blanca ligada al movimiento antiesclavista [refiriéndose a la maestra que le impidió estudiar a la hija de Douglas ver clases con estudiantes blancas] pudiera aceptar una postura racista hacia una joven negra en el Norte reflejaba la profunda debilidad que acusa la campaña abolicionista para promover una amplia conciencia antiesclavista. (p: 68)

El movimiento de los derechos de las mujeres también habría arrastrado este vergonzoso problema, si ni las posiciones más radicales del abolicionismo consideraban la situación de los obreros “libres” del Norte como experiencias de opresión, el sistema capitalista era aceptado incondicionalmente; pasaría lo mismo en el movimiento de las mujeres, de manera aunque el sur mantuviera el monopolio de la esclavitud no tendría este monopolio con el racismo, en el norte también lo practicaban:

las dirigentes del movimiento de mujeres no sospechaban que pudiera haber una relación sistémica entre la esclavitud de las personas negras del sur, la explotación económica de los trabajadores del norte y la opresión social de las mujeres. Durante los primeros años de este movimiento poco se dijo acerca de las trabajadoras blancas [...] y, aunque muchas de las mujeres que integraban este movimiento apoyaban la campaña abolicionista, fueron incapaces de integrar su conciencia antiesclavista en un análisis de opresión feminista (p: 73)

Pese a que a este tufillo derrotado, no sería una situación generalizada el movimiento de las mujeres por la abolición este estuvo caracterizado por muchos ejemplos de mujeres que entendieron la importancia de comprender la articulación de las luchas. Por ejemplo análisis como los de Sojourner Truth citados más arriba o las hermanas Grimke darían cuenta de ello, por ejemplo Susan B. Antony sostenía que era imposible que hubiera una autentica paz en la Republica hasta que “los derechos civiles y políticos de todos los ciudadanos de ascendencia africana y todas las mujeres fueran efectivamente establecidos”, por otro lado Angelina Grimke recalca que hasta que los esclavos no tuvieran sus derechos las mujeres jamás podrían aspirar a tenerlos; para ella esta sería la «segunda revolución norteamericana» dice:

El hombre negro fue la primera víctima de esta guerra, la siguiente el obrero de cualquier color y en estos momentos, todos los que luchan por el derecho al trabajo, por el derecho a la libertad de expresión, por el derecho a la libertad de enseñanza, por el derecho al sufragio libre y por un gobierno libre” (p: 75)

Pese a estos valiosos intentos de luchas compartidas el movimiento de las mujeres no pudo escapar del vergonzoso problema del racismo. Terminada la guerra civil en lo que hoy son los Estados Unidos, Davis muestra como los brotes de racismo dentro del movimiento por los derechos de la mujer a través de posiciones que fueron asumiendo su principales líderes como Elizabeth Cady Stanton fueron consumiendo el movimiento; ella y sus colaboradoras empezaron a mostrar una posible superficialidad de la alianza entre el movimiento abolicionista y la lucha por los derechos de las mujeres, debido a que terminado el conflicto bélico se dispuso a otorgarle el

sufragio a los hombres negros, cuestión por la cual las mujeres blancas se empezaron a articular apelando a los privilegios de la supremacía blanca. (p: 82)

Siguiendo a la autora afronorteamericana Elizabeth Stanton sostenía que los defensores de los derechos de las mujeres habrían cometido un error estratégico apoyando –subordinadamente- a la lucha del abolicionismo , puesto que terminada la guerra con la victoria de la Unión sobre los confederados , dice Davis las mujeres creyeron que como ellas habían invertido gran esfuerzo contra la esclavitud se les daría como recompensa el sufragio; aunque lo que sucedió fue que se emprendió una iniciativa para otorgar a los recién “liberados” hombres negros del sur el voto, consistía en una serie de iniciativas para modificar las enmiendas constitucionales que les impedían votar. De manera que lo que Stanton y sus seguidoras habrían visto como « la hora del varón» no era más que una estrategia de los republicanos para ganar más votos, ni siquiera para darles derechos a la población Negra, puesto según Davis la guerra que emprendió la burguesía del Norte era por controlar económicamente toda la nación no la liberación de la población Negra.

El análisis que habría hecho Stanton y sus seguidoras frente a la iniciativa de otorgarle el sufragio al hombre Negro como una nueva « hora del varón», estaba llena de ingenuidad política y la habría vuelto muy vulnerable a la ideología racista (p: 80). Esta iniciativa estaba lejos de la extensión del dominio y los privilegios masculinos dice Davis pero las promotoras del movimiento por los derechos de la mujer sucumbieron ante el racismo como una maniobra para defender sus intereses. Dice Stanton citada por Ángela Davis: “[...] mi respuesta es que no. No le confiare mis derechos a un hombre degradado y oprimido que sería más despótico [...] de lo que jamás hayan sido nuestros gobernantes anglosajones” (p: 81). Continúa

El hombre negro no supone una introducción de ningún elemento negro en el gobierno pero la educación y el ascenso de las mujeres nos dotara del poder adecuado para conducir a la raza anglosajona a una existencia superior y más, y de este modo por la fuerza de la atracción, para elevar a todas la razas a un estadio más alto del de que jamás se pueda alcanzar manteniendo el aislamiento político de los sexos. (p: 79).

Frente a esta situación algunas personas y posturas como las de Frederick Douglas que para Davis habría sido el defensor masculino de la emancipación de las mujeres más importante del siglo XIX, estuvo en dar prioridad estratégica dentro de la ya debilitada alianza entre abolicionistas y mujeres , al sufragio masculino negro; los ataques, linchamientos y hostigamiento contra la población negra, ponían de relieve que su situación de opresión era brutalmente diferente al de las mujeres de clase media. Si bien muchas de las posiciones dentro de la asociación por la igualdad de Derechos eran sexistas, no justificaban dice Davis, las alarmas y la justificaciones del racismo dentro del movimiento por los derechos de la mujer.

Entrada el siglo XX el racismo se justificó como un silencio conveniente dentro de la Asociación Nacional Americana por el sufragio femenino, para evitar el rechazo de futuras adiciones y la permanecía en la causa de los derechos de las mujeres, como apuntaba Davis, la situación de violencia contra la población negra así como los «efectos perversos » de su liberación eran más acuciantes que nunca.

El movimiento por el sufragio femenino empezaría a abrazar y ser abrazado desviando sus propósitos iniciales por la campaña de la supremacía blanca, con posturas que defendían la privación del sufragio masculino Negro, pues la discusión se habría volcado entre el derecho de las mujeres educadas y los hombres negros ignorantes y analfabetos; el voto femenino permitiría la continuidad de la supremacía política de la raza blanca (p: 119). Ese silencio conveniente del que habla Davis frente al racismo, no fue más que la apología a la supremacía blanca y paradójicamente al sexismo, al fin de cuentas dice Davis las mujeres blancas, pasarían a convertirse en las madres y salvadoras de la raza, la emancipación de las mujeres traería la redención y purificación de la raza. El sufragio femenino se convertiría en el medio más apropiado para alcanzar la supremacía racial (p: 128) puesto que al otorgándole el sufragio a los hombres negros se incentivaría una « guerra de raza», el sufragio femenino serviría como bandera de la supremacía blanca en aras de la calidad y reproducción de la raza anglosajona y salvaguardar a las mujeres su «lugar natural del hogar».

Este increíble análisis planteado por Davis es un ejemplo y representación su apuesta política y académica por considerar todos los aspectos de la dominación, la importancia de tener en cuenta los aspectos históricamente entrelazados de las cuestiones de clase, género y raza para una comprensión más compleja de la sociedad y su implicaciones en las luchas y reivindicaciones sociales; pero también representaría la excepcionalidad de Angela Davis como una intelectual pública, una activista social revolucionaria y también como educadora dirigiéndose a una audiencia en un lenguaje accesible, tratando temas pertinentes en cuyo pensamiento se funde lo personal, lo histórico (Mireia Sentis 2016) y lo académico. Por esta clase de compromisos políticos y científicos Angela Davis siempre será una revolucionaria, figura visible de la liberación negra en los años sesenta, vinculada al partido comunista, comprometida con la lucha contra el complejo industrial carcelario, apoyando las luchas del colectivo de *gays*, lesbianas y trans, simpatizante de la causa palestina en Gaza y Cisjordania, de las problemáticas ambientales y la preocupación por los animales no-humanos, pero sobre todo la importancia del compromiso y la defensa de un feminismo inclusivo e interseccional -como dice ella en la *women's march* (la *marcha de las mujeres*) contra posesión presidencial del electo presidente Trump- que resista al racismo, la islamofobia, el antisemitismo, a la misoginia, a la explotación capitalista llamando a juntar nuestras luchas contra el hetero-patriarcado blanco, en las aulas, en el trabajo, en las calles. En otras palabras, para finalizar parafraseando algunas frases de Angela Davis: “es necesario dejar de proyectar nuestro poder colectivo sobre individuos que parecen exceder la propia vida [...] es a nosotros mismos a quienes hemos estado esperando [...] tenemos que actuar como si fuera posible transformar radicalmente el mundo y tenemos que hacerlo todo el tiempo”.

## 2.2] Feminismo de Color.

Otro de los movimientos y problematizaciones de donde surgen los análisis de lo que hoy se conoce como el enfoque interseccional estaría enmarcado dentro de que se puede denominar «feminismos de Color». Las reflexiones, escritos, poemas e ideas de estas mujeres «latinas», asiaticamericanas, Negras, Lesbianas y migrantes serían uno de los gestores de este interesante

enfoque, al problematizar como eje sus diferentes historias culturales y personales y dinamizarlas como problemas políticos, en relación con sus condiciones de marginalización y exclusión. A finales de los setenta y comienzos de los años ochenta empiezan a tomar relevancia las denuncias y críticas sobre algunos presupuestos del «movimiento feminista Angloamericano» que no habrían tenido en cuenta las experiencias de mujeres socialmente marginalizadas, como también los aportes de mujeres Negras, Chicanas, mujeres lesbianas o transexuales. Sus críticas estarían enfocadas a la denuncia de la «voz feminista de la mujer blanca de clase media» que aunque con el cual compartían la denuncia del sexismo en general, era abiertamente racista (Norma Alarcón, 1990). Las críticas estarían enfocadas no solo a la falta de representación y visibilidad de estas mujeres, si no de los presupuestos mismos del «feminismo blanco» denunciando la pobreza del análisis que se centra solamente en el género como marco de análisis y de las visiones naturalizadas del sexo y lo que sería *La mujer* (Javier Saez, 2005)

Las voces que se alzaron contra el movimiento feminista mayoritario abrían sido en contra del racismo imperante en el movimiento de mujeres; las marcadas posiciones de clase que habrían llevado a la pobreza del análisis unidimensional del género descuidaron factores igualmente transversales como la raza, la clase o la sexualidad. La denuncia del heterocentrismo del movimiento feminista será uno de sus rasgos más característicos. Autoras como Monique Wittig(1992) o Adriane Rich(1996) habrían denunciado la heterosexualidad como un sistema político, pero también desde sus sexualidades racializadas autoras como Gloria Anzaldúa(1989) o Cherrie Moranga(1988) no solo criticaran el «heterocentrismo» y sus implicaciones en la teorización y apuesta política en la cuestión de las mujeres, si no la homofobia dentro de sus comunidades y por tanto los peligros de las salidas fragmentadas y separatistas.

Ligadas al movimiento chicano estas autoras en los años ochenta habrían empezado a teorizar más allá de un simple «registro femenino» la cuestión Chicana, ancladas desde la crítica de género y feminista abrían redefinido las apuestas políticas y culturales de las luchas de «la gente de Color» en los Estados Unidos. (Norma Alarcón, 2002). Una de sus obras más emblemáticas es el trabajo, el libro *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Colour/ Estas puentes, mi espalda : Voces de mujeres tercermundista en los Estados Unidos* (1981) editado por Cherrie Moranga y Ana castillo que daría cuenta del propósito de la teorización del feminismo tercermundista, a través de una serie de testimonios y reflexiones de mujeres cubanas, Negras, puertorriqueñas, chicanas se propondrían mostrar la imposibilidad de analizar la condición socio histórica de la mujer sin tener en cuenta las dimensiones de raza, género/sexo, clase e identidades culturales.



Ilustración 5. Cherrie Moranga.

*Mujeres de Color* habría sido un término siguiendo Cherrie Moranga que fue reclamado por las mujeres Latinoamericanas, mujeres de ascendencia asiática, indígenas norteamericanas y algunas mujeres Negras para la identificación política dentro de las comunidades progresistas, dentro del movimiento de las feministas «Anglo» y dentro de la cultura dominante de la «América Blanca Patriarcal», esta publicación que sería emblemática en la crítica de las mujeres marginalizadas al feminismo blanco hegemónico dirían las autoras, tendría el objetivo de alzar la voz, mostrar como la conciencia feminista intenta abrir caminos y lazos entre las mujeres de Color

estadounidense “hacer un puente sobre las diferencias que históricamente han vencido la mujer de color hasta callarla, borrarla y fragmentarla” afirma Moranga. *Esta puente* pretendió entonces abrir un camino a través de las «identidades múltiples» que coexisten en los cuerpos de estas mujeres y que según ellas a las que ningún otro movimiento habría logrado dirigirse simultáneamente.

A diferencia de las mujeres Negras que a comienzos de los años setentas habrían consolidado un movimiento feminista Negro, según estas autoras las mujeres Chicanas y otras mujeres de color sintieron la necesidad de «unir las voces» para atestiguar sus experiencias de «opresión múltiple», por cuestiones de sexo, raza y clase social. El activismo de las mujeres de color en los años ochenta, siguiendo a esta autora provenía de las filas de las luchas tercermundistas, contra la guerra de Vietnam, los derechos civiles, el poder Negro, los movimientos Chicano etc... estas mujeres habrían hecho hincapié en la importancia de la lucha contra la «América Racista», contra la discriminación racial y de clase, pero también contra el sexismo de sus «hermanos», el sexismo dentro de sus comunidades y movimientos de lucha donde los valores patriarcales en muchos casos eran exaltados en aras de la preservación de los legados histórico culturales.

Atrapadas entre escoger entre su identidad como mujer o como personas de color, a las mujeres de color se les pidió que se postergaran sus luchas hasta que la revolución del Color o la de clases llegase, por otro lado dice Moranga al no ser objetos directos del racismo, las mujeres blancas respondieron de forma similar a las políticas de la izquierda, enfatizando en el género era la única fuente de opresión, haciendo problemática su relación con las experiencias de las mujeres de Color que además eran vista con desagrado ya que muchas de estas mujeres tercermundistas se identificaban como lesbianas.



De manera que las mujeres de Color esas mujeres filipinas, chinas, indígenas, esas mujeres marginalizadas que formaban y forman una «subclase» dentro de los «Estados Unidos Blancos» dentro de «las entrañas del monstruo» pretenderían rescatar las voces de una población de mujeres que dentro de los materiales feministas, que usualmente reflejan el punto de vista de la «Gringa» dice Moranga o la europea, desconocen las situaciones raciales y económicas de otras mujeres. La idea, el propósito de este trabajo habría sido según ellas extender un puente sobre las diferencias: “Nuestra definición se basa en el principio de que las mujeres de color no tienen que ‘escoger’ entre sus identidades [...] un movimiento realmente revolucionario las incorporara a todas en sus diferencias” (p: 4). Al igual que sus hermanas Negras será de vital importancia la autodeterminación y la autoformación enmarcada en los intersticios en las “intersecciones” de sus identidades y opresiones.

La identificación política de «mujeres de Color» sería una referencia reclamada frente a la cultura dominante de la «América Blanca patriarcal», sería en esta relación conflictiva que han encontrado muchas mujeres de color con lo blanco, con la blanquitud, con la cultura blanca dominante de los «Anglos» donde se encontrarán las raíces de su radicalismo; como para Barbara Cameron una indígena norteamericana -por ejemplo-, donde en su cultura *wasico* que en lengua Lakota significa *gente blanca* (p: 35) son llamados los *wasico sica* donde *sica* significa malo. Lo blanco sería una frontera, que siempre se pretende sobrepasar, como Nellie Wong, cuando habla del deseo que en alguna etapa de su vida sintió por ser blanca, por tener «el estilo blanco», ella afirma se encontraba, estaba atrapada en una «cuestión de colores»:

“ Cuando crecía me sentía  
sucia, creía que dios  
hizo la gente blanca limpia  
y no importaba cuanto me blanqueará  
no podía cambiar, no podía mudar  
mi piel era en el agua gris.”

Lo blanco habría sido asumido como un estilo, como una frontera a cruzar. La asiática americana Mitsuye Yamada hablara de la invisibilidad de la opresiones que se suceden cuando se asumen los estereotipos y valores que la cultura dominante espera en este caso de una mujer asiática; Como profesora de inglés en una institución universitaria Mitsuye como una mujer con un sueldo acomodado, habría quedado silenciada en el mundo laboral de los hombres, al haber sido percibida y al haberse asumido como una mujer de clase media apolítica y una mujer asiática “obediente” constituyéndose una invisibilidad doble, dice: “Era tanto el rol que se esperaba de mí que finalmente me volvió invisible [...] los que son libres escogen sus alternativas. No escogen las alternativas que se les ofrecen por aquellos que están allá afuera” (p: 41), en su esfuerzo por acoplarse al modelo de vida blanco había perdido su voz.

Por ende estas mujeres hablan de que su radicalidad, sus experiencias de opresión e invisibilización frente al mundo blanco es «teoría encarnada». Para Cherrie Moranga lo blanco sería una posición social de clase. «La Güera» un adjetivo con el que se refieren a su piel blanca,

la piel del padre Anglo con las facciones de la madre de color “soy una chica Güera vuelta morena por el color sangre de mi madre”, dice Moranga:

Nunca nadie me dijo precisamente que lo blanco fuera lo correcto, pero yo sabía que ser de color blanco era algo valorado particularmente en mi familia (toda chicana a excepción de mi padre). De hecho todo lo que tuvo que ver con mi educación (al menos la que ocurrió a un nivel consiente), trato de blanquear aún más el color que ya tenía (p: 20)

Los chicanos serían según esta pensadora “gente de diferente clase”, entre más rápido o efectivamente pudieran pasar al mundo «Anglo» dice Moranga su futuro según sus padres estaría garantizado, por eso nos «anglisamos». Lo blanco es privilegio, lo blanco sería lo correcto; Dice : yo podría “pasar” si lograba alcanzar suficiente educación[ suficiente blancura], nadie notaría la diferencia. (p: 24)

Aunque Moranga habla que por su cuerpo, por su color de piel ella no sabe que es ser «cagada por ser oscura», al ser Güera sería más “blanca” pero la alegría de verse blanca se vio soslayada desde que se dio cuenta que puede ser golpeada como «sus hermanas de color café» por ser lesbiana; ser lesbiana dice sería una suerte como ser oscura, pobre o mujer. Habría un peligro enorme en no poder reconocer «la especificidad de la opresión» en alienar las opresiones, en percibir las como asuntos técnicos no encarnados – dice- sin envolturas emocionales, desconociendo las opresiones internalizadas (p: 21). Es decir siguiendo a la autora, si no somos capaces de entender y asimilar nuestras experiencias de opresión, los marginados podrían olvidar como «hemos sido heridos» de manera que ninguna alianza entre grupos podrá ser auténtica, sería una alianza jerárquica:

De ello hay rasgos en la creciente clase media negra y recientemente existe una corriente mucho mayor entre los hombre blancos homosexuales de ‘conciencia capitalista’. Por qué recordar tal vez significa dejar cualquiera de los privilegios que hemos sido capaces de expresar a esta sociedad en virtud de nuestra raza, género, clase o sexualidad” (p: 22)

Las opresiones habrían sido internalizadas sin percatarnos de ello pasándolas por alto, para no perder lo que se habría ganado, que en muchos casos sería lo que las personas en posiciones de privilegio dan como migajas de pan a la gente marginalizada para poder realizarse como personas libres. Para Moranga esos mitos de lo oscuro o lo femenino, habrían sido internalizados por muchas mujeres de manera opresiva. Esta ambivalencia de oprimida/opresora a la vez, no sería una situación únicamente del opresor, sería una pesadilla que las mujeres también padecen, es decir que las mujeres pueden ser también opresoras; ella vería con temor “como hemos incorporado los valores de nuestro opresor en nuestros corazones” y esto sería una falla de una a otras entre las mujeres.

Moranga dice que la mayor parte de su vida se vio como blanca, se identificó y aspiró con los valores blancos, y que por ello se siente «blanqueada y mojada» “he negado de muchas maneras la voz de mi propia madre oscura. Lo oscuro en mí.” aclimatada al sonido del lenguaje blanco –dice- sus emociones no hablaban: “no fue hasta el momento en que puse las palabras raza y clase junto

a mi expresión que pude entender mis sentimientos” (p: 23) además de su orientación sexual, ella dice:

Cuando finalmente levante la tapa que cubría mi lesbianismo, revivió en mí una profunda liga con mi madre. No fue sino hasta que reconocí y confronte mi propio lesbianismo a flor de piel, que sentí una estrecha identificación con mi madre, con su opresión por ser pobre, sin educación y chicana. Mi lesbianismo es la avenida que me ha permitido comprender mejor el silencio y la opresión, y sigue siendo el más claro recordatorio de que no somos seres humanos libres. (p: 22)

Este aspecto, el de la orientación sexual e identidad sexual de las autoras del feminismo de Color es un aspecto crucial, debido a que al asumirse como lesbianas, esta posición les habría permitido mirar, crear un *standpoint* desde su disidencia sexual entrelazadas con otras identidades referentes a otras condiciones de marginalización/opresión; en otras palabras podríamos decir un Standpoint de las mujeres lesbianas de Color sexualmente disidentes desde el cual analizan y pueden percibir los intersticios de sus identidades y sus condiciones de opresión.

En esos intersticios es donde se ubica Anita Valero, cuando dice que entre lo blanco y los oscuro, entre lo raro, parece como una barrera “entre mi misma y mi gente”. Sería difícil estar entre la gente cuando se habla de su vida y uno no poder hablar de la suya de la mismas manera, dice Valero de la misma forma, digamos que con la misma ‘naturalidad’, eso causaría una separación falsa y dolorosa entre las identidades de las mujeres (p: 59), de manera que las mujeres racializadas, las mujeres de Color se han visto obligas a elegir entre identidades, se les habría forzado a fraccionarse.

Bajo ese supuesto de naturalidad es que se normalizaría y legitimarían las condiciones cotidianas y estructurales de la opresión, porque “Dios hizo a los hombre y las mujeres distintos y ¡ni Fidel puede cambiar eso!” sería el riesgo de las transformaciones estrechas dice la Cubana Aurora Levins, sería el riesgo del que habla la asiático-norteamericana Mitsuye Yamada “poner los actos de Dios junto con los actos del hombre, deshaciéndonos de nuestras responsabilidades personales” y justificando las condiciones de opresión o marginalización como actos, situaciones producto de la naturaleza, de actos divinos. Por eso dice la Cubana “si nosotras somos las que podemos imaginar, si nosotras somos las que soñamos, si nosotras somos las que más necesitamos, entonces no hay nadie más que la pueda hacer [la revolución] Nos toca a nosotras”. (p: 65)

La importancia de la diferencia sería vital para la praxis política del feminismo tercermundista de las mujeres de Color. Ya nos decía Aurde Lorde la importancia del reconocimiento de las diferencias « ¿Cuál es la teoría que respalda el feminismo racista?» Recordemos se preguntaba esta autora ,las diferencias según ella deben verse como una potencialidad , en vez de ves de desconfiar de ellas; Pretender dar una discusión sobre teoría feminista omitiendo esas diferencias para ella sería una arrogancia académica. Es en la diferencia “esa conexión cruda y poderosa donde se forja nuestro poder personal”, es en esas entre líneas siguiendo a las autoras de *Esta puente mi espalada* en donde radicaría el silencio entre las mujeres de Color, como lo son el cambio generacional, las identidades sexuales o las identidades histórica culturales de sus razas,

pero sería también aquí donde estaría asentada su fortaleza para la transformación personal y política.

Bajo el nombre de *Feminismo* las mujeres blancas de privilegio económico, habrían usado ese privilegio al costo de las mujeres tercermundistas (p: 75), como una muestra de esto es que en el movimiento de mujeres, las mujeres de color aparecen como un comodín, las mujeres blancas habrían sido reticentes a abordar la complejidad de las diferencias entre las mujeres y sus implicaciones para los análisis y la praxis política como dice Jo Carrillo:

A nuestras hermanas [blancas] gringas amigas radicales les encanta tener retratos de nosotras [...] cuando nuestras amigas gringas radicales nos ven en carne viva no como en su propio retrato, no están muy seguras si les encantamos tanto. No somos tan felices como nos vemos en su pared. (p:79)

Las mujeres de Color tendría una relación bastante diferenciada con el racismo que el que tienen sus hermanas blancas, las mujeres de color lo padecerían de una manera más directa, pero todas habrían crecido en un ambiente donde imperaría el racismo, dicen: “El racismo afecta a todas nuestras vidas, pero solo la gente blanca tiene el ‘lujo’ de quedarse ajena a sus efectos” dice Rosario Morales; dice la puertorriqueña que “ser blanca y de clase media representa un tipo de política aunque el color ni la clase definen a la gente en su totalidad, todas hemos nacido en un ambiente donde existe el racismo”; Para ella todos seríamos capaces de ser racistas sin importar nuestra condición ni nuestro color, todos podemos ser sexistas, «ser mujer no nos impide ser sexista», todos podríamos ser racistas, pero solo algunos serían el objeto del racismo, el sexismo, la homofobia o los prejuicios de clase.

Como mujeres racialmente marcadas, estas mujeres insistirían en la importancia de poderse autodefinir por fuera, como *más* que esos estereotipos y esas expectativas que el mundo «Anglo» blanco tiene sobre ellas y esto no podría definir su status en la sociedad, pero sería importante subrayar como estos estereotipos y expectativas estructurarían sus identidades en relación con sus historias culturales y orientaciones sexuales, esa intersección entre estereotipos e identidades debería dar cuenta de ello “Nos negamos ahora a escoger entre nuestra identidad sexual, cultural, entre raza y ser mujer”; esto no significaría que le estuvieran dando la espalda a sus múltiples compromisos o luchas, si no por el contrario reconocer que entre esas líneas irreconocibles, es donde radicaría su verdadera conexión como mujeres de Color.

Es en la potencialidad de esas líneas, trazando un puente entre esas diferencias, en donde podrán las mujeres de color articular sus luchas contra el sexismo y el racismo, contra el prejuicio de clase y la homofobia endémica en sus comunidades y hermanos de lucha. Reconocer que el «patriarcado capitalista» usa esas diferencias para dividir, el género, el color, la clase no definen a la gente dice Rosario Morarles si no lo hace la sociedad clasista: salir de eso colores y esas clase implicaría una serie de «artificios individuales» pues serían «defectos individuales», como si dice Morales solo podríamos levantarnos al blanquearnos, al masculinizarnos. Sería de vital importancia dejar de reproducir los estereotipos, las actitudes que se esperan por que se es de algún color determinado, dirá «*entender más que incluir sería uno de los aspectos más importantes del movimiento feminista.*»

Esas diferencias entre las mujeres, esas entrelineas entre las mujeres de Color habrían creado un abismo entre las mujeres, como el abismo del que habla Marte Woo y su madre (p: 109) , para ella como feminista de color ,raza y sexo serian inseparables, son partes integras de una persona, dice Woo:

ser feminista amarilla, quiere decir una activista de la comunidad y una humanista. No quiere decir 'separatismo' [...] quiere decir luchar contra los blancos y los hombres que nos abusan, y nos tapan la boca; quiere decir cambiar el sistema económico de clases y el de las fuerzas psicológicas ( sexismo, racismo y homofobia) que verdaderamente nos duelen a todos [...] tenemos que borrar las circunstancias que nos han mantenido abajo en silencio y autocanceladas [...] ser feminista amarilla quiere decir ser el corazón del cambio y este corazón quiere decir tener la creencia en nuestra potencia como seres humanos [...] pero hay barreras para la unidad: mujeres blancas racistas, hombres asiaticoamericanos que son sexistas. Lo más profundo de mi ser declara que estos grupos mi sensibilidad total. Seria fragmentada mutilada si no luchara en contra el racismo y el sexismo a la vez. (p: 112)

De manera que lo blanco y su ideología estaría sobre las mujeres de Color, mirando con sospecha sus diferencias marcando lo diferente como marginal, invisibilizando y pormenorizando sus experiencias. «*Cuando se habla de lo Universal sería lo mismo que decir blanco*». Por ende las mujeres de color deberán proponerse entender sus formas de opresión, expresadas en los numerosos estereotipos que se expresan en sus condiciones de vida concretas, sobre sus cuerpos y vidas, será un premisa atravesar esas líneas y hacerlas visibles.

En esas entrelineas es donde radicaría sus formas de resistencia. Para Cherly Clarke (p: 99) por ejemplo ser lesbiana en la «America Blanca Imperial y hetero-patriarcal» sería un acto de resistencia. Para esta autora la heterosexualidad sería una institución político/social a través de la cual los hombres supremacistas aseguran la perpetuidad del control sobre las mujeres (p: 100) dice Cherly : “ Así como la fundación del capitalismo occidental dependió del tráfico de esclavos en el Atlántico Norte, el sistema de dominación patriarcal se sostiene por la sujeción de las mujeres a través de una heterosexualidad obligatoria”, presentada como una relación natural, como se presentó en su momento la superioridad blanca sobre los africanos, las mujeres que se asumen como «lesbianas políticas» entienden asumirían que el mayor sistema de opresión sobre las mujeres es la heterosexualidad.

Las mujeres lesbianas serian fuertemente sancionadas en el patriarcado, vivirían de manera peligrosa, las mujeres que toman como amantes a otras mujeres, inclusive dentro de sus comunidades de Color; se habría asumido de facto la heterosexualidad de estas mujeres. “Debido a su blancura a la blanca de todas las clases se le ha dado, así como al negro por ser hombre, ciertos privilegios en el patriarcado racista. La negra sin tener hombría ni blancura siempre ha tenido una heterosexualidad que los hombres blancos y negros han manipulado a fuerza de voluntad”.(p: 105) El lenguaje de la dominación seria heterosexual, la dominación racista-patriarcal estaría expresada atreves de la institución de la monogamia o para justificar las pureza de la raza caucásica, de la raza blanca. Estas formas de dominación sexuales, de clase y raciales operarían según esta autora en el marco de la institución heterosexual « quienes quieran combatir estas formas tendrán mucho que aprender del lesbiano-feminismo.»

Como mujeres tercermundistas, las mujeres de color estarían expuestas, serían especialmente vulnerables subrayan las autoras a las muchas « cabezas del dominio de la opresión ». Las mujeres de Color serían las que están más abajo, «muy pocas opresiones pasan por nosotras sin tocarnos». La visión del feminismo radical tercermundista se caracterizaría por « reconocer » los efectos de sus circunstancias de sexo, clase, raza y sexualidad sobre su percepción de sí mismas y sobre la posibilidad de que asuman «lo personal como político». (p: 152) reconocer como dice Elsa Granados los sistemas que mantienen nuestra opresión y la jerarquía de clases que uno tiene bien enraizada (p: 202) sería una premisa del feminismo tercermundista en Estados Unidos.

En el feminismo teoría y práctica serían consubstanciales, “la teoría y la práctica son simplemente astillas del mismo palo para hacer cambios” dice Bárbara Smith haciendo alusión a al manifiesto de la declaración de la colectiva del Rio Combahee (p: 187). Ante todo el feminismo de Color sería una «praxis crítica» que busca el cuestionamiento y la transformación de los sistemas de opresión que limitan la vida de las mujeres tercermundistas, mujeres que no muy pocas veces habrían internalizado esos sistemas de opresión , en sus vidas e identidades así como también lo habrían hecho las comunidades a las que pertenecen. “Para muchos de nosotros esta internalización se vuelve la confirmación de los estereotipos que mucha gente tiene de nosotros, [...] frecuentemente empezamos a creer esos estereotipos” dice Elsa Granados. Esos estereotipos no serían más que una poderosa estrategia para legitimar y justificar la opresión, como dice Merle Woo “la perpetuación de los estereotipos deshumanizantes les ayuda mucho a los blancos; los usan para darnos los sueldo más bajos y todo el trabajo que ellos no quieren hacer”. (p: 112).

## 2.2.a] El mundo Zurdo: Gloria Anzaldúa, la visión del feminismo tercermundista.



Ilustración 6 Gloria Anzaldúa.

Aproximarse al pensamiento de Gloria Anzaldúa sin lugar a dudas es una tarea compleja, apasionante y enriquecedora; escribir, reseñar las ideas de esta lucida pensadora es un ejercicio riesgoso. Sin lugar a duda hacerlo es sosegar su voz, la pasión con la que escribe y la lucidez y complejidad de sus ideas. Anzaldúa es una autora estimulante, es una autora difícil de ubicar; podríamos ubicarla, se ubicaría, se le ubica en las fronteras, en los intersticios, lejos de los purismos en medio de lo mestizo, se ubica en medio de fronteras geográficas, culturales y raciales, su escritura sería

una escritura al límite, entre el activismo y la academia, al límite entre la escritura letrada y la cifrada y aquella que aspira a circular ampliamente, parte autobiográfica pero también fincada teóricamente, en el límite entre la academia letrada y la experiencia que ‘no sabe cómo decir todo lo que sabe’ (Belausteguigoitia, Marisa 2009: 152)

La intersección es el fundamento de Anzaldúa, los intersticios, las fronteras, «la puente», en esa frontera entre la escritura académica, la autobiografía cultural, la «autohistoria», el cuento, la poesía, el testimonio la historia... se ubicara en la frontera entre lenguas *nathual*, inglés, español, también en *la puente* de las identidades lesbiana feminista, india, blanca, mestiza, *queer*; ahí radicaría la complejidad y lo fascinante de su pensamiento.

Junto con otras autoras y mujeres de Color como Cherrie Moranga, Norma Alarcon, Ana Castillo; Gloria Anzaldúa es una de las figuras más destacadas de la «epistemología feminista chicana». Al

igual que otras autoras de la literatura Chicana, Anzaldúa quiso alzar su voz, la voz silenciada de las mujeres de color tercermunditas en los Estados Unidos; a la sombra del sexismo general y dentro del movimiento chicano, dentro de sus culturas de origen, a la sombra también dentro del «movimiento angloamericano de mujeres de clase media», de lo heterocentrado de sus postulados al presuponer que todas las mujeres son heterosexuales. Anzaldúa no solo sería una de las figuras más destacadas de las voces críticas del feminismo de Color, de lo que posteriormente se llamaría la perspectiva feminista interseccional, si no también sería una de las pensadoras pioneras sobre temas y teorías críticas sobre sexualidad género y teoría *queer*<sup>15</sup>.

Anzaldúa participo como editora de *Esta puente, mi espalda* cuyo propósito en este libro estaría enfocado en un doble propósito, si se quiere uno triple; por un lado el silenciamiento en los espacios universitarios; Anzaldúa estaba en la universidad de Texas, el ser chicana en una universidad en la academia Estadounidense sería ser una mujer chicana sin voz, silenciada, invisibilizada : “ no les parecía que los estudios culturales étnicos [ que la literatura chicana] tuvieran el impacto o el peso necesarios para ingresar en el mundo académico , con lo que en muchas de estas asignaturas me sentía silenciada, como que no tuviera voz” (Anzaldúa, 2002) porque a los blancos –dice- no les interesa conocernos, no se molestan en aprender de nuestros lenguajes, no tendrían la importancia suficiente : “Las escuelas a las que asistimos [ la gente de color, los chicanos] no nos dieron las habilidades para escribir ni la confianza en que teníamos razón de usar los idiomas de nuestra clase y etnicidad” (Anzaldúa, 1989) debían ocultar sus lenguas; «cultivar la piel» estaría mal visto<sup>16</sup>. Era inapropiado, por lo tanto una de las batallas y compromisos que asumió la pensadora chicana sería en darles voz a las feministas de color dentro de la teoría, dentro del mundo de las letras.

Por otro lado en el movimiento de mujeres, en la literatura feminista , como ya hemos visto las mujeres de Color eran excluidas, *Esta puente , mi espalda* es también una reacción contra esa peligrosa consigna de « todas nosotras somos mujeres , así que todas ustedes están incluidas y todas somos iguales» una consigna cargada de silenciamiento , una que ahoga la importancia de la toma de conciencia de que las mujeres de Color tienen voz , nos cuenta Anzaldúa hablando de una experiencia en una comunidad de escritoras feministas :

teníamos reuniones cada dos semanas y todas hablaban de los problemas de las mujeres blancas y de sus experiencias como mujeres blancas. Cuando me tocaba hablar de mi era como si estuvieran poniendo palabras en mi boca, me interrumpían cuando aún estaba hablando, o en cuanto terminaba

---

<sup>15</sup> “*queer*” es un vocablo en ingles que traduce a raro o extraño, que desde principios del siglo XX se usó de manera peyorativa para referirse a los homosexuales o a las sexualidades no normativas. A mediados de 1990 el termino fue utilizado y reapropiado por una serie de colectivos, organizaciones que criticaban las políticas conservadoras de la sociedad norteamericana y las consecuencias mortales de la homofobia endémica, posteriormente se utilizó como calificativo que le da nombre a una serie de enfoques y trabajos académicos sobre género y sexualidades, más adelante se aborda esta cuestión con más detalle.

<sup>16</sup> Por ejemplo la universidad Santa Cruz , en california no acepto su emblemático y considerado uno de los libros más importante de la literatura de Color *Boderlands/ La frontera: The new mestiza* como tesis doctoral, por lo que Anzaldúa no habría podido encontrar una posición académica estable, por lo tanto en esta universidad ocuparía el puesto de *lecturer* que era algo así como profesora catedrática o de asignatura (Marisa Belausteguigoitia, 2009: 153)



e interpretaba lo que acababa de decir según sus esquemas interpretativos. Les parecía que todas las mujeres estaban oprimidas del mismo modo, y trataban de obligarme a encajar en la imagen que ellas tenían de mí y de mis experiencias (Anzaldúa, 2000: 275)

Su voz, el de las mujeres de color en general tendría la «marca de la piel», la marca de una cultura no feminista, Anzaldúa habla de cómo se le sancionaba por identificarse como chicana, se le pedía que «dejara mi raza en la puerta» que renunciara a su raza, pero por el contrario “ellas nunca dejaron su blanquitud en casa. Su blanquitud impregnaba todo lo que decían” las mujeres de color serían una mujeres “diferentes”, apartadas y exiliadas no eran correctas pues no serían blancas (Anzaldúa 1989); para ella, por ende los compilados de literatura feminista chicana y de las mujeres de Color sería de vital importancia, para que su voz pudiera ser escuchada, para que puedan poner una moción de orden mostrando como sus hermanas blancas están ciegas ante « las múltiples opresiones» en las que están viviendo, que « el género no es el único factor de opresión» que existen la raza, la edad, el sexo y la orientación sexual y como estas tienen consecuencias inmediatas en sus vidas concretas.

Por último, si en la alta literatura académica la mujer de color es invisible, invisible en el mundo blanco de las mujeres feministas de clase media donde son silenciadas, la “lesbiana de Color no solo no es invisible, ni siquiera existe. Nuestro lenguaje también es inaudible. Hablamos en lenguas como repudiadas y locas” (Anzaldúa, 1980: 220). Por eso «la mujer tercermundista se rebela» podríamos decir en contra ese tufillo blanco que lo impregna todo, quebrando esos estereotipos blancos; se rebelan contra ser los «corderos sacrificados y chivos expiatorios» quebrantando las imágenes de los negros sirvientes, la niñera de color torpes, « la china de ojos sesgados con su mano experta»; las mujeres de color se rebelan contra «el odio a la raza al que nos han obligado comer», a blanquearse, contra la norma «blanco-correcta» del establecimiento del feminismo angloamericano de clase media, se rebelan contra la heterosexualidad obligatoria. En otras palabras las mujeres de Color se revelan para atreverse a *Ser*.

Sería a través de la escritura que Anzaldúa –dice- podrá mantener vivo ese «acto de rebeldía» tan importante para las mujeres de Color, debe ser un acto importante para poder alzar la voz “Escribo para grabar lo que otros borran cuando hablo, para escribir nuevamente los cuentos mal escritos de mí, de ti” pero escribir también sería un ejercicio peligroso porque revela cosas, temores, el coraje, la fuerza de las mujeres en sus opresiones múltiples, cuando se escribe « se debe poner la mierda en el papel», dice “ estamos chupando la sangre de la vida para darle de comer a la pluma [...] el tigre que cabalga en las espaldas de nosotras, nos pide que escriban como vampiros chupando de nuestra experiencia demasiado fresca.” (1989: 227).

Escribir también sería un ejercicio peligroso porque revela cosas «cosas que tenemos» que no nos gustan, poner la mierda en el papel para Anzaldúa no solo sería poner la mierda de la que es víctima su gente, la que le obligan a creerse si no también “mucho mierda nuestra como nuestro racismo, nuestro miedo a las mujeres y a la sexualidad” (p: 158), es decir es peligroso porque escribir con rebeldía también implicaría en este sentido, escribir duro contra la gente de color, la gente oprimida. Este ejercicio de escribir despertaría uno de los temores más grandes de la autora

«traicionarme a mí misma», en *La Prieta* Anzaldúa teme consumirse en un autocastigo. La crítica y la autocrítica a sí misma, a su comunidad y al mundo «Anglo» sería una de sus apuestas más fuertes y es una apuesta que logra con una lucidez sorprendente. Para ello Gloria acude a imágenes y situaciones de su infancia, de su adolescencia por ejemplo, el cómo su madre se lamentaba de que fuera «prieta», Gloria era «tan morena y distinta a sus propios hermanos güeros» le faltaba blancura, como el habito de la lectura cambio su visión de mundo, como el racismo de sus profesores en la escuela, o la muerte de su padre, su religiosidad los hicieron también, Anzaldúa habla de emociones y sentimientos como el que alguna vez tuvo en su infancia y adolescencia, como el de la vergüenza por tener intimidad con mujeres, Anzaldúa habla desde su situación como Chiacana, como prieta, como *jota*.<sup>17</sup>

## 2.2.b] «¿Quién es mi gente?»

Siguiendo a Norma Alarcon (2002) a finales de la década de 1960 armadas de una conciencia crítica y alejándose de etiquetas identitarias esencialistas, algunas personas de ascendencia mexicana en la «America Anglosajona» reconfiguraron y usaron el término peyorativo «Chicano» para formar una nueva clase política (p: 187). Este movimiento buscaba desestabilizar las identidades conferidas por narrativas y versiones históricas previas, pretendiendo redefinir las posiciones racial y económicas desfavorables de «su gente», Ser Chicano o Chicana por lo tanto no sería algo con lo que la gente nazca, o con lo cual te puedan “marcan” tendría que ver con una identidad política que se asume de manera consiente y crítica (Carmen Valle, 2012), hablaría de una identidad de conciencia política. Anzaldúa (1989: 115) dice “Nosotros los chicanos vivimos a horcajadas en las tierras fronterizas”. La frontera entre los Estados Unidos y México sería algo así como una herida abierta donde el tercer mundo se araña con el primero y sangra y antes de que se forme la costra –dice- volvería la hemorragia, la sabia vital de los mundos que se funde para formar un tercer país, una cultura (p: 42). Cuando los chicanos se llaman así mismos mexicanos en la «America anglosajona» no estarían refiriéndose a una identidad nacional dice Anzaldúa, sino una identidad racial «soy mexicana» y otras veces dice «Soy Chicana o soy tejana», de manera que su identidad tendría que ver más con una identidad racial «me identifique como Raza» antes de que se identificara como mexicana o chicana, de manera que ser Chiacana tendría que ver con algo distinto a una identidad nacional (mexicano) cultural (mestizo) o geográfica (tejanos).

Los Chicanos como comunidad, como grupo se habrían consolidaron a partir de 1965 cuando los obreros agrícolas y *Cesar Chavez* se unieron y publicaron el libro *I am Joaquin* (1969) en Texas y fundaran el partido «Raza unida». Para la autora esta sería la primera vez que su gente empezó a ver que podían hacer y ser algo; los chicanos se habrían (re)definido como un colectivo distinto respecto a otras referencias con los que eran nombrados *Hispanic* o *Spanish American*, *Latin American* o *Mexic American* pretendiendo revalorizar su herencia indígena, española dentro del

---

<sup>17</sup> “Jota” es un calificativo peyorativo para referirse a las lesbianas, que Anzaldúa utiliza aquí para subvertir políticamente el lenguaje.

mundo de los «Anglos». Los chicanos habrían asumido que sus experiencias de clase y raza tenían que ver no tanto con no poder aculturarse, si no por el contrario, más bien se debía a un conflicto social y psicológico un « conflicto fronterizo» internalizado que les impediría ver su carácter de sinergia cultural. La autora dice que los chicanos tendrían un sentimiento de vergüenza, por no encajar, por no ser ni lo uno ni lo otro, una sensación de nulidad dice Anzalúa «A veces no soy nada ni nadie pero hasta cuando no lo soy lo soy».

Salir de esa vergüenza con la gente angla, pero también la que se experimentaría con su propia gente con, el miedo a la censura de los hermano tendría una relevancia política importante; de manera que esta vergüenza de la nulidad sería ambivalente y estaría expresada en lo que ella llama « terrorismo lingüístico», de parecer muy «agringadas» entre sus comunidades y su gente , pero también parecerlo poco frente a los blancos. Dice Anzaldúa :

deslenguadas somos las del español deficiente. Somos la pesadilla lingüística de ustedes, lo que parece una aberración en el habla, su mestizaje lingüístico, el objeto de la burla. Como nosotras y nosotros hablamos con lenguas de fuego, se crucifica a nuestra cultura Racial, cultural y lingüísticamente. Somos huérfanos hablamos una lengua huérfana. (p: 109)

Las chicanas y los chicanos tendrían que ser un grupo con lenguas orgullosas de su humildad, no avergonzadas, orgullosas de su especificidad cultural de frontera. Esto tendría la necesidad política de (re)hacer una historia (re)articuladora de la gente chicana, que redibujaría las relaciones entre hermanos y también con los anglos, las narrativas de raza y clase, de sus especificidades culturales las cuales habrían sido silenciadas y pero también con las cuales muchas veces habrían construido sus identidades culturales y *nacionales*<sup>18</sup> ; esas nuevas narrativas que tienen como impronta la autodefinición y la autoafirmación será uno de los propósitos de textos como *La patria , Aztlán* con el que Anzaldúa comienza su libro *Boderlans/ la frontera* (1989).

En *La patria, Aztlán* Anzaldúa ofrece una historia, una genealogía de la gente chicana, de los mestizos con identidades múltiples (Carmen Valle, 2012), ofrecerá una genealogía que escapa a las identidades monolíticas ofreciendo unas más dinámicas y cambiantes. Aztlán sería la tierra de origen de los aztecas, es un término en náhuatl (una lengua indígena Mexicana) para denominar el lugar donde se asentaban los pueblos provenientes del Sur Oeste, los cuales posteriormente habrían migrado al Sur; sería allí donde los mestizos habrían *retornado* desde la conquista, es decir la migración Latina a la frontera con Estados Unidos; Aztlán sería una metáfora de retorno utilizada por los movimientos nacionalista chicanos, un Aztlán histórico mitológico donde se vuelve de Sur a Norte.

En 1800 los Anglos dice Anzaldúa invadieron, emigraron a Texas “de manera ilegal” expulsando paulatinamente a los tejanos nativos de origen Mexicano (p: 40) « la apropiación imperialista blanca» de los anglos se habría consumado después de 1846 cuando los Estados Unidos aun

---

<sup>18</sup> Cuando estas autoras hablan de identidades nacionales no estarían refiriéndose , a identidades nacionales que corresponde a un Estado Nacional moderno , si no como una identidad política, utilizada por los movimientos de Color , como el nacionalismo negro como bandera política para agrupar y definir estrategias de residencia colectiva frente a sus condiciones de opresión y exclusión.

habiendo perdido en Álamo empujaron la frontera hasta el Rio Grande, dejando a los tejano-mexicanos sin su «*homeland*». Los Norteamericanos , los «Anglos» bajo la « ficción de la superioridad blanca » acapararon el poder despojando a los «indios» tejanos mexicanos de sus tierras; el « terrorismo Anglo » sería una de las formas por la que se logró esta expropiación, como con los *Rangers* un brazo armado que linchaba a los nativos tejano-mexicanos; aquí parece que el linchamiento en el país del norte pareciese constituir un dispositivo de control social y racial como sucedía con los hombres negros. Posteriormente en los años treinta -continúa Anzaldúa- después de despojar y expulsar de sus tierras a los Chicanos los angloamericanos los habrían contratado como jornaleros , como obreros agrícolas para que trabajaran en las tierras anteriormente robadas; posteriormente después de la crisis de los años setenta muchos mexicanos decidieron emprender « *la travesía* » para « *pasar* » a los Estados Unidos para conseguir empleo o uno mejor ,« *los mojados* » los «refugiados económicos» serían los generadores de ese tercer país que nace en la cicatriz de la frontera, entre Estados Unidos y México.

Esta narrativa , esta genealogía de la « tierra perdida» y el mito de Aztlán, como narrativa del nacionalismo chicano de los aztecas que regresa a su tierra de origen, sería una perspectiva crítica frente a versiones, etnocentadas y «anglocéntricas» que muestran la “ conquista del medio oeste” como una proeza , un devenir inevitable de la raza blanca; desde una perspectiva personal, testimonial de la historia de «su gente» Anzaldúa no solo trastornara las narrativas anglocéntricas si no también las de los nacionalistas chicanos al introducir en ellos el análisis feminista (Carmen Valle 2012).

Anzaldúa pertenece como lo hemos dicho a una nueva clase política Chicana, un nuevo “activismo”, que desde las décadas de los años ochenta rescataron y recogieron el aporte y la perspectiva de las mujeres desde el feminismo y el movimiento chicano, donde predominó mayoritariamente la dirección de los hombres. Estas mujeres escritoras introdujeron una interesante e increíble política la de las Mujeres de Color, dentro del movimiento de mujeres y los movimientos de liberación racial. “Al incluir el análisis feminista y de género en la emergente clase política, las chicanas reconfiguraron el significado de la resistencia cultural y política y redefinieron el sentido del grupo en el término (mexicano- norteamericano). (Alarcón, 2002:189)

Para Anzaldúa en Boerlands/ la frontera, la mujer mexicana que emprende «la travesía» correría un riesgo mayor, una «doble amenaza», por estar «ilegal» en los Estados Unidos y por hacer frete a la violencia sexual, expuesta a los abusos de los «coyotes», que pasan la gente por la frontera, cuando se prostituye y la impotencia física en un país que no es el suyo. (1989: 54). En su situación de «*indocumented*» la mujer mexicana trabaja en las familias blancas o latinas, en hoteles en servicios domésticos o en la industria textil. De manera que lo que pretenderá esta autora sería por una (re)valorización de los temas, las tradiciones y los enfoques de su gente, pero sin quedarse ahí, ella propone un «entendimiento» *intra* como *intercultural* (Anzaldúa,2001: 218) lo *intracultural* tendría que ver con entender la cultura chicana, la cultura mexicana. El entendimiento *inter* por otro lado se refiere a como se relacionan las culturas, de manera que se pueda escapar de los esencialismo y narrativas identitarias, por unas más dinámicas menos rígidas y más críticas.

## 2.2.c]«Movimientos de rebeldía y culturas que traicionan»: El Estado Coatlique y la Nueva mestiza.

Así que no me venga con sus dogmas y sus leyes. No me vengan con sus tibios dioses. Lo que yo quiero es una redición de cuantas con la tres culturas – la blanca, la mexicana, la indígena- Quiero la libertad para tallar y esculpir mi propia cara reseñar la hemorragia con cenizas. Fabricare mis propios dioses con mis entrañas, tendré que ponerme en pie y reclamar mi espacio, creando una nueva cultura – una cultura mestiza- con mi propia madera, mis propios ladrillos y mortero y mi propia arquitectura feminista. (Anzaldúa Gloria, 1987: 64)

Anzaldúa presentara no solo una visión del mundo desde esa arquitectura del feminismo de color tercermundista lejos de idealizaciones puristas sobre identidades perdidas y esencializantes, paralizantes, presentara también una propuesta sobre esa nueva arquitectura del feminismo y de las luchas de su gente. La cuestión de la nueva mestiza será ante todo una lucha feminista dirá. A quien “le echamos la culpa de todo el malestar que está a nuestro alrededor (Anzaldúa, 1985) la raíz de ese malestar estaría ¿dentro de nosotros o las instituciones patriarcales? ¿Quién haría esas instituciones? A quien le podríamos echar la culpa ¿a los oprimidos, al capitalismo, al socialismo? ¿A los hombre o a las mujeres?, ¿a la cultura blanca? De quien es la culpa ¿de los opresores o los oprimidos?(p: 166) lanzar piedras y acusaciones no sería la solución diría . Desligarse de la cultura chicana o la cultura anglo con la que « me lavaron el cerebro» sería una tarea muy difícil, sería una más fácil repetirlos que resistirlos, pero su apuesta teórico política estaría enfocada en salir de esos mundos duales:

yo no veo a los pueblos tercermundistas y a las mujeres como opresores, sino como cómplices inconscientes de la opresión, legando a nuestros hijos y a nuestros amigos las ideologías de los opresores. No puedo descartar el rol de cómplice que hago, que todos hacemos de cómplices, ya que no gritamos lo suficientemente recio en protesta.(p: 166)

Este fragmento de *La prieta* , es una muestra de cómo la autora ve el mundo, desde sus posición política como mujer Chicana y lesbiana. Aunque recordemos la autora teme « traicionarme a mí misma» en el proceso de escritura y reflexión sin caer en el fetiche del autocastigo es donde Gloria logra una lúcida reflexión sobre el estado de la mujer tercermundista en el mundo *anglo*, mostrando la importancia de sus raíces histórico culturales y el peligro de las mismas, porque esas raíces son « culturas que me traicionan» con perplejidad ve el peligro de idealizar sus raíces porque « yo no traicione a mi gente si no ellos a mi » puesto que su comunidad , las comunidades chicanas y de color , sancionan y condenan la desviación, en este caso de una mujer de Color lesbiana. Pero aquí estaría asentada la fuerza de la apuesta feminista, la de la rebelión ultima de la mujer de Color: la de « *la mujer lesbiana de Color*».

Para la autora es de vital importancia reconocer que ella hereda de su gente la valentía de « los movimientos de rebeldía», que serían una característica de su gente que no «se deja caer» por las adversidades sociales « en mi esta la rebeldía, encima de mi carne». Pero es una rebeldía específica una «Bestia-Sombra» que “se niega a obedecer mi voluntad consiente; [que] amenaza la soberanía

de mi gobierno (1985: 56). Esta rebeldía habría tenido un costo altísimo, acusada de traicionar a su «raza», a su gente. Anzaldúa « estaba más allá de la tradición ». La mierda de su gente de la que nos hablaba anteriormente se ve reflejada cuando su cultura y su comunidad la sanciona por ser una desviada; « la tiranía cultural» de la dominación masculina de su cultura, la de las mujeres, madres y tías que abogan y cultivan la protección de las mujeres privándolas de los derechos en aras de preservar los « intereses tribales» de la comunidad:

los hombres hacen las normas, los hombres hacen la cultura [la cultura léase los hombres] [...] los hombres hacen las normas y las mujeres las transmiten [...] a través de nuestras madres, la cultura nos transmitió mensajes cruzados *No voy a dejar que ningún pelado desgraciado maltrate a mis hijas*. Y a continuación decían *la mujer tiene que hacer lo que le diga el hombre* [...] he oído a madres y suegras decirles a sus hijos que golpeen a su esposa por no obedecerlos, por ser *hociconas* por ser *callejeras* (p: 56-57).

Si una mujer se rebela es « mala mujer», para las mujeres que están en la tiranía cultural solo habría tres opciones: hacerse monjas, volverse prostitutas o realizarse como madres de familia; solo serían unas pocas las que hasta hace muy poco habrían podido realizarse por medio de las letras y la educación. Sometidas a esta triada en la cual solo las monjas escapaban de la maternidad, a « *las muchachas*» se les enseñó a temer a su sexualidad: «los hombres solo quieren una cosa» la mujer que no estuviera dispuesta a entregarlo todo sería calificada como una «envidiosa». El respeto dice Anzaldúa sería algo utilizado para mantener las normas, las jerarquías de manera inalterable « yo no traiciono a mi gente si no ellos a mí ». La tiranía cultural habría sancionado la rebeldía de la autora Chicana como un irrespeto, por salirse de las normas y convenciones morales, pasarse por alto las prohibiciones de la sexualidad: “como lesbiana criada en la religión católica y adoctrinada como heterosexual yo elegí ser *queer(rara)* [...] es un camino interesante, uno que no deja de entrar en lo blanco, lo católico, lo indígena (Anzaldúa, 1987: 60)

Es en ese entramado testimonial y personal donde la autora ubica el despotismo de las dualidades con las que su cultura descalifica la desviación como irrespetos , faltas graves a las tradiciones, a través del encasillamiento de los *queers(de los raros)* en una « dualidad absolutamente despótica» donde solo se podría ser una cosa o la otra , su cultura y raza la traicionan por ser una desviada, una mujer que traspaso las prohibiciones sexuales y se realizó en las letras y la educación, renunció a la maternidad , a los hombres y a la heterosexualidad «Y¿ cuándo te casas Gloria? Se te va a pasar el tren».

Anzaldúa no siente que este traicionando a su gente, ni a su cultura, ella reconoce que ella es parte y producto de esa cultura “lo mexicano forma parte de mi organismo. Soy una tortuga, por donde voy cargo mi ‘hogar’ a la espalda” (p: 63) su rebeldía entonces la hace sentirse libre para soltar la «bestia- sombra» para despotricar contra su cultura, un ejercicio deliberación de sí misma, una invitación a que su gente se libere de la tiranía de la tradición de la dualidad:

Aunque defiende mi raza y mi cultura cuando se ataca por parte de no mexicanos, conozco el malestar de mi cultura. Rechazo algunos de los modos de esa cultura mía, como lisa a sus mujeres, como burras [...] la aptitud para servir, defienden los machos es nuestra virtud más elevada. Detesto

como mi cultura convierte a sus hombres en caricaturas machistas [...] yo no voy a honrar esos aspectos de mi cultura que me han herido y que me han herido en aras de protegerme. (p: 63)

De manera que su condición de desviada como las otras pensadoras feministas de Color, les permitió la creación una posición, un *stanponit* desde donde mirar y poder cartografiar los mapas de sus opresiones vengan de culturas foráneas e imperiales o estén arraigadas en sus historias y costumbres culturales. Ese punto de vista podríamos decir, de quienes son «expulsados de la tribu», sancionados no tolerados por «desviados» sería una predisposición de volverse más “sensibles” despertar una «conciencia aguda» un sentir que Anzaldúa llama «*La facultad*»; una capacidad para distinguir en los fenómenos el significado de la realidades más profundas, percibir la estructura profunda bajo la superficie ( p : 85) esta mención a *la Facultad* de las mujeres de color *desviadas* sería relevante en el sentido en el que los trabajos de estas mujeres, trabajos pioneros de lo que se denomina como perspectiva interseccional no solo estarían enfocados en marcos teórico políticos de sus opresiones y praxis políticas para responder a ellas , si no también constituirían un entramado más complejo, una apuesta epistemológica como tal.

« La conciencia de la dualidad» ligada a la racionalidad es un proyecto una manera de entender y ver las cosas. Para Anzaldúa las mentes mágicas, la mente salvaje, lo que los antropólogos llaman mentes primitivas, el mundo de la imaginación es tan real como la realidad física, el mundo del alma; en esta escisión es donde radicara la «dualidad despótica» que la autora pretende e invita a descomponer, alzar un puente entre la conciencia de la dualidad y la conciencia mestiza. “Al intentar hacerse «objetiva», la cultura occidental ha convertido en «objetos» a las cosas, a las personas, al distanciarse de ellas ha perdido el «contacto» con ellas. *En esta dicotomía se halla la raíz de toda violencia*” (p: 83).

De ahí que la autora asevere que entre otros de los peligros de escribir, es no fundir nuestra experiencia personal y nuestra perspectiva de mundo, en ser demasiado universal “invocar lo eterno en el sacrificio de lo particular”, es decir disimular desde donde se habla (1985: 224). Recordemos para un feminismo crítico objetividad es *conocimiento situado*. Escribir debe ser un acto sensual, porque se hacen explícitas imágenes del alma, debe producir ansiedad por que consiste en «mirada dentro de mí misma y de mi experiencia » es algo nada definido, es como un limbo, escribir debe ser como una «boderland» (1985: 128). Desde su experiencia, desde su raza con la « facultad» desarrollada por ser una desviada, de asumirse como una *queer* es que Anzaldúa habla no solamente enfocada en la teoría, sino también desde la narrativa testimonial de su vida, su autobiografía, su espiritualidad india y mestiza, es desde ese punto donde ve, interpreta y contesta a el mundo, propone un mundo. Su filosofía de la conciencia mestiza, de la nueva mestiza es un estado que pretende separar el «Nepantlismo» mental que sería una palabra azteca que referiría a estar desgarrada entre opciones, fragmentada.

La lucha de la mestiza serían entonces ante todo una lucha feminista (p: 142). Para Gloria, su identidad como chicana se fundamenta en la historia de resistencia de la mujer india. Por un lado Anzaldúa esgrimiría en contra de algunos postulados del movimiento chicano que despotrican acerca de sus raíces *indias*, indígenas, de manera que pretende revalorizar mostrando narrativas de

figuras femeninas en su cultura; pero por otro lado escapando de « categorías esencialistas » que son utilizadas por posiciones del nacionalismo chicano que no reconocen que dentro de sus visiones utópicas del pasado indígena, los aztecas fueran una nación, una sociedad patriarcal esclavizante: “ la cultura azteco-mexicana de dominación masculina relega a las poderosas deidades femeninas al inframundo asignándoles atributos monstruosos y sustituyéndolos por deidades masculinas, separando de este modo el ser femenino de las deidades femeninas” (p:70)

Aunque no siempre fue así, los aztecas paulatinamente se convirtieron en un estado burócrata y militarista dice Anzaldúa, tratando de ofrecer una genealogía o narrativa de la historia de los pueblos aztecas alejada de los esencialismos y los purismos romantizadores del pasado indígena “en el que la guerra y las conquistas masculinas y depredadoras estaban basadas en la nobleza patriarcal”; la autora quería hacer hincapié en que la supremacía de la ideología masculina no siempre fue así, que está comienza a cobrar una determinada importancia en la organización del pueblo azteca, después de que una de las centenas tribus del sur ,los toltecas peregrinan desde Aztlán uniéndose a los *chichimecas* del Mexitín, llamados los *mexicas*.

El dios «*Telzauhteolt Huitzilopochtli* (Magnífico colibrí izquierdo) » le habría dado a los aztecas-mexicas el encargo, la tarea de « mantener viva la raza humana» a través de la unificación de todos los pueblos bajo un solo sistema social religioso , por ende los aztecas-mexicas se habrían considerado encargados de regular los asuntos terrenales (p: 77) legitimando bajo este presupuesto la paulatina consolidación del pueblo militarista a través de la re-escritura de la historia – el gobernante azteca Itzcual destruyo los códices reescribiendo la mitología del pueblo azteca- , los aztecas-mexicas emprendieron su campaña militar que llamaron «la guerra de las flores» , conquistando a las tribus vecinas , reclamando tributos y cautivos; siguiendo a la autora Chicana estos pueblos de la península central mexicana habrían pasado de ser una sociedad organizada en clanes a una organizada en clases sociales.

Antes de que se centralizara el pueblo azteca, las mujeres y la figuras femeninas ocuparon posiciones destacadas en la vida y la cultura aztecas, por ejemplo dice Anzaldúa, estas sociedades se caracterizaban por que su descendencia era matrilineal, las tribus eran gobernadas por un líder supremo el padre *Tlactō* y una madre del pueblo, este tipo de organización habría cambiado al igual que la divinización de las figuras femeninas, puesto que las guerras de las flores habrían hecho de las mujeres un botín de guerra al enaltecer la cultura guerrera y la figura del guerrero. « Los mazehuales» es decir la gente común , pese al auge del estado centralizado y militarista de los aztecas continuaron venerando deidades, figuras femeninas , divinidades como « Coatlicue», la divinidad de la falda de la serpiente , la diosa creadora y madre de las deidades, madre también de *Huitzilopochtli* (p: 69); esta diosa “contenía y equilibraba la dualidad entre lo masculino y lo femenino, entre la luz y la oscuridad, entre la vida y la muerte”. (p: 76) Gloria pone el ejemplo de los totonacas, que cansados de los sacrificios humanos del dios masculino azteca Huitzilopochtli, renovaron su culto a « Tonasnti» es decir Coatlicue.

La patrona de los Chicanos « la santa patrona de los Mexicanos» es la virgen de Guadalupe , la madre de Dios; en su nombre indígena «*Coaltlopeuh*» nombre con el cual los españoles



identificaron el de la virgen morena de Guadalupe. Según las narrativas y mitologías católicas populares se le apareció a un «indio» el 9 de diciembre de 1531 en el lugar donde los nativos veneraban a Tonansti que dice Anzaldúa significa « Nuestra señora madre». Los españoles habrían diluido la imagen de Tonansti-Coatloapeuh quitándole su sexualidad, la serpiente sexual «Coatlíxte», pero ya antes los aztecas habrían ensombrecido a la diosa serpiente.

Guadalupe-Coatloapeuh se habría convertido así en la imagen político cultural más importante de los mexicanos, de los Chicanos dice Anzaldúa. Esta virgen sería la síntesis de los tiempos, de las culturas, de las razas, de « los conquistadores y los conquistados», ella es la madre indígena, la mestiza; Anzaldúa nos dice que la significación de Guadalupe representa la abogacía « Nuestra abogada siempre serás», la mediadora, ella habría asumido la devastación del indio conquistado, del oprimido y que por ella ha sobrevivido, sería asumida como rebelión podríamos inferir, rebelión de ser y existir; ella sería la mediadora de mundos, espiritualidades, de lo mortal y lo divino. (p: 74) Guadalupe habría sido utilizada para apaciguar lo indígena mexicano, para lo, para infligir opresión, pero también es utilizada para ser resistentes. « Penetrar la serpiente, puede que para Anzaldúa signifique mirar esas narrativas que desvalorizan lo femenino, que rompen el equilibrio de las dualidades, por ejemplo a través de la figura de « La llorona» la mujer rebelde en resistencia contra la cultura guerrera, contra *la guerra de las flores*, en contra de la violación de las mujeres en esa cultura. Por eso Anzaldúa propone (re)mirar a las diosas a Tonansti, a Coatlicue, puesto que re-dibujan las narrativas de la historia de los indios, de los mexicanos, de los chicanos, de las mujeres de color. Siguiendo a Anzaldúa -por ejemplo- cuando la nación Azteca cayó y los gobernantes fueron derrotados habrían sido por la alianza de los conquistadores con las tribus sometidas por « las guerras de las flores» con las cuales habrían sido conquistados, pero lo habría sido como mostrarían algunas narrativas patriarcales porque la figura femenina de *Malinali-la*, la malinche, *la chingada* sirviera de traductora a Cortés, el conquistador ibérico. El sistema impuesto, amparado por la tarea divina de « mantener viva la raza humana» habría descompuesto los lazos sociales entre los hombres y las mujeres así como entre las tribus y por ende también habría llevado a la disolución de la nación Azteca.

La imagen de *Coatlíxte* mostraría lo contradictorio, el movimiento, la inmovilidad, sería la fusión. La propuesta de la conciencia de la nueva mestiza de Anzaldúa estaría atravesada por un estado de cruce el «*estado Coatlíxte*», un estado de cruce político, personal, un estado preludio como *una puente* para transformar « la diosa-monstruo», un estadio de cruce para descomponer, romper la dualidad despótica, para encontrar un sentido cuando se vive en la frontera en la « *borderlands* » :

Hay tantísimas fronteras  
que dividen a la gente  
pero por cada frontera  
existe también un puente.

La apuesta político-epistemológica de la autora sería entonces por una conciencia nueva, la conciencia mestiza, un camino; la mestiza se encontraría atrapada, se enfrenta « al dilema de la raza mezclada » un estado de continua transición, de ambivalencia, que genera un tipo de estados mentales y emocionales que la «desgarrada entre opciones» (p: 134) se encuentra en un dilema de «neplatlismo mental», fragmentada. La mestiza estaría atrapada entre « el mundo del espíritu y el mundo de la técnica», ella sufre una lucha de fronteras, una lucha interior, un choque, algo así como una colisión cultural dice de marcos de referencia, coherentes pero incompatibles entre sí que definen su «personalidad múltiple».

La conciencia de la mestiza es una conciencia nueva de la mujer, una conciencia de la «Boderland», de las fronteras apoyada en la «raza cósmica» de la polinización del cruce racial, ideológico y biológico, explica Anazaldúa. Esta apuesta implicaría salir de los antagonismos opresores-oprimidos, significa una «tolerancia a las contradicciones» un estado de fluidez. El trabajo de la conciencia de la nueva mestiza, sería deshacer, romper la dualidad que la mantiene prisionera, avergonzada, es una apuesta de un desplazamiento de la conciencia dualista a otra, una de posibilidades de unir lo separado. Dice Gloria:

Esta unión no es meramente de piezas separadas o cortadas que se juntan, ni es un equilibrio de poderes opuestos. Al intentar conseguir una síntesis, el ser ha añadido un tercer elemento que es mayor a la suma de sus partes cortadas. Ese tercer elemento es una nueva conciencia- una conciencia mestiza- (p: 136)

La nueva conciencia implica la apuesta por un nuevo sistema de valores y símbolos que permitan conectarse entre las personas, es un inventario bastante difícil de distinguir entre “lo heredado, lo adquirido y lo impuesto”. Sería una ruptura consiente con todas las tradiciones opresoras de todas las culturas y las religiones. (p: 140) Sería la reinterpretación de la historia, la creación de una nueva mitología es decir la forma en que percibimos la realidad; por ello el énfasis en la apuesta de la autora en proponer, visitar las historias, las narrativas, las genealogías de sus gente, sus historias culturales y lugares comunes, de los Chicanos de los « mojados», del pasado indígena escapando de los purismos esencialistas , como lo hizo con la historia de los pueblos aztecas ofreciendo narrativas más dinámicas de la conquista, historias que se encuentran atrapadas en la «conciencia dualista».

Romper con la «conciencia antagónica» y dual implicaría ser una mediadora entre mundos, implica « permitir que los blancos [puedan] ser nuestros aliados», que en la lucha de la nueva mestiza « no se nos olvidan los hombres». Por ende la nueva conciencia es una conciencia mediadora con los blancos, los anglos en posición de poder, los chicanos, los negros; los nuevos mestizos deben expresar sus necesidades, sus inconformidades, escapando de esa conciencia dual que fragmenta al *nosotros* y al *ustedes* , refiriéndose a como esas narraciones a lo indeseable , cuando se marca a los otros como desviados o anormales no serían más que una proyección de la sombra de los blancos : que los “ Gringos acepten el *doppelgänger* de su psique” (p: 144). El camino de la nueva mestiza, es una nueva forma de leer, de ver el mundo y la historia:

Busco una exoneración, atravesar las ficciones de la supremacía blanca, vernos a nosotras mismas, con nuestro verdadero aspecto y no con la falsa perspectiva racial que se nos ha asignado y que nos hemos dado nosotras mismas. Busco nuestro rostro de mujer, nuestros rasgos verdaderos, lo positivo y lo negativo visto claramente, libre de prejuicios contaminantes de la dominación masculina (p:146)

Esas nuevas formas de ver, que Anzaldúa llama unas novedosas formas de identidad, implicaría hacer una mediación con los hombres, los de su raza, los Anglo, los *jotos*. “los hombres, más incluso que las mujeres, están encadenados con roles de género” (p: 142) meter a todos los hombres en el saco «del opresor» sería una enorme injusticia, muchos de ellos no han sido capaces de romper con los roles de género. El machismo de los Chicanos por ejemplo sería reforzado y utilizado para oprimirlo. Muchas veces el machismo es el resultado de una dominación jerarquizada masculina más amplia, haciendo sentir a los hombres chicanos vulnerables y con vergüenza. La invitación que propone la autora no sería en este caso a excusar a los hombres de su responsabilidad y apoyar el sexismo, si no por el contrario reconocer que «mientras una mujer sea ninguneada, lo indio, lo negro en todos nosotros es ninguneado» se podría inferir entonces que estos sistemas de opresión tendrían los mismos patrones de poder. «Que no se nos olviden los hombres», implica reconocer las luchas de sus «hermanos los jotos». Los homosexuales de color que habrían estado a la vanguardia de todas las luchas, debemos aprender de su «*jotería*» dice Anzaldúa. Lo mestizo y lo *queer* existen por una razón; en otras palabras la autora pretendiera saldar y pensar sobre el problema entre lo *queer*, las sexualidades «desviadas» y los grupos de chicanos mayoritariamente heterosexuales pero también de los grupos y movimientos de mujeres heterocentros.

## 2.2.d] El mundo Zurdo, sexualidades y teoría queer.

Anzaldúa se identifica como una chicana lesbiana y *queer* (Anzaldúa 2001: 288) esta autora no sería simplemente una teórica enmarcada como pionera dentro de los trabajos de la perspectiva interseccional vinculada a los feminismos de Color, si no que sería una de las primeras teóricas del pensamiento y la *teoría queer*. Más que una antecesora, sería una pionera y precursora de este pensamiento. (Facundo Saxe, 2015). Aunque se asociaría lo *queer* con la teoría posestructural dice este autor sobre todo con los trabajos de Michael Foucault o de obras canónicas como las de Judith Butler, la teoría *queer* hundiría sus raíces en la crisis del movimiento feminista, la crisis del sida de los años ochenta y la crisis del movimiento gay. Esta genealogía cabe resaltar es generalmente omitida por visiones academicistas de este enfoque teórico. Por un lado recordemos que a finales de los años setenta, el feminismo se enfrentó a una serie de crisis, que es cuando irrumpen algunas voces de mujeres lesbianas, negras y Chicanas, que cuestionaron los postulados de un feminismo, heterocentros, lesbofóbico, blanco que enfocado en el análisis del género omitió las «variables cruzadas» de la opresión de las mujeres en plural.

Por otro lado la *theory queer* hunde sus raíces también en la crisis del movimiento gay; tras la famosa revuelta de Stonewall<sup>19</sup> en los años setentas, el movimiento gay/lésbico habría alcanzado el reconocimiento de algunos derechos civiles y en muchos países empiezan a proliferar y emerger organizaciones gays, lésbicas y transexuales (Javier Sáez, 2005) pero estas lógicas implicaron que estos movimientos entraran paulatinamente en algunas dinámicas normalizadoras o normativas dentro del patriarcado capitalista. Algunas voces se alzaron en contra tanto de las normas sociales, como también en contra de la heteronormatividad como norma gay-lesbica conservadora ( Facundo N Saxe); las banderas políticas de estas organizaciones siguiendo a Javier Sáez se empezaron a moderar con la estrategia de la «integración a la ‘normalidad’», esto habría traído la aparición de un discurso conservador , que inauguraba el orden de la « respetabilidad gay» : “ Un nuevo orden homosexual de gay varones, blancos, respetables, fielmente emparejados, de clase media, fascinados por la moda y ansiosos por entrar en el paraíso *de los privilegios heterocentros y capitalistas* [ y además ansioso por entrar] en la institución heterosexual por antonomasia : el matrimonio” (p: 72)

Junto con este « imperialismo cultural» del discurso conservador gay, aparecería a comienzos de los años ochenta las crisis del Sida; los primeros casos del virus de inmunodeficiencia humana se habrían localizado de forma intencionada y parcial dice Sáez entre las personas gays,- al Sida se le conocía como el *cáncer gay*- llevando a que esta enfermedad de transmisión sexual se «*homosexualizara*» (p: 68). Todo cuerpo con sida –dice- paso a ser un cuerpo homosexual, o unos cuerpos anómalos, la enfermedad afectaba a personas marginales « abyectas», a los haitianos, es decir a la gente de Color, a los heroinómanos, a los hemofílicos y a los homosexuales, la población de las «4 haches».

Seria en este contexto ultrareaccionario y conservador que incentivo la patologización y discriminación de esta enfermedad, donde nacerían grupos como ACT UP (*Aids Coalition Unleash Power/ Coalición del sida para desatar el poder*) que agrupaba a personas gay, lesbianas, prostitutas, personas seropositivas, negros, chicanos, que pusieron de manifiesto –dice- como la

---

<sup>19</sup> La revuelta de Stonewall el 28 de junio de 1969 en un bar de New York contra una redada policial en el barrio de Greenwich Village, es marcado por la narrativas del movimiento de los derechos de *gays*, lesbianas y personas trans como el inicio de las luchas de la población LGBT, para estas fechas a nivel mundial son las marchas del día del Orgullo en conmemoración a la revuelta en Greenwich Village. Hablar de Stonewall es hablar de una disputa por la memoria; con la consolidación del conservadurismo dentro del movimiento gay, la instrumentalización de las luchas por el capitalismo neoliberal y las políticas intervencionistas e imperiales las banderas de los movimiento en defesa y lucha por los derechos sexuales no son fáciles de aprehender. Por ejemplo en las narrativas hegemónicas de Stonewall generalmente se omiten el destacado papel de Sylvia Rivera y Marsha P Johnson, mujeres trans, de color, pobres , trabajadoras sexuales callejeras, que se saldrían de los esquemas de “respatibilidad gay” del movimiento de liberación gay reformista blanco de clase media. Para ver de manera detallada algunas de las implicaciones de la raza, y la clase en el movimiento de liberación gay puede consultarse: Sylvia Rivera & Marsha P. Johnson(2014) *Street Transvestite Action Revolutionaries (STAR), supervivencia , revuelta y lucha queer antagonista*. Distribuido y traducido por la *distribuidora peligrosa*. Madrid, disponible en red. Para un análisis de la conformación y consolidación del movimiento de liberación gay desde una perspectiva crítica puede consultarse Oscar Guasch (1995) *La sociedad rosa*.

mala gestión estatal los « afecta transversalmente», también surgen grupos como *Queer Nations*; dice Sáez:

La crisis del sida puso de manifiesto que la construcción social de los cuerpos, su represión, el ejercicio de poder, la homofobia, la exclusión social, el colonialismo, la lucha de clases, el racismo, el sistema sexo y género, el heterocentrismo, etc... son fenómenos que se comunican entre sí, que se producen por medio de un conjunto de tecnologías complejas, y que la reacción o la resistencia a esos poderes exige a si mismo estrategias articuladas que tengan numerosos criterios : raza, clase social, genero, inmigración, enfermedad... criterios fundamentales de lucha que ponen sobre la mesa las multitudes queer” (p: 68)

Es en este contexto donde las activistas y pensadoras feministas lesbianas negras y de Color alzan sus voces, para subrayar la necesidad de « una comprensión de las conexiones de las opresiones» (Barbara Smith, 1983); Siguiendo a esta pensadora, el pensamiento de las presiones conectadas desafía la «fácil salida» de escoger una opresión primaria que minimiza la importancia de esas enredadas inconsistencias que ocurren siempre que raza, sexo, clase e identidad sexual se mezclan (p: 63), perspectiva que paradójicamente la derecha –dice- usualmente utiliza para excluir a todos en un paquete por igual.

Las personas tendrían una sensación de amenaza cuando son confrontadas con temas de sexualidad y esto incluiría a las personas de Color, racializadas y marginalizadas; pese a la claridad de análisis de « la simultaneidad de opresiones» dice Barbara Smith, la homofobia sería la última opresión en ser mencionada, aunque sea una opresión extraordinariamente seria. Para esta pensadora estas asunciones serían muy peligrosas puesto que impedirían la «comprensión de las conexiones de la opresión», puesto que estas ideas contemplan una posición desde la cual las opresiones de lesbianas y gays no son tan serias como otras opresiones. Además para las personas de color lo Gay significaría blanco, de clase media alta, y por ende entonces sería un problema blanco, una «enfermedad blanca» y que al ser menos relevante, las expresiones homofóbicas serian legítimas y aceptables.

Lo *queer* como un movimiento político se introduciría entonces en la academia de una manera muy modesta, aquí empezarían a parecer una serie de trabajos sobre género y sexualidades disidentes ya no desde los *estudios gays* si no desde reflexiones de problematizaciones sobre las posiciones del sujeto y la sexualidad (Facundo N Saxe: 43). El termino teoría *queer* sería utilizado por primera vez por Teresa de Lauretis (1991) para un artículo de la revista *Differences*. Siguiendo a Facundo uno de los problemas es la presentación de lo *queer* como teoría, él lo plantea más bien como un conjunto de teorías asimétricas, que se superponen o teorías ecléticas sobre sexualidad y el género. Sáez por otro lado dice que se podría marcar su inicio “canónico” con la obra de *El Género en disputa. Feminismo y la subversión de la identidad* de Judith Butler (1990) o de *Epistemología del Closet* de Eve Kosofsky. (1990). Pero la escritora Gloria Anzaldúa ya habría hecho uso del término *queer*, mucho antes que estos pensadores herederos de la teoría postestructural; por tal motivo para Fernando Saxe, Anzaldúa no sería solo una teórica que antecede al pensamiento *queer*, sino una precursora y pionera de esta teoría, este lugar de la autora

Chicana en la genealogía de la *teoría queer* al parecer no es tomada en cuenta y generalmente es omitida de las versiones más académicas.

Esta autora vincula por lo tanto, los usos de la categoría *queer* previos a los usos canónicos del término en la academia luego de 1990, los que Anzaldúa utiliza para agrupar una serie de identidades, unas experiencias de abyección discutiendo de esta forma las «etiquetas identitarias», teorizando críticamente –dice– sobre el género, las identidades sexuales, la heterosexualidad normativa, en relación podríamos decir, con sus comunidades, *su gente*, las comunidades oprimidas y excluidas.

En *culturas que traicionan y movieminetos de rebeldía* Anzaldúa utilizaría la palabra *queer* como «categoría crítica identitaria» cuando habla de las sexualidades desviadas en la cultura chicana e indígena:

La desviación es todo lo que sea condenado por la comunidad. La mayor parte de las sociedades intenta liberarse de sus desviados. La mayor parte de las culturas ha quemado y apaleado a sus homosexuales y a todo el que se desvía del común sexual. Los homosexuales Los *queers* son el espejo que refleja el miedo de la tribu heterosexual: ser distinto, ser otro, y por lo tanto, ser sub-humano, in-humano, no humano. (p: 59)

No creo en todos los mitos de mi tribu dice Anzaldúa, recordemos para ella la rebelión última es la de la «mujer lesbiana de Color», la rebelión de la sexualidad contra las tiranías morales, la lesbiana de color:

Se vuelve contra dos prohibiciones morales: la sexualidad y la homosexualidad. Lesbiana criada en la religión católica y adoctrinada como heterosexual, yo elegí ser *queer* [...] es un camino interesante uno no deja de salir de lo blanco, lo católico, lo mexicano, lo indígena, los instintos. Entrando y saliendo de mi cabeza (p: 60).

Continúa en la nueva mestiza:

Como mestiza, no tengo país, mi patria me expulsó, sin embargo todos los países son míos porque yo soy la hermana o la amante en potencia de toda mujer. Como lesbiana no tengo raza, mi propia gente me repudia; pero soy todas las razas porque lo *queer* de mi existen en todas las razas. (p: 138)

Estas mezclas de afinidades, de vivir en la «borderland» de ser muchas cosas a la vez, la multiplicidad y la fluidez, de ser más que la suma de las partes, su apuesta por romper con la «dualidad despótica» que encierran a la gente entre binarismos carcelarios, que producen la diferencia es lo que la posiciona como una de las referentes pioneras de la teoría interseccional que aquí estaría enfocada en la utilización de lo *queer* como una categoría identitaria crítica y subversiva. Mucho antes de *Borderlands / la frontera* (1989) Anzaldúa habría desarrollado una problematización de esta categoría, precediendo a la conciencia de la nueva mestiza, en *La Prieta* (1985). *El mundo Zurdo* sería un lugar de posibilidades frente a las culturas que traicionan y que niegan los lugares a los desviados, el camino del *Mundo Zurdo* sería «pertenecerse a uno misma» “irse al fondo de una misma [...] una recreación simultánea de sí misma y una reconstrucción de la sociedad” en palabras de la autora:

Somos los grupos *queers*, la gente que no pertenece a ningún sitio, ni al mundo dominante, ni completamente a nuestra propia cultura. Todos juntos abarcamos tantas opresiones. Pero la opresión abrumadora es el hecho colectivo [en el] que no cuadramos, y porque no cuadramos somos una amenaza. No todos tenemos las mismas opresiones, pero tenemos empatía y nos identificamos con las opresiones de cada uno. No tenemos la misma ideología, ni llegamos a soluciones semejantes. Algunos de nosotros somos de izquierdistas, algunos somos practicantes de la magia. Algunos de nosotros somos ambos. Pero estas afinidades distintas no se oponen. En el mundo zurdo yo con mis propias afinidades, y mi gente con las suyas, podemos vivir juntos y transformar el planeta (p: 168)

Debemos tener en cuenta, tener presente, hacer relevantes, destacar esta genealogía de la teoría *queer*, imbuida como vimos, en los movimientos feministas, lésbicos, Negros y de Color, en los movimientos de *drags* negras y latinas, personas seropositivas, genealogía que es pasado por alto, debido a una creciente institucionalización y consolidación de la *teoría queer* en los círculos académicos. Romeró Bachiller (2005: 151). Esta institucionalización académica, que desde los noventa se insertó con el posestructuralismo franceses Derrida, Deluze, Foucault, esto lo llamara Paco Vidarte (2005: 80) « el secuestro de la teoría queer », de su verdadera matriz teórica que es el feminismo, en este caso los feminismos negros y de color.

Cuando lo *queer* se convierte en teoría, cuando se vuelve académico dice Vidarte es devorado, es naturalizado, objetivable, archivable, se vuelve hegemónico, colonial, expuesto y comparado con el riesgo de volverse otro «esnobismo que popula por los pasillos universitarios», lo *queer* adquiere o se convertiría entonces en un enfoque académico, se convierte en un juego de investigación: uno(s) tema(s) que «experimentar lúdicamente». Lo paria y lo lumpen se habría hecho teoría, porque en la calle de donde viene lo *queer* no es teoría y «la universidad rara vez pisa la calle» por lo tanto no podríamos ni deberíamos olvidar que lo *queer* nace en la calle. En otras palabras el riesgo del enfoque académico, del «secuestro de lo *queer*» por la teoría, es que se pretenda mostrar como una teoría, una ideología que emancipa, que moviliza a los sujetos *queers* desde arriba (p: 82) una moda académica liberadora dice que enseña la revolución cuando la revolución ya estaba en la calle.

Por lo tanto la matriz de lo *queer* siguiendo a este autor, no estaría ni en la filosofía posestructural, y se atrevería a decir que ni siquiera en el feminismo, estaría por el contrario en los márgenes, en los cuerpos y experiencias de los «abyectos» aunque la universidad allá delimitado objetos, objetivos y allá puesto nombres (p: 83) lo *queer*, ahora como teoría estaría “lejos de los lugares y muchedumbres de donde surgió”. Este secuestro habría sido una «reapropiación de los maricas universitarios» de las revueltas de las *drags* Negras, las maricas con VIH, el secuestro pasaría por el borramiento también de lo trans, de lo lesbiano, de sus raíces en los feminismos negros y de color por la apropiación de varones blancos en espacio de clases privilegiado. El no reconocer esta *situacionalidad* de la emergencia de lo *queer* sería una muestra dice de como la academia *queer* desconoce las cuestiones raciales, sexuales y de clase de las que se mofa de combatir en la liberación de los oprimidos.

## 2.3] La metáfora de la intersección: acuñando el término.

El término de interseccionalidad fue acuñado por la jurista y feminista Kimberlé Williams Crenshaw en 1989 para abordar un caso jurídico sobre derecho antidiscriminatorio relacionado con una demanda de mujeres negras a la General Motors; el derecho antidiscriminatorio dominante estaría enfocado sobre ejes discriminatorios aislados, en este caso raza y género. Siguiendo a Berrére. M. Ángeles (2009) la empresa en un momento de recesión habría empezado a despedir al personal siguiendo un criterio de antigüedad de los mismos, las primeras en ser despedidas fueron las mujeres negras, pese a que habían sido contratadas desde 1970, después de las mujeres blancas que habían sido contratadas después de 1964 y más tarde también dice Berrére (p: 230) que los hombres negros que habían sido contratados con anterioridad a 1970.

La aporía se desata por que el tribunal reconoce que en efecto las demandantes han sido discriminadas, pero el derecho antidiscriminatorio norteamericano no permitía que se combinen o utilicen acciones a la vez. (remedy) -que en el derecho anglosajón dice la autora equivale a una acción para cumplir un derecho como una demanda o un recurso-, por tal motivo la demanda solo podría ser estudiada a causa de una acción discriminatoria sexual o racial, pero no de forma combinada. De tal forma aunque habían sido discriminadas, no podía haber discriminación por sexo, ni discriminación racial puesto que la General Motors habría contratado a mujeres blancas antes de 1964 y también a hombres negros.

Por tal motivo Crenshaw utiliza la metáfora de una intersección, un cruce de caminos para dar cuanta de esta situación en la que se encuentran las mujeres Negras:

El hecho es que las mujeres Negras pueden experimentar discriminación de varias formas y que la contradicción surge de nuestras asunciones de que sus reivindicaciones ante la exclusión deben ser unidireccionales. Consideramos [aquí] la analogía del tráfico en una intersección” (citada por Romero Bachiller 2010) “La discriminación [...] al igual que el tráfico que atraviesa la intersección, puede fluir en una u otra dirección. Si ocurre un accidente en la intersección puede ser debido a coches que viajen en cualquiera de las direcciones, en algunos casos, en todas ellas. De manera similar si una mujer negra resulta atropellada por que está en la intersección, sus lesiones pueden provenir de la discriminación sexual «o» de la discriminación racial [...] no siempre resulta fácil reconstruir un accidente: algunas veces las marcas de las llantas y las lesiones indican simplemente que el hecho ocurrió simultáneamente frustrando con ello cualquier esfuerzo en la determinación de cuál de las personas conductoras causo el daño. (Berrére: 231)

La metáfora de la intersección de Kimberlé subrayaría la importancia de que la politización de la violencia contra las mujeres como un asunto que habrían sido considerados una cuestión de la esfera privada, pero que ahora es reconocida y considerada como un sistema de dominación más amplia. Este sería el mismo proceso que ha conformado y configurado las agendas de las *políticas identitarias*, esta consideración sería un espacio que provee de fuerza y sentido de comunidad a los grupos marcados como oprimidos reafirmando sus diferencias particulares como banderas de agenciación política.



No obstante para la autora esto ha traído un serio problema, puesto se ha reducido si no ignorado las diferencias intergrupales e incluso habría creado tensión entre estos colectivos. “en el contexto de la violencia contra las mujeres de color, la omisión de la diferencia es problemática fundamentalmente porque la violencia que viven muchas mujeres a menudo se conforma por otras dimensiones de su identidad, como son la raza o la clase” (p: 88) de esta manera cuando utilizamos o se plantea la identidad como una cuestión de ser uno o lo otro –mujer o Negro- estaríamos dice Crenshaw relegando la identidad de las mujeres de color a un lugar sin discurso.

Uno de los propósitos de Crenshaw en trabajos como *Cartografiando los márgenes: interseccionalidad, políticas identitarias y violencia contra las mujeres de color* (1991), o *Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação relativos ao gênero* (2002) sería encontrar ese lugar que pueda dar cuenta de las mujeres de color. Crenshaw propone la intersección como ese lugar de las mujeres de color, la intersección entre racismo y sexismo da lugar y forma a aspectos estructurales y políticos propios de las experiencias de las mujeres de color, de manera que las dimensiones de raza y género no se podrían entender de manera separada.

Para este propósito Kimberlé entenderá la interseccionalidad desde dos ámbitos: una que llamara *interseccionalidad estructural* y otra *interseccionalidad política*. En la primera quiere señalar como las experiencias de las mujeres de color evidencian la intersección de las diferentes estructuras de poder como las de clase con otras dimensiones como las de raza o género, las cuales son determinantes para entender las situaciones de maltrato y exclusión de las mujeres, de esta manera podríamos encontrar dice por ejemplo una fuerte evidencia de la correlación entre ser mujer de color y ser pobre (Crenshaw.1991: 91). De manera que la interseccionalidad sería una conceptualización metafórica asociada a sistemas múltiples de subordinación:

La interseccionalidad es una conceptualización del problema que busca capturar las consecuencias estructurales y dinámicas de la interacción entre dos o más ejes de subordinación. Ella trata específicamente la forma por la cual el racismo, el patriarcado, la posición de clase y otros sistemas discriminatorios crean desigualdades básicas que estructuran las posiciones relativas de mujeres, razas, etnias, clases [...] una analogía en que varios ejes de poder, eso es raza, etnia, género, clase, constituyen las avenidas que estructuran los espacios sociales, económicos y políticos. Es a través de ellas que las dinámicas de desempoderamiento se mueven. Esas vías son muchas veces definidos como ejes de poder distintos y mutuamente excluyentes.” (Crenshaw.1991: 8/117)

Esas avenidas, esos sistemas de opresión comúnmente serían pensados de manera aislada y separada pero la autora subrayara que no los son, que por el contrario se sobreponen y se cruzan, creando complejas intersecciones de dos o más ejes que se entrecruzan; al ser conceptualizados como aislados y excluyentes las acciones políticas generalmente son desarrolladas, son específicas en relación con uno de esos ejes, puesto las opresiones «fluyen» por cada una de esas avenidas, pero no son vistas en la intersección y eso trae algunos problemas complejos de las acciones políticas, al igual que de la conceptualización de las situaciones de subordinación y opresión.

Las mujeres racializadas serían las que estarían más envueltas, expuestas y posicionadas en medio de esas intersecciones – pero no solo ellas- y forzadas a una negociación entre sus identidades producto de esos entrecruzamientos. Por eso como en el caso de las mujeres negras y la General

Motors es importante considerar la importancia de las diferencias intergrupales, puesto que habrían «experiencias de subordinación interseccional» específicas que son abordadas de manera tradicional, es decir solo por cuestiones de raza o género y que dejan en un grado de invisibilidad las cuestiones de las mujeres marginalizadas; atrapadas en un problema de «superinclusion» y «subinclusion» abordajes en los cuales la diferencia se vuelve invisible.

La *superinclusión* nos dice Crenshaw refiere a cuando un problema interseccional es absorbido es subsumido por la estructura de género, relegando la subordinación raciales; por ejemplo dice la autora, el discurso sobre el tráfico de mujeres da cuenta de ello, puesto que obvia y generaliza que son las mujeres las que son víctimas de la trata de personas pero deja de lado consideraciones étnico/raciales; un abordaje apropiado tendría que tomar « todos los factores que contribuyen a la vulnerabilidad de las mujeres » en el tráfico de personas.

En la *subinclusión* por el contrario los problemas de género, generalmente de un subconjunto de mujeres, no es percibido como un problema de género, si no étnico o racial; no es percibido “ como un problema de género por que no hace parte de la experiencia [ de género] de las mujeres de los grupos dominantes” (2002: 8/175) Crenshaw pone como ejemplo los casos relativos a las esterilización forzadas a las que fueron sometidas cientos de mujeres radicalizadas como latinas o indígenas como medida eugenésica del gobierno de los Estados Unidos después de 1950; aquí la subordinación es asumida como una problemática racial relegando la consideración de género cuando son las mujeres las principales afectadas.

Esas experiencias interseccionales siguiendo a la autora, entonces darán forma a «discriminaciones compuestas» que tendrían un plano de fondo estructural. La interseccionalidad estructural “representa una gama completa de circunstancias en que las políticas se intersectan con las estructuras básicas de desigualdad, creando una mezcla de opresiones para víctimas especialmente vulnerables” (2002: 10/179)

Crenshaw (1991) pone por ejemplo algunos casos de algunas mujeres de comunidades minoritarias que acuden a casas de acogida por maltrato doméstico; para la autora las formas de dominación cotidianas de estas mujeres aparecen como «capaz múltiples» que convergen en sus vidas concretas puesto que a la par de su condición de maltratadas se encuentran en situaciones de pobreza y/o generalmente con empleos precarios, si es que los tienen; además de la responsabilidad del cuidado de los niños y niñas evidenciando como la discriminación como fenómeno más amplio está ligada a sus identidades incluyendo la racial.

Otro ejemplo que pone Crenshaw (1991) es el de las mujeres migrantes en su condición de “ilegales”. Con la enmienda del fraude al matrimonio que se expresó en la ley de emigración de 1989 en los Estados Unidos se establecía que una persona podía solicitar ciudadanía después de estar casados dos años con su conyugue Estadounidense; muchas mujeres quedaron expuestas a las situaciones de maltrato con sus esposos por miedo a ser deportadas y perder su estatus de legalidad si esa unión se rompía, además de las limitaciones lingüísticas que tienen algunas de estas mujeres

haciendo que las instituciones y mecanismos que podrían utilizar para solicitar ayuda fueran de poco o nulo acceso.

De esta forma. En la forma de la intersección podríamos ver como los modelos de subordinación convergen en las mujeres de color, destaca también podríamos ver como “la subordinación interseccional es necesariamente intencional; de hecho frecuentemente es consecuencia de la imposición de una carga que interactúa con otras formas de vulnerabilidad preexistentes, para crear más desempoderamiento” (1991: 95) ya sea por la legislación migratoria donde el congreso puso a las mujeres en situación de riesgo dice Crenshaw por el impacto simultaneo de las políticas anti-migración o en el caso de las casas de acogida donde su accionar en respuesta a los maltratos estaría enfocado en el abuso doméstico descuidando los factores socio-económicos o culturales como las normas de la permanencia e ingreso en algunas casas de acogida, donde solo se podía estar si se hablaba inglés poniendo en una gran desventaja a las mujeres inmigrantes.

Otro ejemplo de discriminación interseccional estructural que propone Crenshaw (2002) es el caso de las mujeres *dalit* en India, los *dalit* son considerados en este país como la casta de los intocables, las mujeres *dalit* sufrirían abusos en las que su supuesta condición de intocables las dejaría expuestas a violencia por parte de castas superiores, en espacios públicos como cuando recogen agua; para Crenshaw esta discriminación que podría ser percibidas debido derivadas de su posición de casta, sería una discriminación interseccional, puesto que las mujeres deben negociar una serie de circunstancias, de responsabilidades marcadas por el género con consecuencias específicas por su discriminación de casta en la esfera pública, es decir por qué ellas como mujeres se les asignaría socialmente la tarea de recoger el agua entrando en juego otros factores no contemplados cuando se mira separadamente la cuestión de castas sociales.

Por otra parte con la *interseccionalidad política* Crenshaw (1991) quiere resaltar la posición ambivalente de las mujeres de color en los movimientos de mujeres y en los movimientos antirracistas. Las mujeres de color dice Kimberlé “experimentan el racismo de maneras que no son siempre las mismas que las que experimentan los hombres de color, y el sexismo se manifiesta de formas que no siempre son paralelas a las experimentadas por las mujeres blancas” la interseccionalidad subraya el hecho que las mujeres de color están situadas dentro de al menos dos grupos subordinados, por lo general con agendas políticas enfrentadas, de esta manera se produce un «desempoderamiento interseccional» abriendo paso a ese lugar sin discurso propio de las identidades de las mujeres de color en situaciones de dominación. Dice Crenshaw:

El feminismo no se pregunta por las implicaciones raciales, y esto implica que las estrategias de resistencia que adopta el feminismo pueden reproducir y reforzar la subordinación de la gente de color ; y el antirracismo no se pregunta por las implicaciones del patriarcado y frecuentemente este antirracismo redundante en que se reproduzca la subordinación de las mujeres”.(1991: 98)

De tal modo que las estrategias antirracistas son determinadas por la experiencia de varones de color y las políticas de movimientos de mujeres son constituidas por la experiencia racial de las mujeres blancas dejando a las mujeres de color en un limbo por las concepciones limitadas y conflictivas de ambas agendas que no cuestionan simultáneamente los órdenes raciales y de género.

La politización de la violencia doméstica contra las mujeres es frenada y suprimida dentro de las comunidades de color en aras de mantener la integridad de las comunidades, ya sea invisibilizando esta problemática como un asunto ajeno a las agendas de color, o inclusive la violencia es legitimada contra la «insubordinación de las mujeres» como un mecanismo integrador de la comunidad, Kimberlé cita el caso de un libro de *Sharazad Ali* donde defiende el patriarcado como un sistema beneficioso para para la comunidad afroamericana puesto su deterioro sería causado también por la insubordinación de las mujeres Negras y el escaso papel del los hombres en controlarlas (1991: 101) además de la tensión ambivalente de que al reconocer estas formas de maltratos y violencias, puesto se vuelvan aún más robustos los estereotipos raciales, reforzando y reproduciendo la ya distorsionada percepción pública de estas comunidades en los Estados Unidos.

En este orden de ideas, la interseccionalidad sería propuesta como una forma de mediar la tensión entre reafirmar una «identidad múltiple» y la necesidad de desarrollar políticas identitarias. Sin embargo la autora aclara que esta perspectiva es distinta de otras que están relacionadas con crítica antiesencialistas, que en el feminismo estarían asociadas a las reflexiones sobre la ensencilización de la mujer (p: 115); proveniente del posmodernismo donde se asume y se problematiza las categorías sociales como construcciones socio-históricas cuestionando su pretendida naturalidad, en donde los si temas de poder habría aglutinado a un numero de terminado de personas alrededor de estas categorías.

Kimberlé se distancia de esta perspectiva sin desconocer su increíble aporte a la teoría social y política por lo menos en dos líneas: la primera considerando que la categorización no es unidireccional o unilateral y las personas pueden participar y subvertir estas categorías. Para Crenshaw es importante señalar “que la identidad sigue siendo un lugar de resistencia para las personas de muchos grupos subordinados” pero dice y este el segundo distanciamiento respecto al «construccionismo vulgar» de la perspectiva antiesencialista, es que está distorsiona “las posibilidades de acceder a una política identitaria uniendo dos manifestaciones del poder separadas pero muy próximas. Una es usar el poder en el ejercicio mismo de categorización; la otra que el poder necesario para poder categorizar tiene consecuencias sociales y materiales” (1991:117) es decir cuestionar la constitución de esa identidad o el sistema de subordinación basado en esa identidad.

Para dar cuenta de ello Crenshaw utiliza como ejemplo el caso de Anita Hill contra el aspirante a juez del tribunal supremo en los Estados Unidos, Clarence Thomas en 1991 a quien denunció por acoso sexual y chantaje ; la alegación por acoso se mostró retóricamente desempoderante dice Crenshaw: Anita estaba atrapada entre la narrativas de género, por un lado la violación por el otro las de raza, es decir la narrativa del linchamiento utilizadas por Thomas y sus seguidores además del posicionamiento propio de su raza y género que no se podía nombrar. Dice Crenshaw :

reconocer esto no nos lleva muy lejos, ya que el problema no es lingüístico ni filosófico. Es específicamente político: las narrativas de género se basan en la experiencia de las mujeres de clase media y las narrativas de raza se basan en la experiencia de los hombres Negros. La solución no radica meramente en argumentar la necesidad de identidades múltiples o cuestionar el esencialismo

en general. En lugar de eso, en el caso de Hill por ejemplo hubiera sido necesario reivindicar aspectos cruciales de su posicionamiento que se habían borrado -incluso por parte de sus aliados- esto es establecer cuanto importan sus diferencias. (1991:119)

De esta manera la autora quiere destacar que las luchas de los grupos identitarios enmarcados dentro de las políticas identitarias, deberían entenderse como coaliciones o coaliciones potenciales; reconocer estas experiencias interseccionales nos llevaría dice Kimberlé a pensar que las comunidades deben organizarse no tan solo en torno a su color, presentándose de esta manera una oportunidad para (re)conceptualizar la raza como una coalición entre hombres y mujeres de color o entre heterosexuales y gays de color; “reconocer que las políticas identitarias suceden en un espacio en el que las categorías intersectan parece más fructífero que la posibilidad misma de llegar a hablar de categorías en sí” de esta manera poder reconocer y negociar como se expresan estas diferencias en la construcción de políticas grupales sería políticamente más subversivo.

Para concluir podemos observar la relevancia de, y el por qué no solo el *Black Feminism* sino también los postulados del movimiento de «las mujeres de Color» representan los puntos visibles del origen de lo que actualmente lleva el rotulo de la perspectiva de feminismo interseccional; como se apuntó más arriba generalmente estos movimientos son referenciados como los gestores de la perspectiva, sin embargo esta referencia en muchas ocasiones solo es explicitada como predecesora y no como parte constitutiva de este enfoque, en la medida de que el enfoque interseccional es mostrado muchas veces como producto o que su origen estaría solamente enfocado en academia, puesto se suele enunciar solamente el origen del término acuñado por Kimberlé Crenshaw y no dentro de los movimientos sociales como el feminismo Negro o el feminismo de Color; aquí vale la pena hacer la salvedad que esta escisión entre academia y militancia es borrosa en el movimiento y la teoría feminista, puesto que como vimos los trabajos de las autoras citadas dan cuenta de una “academia militante” que teoriza sobre las situaciones de poder/dominación, cuestión de suma relevancia para la concientización y acción transformadora de los movimientos sociales.

El feminismo Negro, no solo sería «el feminismo blanco, con rostro negro» puesto que desestabiliza como vimos los postulados y los conceptos con los que trabaja la teoría feminista mayoritaria o hegemónica, si no que representaría una crítica incisiva no solo a los movimientos de liberación en general, sino también al sujeto mismo de dichos movimientos, al complejizar las dinámicas propias de los sistemas de jerarquía e injusticia social bajo los cuales se configuraría dicho sujeto, además señalaría las peligrosas y desempoderantes omisiones de esa complejidad y la fragmentación de los sujetos políticos. La interseccionalidad como propuesta rectora del feminismo Negro y de Color intentaría proponer una ruta para intentar solventar esta fragmentación del sujeto del feminismo o el antirracismo y la teorización de los sistemas de opresión y dominación.

También cabe resaltar que no solo el feminismo Negro es el único punto visible de la perspectiva interseccional, sino que también los postulados del feminismo de Color por ejemplo son y fueron de gran importancia para la configuración del «giro interseccional» que desde otras vistas situadas

como la sexualidad problematizaron y plantearon la relación e imbricación de las presiones sobre las vidas y los cuerpos concretos de las mujeres racializadas, a lo que ellas llamaron «la teoría encarnada». La marginalidad o poca relevancia de estos postulados como las de sus hermanas Negras como vimos representaría no solo el racismo, la lesbofobia y el clasismo virulento de los movimientos feministas, sino también la arrogancia académica que desconoce su papel en la configuración de teoría social y la importancia de esta en el papel de la transformación social.

### 3] Problematizaciones, metáforas y limitaciones de la interseccionalidad.

Estas luchas enmarcadas dentro de «las políticas de la identidad» imbuidas en espacios y experiencias donde las categorías se intersectan y donde será más fructífero hablar de políticas grupales, sería una novedosa y poderosa plataforma de movilización política; esta premisa planteada por Crenshaw problematizaría, ahondaría la cuestión de los procesos de construcción de las identidades colectivas de los movimientos sociales (Marta Cruells, 2015); puesto que sería un aspecto fundamental para la formulación de sus accionares políticos además de sus posibles alianzas con otros movimientos. Para esta autora con frecuencia –dice- la identidad colectiva de los movimientos sociales se establece en referente a una «unidad monolítica» una identidad exclusiva, sin ignorar que esas identidades y esos objetivos de los movimientos sociales se establecen, son construidos de manera dinámicas en continua negociación, por lo cual no son identidades fijas ni definitivas.

Sin embargo esa lógica de la unidad estaría enfocada a una “uniformidad grupal” que dependería de unos atributos y características con los que se identificarán los miembros o «actores internos» como ser mujer, “la raza” o un conjunto de experiencias en común (Cruells: 74), cuestiones, diferencias intra-grupales serían omitidas o pasadas por alto para priorizar las agendas políticas en aras de mantener lo que ella llama la « ficción de uniformidad» en el campo de la « acción colectiva»:

Un elemento común de los grandes movimientos sociales del siglo XIX y XX que han luchado por alcanzar una mayor igualdad en nuestras sociedades ( entre otros el movimiento obrero , abolicionista y feminista en el siglo XIX y los denominados nuevos movimientos sociales surgidos a partir de los 60 y principios de los 70, como los movimientos LGBT, movimientos en defensa de las minorías étnicas, por los derechos civiles o la segunda ola de los movimientos feministas), es que todos ellos se organizan a priori alrededor de una dimensión de la desigualdad; sea esta de género, la clase, la nacionalidad, la raza, la orientación sexual o la etnicidad (Ibarra 2005; Della Porta y Diani 2011). De hecho a partir de la década de los 60, hablamos de los movimientos cuyo signo distintivo es precisamente el impulso y una política de la diferencia donde el ideal de la opresión no pasa por la búsqueda de una igualdad que trasciende las diferencias, sino por el reconocimiento de la diferencia grupal (Yonung,1990). (Cruells: 62)

Aunque esta aseveración sería una generalización un tanto burda en la medida en que trabajos siguiendo a la autora, como los de Angela Davis(1981) citados más arriba, darían cuenta de las incipientes alianzas en los albores del movimiento abolicionista y el movimiento de las mujeres en los Estados Unidos, los análisis entre feminismo y marxismo como los de Alexandra Kollanti(1907) o Heidi Hartman (1979), la integración de la identidad de género y la identidad sexual en el movimiento LGBT o la emergencia en los años 60 de movimientos como el ecologista o pacifista cuyos objetivos no se plantean en relación a un grupo en particular sino una temática en general (p: 64) o el movimiento antiglobalización; que sin embargo aunque intentarían rebasar la premisa de la ficción de la «uniformidad grupal» no habrían salido de la segmentación como bandera política, invisibilizando las cuestiones de género o raza/etnia o clase dentro de sus respectivas agendas y proyectos. Por ende aquí la relevancia de los enfoques críticos propuestos y desarrollados por autoras cuyos trabajos estarían enmarcados dentro de los feminismos Negros o de Color.

La propuesta de Crenshaw estaría enfocada así en la construcción de políticas identitarias y la tensión de defender identidades múltiples, de de-construir esas «identidades exclusivas» teniendo en cuenta que esas identidades son espacios de empoderamiento y resistencia, es decir de la identidad concebida como coalición, enfocada en lo que Cruells llama una política de la identidad

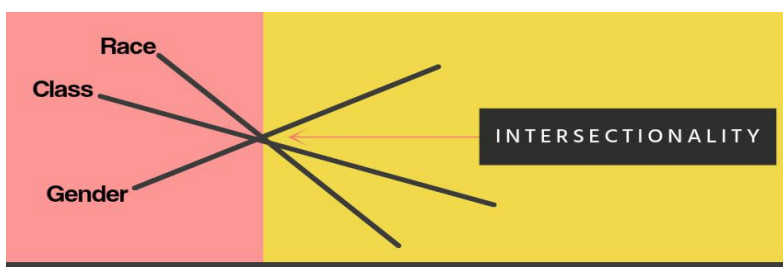


Ilustración 7. Metáfora de la intersección.

simple a una política de la identidad compleja, en la que utiliza la metáfora de la intersección para dilucidar los matices de las complejas dinámicas de la opresión en este caso de las mujeres de Color y las aporías políticas de esas asunciones simples.

Si siguiendo a Raquel (Lucas) Platero (2014) si bien la imagen, la metáfora de la intersección propuesta por Kimberle Crenshaw como vemos tiene un potencial profundamente útil para analizar la opresión y las dinámicas de exclusión, como una idea didáctica para entender la multiplicidad de las identidades y las posibilidades de agencia de las personas (Platero 2012: 29) esta metáfora tendría algunas limitaciones. La primera dice Platero citando a Davina Cooper (2004) estaría ligada a que nos puede llevar a pensar que las categorías sociales que se intersectan (raza, género, clase, sexualidad...) existirían previamente al sujeto y serían independientes unas de las otras, representarían «estancos» consensuados, lugares prefijados que en un punto se cruzan. La segunda limitación nos llevaría a pensar dice a qué sería necesario [re]afirmar, consolidar una identidad que se enmarque dentro de las políticas de la identitarias, propósito que trata de evitar Crenshaw; posturas como las de Judith Butler dice el autor nos invitarían a pensar que ese sujeto identitario se constituiría a través de la acción política y no previamente a ella.

Una tercera limitación sería pensar la intersección como una sumatoria de diferentes desigualdades que se añaden unas a las otras, se suman, privilegiando unas en una analogía donde se añaden o restan puntos si se tienen más o menos desigualdades sumadas, o poniéndolas en una larga fila, en un largo *etc*, donde las desigualdades u organizadores sociales de las vidas de las personas se perderían en ese largo etcétera; para Platero ese etcétera ( raza, género, clase social, edad, sexualidades ...) del que habla es importante puesto es en el donde se perdería “nuestra mirada al encontrarse una complejidad a veces difícil de aprehender”, sería un etcétera tedioso y repetitivo que representaría la imagen borrosa de un sujeto político no evidente. En este aspecto Platero cita una crítica de Bluter (2007):

Incluso en las teorías que defienden un sujeto detalladamente adjetivado o situado, este sigue encontrando su ámbito discursivamente conformado en un marco epistemológicamente de contraposición. El sujeto culturalmente atrapado pacta sus construcciones, aun cuando estas sean los predicados mismos de su propia identidad (...) Las teorías feministas que exponen predicados de color, sexualidad, etnicidad, clase y capacidad física frecuentemente acaban con un tímido etcétera al final de la lista. A lo largo de ese camino horizontal de adjetivos, estas posiciones pugnan por incorporar un sujeto situado, pero permanente quedan incompletas. No obstante, este fracaso es instructivo: ¿qué impulso político puede desprenderse del etcétera desesperado que se manifiesta con tanta frecuencia al final de estas descripciones? Esto es un signo de cansancio, así como del procedimiento ilimitado de la significación en sí. (2012:18)

Este lánguido etcétera debería entonces invitarnos a desafiar esa sensación de vacío que provoca, y debería convertirse en un punto de partida para problematizar esta perspectiva y las implicaciones que tiene la metáfora de la intersección, puesto que recordemos el término interseccionalidad ha servido como un término «paraguas» para abordar un enfoque crítico más amplio.

La interseccionalidad planteada por Crenshaw se habría convertido en un término paraguas para aglutinar una variabilidad de análisis y enfoques que cuestionan las limitaciones de las configuraciones de las identidades unívocas, además de resaltar como categorías “como el género, la raza/etnicidad, la clase, la sexualidad no pueden ser identificadas como entidades singulares sino mutuamente conformadas en espacios geo-políticos y momentos socio-históricos que las moldean en formas concretas”(Romero Bachiller 2010: 19) enfoque crítico plantados recordemos desde finales de los años sesenta y comienzos de los ochenta. Para Platero la interseccionalidad sería “como diferentes fuentes de desigualdad [u organizadores sociales<sup>20</sup>] mantienen relaciones recíprocas. Es un enfoque que subraya que el género, la etnia, la clase u orientación sexual, como otras categorías sociales, lejos de ser ‘naturales’ o ‘biológicas’ son constituidas y están interrelacionadas.” (2012: 26).

La interseccionalidad no se trataría de hacer una larga lista de todas las desigualdades posibles que estructuran las vidas de las personas, de etcétera de desigualdades, tampoco sería un inventario

---

<sup>20</sup> Platero habla de organizadores sociales “para señalar aquellas construcciones sociales que normativizan las vidas de los sujetos en momentos históricos y sociedades determinadas, también nombrados por el efecto que tienen sobre las personas en forma de «desigualdades» o «discriminaciones»” (2012:28) es decir organizadores sociales que estructurarían jerárquicamente nuestras experiencias.



de la diversidad de las diferencias; igual que para Patricia Hill Collins(2015), Platero( 2014) diría que se trata de *un estudio de las relaciones de poder* que incluyen las vivencias marcadas, señaladas como marginales o disidentes, pero que también sirven para teorizar las vivencias, las posiciones de privilegio; de “ como los grupos dominantes organizan estrategias de poder ( consientes o no) para preservar su posición de supremacía”(p: 56)

Para Marta Cruells(2015: 44) se trataría de una «herramienta conceptual» que nos permite visibilizar y analizar la desigualdad compleja de las sociedades , puesto que los procesos de producción de las desigualdades serian complejos involucrando diferentes sistemas de opresión, niveles y multiplicidad de sujetos que como grupos sociales ya no se pueden pensar como identidades exclusivas o monolíticas. Para Avtar Brah (2012) la interseccionalidad estaría entrelazada a la conceptualización de la diferencia, para ella de la mano de Ann Phoenix el concepto referiría a “ como los complejos, irreductibles, variados y variables afectos que resultan cuando múltiples ejes de diferencia –economica, política, cultural, psíquica, subjetiva y experiencial- se intersectan en contextos históricos específicos”(p: 14); “explora como los diferentes ejes de diferencia se articulan en niveles múltiples y crucialmente simultáneos en la emergencia de modalidades de exclusiones, desigualdad y formación de sujetos específicos en un contexto”.(p:16)

La definición de lo que sería la interseccionalidad como se mencionó al empezar este trabajo estaría alejada de proveer definiciones totales e imperiales, resultaría más provechoso esa indeterminación del enfoque puesto que permite la problematización y dinamización de los presupuestos que a ella se asocian , sin desconocer una serie de regularidades implícitas en este enfoque. El propósito de este apartado seria dilucidar una serie de líneas y de debates o problematizaciones que estos autores citados y otros recogen, no obstante, no me detendré de manera detallada en estas problematizaciones referentes a la interseccionalidad puesto que rebasan por mucho los propósitos de este trabajo. Estas problematizaciones estarán referidas a él ¿cómo es? la intersección, a la estabilidad de las categorías, a las metáforas de la categoría interseccionalidad, las genealogías de la interseccionalidad, la distinción entre las categorías identitarias y a las categorías como desigualdades estructurales, estas problematizaciones se enuncian aquí de manera separada pero se presentaran de manera entrelazada.

Una de las problematizaciones estaría en la forma de esa intersección; para Cruells la interseccionalidad referiría a como «las desigualdades» son el resultado de la imbricación compleja de varias dimensiones, sin embargo se considera que esas desigualdades son pensadas analíticamente como separadas, estarían de forma independiente, y en algún punto se sumarían, sería la crítica del etcétera que desarrolla Raquel (Lucas) Platero más arriba. Es decir una mujer negra de clase baja no es que estuviera acumulando desigualdades u opresiones, si no que su situación específica es producto de esta imbricación, de esa intersección.

Cruells habla de desigualdades y no de opresiones, para referirse a este debate donde se cuestiona como sucede esas dimensiones imbricadas de desigualdad. Es decir “si entendemos que se trata de un único sistema en el que en su interior se producen sistemáticamente cruces de desigualdades, o si bien entendemos que se tratan de varios sistemas de desigualdad u opresión que se entrecruzan

pero que no pierden su ontología” (p: 44). Cruells plantea que una de la manera de intentar resolver esta aporía sería mirar los «efectos diversos» de esa desigualdad; los efectos autónomos, las asimetrías o los efectos aditivos. El primero estaría enfocado en como en ocasiones estaría en juego únicamente una desigualdad, la de género por ejemplo. La segunda estaría enfocada en ver como una desigualdad esta influenciada o reforzada por otra. La última la de los efectos aditivos que funcionaría como una desigualdad acumulativa, ella pone de ejemplo una sentencia en Gran Bretaña donde una mujer, Nowke habría sufrido una discriminación en un proceso de selección laboral; en esta oportunidad las mujeres habrían sido “menos” seleccionadas además de que las personas blancas lo habrían sido “mas”; Nowke habría sido la peor calificada en todo el proceso según la sentencia por haber acumulado ambas discriminaciones.

Siguiendo esta problematización para autoras como María Lugones (2005) por ejemplo hablando sobre « la máscara feminista de la opresión» propone como la idea de interseccionalidad debe ser provisional pues tendría una severa limitación al dejar intacta « la lógica de las categorías» que es donde residirá la lógica de la dominación, que organiza el orden social ideológicamente de forma categorial. Lugones se centra sobre el «desenmascaramiento» de los feminismos blancos, como estos son partícipes confabulados de la opresión de las mujeres de Color (p: 65). En el primer desenmascaramiento estaría la discusión de la interseccionalidad que estaría aun dentro de la lógica de la opresión puesto que raza, género, sexualidad son tratados como *categorías* de opresión; el segundo trataría de como pasar de «la lógica de la interseccionalidad» a uno del entramado a « la lógica de la fusión».

Para Lugones el feminismo blanco generalizo a la mujer blanca y la llamo *mujer*, sus luchas se habrían orientado contra las posiciones, roles y estereotipos y rasgos de la subordinación de las mujeres blancas burguesas europeas caracterizadas como frágiles, recluidas a lo privado, sexualmente pasivas; de manera que dice Lugones las feministas blancas burguesas “teorizaban la feminidad blanca como si todas las mujeres fueran blancas”. De manera que las mujeres que no cumplían con esta descripción, las mujeres no blancas, colonizadas, las esclavizadas que estarían subordinadas eran “marcadas sexualmente como hembras, pero sin las características de la feminidad”, eran parte de la naturaleza; podríamos decir eran sexualidades pero no generizadas.

Estas mujeres al contrario de las mujeres blancas habrían sido caracterizadas por una supuesta agresividad sexual. Citado a Anne McClintock muestra como esta “perversión” sexual era una característica de los contextos no europeos cuando describe la descripción de Colon en el nuevo mundo:

los relatos de los viajeros abundaban en visiones de la monstruosa sexualidad de tierras lejanas donde, como decía la leyenda, los hombres ostentaban penes gigantescos y las mujeres copulaban con monos, los pechos de hombres afeminados deban leche y las mujeres militarizadas se cortaban los suyos [...] Dentro de esta tradición porno-tropical, las mujeres figuraban como el paradigma de la aberración y de los excesos sexuales. El flokllore las veía, más aún que los hombres como dadas a un deleite sexual lascivo tan promiscuo que bordeaba lo bestial. (p: 63)

Para McClintock “la pureza sexual emergió como una metáfora de control para el poder racial, económico y político” dice Lugones; si sobre esos supuestos se habrían erguido las luchas de las feministas blancas burguesas pues habría que mirarlas con sospecha. Uno de esos desenmascaramientos de «la máscara feminista de la opresión» sería la lógica de la interseccionalidad, que daría cuenta de la situación de opresión de las mujeres de Color. Comprender esa intersección de opresiones de raza, género, no solo nos habría permitido reconocer las diferencias «la naturaleza relacional de esas diferencias», sino también «las relaciones de poder entre las mujeres blancas y las mujeres de color», esta sería la lógica generalmente asociada a los trabajos de Kemerlé Crenshaw que habla de la violencia de esa intersección.

Para Lugones las categorías y el pensamiento categorial son instrumentos de opresión (p:68) la concepción categorial es la lógica de la dominación y por eso para ella , aunque reconocer esa intersección de las opresiones sería un importante paso de resistencia contra la lógica de la opresión, también sería una posible trampa. Las opresiones se intersectarían cuando los mecanismos sociales de opresión fragmentan al oprimido (p: 69) tanto individual como colectivamente. Ese solapamiento o esa intersección solo serían posible si se entiende las opresiones como separadas, por lo que para ella esas intersecciones serian un mecanismo de control de inmovilización, puesto solo sería posible porque disfraza la inseparabilidad de las opresiones; es decir género, raza y clase “no se cruzan como categorías de opresión separadas o separables. Más bien, la opresión de género y la de raza afectan a la gente sin ninguna posibilidad de separación” (p: 69) este enfoque traería una lógica fragmentadora puesto que dejaría intactas las categorías de opresión, que solo podría superarse con el segundo desenmascaramiento que propone la autora, la «lógica de la fusión» una trama que destruye las categorías puesto que se disuelven no precisamente como una «posibilidad teorizada» si no como una vivida.

Para Stella Gonzáles Arnal (2012: 50) aunque Lugones afirme que los análisis categoriales interseccionales son opresivos siguiendo la lógica colonial, hay diferentes modelos de análisis categoriales interseccionales que serían compatibles con las críticas que expone María Lugones; para esto Stella utiliza la taxonomía presentada por Leslie McCall (2005). Para esta autora habrían por lo menos tres tipos de análisis interseccionales : el intercategorial, el intracategorial y el anticategorial.

El análisis intracategorial, reconocería una cierta estabilidad en las categorías, sin criticar su unicidad y la limitación de su presunta homogeneidad. Las utiliza pero explorando como son “producidas, experimentadas, reproducidas y resistidas”. Su crítica estará enfocada a la posible poca profundidad de sus análisis. Por el otro lado el análisis intercategorial sería aquel enfoque que utiliza las categorías, pero sospechado sobre ellas como «imperfectas y siempre cambiantes». Este carácter fluido de las categorías dirá Cruells permitirá por un lado seguir hablando de grupos sociales pero sin fijar identidades permanentes, poniendo énfasis en el proceso de desigualdad, también de opresión; sus criticas estarían enfocadas a que su énfasis en el proceso de «la estructura interseccional» olvida y subestima la agencividad de las personas que se encuentran atrapadas entre esas categorías y estructuras interseccionales de dominación y opresión.

El análisis anticategorial estaría asociado con la deconstrucción de las categorías. Ya que “muestran como sospechoso el proceso de categorización y cualquier investigación que se base en ella, ya que inevitablemente lleva a la demarcación, la exclusión y a la desigualdad” (McCall 2005. citada por Gonzales Arnal), puesto habrían unas «repercusiones exclusionarias» en el acto de categorización. Marta Cruells afirma que estas tendencias están asociadas con corrientes posmodernas, posestructurales ligadas a la *teoría queer* donde esas categorías serían fijaciones arbitrarias, de manera que las categorías harían parte del problema pues simplificarían la realidad excluyendo lo que este por fuera de la norma que instaura la categoría (p:39). Este enfoque sería criticado puesto que al cuestionar las categorías de análisis, obstaculizan el cambio social haciendo muy difícil el análisis de la opresión eliminando las categorías con que analizarla.

Este análisis anticategorial que planeta McCall estaría asociado por ejemplo con la problematización que Sylvia Walby (2002) plantea acerca del aspecto posmodernista de la teoría social. Para ella, este aspecto resaltaría la complejidad de lo social, señalando, sospechando haciendo énfasis en la negación de la coherencia de conceptos analíticos clásicos ( sexo, raza, clase) fragmentándolos y proponiendo la impertinencia de las «teorías englobadoras» ( sexismo, racismo, capitalismo), esta sería la forma de hacer teoría social del proyecto posmodernista que haría hincapié en la fragmentación de los conceptos macroanalíticos sosteniendo que las categorías centrales están demasiado diferenciadas internamente como para utilizarlos como conceptos unitarios; dice Walby :

Utilizo el concepto de posmoderno en general para hacer referencia a los cambios que conducen en distintos niveles a la fragmentación, desde la realidad sustantiva hasta las formas de análisis social. Sostengo que estas tienen características comunes. No digo simplemente que el posmodernismo siga cronológicamente al modernismo; más bien abarca un agrupamiento analítico de temas vigentes en la ciencia social contemporánea, cuyo aspecto principal es la fragmentación (p: 46).

Pero Walby plantea que esta fragmentación ha ido demasiado lejos. Si bien se habría puesto de manifiesto la complejidad de lo social y las relaciones sociales en la «tentativa de desintegrar» los conceptos clásicos y las teorías englobadoras, el patriarcado, el sexismo y el capitalismo continuarían siendo poderosas fuerzas sociales y más que defender la idea de la importancia de conceptos como la raza, sostiene que continúan siendo «divisiones sociales virulentas». Walby también plantea que con esto no quiere ni se debería abogar por un marco totalizador y regulador, una « metanarrativa moderna extrema» donde se «embutan» todas las desigualdades sociales como sucedió con la *clase* y el marco totalizador del marxismo tradicional; y donde también no se tienen en cuenta la «determinación recíproca» de los sistemas de raza, clase y género.

Por ejemplo los análisis feministas que discuten sobre los conceptos de mujer y patriarcado dice Walby estarían envueltos en una «problemática esencialista» puesto que el patriarcado implicaría una opresión universal de la mujer descuidando una tensión de este con el cambio histórico, además de que o a cual *mujer* refiere esa opresión, descuidando también las diferencias entre las mujeres. Los análisis “elaborados desde el punto de vista de las mujeres de color” (p:46) habrían planteado varios cuestionamientos frente a esta problematización, poniendo de relieve como ya

hemos visto la experiencia diferenciada de la mujer de color frente a las mujeres blancas, haciendo énfasis en cómo los sitios de opresión son disímiles y cómo no solo se trataría de poner en cuestión estas diferencias, esos sitios de opresión, sino cómo interactúan históricamente, como se intersectan.

Será en los planteamientos de las feministas posmodernas en donde desde las teorías posestructuralistas, la deconstrucción o el análisis del discurso de Foucault se pondría de manifiesto la sospecha sobre la unidad de la categoría mujer, es en estos planteamientos es donde recaería la crítica de la fragmentación de Walby; el énfasis estaría en la representación del género, en cómo se construye la categoría de mujer y en descomponer su noción unitaria; estos análisis correrían el riesgo de negar la existencia de las categorías como tales, analizando nada más que sus representaciones; para la autora si bien estas cuestiones de las críticas posmodernas señalan algunos aspectos importantes de los posibles peligros de las nociones abstractas y esencialistas, tienen unas serias limitaciones debido a las dispersiones con las que operan: por un lado descuidan el contexto social de las relaciones de poder y por otro irían demasiado lejos afirmando la imposibilidad e inutilidad de investigar las desigualdades de género. Si bien dice Walby los “posmodernos tienen razón al señalar que muchas de las grandes teorías del patriarcado tienen problemas con el tratamiento de la variación histórica y cultural. Su solución de negar la causalidad misma es innecesariamente derrotista.” (p: 51)

### 3.1] Metáforas y genealogías

Este debate que propone Sylvia Walby estaría relacionado con una problematización en el campo de la interseccionalidad acerca de la estabilidad de las categorías, pero también de la disyuntiva entre categorías identitarias y desigualdades estructurales, así como también con una problematización transversal de la perspectiva interseccional: *la diferencia*. Para Cecilia M. Sardenberg (2009) en las sociedades contemporáneas

Capitalismo, sexismo, racismo, etarismo y la lesbo/homofobia dentro de otras matrices de opresión no actúan independientemente. Están imbricadas o en simbiosis constituyendo-se como matrices de opresión que se entrelazan y se refuerzan, forjando sistemas de estratificación y opresión interseccionados. De la misma forma, género raza y clase y demás *marcadores de diferencia* y elementos constitutivos de las relaciones sociales no actúan separadamente. Esos elementos se intersectan y recortan unos a otros, modificándose mutuamente unos a otros. (p: 56)<sup>21</sup>

Eso implicaría decir según la autora que esos «marcadores sociales», las categorías de género, raza y clase y otras no serían categorías autónomas, si no que actuarían separadamente, serían elementos que se intersectan, se recortan, se modifican mutuamente unos a otros.

Esta disyuntiva y problematización estaría enmarcada en los *enfoques* o *líneas* de trabajo desarrollados bajo la perspectiva de la interseccionalidad; siguiendo a Baukje Prins (2006),

---

<sup>21</sup> Las referencias a este trabajo son traducciones mías.

Carmen Romero Bachiller (2010: 19) y Raquel(Lucas) Platero (2012 :24) proponen identificar dos líneas fundamentales en la perspectiva interseccional; por un lado estaría el enfoque sistémico o estructural (Stella Gonzales-Arnal 2012), que sería la perspectiva norteamericana, estadounidense que surgiría en el seno de los movimientos sociales antirracistas y feministas, que señalarían las continuidades entre diferentes «ejes de opresión» poniendo de relieve los efectos interactivos , relacionales de la clase, raza, género y sexualidades; según Bachiller este enfoque denunciaría la exclusión de los colectivos «marcados» en términos de género, raza/etnicidad y clase social en relación con marcas de normalidad/neutralidad, por lo tanto dice la autora este enfoque se centraría en “desentrañar la forma en que las dinámicas de poder configuran categorías habitables jerárquica y diferencialmente asentadas”. (p: 20)

Este enfoque estaría anclado en los «modelos identitarios» subrayando la importancia de ocupar la identidad como lugar de resistencia; La tendencia de este abordaje sistémico estructural en términos generales es concebir al género, la raza y clase como sistemas de dominación, opresión y marginalización que determinarían o estructurarían la formación de identidades (Carlos E. Henning 2015: 112, citando a Prins(2006)). Las críticas sobre este enfoque estarían dirigidas a señalar la excesiva relevancia o impacto del sistema o la estructura sobre la formación de identidades; el autor citando a Piscitelli señala como desde una perspectiva antropológica este enfoque tendría una seria limitación al fundir la idea de diferencia y desigualdad, en ese sentido se podría cuestionar según la autora “el hecho de que género, raza y clase son pensados como sistemas de dominación, opresión y marginalización que determinan identidades, exclusivamente vinculados a los efectos de la subordinación social o el desempoderamiento” Adriana Piscitelli (2008: 267). Algunas de las autoras más relevantes de esta perspectiva serían las referenciadas y reseñadas más arriba como Aurde Lorde(1982), Angela Davis(1981) bell hooks(1981, 1984), Gloria Anzaldúa (1987), Patricia Hill Collins (1989) o Barbara Smith(1982).

El otro enfoque sería el construccionista instalado en el seno de los estudios culturales, asociados especialmente a los movimientos sociales y la academia de Gran Bretaña, adoptado una concepción más relacional y dinámica de las relaciones de poder; trabajos como los de Stuart Hall (1980) Avtar Brah(1996) Nira Yubal-Davis y Flora Anthinas(1992), Hazel Carby(1986) serían representativos de este enfoque. Estos planteamientos habrían resaltado según Romero Bachiller como los diferentes marcos de estructuración se articulan y co-constituyen mutuamente; abogaría por un análisis que daría cuenta por ejemplo de los procesos de racialización y como estos configurarían las posiciones jerarquizadas, en vez de mirar la raza como algo estático producto del racismo, así la identidad sería abordada como un ejercicio de narración más que designación. Para Platero el objetivo de este enfoque estaría en “mostrar como son las relaciones de poder y sus dinámicas relacionales, otorgando un papel clave a la subjetividad y subrayando que las personas excedemos los límites de las identidades.” (p: 25)

Para Piscitelli este enfoque estaría marcado por la visión del poder asociada a la noción de «*articulación*» entendida como una práctica que establece una relación entre elementos, de manera que las identidades se modifican en esa práctica articuladora, según esta autora en este enfoque se

trazarían divisiones entre las categorías de diferenciación y sistemas de discriminación, entre diferencias y desigualdades; la autora pone de relieve trabajos como los de Anne McLintock(1995) y Avtar Brah(1996) que pondrían de manifiesto como las categorías “ existen en y por medio de ellas. Por ese motivo son categorías articuladas” en este sentido las categorías de diferenciación no serían categorías idénticas entre sí, mas existirían unas relaciones íntimas, reciprocas y contradictorias entre ellas (p: 268); en los trabajos de Avtar Brah señalaría por ejemplo como la búsqueda de grades teorías que especifican las interconexiones entre racismo, género y clase son poco productivas, de manera que sería más provechoso comprenderlas como interconexiones contextuales y contingentes en términos históricos, por eso por ejemplo rechazaría el concepto de patriarcado y utilizara conceptos como el de relaciones patriarcales, también afirmaría que los procesos de racilización no se definirían en matices de positividad/negatividad o exclusión, esto sería relevante puesto que todas las sexualidades están inscritas en matrices racializadas de poder, pero esas matrices racializadas serían diferenciadas y ambivalentes.

En este sentido la autora propondrá a través del concepto de «*espacio de la diáspora*» un marco de trabajo donde se marcaría la interseccionalidad de las condiciones contemporáneas de «*trasmigración*» de personas, capital y bienes; un campo donde se cruzan y trasgreden distintas fronteras y se experimentan fenómenos económicos, culturales y políticos

El concepto de espacio de la diáspora se basa en la noción performativa multiaxial de poder. Esta idea de poder sostiene que los individuos y los colectivos se posicionan simultáneamente en las relaciones sociales constituidas y representadas a través de múltiples dimensiones de diferenciación; que estas categorías siempre operan en articulación. La multiaxialidad sienta las bases de la interseccionalidad de las facetas económicas, políticas y culturales del poder. Señala que el poder no habita en el campo de las macro-estructuras únicamente, sino que está profundamente implicado en lo cotidiano de la experiencia vivida. (Avtar Brah ,2011)

Para esta autora en este concepto la diferencia figuraría como una «*relacionalidad no reductiva*» en donde los «*ejes de diferenciación*» como clase social, género y sexualidad articularían múltiples practicas económicas, políticas y culturales a través de los cuales se ejercería el poder, “cada eje significa una modalidad específica de relación de poder. Lo que interesa es como estos campos de poder chocan, se enredan y se configuran; y con qué efectos.” (p: 281)

Por ejemplo Brah problematiza el uso del término «*negro*» en Gran Bretaña; la autora recalca que pese a que la raza es un concepto lleno de vacuidad aparece siempre como un marcador indeleble de la diferenciación social. Cuando las personas afro-caribeñas y asiáticas emigraron a Gran Bretaña se les describía como «*personas de color*», este habría sido el termino colonial para la relación entre colonos y colonizados, que a saber era una relación de dominación y subordinación; todas estas personas habrían ocupado posiciones similares en la estructura social de este país, todos eran trabajadores con poca o ninguna cualificación laboral, además se encontraban en las posiciones más bajas de la estructura económica. Aunque no habrían sido racializados de maneras idénticas dice Brah, la consideración del binarismo «*blanco-no blanco*» sería crucial al estructurar sus experiencias, además de las prácticas raciales de estigmatización y exclusión a las que se vieron expuestos.

los grupos afro-caribeños y asiáticos experimentaron la racialización de su posición de clase , a su vez atravesada por el género, a través de un racismo que ponía en primer plano su «no blancura» como una temática común dentro del discurso de las « personas de color».(p: 125)

De esta forma el término «negro» habría aparecido como un término específicamente político en resistencia a los racismos centrados en el color a finales de los años sesenta y durante los años setenta; influenciados por el movimiento del *Blak Power* en Estados Unidos. La importancia según la autora de este movimiento consistiría en haber reapropiando el término «negro» despojándolo de sus connotaciones peyorativas convirtiéndola en una expresión de orgullo grupal; de manera que esta reapropiación instaba a entender dice Brah a la «comunidad negra» en términos de una amplia «diáspora africana global». Las «personas de color» en Gran Bretaña habrían tomado prestado este término para hacerle frente a los racismos de color, influenciados también por las organizaciones de trabajadores racializadas, las luchas anticoloniales en África, Asia y el Caribe, el movimiento contra la guerra de Vietnam o de desarme nuclear; de esta forma también el término «negro» habría sido utilizado para desplazar categorías racializadas como inmigrante o minoría étnica. De esta manera se podría observar como el concepto se habría asociado y referiría a matices y connotaciones diferenciadas y distintivas en el contexto de Gran Bretaña, diferentes al uso del movimiento *Black Power*, mostrando como lo negro sería entonces un «color político». De igual manera lo mismo sucedería con la premisa, la connotación de «*mujeres negras*», lo negro sería una reivindicación política que excedería las características fenotípicas de un grupo de personas en particular.

En este orden de ideas Brah problematizaría la raza, dinamizando su análisis examinando los procesos de racialización en vez de concebir la raza como un estanco diferencial sin más producto del racismo, en este sentido también proponer ver a el racismo como algo que no solo tendría que ver con personas «negras»

Es importante remarcar que tanto las personas blancas como las negras experimentan su género, su clase y su sexualidad a través de la «raza». A menudo, la racialización de la subjetividad blanca no es evidente para los grupos blancos porque «blanco» es un significantes de dominación, lo cual no convierte al proceso de racialización en algo menos significativo. Por lo tanto, es necesario analizar los procesos que nos construyen digamos como, «mujer blanca» o «mujer negra», como «hombre blanco» o «hombre negro». Tal deconstrucción es necesaria si vamos a descifrar cómo y por qué los significados de estas palabras pasan de ser meras descripciones a categorías organizadas jerárquicamente bajo ciertas circunstancias económicas, políticas y culturales.(p: 134)

Esto significaría que el racismo debería desenmarañarse y no podría asumirse como algo estable y continuo y tampoco como una estructura autónoma de opresión; sin embargo señala la autora en el movimiento de las mujeres se dio un creciente énfasis en las políticas de la identidad, en donde en vez de desenmarañar las opresiones y desbaratar la asunción de la autonomía entre ellas, algunas mujeres –dice- habrían empezado a mirar las especificidades de sus situaciones como jerarquías de opresión donde el mero hecho de pertenecer a un grupo oprimido las investiría de «autoridad moral» , entre más opresiones pudiera enumerar una mujer , mayor superioridad moral tendría. Para Avtar Brah estas asunciones sobre la “autenticidad de la experiencias personal” podrían



presentarse como si fueran una guía sencilla para comprender los procesos de subordinación y dominación, descuidando la necesidad de proponer marcos de análisis más robustos y elaborados

Resultado de su posición dentro de las diásporas causadas por la esclavitud, el colonialismo y el imperialismo y a pesar de la fragmentación del movimiento de las mujeres en Gran Bretaña, las mujeres negras, dice Brah, habrían señalado la necesidad de abandonar las «mentalidades pueblerinas» y reconocer la necesidad de un feminismo que estuviera consiente de las relaciones internacionales de poder y de la complejidad de los entramados del mismo. Por ejemplo una de las principales críticas del feminismo negro sería resaltar la necesidad de analizar “la construcción ideológica de la feminidad blanca a través del racismo” (p: 138). Esto sería importante en la medida en que las cuestiones de la desigualdad focalizarían generalmente la atención en las victimas, en lugar de explorar como el género tanto de las mujeres negras como blancas se construye a través de la clase y el racismo. De manera que dice la autora las posiciones de las mujeres blancas no se teorizarían de manera adecuada

La representación de las mujeres blancas como «guardianes morales de la raza superior», por ejemplo, sirve para homogeneizar la sexualidad de las mujeres blancas al mismo tiempo que las distingue en términos de clase: la mujer blanca de clase trabajadora, aunque también es presentada como «portadora de la raza» se construye al mismo tiempo como tendiente a la «degeneración» debido a su pertenencia de clase. Aquí vemos cómo se puede trabajar a través de las contradicciones de clase y «resolverlas» ideológicamente dentro de la *estructuración racializada del género*. (p:138)

En este sentido la cuestión del «feminismo negro» o el «feminismo blanco» no podría resolverse reduciéndolos a categorías esencialistas, si no por el contrario serían campos de debate, de oposición históricamente contingentes dentro de prácticas discursivas y materiales, representarían unos marcos políticos de lectura específicos, que no obstante no podrían concebirse como categorías fijas «esencialisantemente opuestas» sin que esto lleve a pensar que uno puede subsumirse en el otro; por ejemplo las experiencias del antisemitismo no podrían quedar subsumidas en el racismo de las personas negras, es decir esto no implicaría que unas experiencias tuvieran más relevancia que las otras, pero si estarían diferenciadas. Sin embargo esto no sería un impedimento para que las mujeres negras y blancas creen prácticas y teorías no racistas, por el contrario, es aquí donde radicaría la potencialidad subversiva del feminismo negro

El sujeto político del feminismo negro descentra al sujeto unitario masculinista del discurso eurocéntrico, así como las narrativas masculinistas de lo «negro» como color político, a la vez que desbarata cualquier noción de «mujer» como categoría unitaria. Es decir, aunque se constituyen en torno a la problemática de la «raza», el feminismo negro desafía performativamente los confines de los límites de su propia constitución.(p: 142)

En este sentido para Barh tanto la diferencia como la experiencia tienen una relevancia importante siguiendo la premisa feminista de lo personal es político; su experiencia como Ugandesa de ascendencia India, marcada con el calificativo colonial y racial de «*paki*» en la metrópoli de Gran Bretaña, e involucrada activamente en diferentes luchas sociales de los convulsionados finales años sesenta habrían marcado una impronta en su manera entender el mundo; las contradicciones

encarnadas de la producción indetitaria de su biografía , extraían inexorablemente entrelazadas con su biografía política e intelectual

He utilizado varias veces el término «experiencia» [...] es, de muchas maneras , un intento de pensar a través de la opacidad de la experiencia; de comprender la relación entre subjetividad y «experiencia colectiva» [...] la experiencia no refleja una «realidad ya dada, si no el efecto discursivo de los procesos que constituyen lo que llamamos realidad (p: 34)

En otras palabras “la experiencia no refleja de forma transparente una realidad preexistente, sino que es en misma una construcción cultural” (p: 144); Brah dice citando a Joan Scott “la experiencia es siempre una interpretación y, al mismo tiempo, algo que necesita una interpretación” (p: 145). Por lo tanto para finalizar para la autora la clave no estaría en entender la diferencia *per se*, si no la cuestión es cómo se designaría la diferencia, la cuestión sería *¿Quién define la diferencia?*; para ello Brah propone entender la diferencia a través de cuatro formas conceptuales: la diferencia como experiencia, la diferencia como relación social y la diferencia como subjetividad e identidad, para entender las conexiones de los múltiples ejes de poder.

Sin embargo subraya esta autora las conexiones entre los distintos ejes de diferenciación y la división social no es algo que se pueda hacer de una vez por todas. En este sentido la interseccionalidad podría ser una manera de afrontar y «resolver» este problema, pero asumir como tal su enunciación podría traer algunas limitaciones y asunciones un tanto riesgosas; por ejemplo Mara Viveros (2016) pone de relieve el peligro de que la interseccionalidad se convierta en un «mantra multiculturalista» de raza, sexo , género y sexualidad, descuidando la emergencia de otras posibles diferencias , además de que su uso reiterativo corra el riesgo de incurrir en un «academicismo capitalista» donde la mención de la interseccionalidad sea despojada de su conexión con el contexto e ímpetu críticos de su historia (p: 15) por ello recalca la importancia de “mantener la reflexividad autocritica que los estudios de la interseccionalidad estimulan para evitar el riesgo de convertir esta propuesta en la repetición despolitizada de un mantra multiculturalista” (p: 3). Además podríamos inferir que la ausencia de su mención explícita también podría incurrir en la descalificación de propuestas que no han usado el calificativo de interseccionalidad pero que serían propuestas políticas y de análisis que se asientan sobre los mismo presupuestos críticos de esta categoría, es decir que han problematizado cómo funciona la interrelación de esos marcadores sociales de diferenciación y la estructuración de relaciones desiguales y jerárquicas de poder en relación a esa interrelación, subrayando siempre desde los estudios de género y la teoría feminista, pero que utilizan otros nombres o calificativos como «simultaneidad de opresiones» (Combahee River Collective, 1997), *interlocking system of oppression*/sistemas entrelazados de opresión (Patricia Hill Collins, 1990), «ejes de desigualdad» (Yuval-Davis,2006), «discriminación múltiple» o « ensamblajes o agenciamientos»(Puar, 2007). (Raquel[Lucas]Platero, 2012: 26) . Además esta asunción también dejaría por fuera algunas perspectivas que sin usar el término y desde otros lugares de enunciación habrían desarrollado análisis no solamente similares si no también pioneros y constitutivos de esta perspectiva, que serían dejados por fuera de las genealogías hegemónicas del enfoque interseccional; el propósito de los siguientes apartados es poder dar cuenta de manera muy generalizada otros posibles puntos de enunciación de los orígenes del enfoque interseccional

o que estarían vinculados de manera (in)directa a la posterior consolidación de lo que se llamaría la perspectiva interseccional.

### 3.2] Sistemas duales.

Siguiendo a Raquel(Lucas)Platero (2014: 60) aunque habitualmente se señala el punto de origen visible de la interseccionalidad en el seno de los movimientos sociales antirracista y feministas norteamericanos, es decir en el movimiento antirracista por los derechos civiles y la liberación Negra , el feminismo Negro, el movimiento Chicano; los cuales representarían un referente fundamental en la manera en la cual las discriminaciones se entrelazan , proponiendo la «*simultaneidad*» de las opresiones, donde recordemos los trabajos y problematizaciones sobre raza, género y clase serían pioneros en lo que posteriormente se llamaría el enfoque interseccional; sin embargo, esta narrativa dejaría de lado los activismos y trabajos de los feminismos socialistas y marxistas que habrían conceptualizado desde finales de la década del setenta la teoría de los «*sistemas duales*»; y efectivamente en los rastreos sobre los orígenes y genealogías de la perspectiva interseccional este enfoque es poco si no nulamente referenciado o enunciado. Trabajos como los de Cecilia M. Sardenberg, Flávia Biroli & Luis F. Muiguel (2015) enmarcados en la academia Brasileira destacan estos trabajos como otro punto visible de la emergencia de la perspectiva interseccional, asociados e inscritos a los debates en torno a sexo y clase, feminismo y marxismo desarrollados por diferentes autoras entre la que se destacan Alexandra Kollanti (1977), Heidi Hartmann (1979), Zilah Eisenstein (1980), Nancy Harstock (1998).

Este enfoque representaría un esfuerzo que giraba en torno a evidenciar y problematizar cómo la noción de clase apelando al recurso del capitalismo era insuficiente para dar cuenta de las posiciones de las mujeres en el capitalismo. Según estos autores estos esfuerzos produjeron unas importantes e interesantes análisis a la hora de entender la relación entre «capitalismo y patriarcado».

En esos debates sobre sexo<sup>22</sup> y clase resaltaría el trabajo pionero de *Patriarcado Capitalista y feminismo socialista* compilado por Zilah Eisenstein (1980); para esta autora el feminismo socialista tendría un compromiso político e intelectual por entender la opresión de las mujeres a través de la síntesis del análisis marxista y la teoría feminista , teniendo presente que “ no quiere decir simplemente adicionar una teoría a la otra sino más bien redefinir cada una de ellas a través del conflicto que deriva de y entre ambas tradiciones. La síntesis debería formular el problema de la mujer como madre y como trabajadora, como reproductora y productora” (p: 11). Las relaciones principales que determinarían la situación de opresión de la mujer serían las relaciones sexuales jerárquicas de la sociedad y las relaciones de producción de clase, es decir la supremacía

---

<sup>22</sup> Aquí las autoras por el contexto espacio-temporal en el que escriben no desarrollan sus problematizaciones con la categoría género , la cual cobraría relevancia en los espacios académicos posteriormente a la fecha de la publicación de sus trabajos, se usara la categoría sexo aquí para referenciar los debates como los quisieron proponer las autoras.

masculina y el capitalismo, de ahí la importancia de desarrollar una mejor comprensión de las relaciones entre patriarcado y capitalismo.

Zilah propondrá el desarrollo de la teoría del «*patriarcado capitalista*» expresión con la cual pretende resaltar la «relación dialéctica» interdependiente, del refuerzo mutuo entre la estructura de clases capitalista y la estructuración sexual jerarquizada del patriarcado; para ella, las mujeres socialistas como las feministas radicales entenderían el poder de una manera dicotómica, a saber o bien el énfasis de la crítica estaría en la relaciones de producción subrayando la distinción entre burguesía/proletariado es decir la cuestión del capitalismo o el énfasis estaría en las «relaciones de reproducción» subrayando la distinción entre hombre/mujer a saber la cuestión del patriarcado. Tal imagen conceptual impediría una comprensión profunda de la complejidad de la opresión de la mujer resaltando que esta estaría incluida en esas dicotomías así se mostrara como si no lo estuvieran; por ello Eisenstein propone –dice- un enfoque dialéctico sobre este pensamiento dicotómico: a través de la conceptualización de «la división sexual del trabajo» que según ella permitirá entender la interrelación entre los postulados del feminismo radical y el análisis marxista, por ello si la raíz del problema dice significa el «patriarcado capitalista» su respuesta sería el «feminismo socialista».

Este pensamiento dicotómico del que habla Zilah pensaría a las mujeres por un lado «como clase» social y por otro a las mujeres «como sexo». Por un lado, para la autora el método de análisis marxista que es utilizado para estudiar las clases y el conflicto entre ellas se podría utilizar para analizar las relaciones de poder no tenidas en cuenta por los análisis de Marx a saber las relaciones patriarcales; con la teoría de la enajenación, Marx dice Zilah, habría explorado críticamente la naturaleza del capitalismo con el cual se refiere a el « proceso completo de producción de mercancías», al analizar la explotación inherente a este proceso él habría desarrollado su teoría del poder : el poder o su carencia estaría relacionado con la deriva de la posición de clase de una persona y por lo tanto la explotación sería el resultado de la organización capitalista

La estructura de clases, que se manifiesta en formas sociales, políticas y culturales, es económica en su base. La sociedad está dividida en burguesía/proletariado. La base de la separación y conflicto entre ambas es la relación que cada una de ellas mantiene con los modos de producción, de manera que la explotación del proletariado, de cuyo trabajo productivo se extrae el plusvalor es también su opresión. (p: 19)

Este análisis de las relaciones capitalistas sería relevante puesto que incluiría una «ontología revolucionaria» de la existencia humana y social, aquí Eisenstein se refiere a la dialéctica entre la existencia y la esencia; para Marx la realidad sería mucho más que la existencia, estaría atravesada por un movimiento hacia la esencia humana, de “aquello que es posible para la gente en una sociedad no enajenada; [que] solo existe como esencia en la sociedad capitalista.” (p: 18) es decir sin la teoría de la enajenación solo tendríamos personas explotadas, pero en ese « potencial de vida de la especie» radica la potencialidad revolucionaria de los individuos, sería la esencia de la existencia de los hombres y mujeres independientemente de sus posiciones en las estructuras de clases.

Para Zilah cuando se hace extensivo este potencial a las mujeres -el de la ontología revolucionaria- posibilitaría la idea de liberación de las mujeres en medio de la explotación y la opresión. Si la posición en la estructura de clases determinaría pero no en última instancia según el «método ontológico revolucionario» a las personas, es decir en la tensión entre las condiciones reales de la gente ( la existencia ) y sus posibilidades (la esencia) podríamos comprender como inhiben las relaciones patriarcales el desarrollo de la esencia no solo de las mujeres si no de la esencia humana.

Pero los análisis marxistas no habrían tenido en cuenta la estructuración sexual jerárquica de la sociedad, la opresión de las mujeres estaría referida a una relación de propiedad y dominación, su opresión sería la explotación en la sociedad de clases a través del matrimonio y la familia burguesa, la mujer sería solo « una víctima más, indistinguible» entre el proletariado; Marx percibiría la explotación de hombres y mujeres en términos de la misma raíz estructural por lo que la conciencia revolucionaria estaría limitada a la estructuración de las relaciones de la explotación de clases.

Por ejemplo en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* de Friedrich Engels (1884) dice Zilah el primer antagonismo que identifica afirmaba Engels es entre el hombre y la mujer, afirmando que es un antagonismo de clase, donde en la familia representa la burguesía y la mujer el proletariado, desconociendo que estos referirían a posiciones en relación con los medios de producción y no con el acto sexual reproductivo. Es decir dice Zilah “al clasificar los hombres y las mujeres como clases, las relaciones de reproducción se incluyen dentro de las relaciones de producción”(p: 24) de tal forma la opresión de la mujer es analizada como derivada completamente de las relaciones de producción. La emancipación de la mujer entonces para Engels derivaría de poder participar en la producción a escala social; “la verdadera igualdad de la mujer vendría con el fin de la explotación por el capital y la transferencia del trabajo doméstico privado a la industria pública” (p: 24), pero lo que no habría advertido Engels es que ese trabajo doméstico seguiría siendo desempeñado por mujeres. No se trataría entonces como sugiere Engels de mirar a la familia como un microcosmos de la sociedad «el hombre es la burguesía y la mujer el proletariado» si no de como la familia, el patriarcado y las relaciones sociales de reproducción estructuran la sociedad, por lo tanto el método materialista histórico debe ampliarse para entender “la opresión en lugar de entender solamente la explotación económica” incorporando el análisis de la división sexual del trabajo.

En la otra estribo del pensamiento dicotómico, estaría el análisis de las mujeres como sexo. El feminismo radical heredero de las luchas de movimiento por la liberación de la mujer tendría una interpretación más elaborada y sofisticada que el de las primeras feministas, cuyas demandas no pasaban de consignas reformistas dice Zilah; las feministas radicales tendrían demandas revolucionarias que cuestionaban y plantearían la conexión entre la opresión sexual, la división sexual jerárquica social y del trabajo, así como la estructuración de clases, en últimas la destrucción del patriarcado. Para la feminista radical el patriarcado:

Se define como un sistema sexual de poder en el cual el hombre posee un poder superior y un privilegio económico. El patriarcado es la organización jerárquica masculina de la sociedad y, aunque su base legal institucional aparecería de manera mucho más explícita en el pasado, las

relaciones básicas de poder han permanecido intactas hasta nuestros días. El sistema patriarcal se mantiene, a través del matrimonio y la familia mediante la división sexual del trabajo y de la sociedad. (p: 28)

Esa división sexual del trabajo y de la sociedad expresaría un mecanismo de control de la cultura patriarcal que asignarían los papeles, el poder y las posiciones sociales que estarían condicionados sexualmente a través de la diferenciación biológica; pero las feminista radicales no solo encontrarían limitaciones en los análisis del “reformista” movimiento por la liberación de las mujeres sino que también lo eran la política y teoría de izquierdas. El «sistema sexual de clases» sería determinante en cualquier análisis crítico y revolucionario de manera que las «líneas de batalla» no serían entre burguesía proletariado, si no entre hombre y mujer y el énfasis no estaría en la producción si no en la reproducción.

La opresión y la posición que ocupan las mujeres en la sociedad no estaría definida según la estructuración de clases si no en términos de « la organización patriarcal de la sociedad»; esta estructuración a través de la división sexual limitaría a la mujer; citando a Katet Millet (1970) dice Zilah «el sexo es una categoría de posición social con implicaciones políticas».

Uno de los trabajos emblemáticos de esta perspectiva sería el libro de *La dialéctica sexual* de Shulamith Firestone (1970), en la cual la opresión específica de las mujeres estaría relacionada con su «biología particular». En tanto que la idea de «clase sexual» donde la mujer es una clase y el hombre la otra, para esta autora tratando de apartarse de las teorías economicistas del poder reemplaza el capitalismo con el patriarcado como sistema opresor (p: 30), sería aquí la clave fundamental de la opresión, la opresión sexual de la clase de las mujeres sería la opresión originaria, la revolución feminista implicaría la destrucción de los privilegios masculinos mediante la eliminación de la diferenciación sexual y la familia biológica. De manera que dice la autora se presentaría en últimas un determinismo biológico, una generalización. El patriarcado sería presentado como un sistema biológico y no político sin historia específica

Pero para Eisenstein aquí este análisis dicotómico se sobrepone a la complejidad social, el rechazo a la simplificación marxista no puede ser reemplazada por la *unidimensionalidad* del feminismo, reestructurar la «existencia» sexual y de clase requeriría también una teoría que integre las dos: “ni los marxistas ni las feministas radicales tratan de manera suficiente las interrelaciones entre las ideas y las condiciones reales. Cuando se segmenta la realidad no es sorprende que las representaciones ideológicas de ella también se separen de la propia realidad” (p: 33)

En contraposición a este pensamiento dicotómico el feminismo socialista analizaría el poder en términos de clase y de sus orígenes patriarcales, donde capitalismo y patriarcado no son sistemas autónomos si no «mutuamente dependientes», aunque Zilah considera que las «dimensiones raciales» forman una parte integral de este análisis los deja por fuera de los límites de los planteamientos de este trabajo, centrándose en las relaciones de clase y sexo sin obviar a la raza como un factor clave dice en una definición del poder

la opresión de la mujer se debe entender a su explotación como trabajadora asalariada y también procede de aquellas relaciones que determinan su existencia dentro de la jerarquía patriarcal sexual : en tanto que madre trabajadora doméstica y consumidora. La opresión racial la sitúa centro de la división racista de la sociedad al lado de su explotación y opresión sexual. La opresión incluye a la explotación pero refleja una realidad más compleja. El poder –o su inversa: la opresión- deriva del sexo, la raza y la clase, y esto se manifiesta a través de las dimensiones materiales como de las dimensiones ideológicas del patriarcado, el racismo y el capitalismo, la opresión refleja las condiciones jerárquicas de la división sexual y racial del trabajo y de la sociedad. (p: 34)

A pesar de esta precisión Zilah insiste en que su énfasis es en el sexo y la clase, en lo que denomino el patriarcado capitalista; el pensamiento dicotómico que los separa sería para ella una reducción, de manera que propone por ejemplo romper con la división material e ideológica, puesto que la división sexual del trabajo y la sociedad tendría forma material (económica y sexual) tanto como forma ideológica (estereotipos e ideas que determinan posiciones) formando un «tejido interno». Por eso desconocer la conexión entre las relaciones de producción y las de reproducción y sus formas ideológicas, encubriría las relaciones de poder y opresión en la vida de las mujeres.

Algunos trabajos pioneros de este «materialismo feminista» serían *El Segundo Sexo* de Simone Beauvoir (1952) y el de *Mujeres: la más larga revolución* de Juliet Mitchell (1974); quien diría ampliaría los postulados de Beauvoir sobre el monismo sexual de Freud y económico de Engels para un análisis más amplio de la opresión de la mujer, Mitchell señalaría los «límites demasiado estrechos» de ubicar a la opresión de la mujer en la familia y que esta no pudiera trabajar en el mercado laboral asalariado. La carencia de poder de la mujer radicaría en sus actividades como seres reproductores, sexuales socializadores de niños, la familia vendría a reforzar la condición de opresión de la mujer en la medida que esta institución sostiene al capitalismo, desempeñando también un papel ideológico que “cultiva la creencia en el individualismo, la libertad y la igualdad, básicos para conformar la estructura de creencias de la sociedad, aunque estén con la contradicción económica.”(p: 38)

Esta sería una dirección para una nueva teoría feminista que comprenda la relación de dependencia entre capitalismo y patriarcado, para poder «funcionar de manera eficiente», de manera que el “patriarcado y el capitalismo operan dentro de la división sexual del trabajo y la sociedad más bien que dentro de la familia” (p: 39) de manera que

el patriarcado ( como supremacía masculina) proporciona la organización sexual jerárquica de la sociedad necesarias para el control político, y en tanto que sistema político no se puede reducir a una estructura económica; mientras que el capitalismo como sistema económico de clase, impulsado por la búsqueda de ganancias alimenta el orden patriarcal. Juntos forman la economía política de la sociedad, no únicamente el uno o el otro, sino una combinación muy particular de los dos. (p: 40)

Lo que Zilah se propone dice es desarrollar un vocabulario y unas herramientas conceptuales que permitan comprender el poder y la situación de la opresión de las mujeres y las implicaciones que tiene para la organización política, de la transformación de la vida cotidiana, puesto que recordemos una de las premisas de la autora, es que si bien la teoría deviene de la realidad, de la vida cotidiana, la teoría debe permitirnos entenderla de otras formas. Por ejemplo en esos «arreglos de poder» entre el capitalismo y el patriarcado tendríamos que transformar nuestra manera de entender los

trabajadores, si habrían dos clases de trabajo: el asalariado y el doméstico, debemos preguntarnos dice Eisenstein que significaría para las mujeres la clase. “No solo debemos volver a examinar la forma en que las mujeres han sido adaptadas a las categorías de clase sino también debemos redefinir las categorías mismas. Debemos redefinir las clases en términos de la compleja realidad de la mujer y de su conciencia con esa realidad” (p: 43)

La apuesta de la redefinición de la categoría de clase, de replantear el método marxista sería a través del feminismo, reorganizado prioridades y relevancias, como el papel de la conciencia y la ideología, Zilah habla de una expansión de la dialéctica que cubra la relación entre conciencia, ideología y realidad social, esta última, terminaría abarcando relaciones de clase, sexo y raza; donde lo público (lo político) y lo privado (lo personal) se convierten en puntos centrales (p: 49), sería a través del feminismo que se lograría sobrepasar las militantes «falacias de la izquierda» tanto práctica como teóricamente. No sería acomodar el método marxista si no transformarlo para comprender «los puntos de contacto» entre la historia de clase y la patriarcal, interpretar dice Zilah

la dialéctica entre sexo y clase, sexo y raza, raza y clase y finalmente sexo, raza y clase. Es imposible desarrollar un análisis de la opresión de la mujer que conlleve un propósito político claro y una estrategia a menos que tratemos la realidad tal como es. El problema con el feminismo radical es que ha tratado de hacer esto abstrayendo el sexo de las otras relaciones de poder en la sociedad. Con esto no quiero decir que otras feministas radicales no se percaten de las otras relaciones de poder, sino que no las interrelacionan. Las luchas de clases y de raza son necesarias para entender la historia patriarcal; no constituyen historias separadas en la práctica, aunque por lo general la historia está escrita como si lo estuvieran. A menos que se tomen en cuenta estas relaciones, la supremacía masculina será vista como una cosa separada y no como un proceso o como una relación de poder. (p: 50)

De manera que a lo que apunta al autora, sería es que para entender, comprender la opresión de la mujer es necesario examinar las estructuras de poder, que serían las estructuras de clases, el orden jerárquico sexual y la división racial del trabajo; el patriarcado capitalista requerirá de la opresión racial, sexual y de clase afirma la autora, aunque las mujeres compartirían la opresión sexual esta se definirá según sus clases y razas; pero Zilah agrega que esa interrelación debe pasar por comprender su proceso como relación de poder, para entender como están oprimidas las mujeres, es decir por ejemplo, entender al patriarcado como una relación de poder desestabilizaría la idea de que los hombres son opresores sin explicar por qué los son, los hombres personificarían esas relaciones, referirse a ellos como cosas sería una forma abstracta y no concreta de entender las relaciones que estructuran la sociedad; sería pensarlo dice como una persona biológica por fuera de las relaciones patriarcales, sería un ejercicio vacío. El poder del hombre no estaría dentro de su ser individual (p: 60), sino correspondería a las relaciones, estructuras de la jerarquía sexual, racial y de clases que se habrían mantenido a través de la división sexual del trabajo; si cambiamos esas relaciones afirma Zilah los hombres tendrían que cambiar porque se desbarataría la base de la jerarquía.

Esta tensión entre los postulados del feminismo y la teoría marxista que Zilah intenta solventar con la propuesta del «patriarcado capitalista» es lo que llamaría Heidi Hartmann (1979) un *matrimonio mal avenido*; para ella la relación entre feminismo y marxismo ha sido una relación



desigual, donde el feminismo habría sido constantemente «subordinado». Para Hartmann aunque tanto el método marxista como el análisis feminista son indispensables para la comprensión de las sociedades capitalistas y pese a las limitaciones de ambos enfoques en el análisis de «la cuestión de la mujer», la lucha feminista ha sido subsumida, absorbida en una lucha más amplia contra el capital, debido a que los marxistas considerarían al feminismo como una lucha «menos importante que la lucha de clases», e incluso sería una lucha que dividiría a la clase obrera; pero pasando por inadvertido que la estrategia analítica del marxismo tendría serias limitaciones para abordar la opresión de la mujer y el sexismo. El análisis feminista pondría de relieve dice Hartmann el carácter sistemático de las relaciones entre hombre y mujer, es decir la identificación del patriarcado como estructura social e histórica pero, el análisis feminista por si solo sería insuficiente ya que para la autora estaría ciego a la historia y no sería lo suficientemente materialista.

Al igual que Zhila, Hartmann señala la importancia y también las falencias tanto del método marxista como del análisis feminista; en este sentido para Hartmann la «cuestión de la mujer» no ha sido nunca una «cuestión feminista» (p: 3), en los análisis marxistas la posición de subordinación de la mujer estaría en relación al sistema económico, la “cuestión de la mujer” en el análisis marxista situaría la opresión de la mujer en relación con su conexión con la producción; Hartmann propone tres formas en las que el método marxista habría abordado la cuestión de la mujer: El primero, vinculado a «los primitivos marxistas» propondría que la situación de la mujer, su emancipación se resolvería cuando esta entrara al trabajo asalariado, destruyendo la división sexual del trabajo”; según esta perspectiva el capitalismo y el trabajo asalariado “aboliría las diferencias de sexo” y la igualdad se llevaría a cabo en la revolución proletaria, la subordinación de la mujer por el trabajo que hace en el hogar – el doble trabajo- se difuminaría con por la “erosión de las relaciones patriarcales por el capitalismo. El socialismo liberaría a la mujer de su doble carga colectivizando el trabajo doméstico” (p: 4). De manera que la mujer estaría oprimida no como mujer dice Hartmann si no que las causas de su opresión serían el capital y la propiedad privada del mismo modo que en el capitalismo causaría la explotación de los trabajadores

Otra forma en la que el método marxista abordó la cuestión de la mujer, serían los trabajos en, los cuales la “vida cotidiana” reproduciría el sistema capitalista; trabajos como los de Eli Zaretsky (1973) *Capitalismo, familia y la vida personal* en *Revolución Socialista*, subrayarían dice Hartmann la manera en el cual si bien el sexismo no sería un fenómeno producto del capitalismo, si habría sido configurado por el capital haciéndolo más virulento. Mientras que al hombre se le oprime por su explotación al trabajo asalariado la mujer es oprimida por no permitírsele hacerlo, de manera que el trabajo que la mujer realiza en el hogar es en función del sistema capitalista, la mujer no trabajaría en el hogar para el hombre, si no para el capital dice Hartmann sería la tesis de Zaretsky, de manera que una vez más la cuestión de la mujer se resolvería en la medida en que se diluyan las relaciones de clase y el fin del capitalismo llevaría al fin de la opresión de la mujer y del hombre como iguales.

El otro enfoque sería el del feminismo marxista, que si bien dice la autora el objetivo de las luchas de las mujeres es la liberación de la mujer, estos enfoques se centrarían en la reciprocidad

entre la relación de la mujer con el capital y no entre hombre-mujer, aquí desatracarían algunas reflexiones que reconceptualizarían la esfera de la producción, Heidi pone por ejemplo el trabajo de Dalla Costa (1973) *Las mujeres y la subversión de la comunidad* en el cual la autora resitúa el trabajo doméstico en la sociedad capitalista, como un trabajo real el cual debería reclamar una legitimidad como un trabajo salarial; para esta autora dice Hartmann las luchas de las mujeres serían revolucionarias no por que fueran feministas, sino porque son anticapitalistas (p 7), al convertir a las mujeres en productoras de plusvalor dice, las mujeres cobrarían legitimidad política en la medida en que serían parte de la clase trabajadora.

Estos enfoques del método marxista aunque si bien pondrían de relieve el papel del trabajo de la mujer en la (re)producción del capitalismo, la mujer trabajaría también para el hombre, que como esposo o padre recibiría unos «servicios personalizados», de manera que el hombre tendría un interés particular en la continuación de la opresión de la mujer. Estos tres enfoques para la autora no hacen si no incluir a la mujer en « la categoría de clase trabajadora» de manera que dice la opresión de la mujer sería otro aspecto de la opresión de clase, pasando por alto el objetivo del análisis feminista el de las relaciones entre hombre y mujer, de manera que el marxismo ha predominado sobre el feminismo y por eso es que Hartmann dice que la cuestión de la mujer no ha sido una cuestión feminista.

En cuanto al análisis feminista de la cuestión de la mujer, utilizando el método de análisis marxista y algunos trabajos de Freud, nuevamente los trabajos de Juliet Michael (1966) *Las mujeres: La revolución más larga*(1973) *Feminismo y psicoanálisis* o Shulamith Firestone (1971) *La dialéctica Sexual* se destacan como trabajos pioneros; cabe resaltar en estos trabajos, por ejemplo en el trabajo de Juliet Michael el patriarcado es situado como una estructura ideológica y el capitalismo como una estructura económica, mientras que en el trabajo de Firestone al aplicar «un análisis materialista» al patriarcado, propone que la base material de este sistema es el trabajo que realizan las mujeres al reproducir la especie, pero dice Hartmann haciendo demasiado hincapié en la reproducción y en la biología.

El análisis feminista se habría caracterizado, el feminismo radical, por reivindicar el reconocimiento del poder del hombre y la subordinación de la mujer como una estructura social, en la que sistemáticamente sería dominada, explotada y oprimida, este reconocimiento estaría expresado con la bandera de «lo personal es político»; este sistema de dominación sería el patriarcado. Para Hartmann patriarcado sería: “un conjunto de relaciones sociales entre los hombres que tienen una base material y que si bien son jerárquicas, establecen o crean una interdependencia y solidaridad entre los hombres que les permiten dominar a las mujeres”(p: 12), para la autora esta problematización de las feministas radicales, con la conceptualización del patriarcado es relevante en la medida que tanto para los científicos sociales, tanto como para los marxistas anteriores a este movimiento por la liberación de la mujer, las relaciones sociales de dominación o bien eran estructuras sociales «prefeudales» “reliquias” sin importancia o en las sociedades modernas occidentales estas relaciones estarían difuminadas en la medida que eran consideradas como meritocráticas e impersonales para el caso de «los científicos sociales

burgueses» -dice la autora- o relaciones de dominación de clase para los marxistas, pero nunca un sistema de relaciones de dominación sistémica de hombre y mujer.

La base material de este sistema de dominación donde se asentaría el patriarcado estará entonces en el control sobre la fuerza de trabajo de la mujer y no solo en su papel en el ámbito de la reproducción; esos aspectos que reproducirían el patriarcado en las estructuras sociales serían identificables teóricamente, citando a la antropóloga Gayle Rubin (1975) a través de la identificación de los «*sistemas de sexo/genero*» “Un sistema de genero/sexo es un conjunto de dispositivos mediante los cuales una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana y con los cuales se satisfacen estas necesidades sexuales transformadas” (p 13), según la problematización que plantea Hartmann se nacería con sexos biológicos – hembra/varón- pero nos crearían como mujer-hombre que serían géneros socialmente reconocidos y establecidos; “ La estricta división del trabajo por sexos, invento social común a todas las sociedades conocidas, crea dos géneros muy distintos y una necesidad de que hombres y mujeres se unan por razones económicas, esto contribuye así a dirigir sus necesidades sexuales hacia la realización heterosexual”(p: 13) . De manera que la división sexual del trabajo sería la base material del poder masculino, las relaciones de parentesco (como nos enseñan como satisfacer nuestras necesidades sexuales), de tal manera que las forma en como aprendemos normas sociales, se desarrollarían dentro del ámbito del sistema sexo/genero jerárquico del patriarcado.

De manera que dice Hartmann tanto la producción económica como la producción del hombre mismo determinan el orden social, solo así se podrá entender el conjunto de la sociedad; no habría tales cosas como «capitalismo puro» o « patriarcado puro» los dos «coexisten mutuamente», habría entonces por ejemplo un «capitalismo patriarcal», por lo tanto en esos purismo no parecería dice haber una conexión entre unos aspectos de producción y los de reproducción. En esa misma lógica podría entenderse las «jerarquías raciales»; esas jerarquías podrían definirse como « *sistemas de color/raza* » que para la autora tomarían un color biológico y lo convertirían en una categoría social; para Hartmann al igual como en la jerarquías de género, las jerarquías raciales estructurarían la organización social y como la gente produce y se reproduce

No son fundamentalmente ideológicas; constituyen ese segundo aspecto de nuestro modo de producción, la producción y reproducción de los hombres. Sería, pues, tal vez más exacto referirnos a nuestras sociedades no como sociedades simplemente “capitalistas”, por ejemplo, sino como “sociedades capitalistas patriarcales basadas en la supremacía blanca”. (p: 14)

Las jerarquías raciales y de género, no serían entonces simples organizaciones jerárquicas , si unas donde determinadas personas ocuparían determinados puestos, afirma la autora; de manera que en ese sistema jerárquico del patriarcado, ese sistema de relaciones entre los hombres que les permitirá dominar a las mujeres no sería un fenómeno universal e invariable, si no por el contrario situado históricamente , donde la complejidad entre la interdependencia entre los hombres y la jerarquía entre los mismos diferenciaría su papel y los beneficios del patriarcado

No hay duda que aquí entran en juego la clase, la raza, la nacionalidad e incluso el estado civil y la orientación sexual, así como la edad. Y que las mujeres de diferentes clases, razas, nacionalidades,

estados civiles y orientaciones sexuales están sometidas a diferentes grados de poder patriarcal. En la jerarquía patriarcal, las mujeres pueden ejercer un poder clasista, racial, nacional o incluso patriarcal (a través de sus relaciones familiares) sobre los hombres inferiores al de sus parientes masculinos. (p: 15)

Entender, comprender el « capitalismo patriarcal» implicaría reconocer el patriarcado no como si la opresión de cada mujer fuera producto de su hombre, como un asunto privado, por el contrario estas serían « relaciones patriarcales sistémicas» relaciones sistémicas entre hombre y mujer las cuales estiran en estrecha colaboración con el capitalismo; Pero Hartmann dice que si se parte de mirar esta colaboración desde la producción , se asumiría que podría ser inevitable puesto que los hombres y los capitalistas tendrían intereses muchas veces opuestos; por ejemplo a los hombres no les interesaría que las mujeres salieran de casa , puesto que por un lado habría implicado una « competencia más barata» además que salir de casa implicaría abandonar el lugar donde los hombres reciben unos servicios especializados, un servicio personal ; por lo tanto la mujeres como asalariadas en el mercado laboral pudieran que entraran en conflicto puesto no podrían “servir a dos amos” al mismo tiempo. El problema de la competencia barata podría resolverse dice Hartmann organizando a las mujeres y jóvenes asalariados pero el problema de la mujer y « la familia rota » era irresoluble, solventar situación se habría resuelto con el salario familiar

En lugar de luchar por la igualdad de salarios para hombres y mujeres, el trabajador pedía el “salario familiar” puesto que deseaba retener los servicios de su esposa en el hogar. De no haber existido el patriarcado, la clase obrera unificada podría haberse enfrentado al capitalismo, pero las relaciones sociales patriarcales dividieron a la clase obrera, permitiendo que una parte (los hombres) fuera comprada a expensas de la otra (las mujeres). Tanto la jerarquía como la solidaridad entre los hombres fueron fundamentales en este proceso. (p: 17)

De manera que podemos ver como una demanda de clase el “salario familiar” era una apuesta de control patriarcal, al igual que también significaría la aceptación de salarios más bajos para mujeres y jóvenes, así como para hombres en posiciones más bajas de la jerarquía patriarcal, hombres extranjeros o racialmente marcados que eran al igual que las mujeres segregadas del y en el mercado laboral. Esta «segregación de los puestos de trabajo por sexos» haría que la mujer tuviera los empleos peor pagos, pero también aseguraría la dependencia económica de la mujer asegurando la base material de la dominación masculina dice Hartmann. Este salario familiar beneficiaría tanto a los capitalistas como a los trabajadores- hombres- , puesto que el trabajo de la mujer en la familia serviría al capital al proporcionar una fuerza de trabajo y servir al hombre en el espacio del hogar prestándole unos servicios especializados. “La mujer, al trabajar al servicio de su marido y de su familia, sirve también al capital como consumidora. La familia es también el lugar donde se aprende el dominio y la sumisión [...] Los niños obedientes se convierten en trabajadores, y niños y niñas aprenden sus respectivos papeles” (p: 18). Este sería un claro ejemplo de como el capitalismo se adaptaría la relaciones patriarcales; de manera que dice Hartmann sería el sexismo y no el feminismo el que divide a la clase trabajadora.

Históricamente y para cuando escribe este trabajo Hartmann, la lucha de clases y el feminismo habrían seguido caminos separados, específicamente el feminismo burgués por un lado y la lucha de clases por otra, o dentro del movimiento de izquierdas donde hay un predominio del marxismo

sobre el feminismo debido al poder de los hombres dentro del movimiento de izquierdas. Las feministas se habrían volcado hacia la teoría marxista puesto esta estaría mucho más desarrollada que la teoría feminista pero en ese intento de usarla dice la autora se habrían desviado de los objetivos feministas. La izquierda habría visto con recelo y como amenaza los análisis y las posiciones feministas, a través del lente del marco de la clase social se habría entendido la posición de la mujer como parte de la clase trabajadora, de manera que la lucha contra el capitalismo prevalecería sobre cualquier otro conflicto que pudiera romper la “solidaridad de clase”.

Pese a los « nuevos problemas» que le habría presentado lo que se podría denominar como la nueva izquierda al marxismo, el retorno de la crisis y los problemas económicos en Estados Unidos a finales de los años setenta habría producido que la izquierda volviera a lo “fundamental”, que sería la política de clase (p: 25), por lo que los problemas feministas en la izquierda académica también estarían en decadencia, apareciendo unas fuertes presiones para como dice Hartmann: “las mujeres radicales abandonen [esas] estupideces y se conviertan en revolucionarias “serias”. Pero el análisis del patriarcado sería esencial para una transformación social, para el socialismo; Hartmann plantea que solo el socialismo que fuera capaz de destruir el patriarcado sería útil para la mujer; el socialismo debería “ *ser una lucha en al que se alien grupos con distintos intereses*”, la mujer no debería confiar en que se le libere, que el hombre la libere después de la revolución, debería luchar contra ese intento de coacción que dilatarían los objetivos feministas; las socialistas feministas deben entonces dice organizar una lucha en contra del patriarcado y en contra del capitalismo.

En esa lucha contra el capitalismo Y el patriarcado pareciera una premisa donde se conceptualizaría a estos sistemas como « esferas separadas» que interactúan, y es aquí donde estará el principal reparo de autoras como Iris Young (1983) sobre la teoría de los sistemas duales; Si bien dice esta autora esta propuesta se habría desarrollado en el marco de una izquierda sexista, que desestimaba las cuestiones feministas por considerarlas burguesas (p: 15), que habría llevado a la necesidad de la creación de un movimiento autónomo de mujeres para intentar corregir este problema dentro de la izquierda y desarrollar una teoría práctica para luchar contra el sexismo, muchas feministas dice habrían llegado a la conclusión de que las luchas estaban separadas por que eran sistemas de opresión distintos, que en el caso de los sistemas duales interactúan.

Para Young la teoría del sistema dual no podría reparar el “infeliz matrimonio” entre marxismo y feminismo puesto la opresión de la mujer no estaría condicionada por dos sistemas distintos; si bien esta teoría pretendió remediar las falencias tanto del marxismo tradicional como del feminismo radical, habría considerado como fenómenos separados y distintos al capital y el patriarcado, como unos conjuntos dice que no necesariamente tendrían que estar en relación y que en ocasiones estarían en conflicto latente. Esta representación del patriarcado como sistema separado de las relaciones de producción pero en interacción con el capitalismo habría tomado dos caminos: el primero estaría enfocado en retener “el concepto feminista radical del patriarcado” (p:2) como una estructura psicológica e ideológica que interactúa con las relaciones de producción, y el segundo donde se conceptualizaría al patriarcado como “un sistema de relaciones materiales”

independiente pero en relación con las relaciones de producción, en ambos casos el patriarcado es abordado como un sistema distinto al de la producción.

La propuesta de Hartmann estaría enmarcada en esa segunda ruta, que si bien intenta reparar algunas limitaciones del primer camino no escaparía a la principal objeción de Young sobre la teoría de los sistemas duales, que a saber

le permite al marxismo tradicional mantener básicamente inalterada su teoría de las relaciones de producción, cambio histórico y análisis de la estructura del capitalismo. Esa teoría marxista, como lo señala Hartmann, es completamente ciega al género. La teoría del sistema dual acepta, por lo tanto este análisis de las relaciones de producción viciado por la ceguera del género, con el deseo si de agregarle una concepción separada de las relaciones de la jerarquía de género. De esta manera, al igual que el marxismo tradicional, la teoría del sistema dual tiende a visualizar la cuestión de la opresión de la mujer como un mero anexo a las cuestiones centrales del marxismo. (p: 5)

Al marxismo feminista no le podrá bastar con un “matrimonio feliz” entre dos teorías plantea la autora, el feminismo socialista deberá desarrollar una teoría única que cuestione la teoría de las relaciones sociales materiales de producción, si no es así no habrá tal matrimonio feliz y el marxismo tradicional continuaría dominando al feminismo. En vez de casarse con el marxismo dice Young el feminismo debe tomarlo y transformarlo como teoría, en un marco analítico donde el trabajo de las mujeres y la jerarquía sexual, las relaciones de género sean un elemento central de cualquier sistema de producción y dominación.

Young propone en esta perspectiva analizar como clivaje central «la división del trabajo por género», que proveerá según ella los medios para analizar las relaciones sociales que se originan en la actividad laboral a través del eje género. La principal ventaja de este enfoque sobre el de sistemas dual es que pondría las relaciones de género y a la mujer en el centro del análisis materialista histórico, de manera que las relaciones de género no solo serían un asunto central de las relaciones de producción sino fundamentalmente constitutivas a su estructura (p: 8). Este análisis podría dilucidar de una mejor forma la situación de las mujeres, mejor que la teoría del sistema dual -dice Young-, a diferencia por ejemplo de la propuesta de «la división sexual del trabajo», la división del trabajo por género podría evitar la identificación falsa de que todas las mujeres están oprimidas de forma idéntica independientemente de su ubicación histórica, puesto que tomaría los amplios ejes de estructuración de las relaciones del trabajo a través del eje género; de manera que lo que Young viene a proponer es un «materialismo histórico feminista»; a diferencia de las afirmaciones de que la opresión de las mujeres existe en el interior de la sociedad capitalista es decir en un conjunto de estructuras (inter)dependientes, dice Young “ mi tesis es que la marginalización de la mujer y , por consiguiente , nuestro funcionamiento como una fuerza laboral secundaria, es una característica fundamental y esencial del capitalismo” (p: 12); continua

El capitalismo es un sistema económico en el cual la división del trabajo por género tiene una forma históricamente específica y una estructura que marginaliza el trabajo de la mujer y otorga a los hombres un tipo específico de privilegio y status [...] el capitalismo no usa o se adapta a la jerarquía de géneros, como lo sugiera la mayoría de las teorías del sistema dual. Desde su inicio se fundó en la jerarquía de géneros que definió a los hombres como primarios y a las mujeres como secundarias.

Las formas específicas de la opresión a las mujeres, que existe en el capitalismo, son esenciales a su naturaleza. (p: 15)

### 3.3] Categorías bivalentes: el dilema de reconocimiento-redistribución

Es relevante la propuesta de Young en la medida que sus trabajos estarían referenciados dentro del debate sobre justicia social e identidades colectivas. El debate sobre las identidades colectivas empezaría a conocerse hasta la mitad del siglo XX, se empezaría a hablar de identidad en este sentido en relación a grupos subordinados, constituidos con base en diferencias de género, etnia, raza, sexualidades o religión (Gabriela Castellanos, et al 2009); este debate habría adquirido importancia con la irrupción de diversos movimientos sociales; movimientos que irrumpen en la esfera pública en una novedosa, compleja y dinámica reivindicación de luchas sociales (el movimiento antirracista vinculado al movimiento estudiantil pacifista, el movimiento hippie o el movimiento feminista) dentro de estas luchas la pertenencia a un grupo habría sido un criterio relevante para una serie de movimientos políticos, a esto se la habría llamado el inicio de la «política de la identidad».

Vinculado a estos fenómenos una serie de autores herederos y enmarcados de lo que se llamó la *Teoría Crítica* establecerán una serie de postulados, reflexiones y problematizaciones sobre la justicia social y las «políticas de la diferencia» lo que se ha venido a llamarse el debate sobre *redistribución y reconocimiento*; entre este grupo de autores se destacan los trabajos de Iris Young (1990), Nancy Fraser (1997, 2006) o Axel Honneth (1997, 2006, 2007). Nos interesan algunos de estos trabajos, específicamente los de las autoras, en especial los de Nancy Fraser en la medida en que se presentan como aportes desde y para la teoría feminista en los que en algunos apartados se problematiza la unicidad de las categorías y sus implicaciones para la teorización social y los movimientos de justicia social. En específico el debate que plantea en torno a «¿de la redistribución al reconocimiento?» y sus implicaciones en los movimientos de emancipación específicamente en la genealogía y las rutas de la política del movimiento feminista; esas implicaciones a saber serían los dilemas de la justicia y la política feminista en la época «postsocialista» la era del reconocimiento, y su aproximación al género o la raza como categorías bidimensionales o ambivalentes. Esta propuesta está inscrita aquí con el riesgo de forzar la problematización sobre la interseccionalidad como campo de estudio puesto que dentro de los barridos realizados de la categoría esta perspectiva no está asociada con ella de manera directa, sin embargo considero relevante mencionarla -abordarla rebasa por mucho los propósitos de este trabajo- en la medida que representa una serie de reflexiones que mostrarían los intentos de una teoría social crítica por complejizar la teorización sobre las dinámicas de la dominación y la opresión, pero con severos límites en muchos de sus postulados al no interconectar esas dinámicas de opresión y mirar con sospecha las teorías que potencialmente lo harían o que están por fuera de sus marcos de análisis.

En su trabajo de (1991) *La justicia y la política de la diferencia* Iris Marion Young se pregunta qué implicaciones tiene para la filosofía política las reivindicaciones de los nuevos movimientos sociales asociados a las política de izquierda tales como el movimiento de liberación negra, el movimiento gay o el feminismo (p: 11), bajo esta premisa la justicia sería el principal tema de la filosofía política contemporánea; Young sostiene que en lugar de centrarse en el tema de la distribución el debate sobre la justicia debería comenzar sobre los conceptos de dominación y opresión, poniendo de relieve las diferencias de grupo que estructurarían las relaciones sociales, en otras palabras lo que propone Young es desplazar « el paradigma distributivo» de la justicia hacia un contexto más amplio donde podamos definir injusticia como dominación y opresión.

Este desplazamiento del paradigma distributivo de bienes a uno donde son relevantes las condiciones institucionales necesarias para el desarrollo y el ejercicio de las capacidades (p 71) referiría entonces a las « restricciones que incapacitan» : la dominación y la opresión, estos no estiran por fuera de los modelos distributivos pero no podrían ser explicados únicamente bajo esta lógica; el termino opresión como concepto estructural (p: 74) para referirse a la injusticia, sería una categoría central de los movimientos de emancipación como los socialistas, el feminismo radical, los activismos de color, y gays y lesbianos; “ incorporar un discurso político en el que la opresión sea una categoría central implica adoptar un modo general de analizar y evaluar las estructuras y prácticas sociales, que es inconmensurable con el lenguaje del individualismo liberal que domina el discurso político de los Estados Unidos” (p: 72). En su sentido tradicional opresión habría significado el ejercicio de la tiranía, opresión sería un término para describir otras sociedades pero no desde la que escribe Young, sociedades como las comunistas o imbuidas en relaciones de dominación colonial; por ello en el discurso político Estadounidense era ilegítimo su uso para describir la sociedad norteamericana puesto la opresión sería « el mal » perpetuado por otros.

El (re)significado de la opresión en el marco de las apuestas políticas de los movimientos sociales de izquierda como algo estructural implicaría comprender que las injusticias que sufren algunas personas no sería por el ejercicio de un “ un poder tiránico que coaccione, si no por las prácticas de una bien intencionada sociedad liberal” (p: 74) opresión referiría entonces a unos impedimentos sistemáticos a ciertos grupos , insertos en normas, hábitos y símbolos que generalmente no se cuestionarían; pasando de manera breve la elaborada propuesta de Young, ella propondrá cinco caras de la opresión que serían , explotación , marginación, carencia de poder, imperialismo cultural y violencia en los cuales no nos detendremos aquí; sin embargo debemos resaltar si la *situacionalidad* desde la que esta autora propone esta problematización que en sus palabras sería su pasión política personal por el feminismo, con su interés complementario

Por el compromiso y la participación [...] a favor de la reestructuración sistemática de las circunstancias sociales que mantienen a tanta gente recluida en sus hogares, en condiciones de pobreza y desventaja. La interacción del feminismo con el marxismo, así como con la teoría y la práctica democrática de la participación, dan cuenta del entendimiento plural de la opresión y la dominación que presento en estas páginas (p: 29)

Aquí mismo Young habla de la hostilidad de sus planteamientos sobre las políticas de la diferencia dentro de un movimiento de mujeres que con mucha dificultad reconoce las diferencias de clase,



raza , sexualidad y etnicidad entre la mujeres haciendo casi indefendible –dice- la presunción de un feminismo que busca cambiar una posición común entre las mujeres; “esta discusión me ha obligado a ir más allá de una perspectiva específicamente centrada en la opresión de las mujeres para intentar entender también la posición social de otros grupos oprimidos”(p: 29) sin proponerse entonces hablar para por los movimiento radicales de personas negras , gays, gente pobre si hablaría desde un compromiso político con la justicia social y sobre la base de la experiencia de estos grupos.

Para Nancy Fraser (1997) estas políticas de la diferencia estarían enmarcadas en lo que llama la «lucha del reconocimiento» que sería la forma paradigmática del conflicto político en los últimos años del siglo XX y también sería el horizonte de la teorización política contemporánea , lo que ella llama la «condición postsocialista»; esta estaría caracterizada dice Fraser, en primer lugar, por la ausencia de un proyecto emancipatorio amplio y creíble, a pesar de que existan y proliferen varios frentes de lucha social de diferentes movimientos activistas, sería la ausencia de una visión transformadora y progresista del mundo en el que vivimos, un «agotamiento de las energías utópicas» de manera que la crítica política estaría restringida a quedarse en la mera oposición. Una segunda característica sería lo que Fraser llama un «cambio en la gramática de las exigencias políticas» aquí cobraría importancia las reivindicaciones del reconocimiento de la diferencia evidentes en la consolidación de las “políticas de la identidad”, esto habría traído un cambio de fondo en el imaginario político, en el cual el principal problema de la justicia no será la distribución enmarcado en el imaginario político socialista , sino el principal problema sería el reconocimiento que sería la característica distintiva del imaginario político postsocialista, y este sería el dilema de redistribución-reconocimiento

Con este cambio, los principales movimientos sociales ya no se definen económicamente como ‘clases’ que luchan por defender sus ‘intereses’ y terminar la ‘explotación’ y lograr la ‘redistribución’. Por el contrario, se defienden culturalmente como grupos o comunidades de valor que luchan por la defensa de sus ‘identidades’, por acabar con la ‘dominación cultural’ y ganar ‘reconocimiento’ (p: 7)

Esto según Fraser habría llevado a una falsa antítesis entre la política de izquierdas social por un lado y otra política de izquierda cultural. Por ultimo como una tercera característica de la condición postsocialista estaría el resurgimiento del liberalismo económico en medio de un capitalismo globalizante. Fraser sostiene que se debería someter a un examen crítico estas características de la condición postsocialista , asumiendo una « distancia escéptica» frente a la desconfianza que este tipo de pensamiento tiene frente a lo que ella llama un pensamiento normativo, pragmático totalizante; más que plantear una coalición debe ponerse a un examen crítico estos presupuestos, desmitificando “la ideología postsocialista” que referiría según ella a la sustitución de la redistribución por el reconocimiento; esto implicaría dice que no pueda hecharse por la borda el compromiso con la igualdad social en favor de la diferencia cultural, pero, sin caer en la ortodoxia socialista de evitar el reconocimiento cultural motivo por el cual no se debería rechazar en su totalidad las políticas de la identidad.

En los Estados Unidos esta expresión se utilizaría para referirse de manera peyorativa al feminismo o el antirracismo, deduciendo dice que sus apuestas políticas están dirigidas hacia una autoafirmación particularista en contraposición a unos universalismos de «sueños comunes» que estarían implícitos en la política de la distribución, pero deberíamos entender que

de hecho, estos movimientos surgieron inicialmente para protestar contra particularismos disfrazados –el machismo, el etnocentrismo del blanco anglosajón, el heterosexismo- ocultos tras la parodia del universalismo. En este sentido, tienen todo que ver con la justicia. Estos movimientos asumen el ropaje de la política de la identidad solamente en ciertas condiciones; básicamente lo hacen cuando las corrientes políticas que persiguen la transformaciones socioeconómicas con el fin de resolver las injusticias de género, sexuales y de tipo racial-étnico, son opacadas por corrientes que buscan, en cambio, la afirmación y la reivindicación de la identidad de grupo (p: 9)

estas exigencia de reconocimiento alimentarían las luchas de los grupos bajo banderas tales como la nacionalidad, la etnia, la raza o el género , a esto Fraser le va a llamar los «conflictos postsocialistas» donde la identidad sustituirá o desplazaría los intereses de clase como principal vector de la movilización política (p: 17), con este desplazamiento “ *diversos movimientos sociales se movilizarían en torno a ejes de diferencia que se entrecruzan*” (p: 20) haciendo dice que sus exigencias se sobrepongan y algunas veces entren en conflicto. Este desplazamiento o sustitución de intereses sería «el dilema de la distribución- reconocimiento»; la primera referiría a la injusticia socioeconómica, tales como la explotación, la marginalización económica o la privación de bienes materiales. La segunda referiría a la injusticia cultural que incluiría a la dominación cultural, el no reconocimiento y el irrespeto entendido como menosprecio o estereotipos culturales.

Esta distinción entre injusticias para la autora sería una distinción analítica dice Fraser, puesto las dos se entrecruzarían, para conceptualizar este dilema de las colectividades sociales la autora propone una ruta conceptual titulada: *Clases explotadas, sexualidades menospreciadas y colectividades Bivalentes* (p: 26) donde en los extremos estarían las colectividades que se ajustan a los modelos de justicia redistributiva y de reconocimiento respectivamente y en el medio las colectividades que se ajustarían a ambas .

En un extremo estarían las *Clases explotadas*, consideradas como una colectividad anclada en la política de la redistribución; aquí la clase social siguiendo a Fraser sería un modo de diferenciación social arraigada en la estructura económico política de la sociedad, que existirá en relación a su posición en la estructura de clases, aquí la injusticia sería la mala distribución socio económica y si habría injusticia cultural se derivaría como consecuencia de una raíz económica. La explotación de clase se superaría con la reestructuración de la economía política, que en la concepción marxista dice Fraser consistiría en abolir la estructura de clases, donde el proletariado como una colectividad de clase deberá abolirse a sí misma como clase social, como grupo en vez de autoafirmarse como tal.

En el otro extremo estarían las *sexualidades menospreciadas*, aunque Fraser dice que este tipo de colectividad no existe en un sentido “puro” lo es en su sentido heurístico. Estas serían unas colectividades ancladas en la política del reconocimiento , en tanto plantea la autora, que estaría

arraigada en la cultura en contraposición a la economía política en donde la injusticia en última instancia sería asociada a la estructura cultural-valorativa (p: 28); aunque gays y lesbianas pudieran sufrir injusticias económicas lejos de estar arraigados en la estructura económica, las injusticias que padecen se derivarían de la estructura cultural-valorativa, es decir, la sexualidad sería un modo de diferenciación social donde gays y lesbianas serían “víctimas del heterosexismo: la construcción autoritaria de normas que privilegian la heterosexualidad” (p: 29) de manera que se devaluaría y menospreciaría la « cultura de la homosexualidad», sería una negación a su reconocimiento; terminar con la homofobia y el heterosexismo sería cambiar las valoraciones negativas que privilegian la heterosexualidad.

Pero en medio de estos extremos estarían unas colectividades que combinarían rasgos tanto de las clases explotadas (redistribución) como de las sexualidades menospreciadas (reconocimiento), estas serían las colectividades *bivalentes*; estas colectividades pueden padecer dice Fraser tanto la mala distribución como el erróneo reconocimiento cultural. En este sentido tanto el género como la raza serían colectividades bivalentes.

La raza por ejemplo sería una colectividad bivalente en el sentido, por un lado dice Fraser que se asemejaría a la clase como perteneciente a la estructura de la economía política; la raza estructuraría la división capitalista del trabajo, donde los empleos peor remunerados y de bajo perfil estarían desproporcionalmente ocupados por personas de color, mientras los mejor pagados, de alto perfil estarían ocupados generalmente por personas blancas; esta división heredera del colonialismo y la esclavitud justificaría la explotación y la apropiación “constituyendo efectivamente a los ‘negros’ en una casta político económica”(p: 35). La explotación, la marginalización y la pobreza de la estructura político económica sería racista, la abolición de esta injusticia sería la abolición de la división racial del trabajo. Pero también la ‘raza’ tendría dimensiones culturales valorativas; aquí sería importante señalar dice Fraser que relacionado con el racismo un aspecto importante a tener en cuenta sería el eurocentrismo que sería una estructuración de normas que privilegia los rasgos con ser blanco, devaluando y menospreciando los rasgos asociados a lo negro, moreno, amarillo (p: 36) a través de estereotipos denigrantes asociados a estos rasgos.

Superar entonces la injusticia racial implicaría transformar tanto la economía como la cultura dice Fraser, y este carácter bivalente de la raza llevaría a un dilema, puesto que los dos tipos de solución analítica a los que se enfrenta la raza – redistribución y reconocimiento- no podrían lograrse fácilmente de manera simultánea, dice. “Mientras que la lógica de la retribución consiste en eliminar la ‘raza’ como tal, la lógica del reconocimiento consiste en valorizar la especificidad de grupo” (p: 37)

La otra colectividad bivalente correspondería al género, al igual que la raza tendría dimensiones político-económicas, pero también de diferenciación cultural-valorativa (p: 32); la explotación marginalización y pobreza será causada por la división del trabajo por género, la división de un trabajo productivo remunerado y el trabajo reproductivo no remunerado dice Fraser, debiéndose eliminar el género como tal para superar esta injusticia. Pero sería una injusticia también

concerniente a la diferenciación cultural: el androcentrismo, que consistiría en la estructuración autoritaria de normas que privilegian la masculinidad, devaluando y menospreciando las cosas asociadas o codificadas como femeninas. Para Fraser tal devaluación estaría implicada con los ataques sexuales, la violencia doméstica o la explotación sexual, estas normas androcéntricas pondrían en desventaja en especial a las mujeres al excluirlas de las esferas públicas y deliberativas así como de la negociación de sus propios derechos. Al igual que la raza esta injusticia ambivalente crearía un dilema de redistribución y reconocimiento en la medida que para solventar la injusticia de la esfera político económico se necesitaría suprimir el género, pero en la valorativa cultural se necesitaría valorizar la especificidad del género como tal.

Este dilema tendría expresiones concretas, sería un impase sobre el actual estado de la política y los debates del movimiento feminista, pero no solo de este si no los relativos a otros puntos de partida como los de la raza. Este impase estaría presente en las discusiones actuales en los Estados Unidos en el cual habría una tendencia a centrarse en la política cultural, «la política de la identidad» centrada en el irrespeto a la diferencia abanderada por los nuevos movimientos sociales en detrimento de la economía política es decir de la política de la justicia social y la igualdad. (p 230 -232), sin percatarse dice la autora que las injusticias de reconocimiento están «profundamente imbricadas» con las injusticias de la redistribución.

La academia y los debates feministas norteamericanos reflejarían la situación de este impase al quedar atrapada en las políticas de la diferencia, este dilema estaría entre las tendencias antiensencilistas o multiculturalistas del movimiento feministas, que responderían a la historia sobre el debate acerca de la diferencia en el feminismo norteamericano; Nancy Fraser la divide por lo menos en tres fases, en medio de un «drama en tres actos» (Fraser, 2015)

En la primera fase que iría desde finales de los años 60 hasta mediados de los años 80, el debate sobre la diferencia giraría en torno a “*la diferencia de género*”; aquí habría dos grandes antagonistas las feministas de la igualdad y las de la diferencia. Las feministas de la igualdad dice Fraser consideraban a la diferencia de género “como un instrumento y artefacto de la dominación masculina” (1997: 232) esa diferencia era perjudicial para la mujeres en la medida que precisamente se resaltaba “diferencias” para marginarlas y excluirlas, de manera que esto era un aspecto intrínseco al sexismo por lo que el objetivo del feminismo sería “romper” esas cadenas de la diferencia y establecer la igualdad. Por otro lado las feministas de la diferencia habrían rechazado esa idea de la igualdad dice Fraser por haberla considerado androcéntrica y asimilacionista, el feminismo lejos de romper con el sexismo lo reproducía al devaluar la feminidad, de manera que se tendría que valorar e interpretar de manera positiva esa diferencia, en ocasiones vista como superior o como una diferencia en medio de la igualdad. Para Fraser este enfrentamiento sobre la diferencia giraba en que para las primeras, la injusticia refería a un asunto de igual participación y redistribución mientras que las segundas sostenían que la injusticia era producto del sexismo con lo que se necesitaba una revaloración, un reconocimiento de la feminidad.

En la segunda fase que iría desde mediados de los años 80 hasta comienzos de los 90, el debate sobre la diferencia giraría en torno a la “*diferencia entre las mujeres*”; este debate habría sido

impulsado por el trabajo de lesbianas feministas de color que se habrían opuesto a un feminismo que no lograba incluir sus experiencias y problemas, refiriéndose solamente de manera implícita a la mujer blanca anglosajona, sería aquí importante el trabajo de las lesbianas que habrían «desenmascarado la heterosexualidad normativa de las explicaciones feministas». No era un feminismo para todas las mujeres

Privilegiaba el punto de vista de la mujer anglosajona, blanca heterosexual y de clase media, que había dominado hasta entonces el movimiento. Extrapolaba inválidamente a partir de su propia experiencia y condiciones de vida lo que resultaba inapropiado, incluso perjudicial, para otras mujeres. Por lo tanto, el mismo movimiento que pretendía liberar a las mujeres terminó reproduciendo en sus filas el racismo y el heterosexismo, las jerarquías de clase y los prejuicios étnicos endémicos de la sociedad estadounidense[...] Sus explicaciones universales de la identidad de género femenina y la voz diferente de las mujeres podrían verse como lo que realmente eran: idealizaciones estereotipadas, culturalmente específicas, de la femineidad de clase media, heterosexual, blanca y europea, tan estrechamente relacionadas con las jerarquías de clase, ‘raza’, etnia y sexualidad como con las jerarquías de género. (p: 236-337).

Para Fraser estas posiciones de las feministas de la diferencia, aunque pertinentes habrían por ejemplo universalizado la situación particular de las mujeres blancas heterosexuales; al negar las diferencias de las diferentes perspectivas – dice Fraser-; este intento por construir una hermandad había retrocedido en la medida que la dañina universalización de algunas mujeres y los ideales de identidad de otras habría según ella introducido, ira, escisión daño y desconfianza dentro del movimiento feminista. Pero, esta esta negación de la diferencia por parte de la corriente central del feminismo habría tenido consecuencias más ondas, en la medida en que habría reprimido los «ejes de subordinación» diferentes al género, múltiples formas de subordinación del que son objeto las mujeres, pasando por alto «la múltiple afiliación» de las mujeres y su lealtad a más de un movimiento social, que dice Fraser donde luchaban junto a los hombres de color o gays mientras luchaban contra el sexismo

La escena política estaba atestada de “nuevos movimientos sociales» cada uno de los cuales politizaba una “diferencia” diferente [...] las feministas se encontraron compartiendo el espacio político con todos estos movimientos pero no solo en el sentido de una coexistencia paralela, lado a lado. Más bien todos los diversos movimientos se entrecruzaban y cada uno pasaba por un proceso análogo de descubrimiento de las otras diferencias en su interior. (p: 238)

Para Fraser el aporte de las feministas de la diferencia sería de suma importancia puesto que habrían hecho un llamado sobre los riesgos de la concepción de un movimiento autosuficiente, subrayando la posibilidad de que las luchas de género pudieran tener lugar en espacios más amplios de la sociedad donde «múltiples ejes de diferencia» eran cuestionados y los movimientos sociales se «entrecruzaban».

Como resultado de este debate aparecería la tercera fase del debate sobre la diferencia, que giraría en torno a lo que Fraser llama *diferencias múltiples que se intersectan*<sup>23</sup>, la discusión que sería el

---

<sup>23</sup> Apartado por el cual revise esta perspectiva y los trabajos de Nancy Fraser, en concordancia con los propósitos sobre este trabajo sobre la interseccionalidad, y que en ese sentido, considere relevante mencionarlos dentro del debate que intento rastrear y proponer. Reitero si bien esta perspectiva no se encuentra relacionada de manera

estado actual del debate se enmarcaría en el paréntesis en el que quedo la economía política eclipsada por las políticas de la identidad; estas diferencias a las que aquí hace alusión Fraser pareciese entenderse en el marco de la disyunción de un proyecto político que sea capaz de intersectar la política social de la redistribución con la política cultural del reconocimiento en el marco de la democracia radical. Suspendida en un paréntesis la economía política los debates girarían entre dos corrientes que para Fraser se apoyan en «visiones unidimensionales» de la identidad y la diferencia preocupado exclusivamente por la injusticias derivadas del el reconocimiento cultural.

Por un lado estaría la corriente que podría denominarse *antiesencialista* la cual sería escéptica y defensiva frente a la identidad y la diferencia, para esta perspectiva las identidades serian represivas y excluyentes, construidas discursivamente por procesos culturales que exigieron elaborarlas, de manera que podrían disolverse o modificarse. Fraser dice que las versiones más radicales de este enfoque asumen las identidades como ficciones y que estas identidades politizadas serian excluyentes. Esta sería una versión excesivamente simplista dice la autora, si bien, trae un aporte valioso en la construcción y la conceptualización de las identidades, su excesivo énfasis en la ontología no cuestiona su relación con estructuras sociales de dominación y desigualdad

[Sucumbe] a una generalización inválida: todas las identidades amenazan con volverse igualmente ficticias, igualmente represivas, igualmente excluyentes. Pero esto equivale a renunciar a toda posibilidad de distinguir las pretensiones de la identidad emancipatoria de las represivas, las diferencias benignas de las perjudiciales (p: 244)

Por el otro lado está la corriente que podría denominarse *multiculturalista*; este enfoque tiene como premisa considerar la diferencia como positiva, celebrándola, asociándola con la exclusivamente con la cultura, esta perspectiva promoverá el reconocimiento cultural y la revaloración de las identidades irrespetadas frente al imperialismo cultural. Este enfoque dice Fraser tendría a sustancializar las identidades, como cosas dadas y no como construcciones relacionadas con la desigualdad; este enfoque balcanizaría la cultura y los grupos perdiendo de vista que las diferencias se intersectan –dice- por lo cual consistiría un modelo simple y aditivo de las diferencias. Para la autora las dos perspectivas serian presas de la historia de los debates del feminismo acerca de la diferencia, ambas moviéndose en el terreno de los debates de las “feministas de la diferencia”, el terreno de la cultura. Solo una perspectiva que logre vincular estos problemas relativos a la diferenciación cultural con la problemática de la injusticia social podría según ella ser una alternativa para hacer juicios normativos acerca del valor de las «diferentes diferencias» y su relación con la desigualdad. Este podría ser un «multiculturalismo antiesencialista» en otras palabras «no hay reconocimiento sin redistribución».

---

directa con este enfoque interseccional si aparece referenciada dentro de los debates sobre diferencia y feminismo, un tema con relevancia dentro de los enfoques y genealogías de la interseccionalidad.

En este trabajo Fraser invitaría a imaginar cómo eludir el problema distribución-reconocimiento, al situarlo en un campo amplio de “múltiples y cruzadas luchas contra múltiples y cruzadas injusticias” (p: 53), aquí los «ejes de injusticia se interseccionan»

Tan pronto como admitimos que los ejes de injusticia se cruzan, debemos reconocer las formas cruzadas del dilema redistribución-reconocimiento. Y estas formas son (si es posible) aún más resistentes a la solución que ofrecen las combinaciones de las soluciones afirmativas que las formas que consideramos antes, pues las soluciones afirmativas [ de las políticas de la identidad] trabajan de manera aditiva y a menudo tienen propósitos cruzados. Por lo tanto la intersección de clase, ‘raza’, género y sexualidad, intensifica la necesidad de soluciones transformativas, haciendo aún más atractiva la combinación de socialismo y deconstrucción. (p: 54)

Al concebir al sexismo como una problemática bivalente, donde las injusticias se entrecruzan y las reivindicaciones colisionan, donde entran en escena otras variables aparte de la de género, la autora propone en el plano filosófico normativo la concepción de «paridad de participación» (Fraser 2015: 195) donde construye una interpretación de la justicia donde redistribución y reconocimiento serían « mutuamente irreductibles», imbricados entre sí , sería un criterio de evaluación normativa para las injusticias no solo de género, sino de otros «ejes de diferenciación social» como la raza, la clase o la orientación sexual; aquí la intersección estaría constituida entre estos modelos explicativos de injusticia y los ejes de subordinación entrecruzados, sin embargo no explica de manera evidente como estarían entrecruzados estos ejes, el énfasis que hace sería entre los modelos explicativos de injusticia que propone para solventar este dilema de redistribución-reconocimiento, esto significaría mirar simultáneamente , de manera superpuesta, interseccionada las dimensiones bivalentes de las injusticias. “La premisa subyacente [es] que las injusticias sexistas de distribución y reconocimiento están tan completamente entrelazadas que ninguna de ellas se puede solucionar de manera independiente de la otra.” (p: 204)

Si bien los planteamientos de Fraser consistirían en un esfuerzo valioso para analizar las relaciones de poder y las jerarquizaciones de las diferencias, su propuesta habría provocado un álgido debate en las discusiones sobre justicia social y el abordaje de las diferencias, y por su puesto una serie de críticas a las limitaciones de su propuesta. En un artículo Carmen Romero Bachiller (2003) *De diferencias, jerarquizaciones excluyentes y materialidades de lo cultural. Una aproximación a la precariedad desde el feminismo y la teoría queer* expone una serie de reflexiones teóricas acerca de cómo las configuraciones culturales, las diferencias sexuales como categorías analíticas constituyen dimensiones de la desigualdad en los estudios sobre el trabajo y las relaciones socio laborales, utilizando como eje articulado la propuesta de Nancy Fraser donde subraya las limitaciones de sus planteamientos para desarrollar la reflexión teórica que quiere proponer, que podríamos plantear desde una perspectiva interseccional crítica.

Bachiller dice que la teorización que propone Nancy Fraser es un importante intento de ampliar el paradigma de la justicia social incorporando estrategias irrenunciables para poderla alcanzar, pero Fraser insistiría en mantener la discontinuidad entre elementos o dimensiones económicas y simbólicas

Esto hace que su análisis presente limitaciones a la hora de abordar los modos en que las distintas posiciones sociales surgen como efecto de jerarquizaciones y ordenamientos diversos y de opresiones simultáneas –si bien siempre contingentes. Opresiones y exclusiones encarnadas y vividas de formas difícilmente reducibles a una definición bivalente; injusticias que no responden únicamente a una única característica de diferenciación y ordenación social. (p: 55)

Esta escisión que aunque como vimos Fraser intenta solventar, sería una de las críticas más notorias sobre su trabajo; Bachiller argumenta que esta disyunción recuperaría de alguna manera la separación entre infraestructura económica y superestructura cultural que ha sido ampliamente cuestionada por el propio marxismo (p: 41); trabajos como los de Althusser (1973), Raymond Williams (1977), Stuart Hall(1992, 1996), Cristine Delphy(1982), Iris Young(1980) o Pierre Bourdieu(1997) habrían señalado entre otras cosas la importancia de las prácticas culturales en la reproducción de la desigualdad de clase.

Para Bachiller, Fraser pareciera diluir lo económico en lo material y lo cultural en lo inmaterial, aunque ella argumente que es un ejercicio de clasificación meramente analítico, este ejercicio tendría serias consecuencias y unas materializaciones prácticas. Cuando Fraser argumenta la necesidad de incorporar las estrategias de reconocimiento en las políticas de la izquierda redistributiva, para Bachiller no estaría considerando con la misma relevancia a ambas estrategias aunque reitera que si lo hace ; “el reconocimiento solo resultaría emancipador si está vinculado a estrategias redistributivas” (p 41) olvidando como por un lado como apuntaría el trabajo de Young (1997) dice Bachiller , las estrategias de reconocimiento , las estrategias afirmativas en muchas ocasiones sería el mecanismo a través del cual los grupos sociales infravalorados mejoran sus condiciones económico- materiales; o por otro como apunta la crítica de Judith Butler ( 2001)<sup>24</sup> en lo que refiere a que las cuestiones que parecen «meramente culturales» consideradas al ámbito de la indulgencia, pueden ser cuestiones de supervivencia haciendo referencia a como un aspecto de reconocimiento valorativo-cultural puede consistir en situaciones «impensables invivibles» donde su materialidad no solo rebasaría la disyunción económico simbólica si no que será una materialidad encarnada y habitada.

Esta separación, este ejercicio de análisis bivalente donde prevalece la dicotomía tendría severas limitaciones a la hora de abordar la complejidad de las « posiciones sociales » y las diferencias puesto que llevaría a asumir «homogenizaciones invisibilizadoras»

en su planteamientos da la impresión que todas las personas de clase trabajadora son varones, que todas las mujeres son blancas, que todas las personas negras son varones y que todas las personas gays son varones de clase media. Más aun, de su análisis parece inferirse que las injusticias que marcan determinados cuerpos y posiciones sociales como «otras» actúan escindidas una de las otras, como si en un momento fuésemos mujeres, en el siguiente blancas con papeles y en el siguiente precarias o lesbianas [...] La anulación de ciertas diferencias *diferentes* en una homogeneidad normalizadora imposibilita el análisis de las desigualdades distribuciones del poder en las que surge cada posición social concreta como implosión de múltiples formas de diferenciación. (p: 44)

---

<sup>24</sup> Para profundizar en los cuestionamientos de Judith Butler de los que ella llama el «conocimiento y activismo marxista» actual refiriéndose a los trabajos de Nancy Fraser, revisar *El marxismo y lo meramente cultural*.



Bachiller subraya que esta homogenización ya habría sido ampliamente criticada por el feminismo Negro y Chicano en los Estados Unidos, y como podemos notar arriba Fraser habría revisado los trabajos de autoras inscritas en estos feminismos. Para resaltar y como propuesta frente a las limitaciones de la perspectiva de la autora del dilema redistribución-reconocimiento, Bachiller pareciera desarrollar una problematización teórica discutiendo la ruta analítica de Fraser, recordemos *Clases explotadas, sexualidades menospreciadas y colectividades bivalentes*.

Aunque Bachiller no se detiene en la clase, insiste en que las injusticias de clase no responden únicamente a aspectos redistributivos, la «complejidad de los antagonismos de clase» no podría reducirse a conflictos causados por la estratificación de las relaciones económicas, si no que los «procesos de diferenciación jerarquización de las diferencias», las permean, *entrevenan*, la articulan; las exclusiones, la precarización y los conflictos de clase no se producirían de forma equitativa sino que por el contrario ciertos colectivos parecerían más vulnerables a estos. De manera que una multiplicidad de consideraciones e invisibilidades entrarían ahora en las consideraciones sobre la clase y el trabajo

El sujeto trabajador pierde la posición desencarnada y la racionalidad instrumental del hombre-máquina, para encarnarse y atender a una corporalidad marcada. El género, el tener o no papeles, la «raza», una determinada pertenencia étnica o religiosa, la sexualidad, el estar o no discapacitada en diversos grados, el pertenecer a determinados sectores de edad [...] son algunos de los aspectos que conforman de forma diversa y múltiple las posiciones que nos sitúan en el ámbito laboral salarial. De esta forma, los patrones de diferenciación, desigualdad y jerarquización imperantes en una sociedad concreta permean y recrean también la esfera del empleo. (p: 35)

De manera que la visión tradicional de clase se mostraría estrecha, ignorando una serie de consideraciones, además de una serie de actividades y servicios que no se desarrollan en el marco de las relaciones salariales como lo vendrían denunciando numerosas apuestas teóricas desde el feminismo, donde las mujeres aparte de ocupar posiciones precarias en el mercado laboral, desempeñarían las labores del trabajo doméstico, que muchas veces es asumida como una masa de población inactiva frente a otra que estaría ocupada. Estas críticas dice Bachiller, pondrían de manifiesto la inseparabilidad en los antagonismos clase-genero.

En esta línea de reflexiones Romero bachiller problematiza lo que llama Fraser *Colectividades bivalentes* centrándose en el acceso precario que tendrían estas en el mercado laboral formal, a través de la ruta analítica de la: «consideración ampliada de la precariedad», que consistiría en la incorporación de aspectos simbólicos en la constitución de las relaciones socio laborales.(p: 46) La precariedad se describiría generalmente en referencia a relaciones salariales, en referencia a términos redistributivos; esta sería relevante como un tema coyuntural en medio de unas condiciones laborales desreguladas y flexibles; empleos precarios serían condiciones de vida precarias. Sin embargo estas condiciones reforzarían y crearían unas “discriminaciones” que recaerían sobre personas en posiciones más vulnerables, las condiciones de precariedad no serían aleatorias, si no que estarían en correspondencia con “las pautas de diferenciación, jerarquización

y exclusión de la sociedad concreta, que se acumulan en determinadas posiciones y colectivos”. (p:45)

De manera que siguiendo a Bachiller una consideración amplia de la precariedad tendría que tener en cuenta por una parte los «procesos de diferenciación jerarquizada», esto es como determinadas personas, posiciones y trabajos se vuelven relevantes y marcadas en relación con ejercicios dice de exclusiones, pertenencias y antagonismos; donde determinadas personas serian marcadas como “otras”, “diferentes” a saber mujeres, inmigrantes, personas no blancas, personas discapacitadas, gays, lesbianas transexuales que “ se sobrevisibilizan y devalúan en su corporalidad «marcada»(p: 47). De manera que aquí dice la autora no se puede priorizar una forma de injusticia, resultaría un marco demasiado estrecho hacerlo puesto que las posiciones socio- laborales no corresponden a una única relación diferencial, raza, género, edad, sexo atraviesan la relaciones de clase de manera que las personas «marcadas » como diferentes tienden a ocupar posiciones precarias en la sociedad

Por otra parte una consideración ampliada de la precariedad debería abogar por una «ampliación del concepto de trabajo», aquí lejos de considerar por ejemplo la situación del género y las mujeres como aspectos escindidos entre capital y patriarcado que se cruzan, por el contrario serian aspectos inescindibles; Bachiller recalca que las mujeres no son solo mujeres, si no que ocupan posiciones sociales étnico-raciales, orientaciones sexuales diferentes, edades distintas, posiciones que atraviesan y complejizan las injusticias de género. El trabajo del cuidado sería un ejemplo paradigmático donde ciertos sectores son feminizados, como el servicio doméstico donde las mujeres aparecerían como naturalmente cualificadas para ocupar esta labor, donde también podríamos ver entre líneas como las personas y las mujeres «marcadas» como otras –negras, indígenas inmigrantes- ocupan generalmente este sector que no es valorado socialmente como un trabajo; de tal forma que la escisión entre lo simbólico y lo económico seria ficticia y se refuerzan constantemente donde las diferencias se multiplicarían, donde clase, género y «marcaciones» raciales no podrían reducirse a marcos estrechos de bivalencia.

Por ultimo siguiendo a la cuestionada separación de la ruta analítica planteada por Fraser -pero que implícitamente Romero Bachiller sigue para estructurar su argumentación- respecto a las *Sexualidades menospreciadas* consideradas como formas de injusticia de reconocimiento, sería una de las cuestiones dice la autora que más críticas habría recibido Nancy Fraser en su propuesta. Fraser habría homogenizado la población de gays, lesbianas y bisexuales; algunas posiciones de la izquierda dice la autora ampolladas en esta premisa de la injusticia “pura” del reconocimiento, denunciarían el desarrollo de un «capitalismo rosa» debido a un supuesto egoísmo de los particularismos de las luchas por la liberación y los derechos de personas con sexualidades no normativas, pero estas posiciones no cuestionarían por ejemplo, el papel del consumo para obtener espacios en la sociedad. Bachiller problematiza esta premisa a través de la invisibilización en el mercado laboral y la necesidad del *passing* que significa pasar por, en este caso por heterosexual en los mercados laborales. En una nota al pie de página bachiller llama a la conveniencia de complejizar esta cuestión

¿Qué tipo de personas gays son las que empiezan a ser reconocidas en las sociedades occidentales? ¿Quiénes son excluidas? ¿Qué tipo de normalizaciones se imponen? Pero también como al parecer como sujeto económico visible, como potencial consumidor, ha sido acompañado del reconocimiento de ciertos derechos de ciudadanía en ciertos estados. (p: 52)

Complejizar esa situación sería de gran utilidad para el propósito del artículo de Bachiller que sería mostrar como las «posiciones precarizadas» diferentes, en lo simbólico se corresponden con posiciones precarizadas en las relaciones socio laborales. Es una pena tal vez por el contexto por el que escribe o por que no considero relevante, que bachiller no mencionara en este apartado a la condición de vulnerabilidad de las mujeres trans; por lo menos en el caso de America Latina este segmento de la población tiene unas expectativas de vida desproporcionalmente bajas ( 35 años) comparados con la media de la población en general (75 años), su condición sexual “menospreciada” se corresponde generalmente con su condición de precariedad quedando relegadas al mercado laboral de la informalidad de la prostitución o en el formal de servicios estéticos en peluquerías y centros de belleza, producto de la imposibilidad de acceder a otras esferas de la sociedad por las severas sanciones que esta impone ante la visibilidad de estas disidencias sexuales.

### 3.4] La consustancialidad de las relaciones sociales.

Otros de los trabajos que podríamos ubicar en el debate entre sexo y clase, en el que debo decir son referenciadas de manera nula o exponencialmente relacional con los debates de las genealogías de la interseccionalidad son los algunos trabajos desde la perspectiva radical y sugerente del *feminismo materialista francés*. En esta perspectiva se destacan los trabajos de autoras como Christine Delphy(1970), Colette Guillaumin(1978), Monique Witting(1992), Danièle Kergoat(2009) entre otras. Los fundamentos teóricos y políticos de los trabajos de estas autoras constituyen una innovadora y no muy difundida perspectiva acerca de la estructuración de las relaciones de dominación. Cabe resaltar aquí que se aborda esta perspectiva a manera de referencia vincula con los propósitos de este trabajo, desarrollar una exposición minuciosa de este enfoque rebasa por completo el espacio y los objetivos del trabajo que he venido proponiendo.

Los trabajos de estas autoras serian el fundamento teorico-politico de la propuesta de Daniele kergoat(1978, 2010) sobre la *Consustancialidad* o coexistencia de los fenómenos y relaciones sociales, propuesta que dice la autora está anclada en un perspectiva feminista materialista. Para Kergoat (2010) el problema de la categorización sería inherente a cualquier actividad que consista en analizar el entrecruzamiento o la intersección de las relaciones sociales, este tema sería para ella uno de los problemas centrales que conforman los estudios poscoloniales o el feminismo Negro; sin embargo el cruce de las categorías de “raza”, genero, clase no sería una novedad en la tradición francesa, habría un buen número de trabajos en este contexto que no necesitaron dice ella valerse de los estudios poscoloniales o del feminismo Negro para insistir en el entrelazamiento entre dominaciones. (p: 96)

La problematización de la «consustancialidad» fue elaborado hacia finales de los años 70 en términos de articulación entre sexo y clase social, para posteriormente ser desarrollada en términos de imbricación entre clase, sexo y raza (Helena Hirata 2014). Esta problematización habría sido expuesta en el trabajo pionero de (1978) *Ouvriers = ouvrières? Propositions pour une articulation théorique de deux variables: sexe et classe sociale*. (¿Trabajadores = trabajadoras? Propuesta por una articulación de dos variables: sexo y clase social) que producto de su experiencia como militante feminista y sindicalista a Kergoeat le habría sido imposible separar los efectos de las relaciones de clase y de género, Kergoeat propuso “comprender de una manera no mecánica las prácticas sociales de hombre y mujeres frente a la división social del trabajo en una triple dimensión de clase, de género y origen (Norte/sur).” (Kergoeat 2010: 93) tales prácticas no podrían ser comprendidas por nociones geométricas como « imbricación, adición, intersección o multiposicionalidad» pues para ella estas nociones serían móviles, ambiguas y ambivalentes, en este orden de ideas es donde propone la *Consustancialidad* como una perspectiva de análisis.

Esta idea estaría asentada en un corpus teórico específico, a saber el del *feminismo materialista francés*; en medio de este corpus cobra importancia explicitar una conceptualización característica de esta perspectiva: la diferenciación entre género y la de *relaciones sociales de sexo/rapports sociaux de sexe*. Esto es relevante en el sentido que en el francés existirían dos palabras para una única traducción: *rapports* designaría relaciones estructurales más amplias, en contraposición a *relaciones*, que referiría a relaciones más personales, individuales y cotidianas (Mirla Cisne, 2014)<sup>25</sup>. Un *rapports* social referiría siguiendo a esta autora a un conflicto o tensión entre grupos sociales con intereses antagónicos. “Una *rapports* social es una relación antagónica entre dos grupos sociales, instaurada en torno a una disputa. Es una relación de producción material e ideal” (Danièle Kergoeat, 2010); en otras palabras

Las relaciones sociales se producen en un nivel microsocial, son relaciones inter-individuales. Ellas son relaciones fáciles de modificar, incluso individualmente. Las relaciones (*rapports*) sociales surgen de un nivel macroestructural. Ellas se articulan entre grupos y solo pueden ser percibidas o transformadas indirectamente, colectivamente (Danièle Kergoeat, citada por Mirla Cisne, p: 136)

La utilización de esta acepción la de *rapports* sociales de sexo, sería relevante en la medida que los trabajos elaborados bajo este enfoque se distancian de utilizar el concepto de género, puesto que su utilización muchas veces desdibuja la noción de jerarquías entre los sexos y entre otras desigualdades estructurantes, también dice Mirla Cisne este concepto surge en un contexto con unas connotaciones teórico políticas específicas, donde su uso indiscriminado suele ser usado para evitar la connotación peyorativa del término feminismo ; aunque la noción de género habría sido importante al haber ayudado a desnaturalizar la opresión de las mujeres, esta noción con la creciente importancia de temas sobre sexualidad especialmente gay y *trans* -dice la autora- sería utilizado para referirse a estos tópicos particulares dejando a las mujeres eclipsadas en los discursos sobre género. Además su utilización indiscriminada habría provocado unas peligrosas asunciones analíticas y políticas, por ejemplo, la dicotomía sexo/género puede llevarnos a la naturalización del

---

<sup>25</sup> Las referencias a este trabajo son traducciones mías.

sexo sin concebirlo también como una construcción socio histórica, en este orden de ideas, por otro lado subraya la autora, los estudios de género habrían adquirido un carácter de «neutralidad», serían menos ofensivos frente los estudios feministas; los estudios de género serían así más aceptados en la academia e institucionalmente ya que serían “mas” académicos o científicos, es decir “menos” ideológicos.

En este sentido el enfoque propositivo del pensamiento feminista materialista francés, que se desarrolló en Francia a finales de los años 70 , se destacaría por dar cuenta de la opresión de las mujeres en cuanto a *clase social* , es decir “ que analizaba el sexo- la existencia de mujeres y varones-, como un fenómeno de clase”( Ochy Curiel & Jules Falquet, 2005), para las autoras este sería el punto principal de su pensamiento, en donde ni hombres ni mujeres son grupos naturales o biológicos con esencias irreductibles, por el contrario son una relación (*raptor*) social, material, concreta e histórica

Esta relación social es una relación de clase, ligada al sistema de producción, al trabajo y a la explotación de una clase por la otra.

Es una relación social que las constituye en *clase social de las mujeres* frente a la clase de los varones, en una relación antagónica (ni guerra de los sexos, ni complementariedad, sino que llanamente una oposición de intereses cuya resolución supone el fin de la explotación y de la *desaparición de las mujeres y de los varones como clase*). (p: 8)

Aunque las teóricas y pensadoras del feminismo materialista francés serían mujeres blancas, educadas occidentales, tanto como por su biografía personal, militante como intelectual, se destacarían por su trabajo en temas referidos a racismo y clases sociales. La abstracción de las mujeres como *clase social* de la mano de estas autoras podría decantarse a través de tres ejes de análisis: la primera , la apropiación de *clase de las mujeres* en relación a lo que Christine Delphy(1970) denominó como «*el modo producción doméstico*»; la segunda, la clase social de las mujeres , como una «clase apropiada» colectivamente por la clase de los varones, una relación que llama Colette Guillaumin (1978) el «*sexaje*» ; la tercera , la apropiación de la *clase de las mujeres* por medio de la heterosexualidad como sistema político a lo que llama Monique Wittig (2001) *la pensée straight*, traducido como *el pensamiento heterosexual*.

Christine Delphy(1970) acuñaría el término «feminismo materialista» como expresión de una perspectiva teórica que modificando el concepto marxista de clase social, resalta la obsolescencia de este marco de análisis al no tener en cuenta un tipo de trabajo que no tiene valor de cambio y que representaría dos tercios del trabajo mundial.(Monique Wittig, 1992: 16). En *El enemigo principal* Delphy propone un análisis de la explotación de las mujeres, en cuanto a las mujeres como clase social tendría que considerar el «trabajo gratuito» que es responsabilidad de las mujeres como sostén de las sociedades contemporáneas incluidas para cuando escribe este trabajo, dice las socialistas. Este *trabajo gratuito* sería a saber el de la crianza de lxs niñxs y los servicios domésticos, dentro de la relación particular del matrimonio, y su relación particular con la figura de *él marido*; este trabajo no sería remunerado aunque las mujeres recibirían presuntamente en contraposición unas prestaciones, un subvenir que sería una obligación de la figura del *marido* y

que respondería directamente a sus intereses y que no sería más que el «ocuparse del mantenimiento de su fuerza de trabajo». Las mujeres tendrían una relación específica dice Delphy con la producción asimilable a la de la servidumbre. Para Delphy

lejos de ser la naturaleza de los trabajos realizados por las mujeres la que explica sus relaciones de producción, son estas relaciones de producción las que explican que sus trabajos se vean excluidos del mundo del valor. Quienes se ven excluidas del mercado (y el intercambio) son las mujeres, en tanto que agentes económicos, y no su producción. (p: 14)

En la «unidad de producción de la familia», el trabajo de la mujer sería apropiado, pertenecería a su marido. El trabajo doméstico crearía unos valores de uso, no diferenciales de los valores de uso “productivos” en la medida que transforman productos brutos – el caso por ejemplo de los alimentos- con la finalidad de autoconsumirlos, al igual que lo hace las operaciones de producción industrial; tal es el caso de la fabricación de pan, los vestidos o la fabricación de conservas. El trabajo incorporado en ellas dice Delphy es considerado como productivo y las personas que lo hacen como productores; cosa que no ocurría cuando este estaba en el marco del trabajo gratuito de las mujeres.

Para Delphy aunque estas mujeres hayan abandonado estos trabajos, su naturaleza no sería distinta de tareas domésticas como la limpieza, la cocina o la crianza de los niños, que las mujeres continúan haciendo en el marco de la unidad productiva familiar de manera gratuita

Que esta gratuidad no depende de la naturaleza de los trabajos lo demuestra una vez más el hecho de que cuando las mujeres prestan estos servicios fuera de la familia, estos se hallan remunerados [...] Cuando las mujeres no pueden prestar estos servicios en las familias, estas tienen que obtenerlos *venalmente*. [...] Los gastos de alimentación constituyen la partida principal del presupuesto familiar [...] la familia puede optar entre comprar estos alimentos en forma consumible y pagar el valor añadido en forma bruta por el trabajo venal del cocinero de las casas de comidas preparadas, del restaurante, etc., o comprarlos en forma bruta y aplicarles la cantidad de trabajo necesaria para hacerlos consumibles. (p: 18)

Este trabajo aplicado sería elaborado gratuitamente por las mujeres, y sería un trabajo apropiado; cuando las mujeres accedieron al mercado laboral salarial, solo habrían recuperado una parte de su fuerza de trabajo, puesto que continuaron desempeñando el trabajo de producción familiar; esto pondría de relieve dice Delphy «la apropiación legalmente establecida de su fuerza de trabajo»

La prestación del trabajo doméstico ya no queda justificada por el intercambio económico con el que se asimila abusivamente la servidumbre del «ama de casa»; ya no se puede afirmar que el trabajo doméstico se realiza a cambio de sustento, que el sustento es el equivalente del salario y que en consecuencia este trabajo está pagado, puesto que las mujeres que trabajan se automantienen y por tanto realizan ese trabajo doméstico a *cambio de nada*. (p: 21)

Esta sería el «modo de producción doméstico» que daría lugar al modo de explotación familiar, es decir patriarcal en el que la mujer sería explotada en tanto que mujeres- esposas dice Delphy, de manera que para esta autora el matrimonio constituiría una relación de esclavitud en la medida en que las mujeres están sometidas a la *relación de producción doméstica* es decir al « modo

patriarcal de producción », de forma que constituirían una clase social , pero en tanto que “ seres humanos destinados por nacimiento a entrar a formar parte de esta clase, constituyen una casta” (p:24).

Por otro lado este modo de apropiación de la *clase de las mujeres* sería complejizado por Colette Guillaumin (1992). Guillaumin continuaría con la premisa de que la característica específica de la opresión de las mujeres sería «la apropiación», entendida como la apropiación de la clase de las mujeres por parte de la clase de los hombres; esta relación de poder sería una relación social en la que las mujeres serían reducidas al estado de unidad material apropiada ( y no de simples portadores de fuerza de trabajo) (p: 23), además esta relación de poder tendría otra cara, a saber un hecho ideológico, la idea, el discurso de «naturaleza», el cual daría cuenta de las mujeres como «naturaleza», donde las mujeres «serían más naturales que los hombres».

Cuando se habla de la explotación de las mujeres dice Guillaumin la noción de fuerza de trabajo tiene un papel relevante, en la medida que se asume como lo único que tendrían los individuos para vender, sin embargo en la relación de apropiación de la clase de las mujeres esta noción está ausente, es inadecuada en la medida en que en la relación de las «clases de sexos» no es solo una, en la que se apropia la fuerza de trabajo de las mujeres , también es una «relación de apropiación física y directa»; sería una apropiación material del cuerpo.

El cuerpo es una reserva de fuerza de trabajo, y es en tanto que tal que es apropiado. No es la fuerza de trabajo, distinta de su soporte/productor, dado que puede ser medida en “cantidades” (de tiempo, de dinero, de tareas), la que es acaparada, sino su origen: la máquina-de-fuerza-de-trabajo. [...] Lo que nos interesa aquí es la apropiación física misma, la relación en la que la unidad material productora de fuerza de trabajo [es] la que es poseída y no solo la fuerza de trabajo. (p: 25)

Esta clase de apropiación no sería exclusiva de la relación de sexos, la autora la compara con la esclavitud de plantación de los siglos XVIII y XIX en América del norte y las Antillas o Brasil, o el vasallaje de la propiedad latifundista feudal que no habría desaparecido en Francia sino hasta el siglo XVIII. A este tipo de relación entre los sexos característica de la economía doméstica moderna la llamaría la autora el «*sexaje*».

La reducción al estado de cosa, más o menos admitida o conocida en las relaciones de esclavitud y de vasallaje, subsiste hoy en las metrópolis industriales, ante nuestros ojos, disimulada/ expuesta en el matrimonio, relación social institucionalizada por excelencia [...] el matrimonio no es sino la superficie institucional (contractual) de una relación generalizada: la apropiación de una clase de sexo por la otra. Relación que compete al conjunto de las dos clases y no a una parte de cada una de ellas [...] Dicho contrato matrimonial no es sino la expresión individualizada [...] de una relación de clases general en la que el conjunto de la una está a la disposición de la otra. (p: 43)

La institución del matrimonio representaría la expresión pero también el límite del *sexaje*, en el sentido que restringiría el uso colectivo de las mujeres, puesto que se le permite la apropiación contractual a un individuo particular, de manera que la apropiación de *la clase de las mujeres* sería tanto colectiva como privada. Las expresiones de dicha apropiación se verían expresadas dice Colette, en la apropiación del tiempo de las mujeres, en la apropiación de los productos de su cuerpo, en la obligatoriedad sexual, y en la carga física de los miembros inválidos (por edad-

bebés, niños, ancianos- o enfermos y minusválidos) así como los miembros válidos del sexo masculino (p: 26). Las mujeres serían, de manera muy breve apropiadas en su totalidad como clase, pero a la vez son objeto de una apropiación privada de forma contractual a través del matrimonio. Cuando en esta forma de apropiación se le permite disponer de su fuerza de trabajo – y hasta hace no muy poco tiempo - siguiendo a la autora seguirían estando relegadas a tareas precisas, relacionadas generalmente con el cuidado material físico de otros individuos, como es el caso del trabajo doméstico que seguiría siendo desempeñado casi en su totalidad por *la clase de las mujeres*. En caso de un posible desacuerdo entre esta apropiación de clase la coacción física aparecería como una confirmación de la posesión física material sobre las mujeres.

Por otro lado esta apropiación según Monique Witing (1992/2006) estaría sustentada en un régimen político específico: *La heterossexualidad*. Para Witing la heterosexualidad no podría ser entendida como una orientación sexual, como sexualidad, si no como un régimen político que sustenta la apropiación de *la clase de las mujeres*. Para esta autora « la ideología de la diferencia sexual» operaría como una censura, que ocultaría el hecho de esta diferencia es un hecho social, borrando la oposición en el plano social entre hombres y mujeres poniendo a la naturaleza como su causa (p 22). La presencia de los sexos y la de los esclavos y la de los amos, dice Witing proviene de la misma creencia, una idea de «naturaleza»

Todo sistema de dominación crea divisiones en el plano material y en el económico. Por otra parte, las divisiones se hacen abstractas y son conceptualizadas por los amos y más tarde por los esclavos cuando éstos se rebelan y comienzan a luchar. Los amos explican y justifican las divisiones que han creado como el resultado de diferencias naturales. Los esclavos, cuando se rebelan y comienzan a luchar, interpretan como oposiciones sociales esas presuntas diferencias naturales. (p: 22)

De manera que, siguiendo la propuesta de esta autora no habría sexos *per se*, si no que existirían en relación al otro. «Es la opresión la que crea el sexo, y no al revés». Por tal motivo estas diferencias tienen un carácter político intrínseco que responderían a la abstracción de la legitimación de las diferencias como pertenecientes a un orden natural, que no sería más dice Witing que «el pensamiento de la dominación», que la autora llama *La pensée straight*, que es traducido como *el pensamiento heterosexual*. Así, para la autora la categoría sexo, sería una categoría política que fundaría la sociedad en cuanto heterosexual, no sería una cuestión de ser – dice Witing- sino de relaciones, el sexo sería una categoría de dominación, el sexo “no puede ser el producto de la dominación natural, [sería] el producto de la dominación social de las mujeres ejercida por los hombres, ya que no existe otra dominación que la social.”(p: 25) La categoría sexo entonces establecería como un hecho natural una relación social, fundamental para la sociedad-heterossexual

La categoría de sexo es el producto de la sociedad heterosexual que impone a las mujeres la obligación absoluta de reproducir «la especie», es decir reproducir la sociedad heterosexual. La obligación de reproducción de la «especie» que se impone a las mujeres es el sistema de explotación sobre el que se funda económicamente la heterossexualidad. La reproducción consiste especialmente en este trabajo, esta producción realizada por las mujeres, que permite a los hombres apropiarse de todo el trabajo de las mujeres[...] [es decir] la apropiación del trabajo que está asociado «por naturaleza» a la reproducción: criar a los hijos, las tareas domésticas. (p: 26)



Por eso esta apropiación debe entenderse según la lógica del feminismo materialista, como apropiación de trabajo productivo, puesto que dice Witing la idea de que el trabajo reproductivo es “natural” y el productivo es uno social, no sería más que la justificación ideológica de la opresión; por ello, según la autora, la categoría sexo es una «categoría totalitaria» puesto que determina la esclavitud de las mujeres, es un producto de la sociedad heterosexual para apropiarse del trabajo (re)productivo de las mujeres y apropiarlas de manera física y directa a través del matrimonio.

Los análisis feministas materialistas pondrían de relieve según Witing el origen de la opresión que consiste en la *marca* que el opresor impone sobre los oprimidos (p: 34), que a saber sería *el mito de la mujer*; al igual que la raza, el sexo sería una sofisticada construcción, una formación imaginaria y mítica, presentada como *dato* natural

Que interpreta rasgos físicos (en sí mismos tan neutrales como cualquier otro, pero marcados por el sistema social) por medio de la red de relaciones con que se los percibe. (Ellas son *vistas* como *negras*, por eso *son negras*; ellos son *vistas* como *mujeres*, por eso *son mujeres*. No obstante, antes de que sean *vistas* de esa manera, ellas tuvieron que ser *hechas* de esa manera). (p: 34)

Por último al entender que las mujeres son una construcción política e ideológica, la conciencia de la opresión no solo consistiría en una reacción contra es opresión sino supondría también una total reevaluación y reorganización conceptual del mundo social desde « *el punto de vista de la opresión* » ; a esto lo llama Witing una « ciencia de la opresión » creada por los oprimidos, que este caso serían las mujeres , mostrando como los problemas relegados al ámbito de lo privado y lo personal como la sexualidad , son problemas sociales, problemas de clase dice, la (hetero)sexualidad sería una institución social de opresión. , en este sentido *el lesbianismo* sería la única forma social – dice Witing- en la que las mujeres podrían vivir libremente .En otras palabras, las lesbianas no serían mujeres en el sentido que, el sujeto designado como *lesbiana* no se constituye en una relación social con el hombre, relación de esclavitud y servidumbre

Somos desertoras [cimarronas] de nuestra clase, como lo eran los esclavos americanos fugitivos cuando se escapaban de la esclavitud y se volvían libres. Para nosotras esto es una necesidad absoluta; nuestra supervivencia exige que nos dediquemos con todas nuestras fuerzas destruir esa clase –las mujeres- con la cual los hombres se apropiaron de las mujeres y esto solo puede lograrse por medio de la destrucción de la heterosexualidad como un sistema social basado en la opresión de las mujeres por los hombres, un sistema que produce el cuerpo de doctrinas de la diferencia entre los sexos para justificar la opresión. (p: 43)

Es en este sentido que la propuesta de Danièle Kergoat es importante, en la medida que la abstracción de *Consustancialidad* -anclada en el feminismo materialista francés- como lo acabamos de ver de manera breve, referiría a la inseparabilidad absoluta de las relaciones *rapports* sociales para entender las relaciones de combinación para desarrollar este marco kergoat retomando el legado el *feminismo materialista* pone de relieve la importancia de convertir a *el trabajo del cuidado* en un paradigma de análisis de las relaciones de dominación y opresión contemporáneas.

En el trabajo del cuidado se encontraría la consustancialidad de las relaciones de clase, sexo y raza, mirando por ejemplo la radicalización y extensión dice Kergoat, de una nueva clase servil, no industrial, una nueva clase de mujeres trabajadoras, una nueva clase trabajadora femenina y feminizada que irrumpe en la escena global; mirando también como el desarrollo de las relaciones entre sexos en las sociedades occidentales no supuso un avance en la resolución de los problemas del trabajo doméstico, y también como este se ha racializado paulatinamente, a través de la naturalización – dice- de unas cualidades propias de etnias determinadas, cuando ciertos individuos – diríamos generalmente mujeres- trabajan como empleadas domésticas o cuidadoras de los miembros inválidos de la familia. En suma, “por medio de este ejemplo, vemos bien como las tres relaciones [sexo, raza y clase] son inseparables y no solamente se refuerzan, se co-producen mutuamente: la relación de clase es reforzada por los procesos de naturalización, de racialización y de generización del trabajo del cuidado” (Danièle Kergoat, 2006: 103)<sup>26</sup>

El propósito de este apartado era por una parte, evidenciar y hacer explícitas algunas de las problematizaciones en torno a la metáfora de la interseccionalidad propuesta inicialmente por Kemerlé Crenshaw, si bien como vimos esta es una categoría pedagógica y analítica sumamente interesante presentaría algunas limitaciones para comprender el propósito y la dinámica que propondría el análisis relacionado e imbricado de los marcadores sociales como raza, clase, género o sexualidad y los sistemas de estratificación y jerarquía social como el racismo, el racismo o el sexismo. Aquí no se recogieron en su totalidad los debates en torno a las limitaciones y debates en torno a la categoría, pero si bien se hicieron explícitas algunas rutas que darían cuenta de esas problematizaciones

Por otra parte, el otro propósito de este apartado era evidenciar y hacer explícita que la genealogía de la interseccionalidad dentro del Feminismo Negro, así como dentro del feminismo de Color podría haberse convertido en una genealogía canónica desconociendo otros aportes desde otros sitios de enunciación que valdría la pena resaltar a la hora de hablar sobre interseccionalidad, sin desconocer claro está la importancia intrínseca de los aportes de las mujeres Negras y de Color dentro de esta perspectiva. Por eso se resaltaron brevemente algunos debates y aportes teóricos dentro de la teoría crítica, el feminismo marxista o materialista que dan cuenta de algunas problematizaciones entre categorías que tendrían relevancia en relación al «giro interseccional» dentro del feminismo; estos otros puntos visibles de los orígenes de la interseccionalidad como bien se dijo son poco o nada referenciados dentro de las genealogías del enfoque y con el riesgo de forzar los orígenes de esta perspectiva son importantes mencionarlos en la medida que ejemplifican la manera como los estudios de género o la teoría feminista se ha preguntado y se pregunta sobre la relación de los sistemas de poder/dominación y la re-configuración de las categorías de análisis mismas.

---

<sup>26</sup> La traducción es mía.

#### 4] La interseccionalidad como estrategia analítica: una aproximación exploratoria.

Para los propósitos de esta última parte del trabajo, a manera de inventario y de forma exploratoria siguiendo la propuesta de Patricia Hill Collins (2015) se mostrara la perspectiva interseccional como una estrategia analítica en algunos trabajos de los estudios y las ciencias sociales en Colombia; aquí la exploración documental estuvo orientada a entender esta perspectiva como *una estrategia analítica*, es decir al *cómo* ha sido usada o desarrollada en algunos trabajos de las ciencias sociales en el país, en contraposición a como era entendida a manera de un campo de estudio en las tres primeras partes del trabajo; haciendo énfasis en que se presentara de manera enunciativa, sin profundizar de manera exhaustiva en la complejidad de sus propuestas y problematizaciones debido a que una exploración documental amplia sobre esta ruta analítica rebosa el espacio y los propósitos de este trabajo.

En America Latina la perspectiva interseccional no ha existido siguiendo a Martha Isabel Zapata Galindo (2013)<sup>27</sup> un desarrollo profundo sobre este enfoque, teniendo en cuenta el año en que escribe este trabajo, considero que sus aportes aún son vigentes para entender el debate sobre la interseccionalidad en el país y la región. Galindo propone que la ausencia de un debate profundo y relevante sobre la dimensión teórico-metodológica del concepto interseccionalidad está acompañado por un desinterés y una escasa relevancia dentro de la producción académica de estudios de género, contrario a su consolidada importancia en el debate académico feminista del Norte global. Por ejemplo dentro de los contenidos más relevantes de las principales revistas académicas sobre género en la región como «Cuadernos Pagu» o en la revista mexicana "Debate Feminista", publicada desde 1990 y dirigida por Marta Lamas, además de las memorias de los encuentros feministas de America Latina y el Caribe el uso explícito del concepto interseccionalidad dice Zapata Galindo ocupa un lugar marginal, poco o nada activo.

Esta particularidad según la autora corresponde a unas dinámicas específicas de la circulación del conocimiento, una «política epistemológica» que tiene que ver con la contextualidad concreta que estructura la producción y recepción del conocimiento, una geopolítica del conocimiento que deber tener en cuenta como este está vinculado a los marcos y dinámicas de las desigualdades sociales; en este sentido por ejemplo dice Galindo

La circulación del conocimiento entre diferentes contextos lingüísticos conlleva altos costes: se necesita un aparato organizativo que, por un lado, se dedique a la traducción cultural y a su difusión y por otro, que cree las condiciones básicas para posibles cambios de sentido y adaptación a nuevos contextos locales. (Zapata Galindo, 2013)

En esta línea planteada por la autora, la relevancia o la marginalización de cierta producción del conocimiento en los debates académicos estarían ligado con la formación y la hegemonía de determinados discursos académicos con/en una determinada posición y relación con las dinámicas de desigualdad y relaciones de poder existentes; por ejemplo para el «lugar de la raza en las ciencias sociales latinoamericanas» Mara Viveros (2014) señala, que aunque el papel de la raza como

---

<sup>27</sup> Las referencias a este trabajo son traducciones mías.

categoría analítica ha tenido una relación compleja con la academia latinoamericana, debido a la «anatomización» del concepto después de la segunda guerra mundial, la consolidada relevancia del paradigma marxista de clase y la hegemonía de la ideología del mestizaje, la emergente importancia del lugar de la raza como categoría de análisis ha levantado varias sospechas en el ámbito académico.

Viveros(2014: 27) citando los trabajos de Eduardo Góngora(2014) *Geopolíticas de la identidad: La difusión de acciones afirmativas en los Andes* y a Álvaro Villegas(2014) *Alteridad racial y construcción nacional: un balance de los estudios sobre las relaciones entre raza y nación en Colombia*, señala como para el primero la importancia de la raza en la región respondería –con sus respectivos matices- a una imposición de la agenda norteamericana sobre la concepción binaria de «white/non white»(*blanco/no blanco*), por ende la posterior relevancia a unos conocimientos expertos sobre la raza, la consolidación de las políticas afirmativas y el auge del multiculturalismo neoliberal no solo sobre los estudios sociales, sino también sobre las políticas públicas y los movimientos sociales ; por el otro lado para Villegas dice Viveros, el nuevo lugar que ocupa la raza tendría que ver con la difusión y la hegemonía de las preocupaciones académicas estadounidenses, sería otra faceta más de «*las argucias de la razón imperialista*». Este es el título de un controvertido ensayo de Pierre Bourdieu & Loïc Wacquant (2001) sobre la hegemonía de las “particularidades” deshistorizadas de la sociedad y academia norteamericanas sobre el resto del planeta (p: 8). El debate sobre la raza y la identidad no sería si no otro ejemplo de esta particular forma de representación académica imperial, de la difusión de «de las problemáticas americanas» (p: 30) debido al relevante y pronunciado peso del inglés en la academia global; el papel de los intereses y políticas de los financiadores como la fundación Rockefeller, que incentiva programas concernientes a raza/etnicidad a nivel mundial, además por ejemplo de condicionar a los centros o equipos investigativos a desarrollar y promover acciones afirmativas en sus prácticas científicas e investigativas ; la «mercadotecnia editorial»; entre otras.

Para Eduardo Restrepo (2013) esta influencia de la academia norteamericana traería consigo la modalidad del concepto raza como marco de interpretación de los diferentes aspectos de las sociedades latinoamericanas, caracterizado por un reduccionismo explicativo y simplista a lo racial (p: 155), esto sería –dice- lo que Rita Segato llama «la raza enlatada» del sentido común estadounidense que se ha globalizado en el mundo académico a nivel planetario. Frete a este debate el sociólogo Aníbal Quijano(1999) apunta

En America Latina muchos prefieren pensar que no existe racismo porque todos somos “mestizos”, o por que como en Brasil, la postura oficial es que existe una democracia racial. Un número creciente de latinoamericanos que residen en Estados Unidos, inclusive estudiantes de ciencias sociales, regresan a sus países convertidos a la religión del *color consciousness*, de la cual han sido, sin duda, víctimas. Y regresan racistas contra su propio discurso. Esto es, convencidos de que “raza”, puesto que es color, es un fenómeno de la naturaleza y solo el “racismo” es una cuestión de poder. Por eso, algunas gentes confunden las categorías del debate sobre el proceso del conflicto cultural y las de ideologías racistas, y se dejan arrastrar a argumentos de extrema puerilidad. (p: 145)

Este registro del papel que juega la circulación del conocimiento en la producción académica transnacional, me parece un aspecto relevante para tener en cuenta a la hora de problematizar sobre la interseccionalidad en América Latina y el Caribe, sospechando de la “circulación ingenua” de ciertos temas y contenidos académicos, sin embargo sin restarle importancia y pertinencia al enfoque crítico de la interseccionalidad tal como se ha intentado mostrar en este trabajo. Volviendo a la ruta planteada por Galindo y la pregunta sobre por qué en América Latina el debate sobre el concepto de interseccionalidad era marginal hasta hace un poco tiempo, la autora propone trazar y comprender los debates que en América Latina se ocupan de los problemas que plantea el concepto interseccionalidad (p: 5), debates asociados a la interseccionalidad; esto nos llevaría a mirar como los feminismos latinoamericanos por ejemplo han utilizado diferentes formas para describir las diferencias, la opresión y la desigualdad social y por ende a complejizar la forma en que se entendía la interseccionalidad; de manera que entonces debiéramos poder hallar en registros que no estarían relacionados de manera directa con el enfoque, los debates de esta perspectiva, puesto que estos registros son muchas veces desapercibidos por que no se pueden leer en los marcos y genealogías canónicas del enfoque teórico-metodológico de la interseccionalidad.

En otras palabras, dice Zapata Galindo la «cuña teórica» de la experiencia de mujeres negras, para subrayar la especificidad de la propuesta interseccional, sería una narrativa que reduciría el concepto, oscureciendo –dice- el aporte de otros movimientos feministas como el de las chicanas, que en muchas ocasiones como se subrayó en otros apartados de este trabajo, no es incluida en los puntos visibles y canónicos de los debates del origen del enfoque de intersecciones; de manera que trabajos que hallan ahondado, utilizado o problematizado trabajos como los de Gloria Anzaldúa no cabrían en registros rígidos sobre interseccionalidad, cuando en efecto lo serían.

En América Latina según María José Maglino (2015) este enfoque habría tenido sus inicios en la década de los ochenta, pero se vendría a consolidar como perspectiva teórico-metodológica en el último decenio, trabajos desde el feminismo poscolonial y transnacional dice Maglino habrían buscado resaltar la discusión sobre la implicación histórica y política de la dominación de género, sexuales, raciales y clasistas (p: 6/ 696). La autora subraya la vasta, variada y desarrollada producción en esta línea analítica comparada con la región de la academia Brasileña, debido a la importancia y el lugar que han ocupado los estudios sobre raza y género en esta región; aquí destacan trabajos clásicos como los de Lélia González *Racismo e sexismo na cultura brasileira* (1983), *Por um feminismo afrolatinoamericano* (1988); Heleieth Saffioti *A mulher na sociedade de classe: mito e realidade* (1976), *Mulher brasileira: opressão e exploração* (1984); Luiza Barrios *Nuestros feminismos revisitados* (1995) o los trabajos de Adriana Piscitelli (2008) entre otros muchos trabajos y disertaciones que pertenecerían a una robusta producción académica en esta perspectiva. Cabe resaltar que junto con Brasil, Colombia es uno de los países donde se han desarrollado debates más complejos alrededor del enfoque interseccional.

Por otra parte para Mara Viveros (2010) la importancia de pensar la región sobre esta perspectiva radicaría en el hecho de que siendo América Latina un grupo de sociedades enmarcadas y como

producto de procesos de conquista y colonización, por mucho tiempo las ciencias sociales de la región no se desarrollaron rutas de análisis en los marcos de etnicidad y raza; o que por ejemplo los estudios de la mujer y de género no hubieran tenido en cuenta hasta hace muy poco estos aspectos de raza y etnicidad. En esta perspectiva aunque en la región existiera un gran número de trabajos de estudios sobre raza, género y sexualidad hasta hace muy poco tiempo se busco relacionarlos; en la región según Viveros estos trabajos estarían enmarcados por los menos en dos perspectivas: la primera tendría como punto de partida los trabajos de Michael Foucault, donde resaltaría su concepto de biopoder y los discursos sobre raza y sexualidad que desarrolla. La segunda perspectiva, serían los trabajos que relacionan las identidades raciales y el sexo/genero desde el feminismo.

Serian numerosos los trabajos que empiezan a problematizar los debates academicos desde esta perspectiva en la región sobre todo con la consolidación de las constituciones y gobiernos

multiculturales, puesto que la diferencia y la diversidad son temas con emergente relevancia en los últimos años y que habrían traído serias implicaciones en las relaciones sociales y los discursos legitimadores de dominación. (Peter Wade, Fernando Urrea & Mara Viveros, 2008). Siguiendo a Mara abrían por lo menos tres rutas analíticas en los que se han encaminado estos trabajos: el primero, lo que ella denomina los trabajos sobre



Ilustración 8. Mara Viveros.

«mestizaje, raza, nación etnicidad», aquí ubica el trabajo pionero de la alemana Verena Stolcke (1974) *Racismo y sexualidad en la Cuba Colonial* donde dice la autora se demostraba como los “sistemas jerarquizados racialmente operaban de forma patriarcal a través de las relaciones sexuales y de género” (p: 8); dice Verena (1989) por ejemplo

en Cuba el énfasis en la pureza sexual y racial de las mujeres blancas derivaba su significado distintivo para la pureza familiar y de status social de la jerarquía socio-racial más amplia. El control sobre la sexualidad de las mujeres por parte de los hombres y la consecuente subordinación de aquellas era el resultado del papel central que las mujeres tienen en la reproducción de la preeminencia familiar tan fundamentalmente basado en la pureza de «raza» (p: 14)

En esta línea podríamos ubicar también un trabajo interesante e incipiente y a mi parecer, poco referenciado sobre los trabajos de la interseccionalidad *Género, clase y raza en America Latina* (1991) compilado por Lola G.Luna, donde se habla de temas tales como migración y trabajo doméstico, «malinchismo» y mestizaje.

Por otro lado, habría una segunda ruta analítica sobre «*sexualidad y deseo en contextos racializados*» donde se visibiliza la imposibilidad de analizar la sexualidad en América latina sin tener en cuenta las cuestiones de raza, género y clase social. Estas investigaciones se han centrado en el estudio de las personas afro-descendientes particularmente, sin embargo los estudios sobre varones y masculinidades no hegemónicas aparecen recientemente en la región, estudios que rebasan estas preocupaciones digamos tradicionales; aquí Mara destaca trabajos tales como Daniel Balderston y Donna Guy (1998) *Sexo y sexualidades en America Latina*; Maria Elvira Díaz (2006) *Jerarquías y resistencias: Raza, género y clase en universos homosexuales*; Fernando Urrea (2006) *Tensiones en la construcción de identidades de jóvenes negros homosexuales en Cali*; podríamos incluir también trabajos de la misma autora como Mara Viveros (2008) *Más que una cuestión de piel. Determinantes sociales y orientaciones subjetivas en los encuentros y desencuentros heterosexuales entre mujeres y hombres negros y no negros en Bogotá*; Maria Luisa Heilborn & Cristine S. Cabral (2008) *Sexualidad, género y color entre los jóvenes brasileiros*; entre otros muchos trabajos.

La tercera ruta analítica serían los trabajos sobre «*multiculturalismo y sexualidad racializada*»; aquí el multiculturalismo en la versión latinoamericana propuso un nuevo relato en las identidades nacionales – dice Mara Viveros- que convirtieron la ancestralidad y la cultura de las minorías étnicas en dispositivos de negociación política colocando a las identidades como elementos legítimos de movilización política (p: 14), los movimientos indigenistas serían un ejemplo de ello. Aquí se destacarían trabajos como Andrew Canesa (2008) *El sexo y el ciudadano: Barbies y reinas de belleza en la era de Evo Morales*; Sarah A. Radcliffe (2008) *Las mujeres indígenas ecuatorianas bajo la gobernabilidad multicultural y de género*; Jelke Boesten (2008) *Narrativas de sexo, violencia y disponibilidad: Raza, género y jerarquías de la violación en Perú*. Estos últimos trabajos se encuentran incluidos en uno de los trabajos más relevantes y pioneros con un enfoque de intersecciones compilado por Peter Wade, Fernando Urrea, y Mara Viveros (2008) *titulado Raza, etnicidades y sexualidad. Ciudadanía y multiculturalismo en America Latina*, presentado por Verena Stolcke estructurado en tres grandes partes (Gobiernos y ciudadanías sexuales, imágenes e imaginarios de las sexualidades negras e Identidades sexuales y políticas de la identidad).

Por otra parte Zapata Galindo propondrá una cartografía de los enfoques de los trabajos sobre interseccionalidad en América Latina que considero es de una gran utilidad exploratoria para los propósitos de este trabajo, corriendo el riesgo de cerrar o encasillar y de registrar con menos flexibilidad los diferentes trabajos en esas rutas analíticas que propone la autora, subrayando que ella hace énfasis en que esta topología intenta dar cuenta de la complejidad de las categorías de análisis de los estudios de género y la teoría feminista en relación con los debates de los que se ocupa el concepto de interseccionalidad.

Por un lado estarían los trabajos referidos a la interseccionalidad entendida como «*superposición (imbricación)*», esta ruta compartiría la idea de una narrativa ampliada del enfoque interseccional que tendría en cuenta desde perspectivas postcoloniales hasta los feminismos de Color; el interés por la intersección entre raza, género, clase y sexualidad sería abordado con categorías de análisis

que serían equiparables al concepto de interseccionalidad, haciendo énfasis dice la autora en la crítica a los feminismos hegemónicos que marginalizan y/o excluyen las posiciones de las mujeres indígenas y afrolatinoamericanas. En este sentido dice Galindo se pueden ubicar los trabajos de Ochy Curiel sobre la apuesta de un feminismo antirracista y decolonial, tales como (2002) *Identidades esencialistas o construcción de identidades políticas: El dilema de las feministas negras*; o (2007) *La crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista*. También podríamos ubicar trabajos en los cuales participa como coordinadora como el de la publicación de Nouvelles Questions Féministes. Vol 24: *Feminismo disidentes en America Latina y el Caribe* (2005), publicación que inicialmente está pensada para un público lector del Norte Global pero que Curiel insistió en publicar en español; aquí están compilados textos clave de los feminismos latinoamericanos y del caribe tales como Melissa Cardona (2003) *Desde un balcón de las lesbianas*; o Sulei Carneiro (2001) *Ennegreser el feminismo. La situación de la mujer negra en America Latina desde una perspectiva de género*.

También estarían los trabajos referidos a la interseccionalidad entendida como «desigualdad» aquí se subrayaría el paradigma de la exclusión social, Galindo destaca en esta perspectiva los trabajos de Aida Hernández Castillo (2001) *Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género*; (2003) *Repensar el multiculturalismo desde el género. Las luchas por el reconocimiento cultural y los feminismos de la diversidad*. Igualmente estarían los trabajos referidos a la interseccionalidad entendida como una «metáfora epistemológica» donde es utilizado los conceptos de *Göera* y *Prieta* de los trabajos de Gloria Anzaldúa y Cherrie Moraga (1983) como marcos analíticos para criticar -dice Galindo- la racionalidad hegemónica, el patriarcado y la heteronormatividad, el trabajo de Marisa Belausteguigoitia (2009) *Güeras y prietas: género y raza en la construcción de mundos nuevos* sería representativo en esta línea de trabajo.

Por otro lado estarían los trabajos referidos a la interseccionalidad entendida como «interdependencias multidimensionales / desigualdades sociales». Aquí dice Galindo, el énfasis está en la búsqueda de enfoques metodológicos que permitan dar cuenta de las interdependencias entre las dimensiones multidimensionales raza, clase, género y sexualidad en el contexto de las desigualdades sociales. En esta línea algunos trabajos se enfincarían directamente en la perspectiva interseccional, mientras que otros lo harían con otros conceptos analíticos que responderían a las preguntas de las que se ocupa el concepto de interseccionalidad, tal como el trabajo de Mara Viveros (2010) *La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual*.

Cabe resaltar aquí que esta puede ser la ruta más visible que caracterizaría los trabajos con enfoque interseccional en Colombia; destacando el papel de los estudios relacionados en el marco de la Escuela de Estudios de Género (EEG) de la Universidad Nacional de Colombia en la (con)formación, visibilización y difusión de los trabajos en esta perspectiva; la mayoría de lxs autorxs más visibles en el debate académico nacional que trabajan en relación o con esta perspectiva teórico metodológica tienen algún vínculo con esta Escuela de estudios de género.



Podríamos resaltar los trabajos icónicos de la profesora Mara Viveros, quien es una de las figuras más relevantes en el país y la región en relación con el feminismo interseccional; su trabajo se caracteriza por utilizar la interseccionalidad para desarrollar estudios sobre masculinidad, racialidad y sexualidad; uno de sus trabajos más emblemático *De Quebradores y Cumplidores. Sobre hombres, masculinidades de género en Colombia* (2002); donde la autora siguiendo a La Furcia (2013), la autora pretende hacer un análisis contrastando las distinciones étnico/raciales, regionales y generacionales entre los hombres del pacífico Chocoano y el eje cafetero, donde estarían por un lado los hombres negros «quebradores» virilmente activos, sexualmente potentes, proveedores irresponsables y padres ausentes; frente a la masculinidad blanca/mestiza paisa «cumplidora» asociada con la responsabilidad, la monogamia y la ética trabajadora.

Siguiendo a Ange La Furcia (2013, 2016) desde los primeros años de los noventa habrían surgido debates socioantropológicos que articularon raza, género y clase para abordar el proceso de subjetivación masculina y las estructuras de dominación entrecruzada; donde los ejes temáticos de las investigaciones desarrolladas se encontrarían en la construcción socio racial del país, basado en la diada blanquitud/negritud y la racialización de lo sexual y la sexualización de lo racial (2016:51); donde se resaltaría como la configuración de las identidades y las subjetividades masculinas están determinadas por la georeferenciación de los distintos espacios sociales del país, la racialización, la pertenencia social, entrelazándose con marcadores etarios, de clase social y sexuales, revelando que no existe una identidad nacional unívoca de masculinidad. (2013: 70) Estas investigaciones sobre masculinidad y racialidad han demostrado dice La Furcia, el papel clave de la irrupción de la sexualidad como aspecto fundamental y determinante en las subjetividades masculinas relacionados por ejemplo con los estereotipos sobre la virilidad masculina, los regímenes de placer y afecto que en coordenadas raciales asumen a los hombres racializados –por ejemplo- como potentes sexualmente, donde la (re)afirmación de la heterosexualidad jugaría un papel clave en la regulación de las relaciones entre pares.

Entre los estudios e investigaciones más relevantes en esta línea estarían: Mara Viveros (2008) *Imágenes de la masculinidad blanca en Colombia, Raza, género y poder político*, donde Viveros analizaría el entrecruzamiento de la racialización y la masculinidad en las apariciones mediáticas del expresidente Álvaro Uribe, y la exaltación de la masculinidad paisa blanca/mestiza. (2006) *El machismo latinoamericano, un persistente malentendido*; (2001) *Masculinidades, diversidades regionales y cambios generacionales en Colombia*; (2007) *Teorías feministas y estudios sobre varones y masculinidades. Dilemas y desafíos*.

También se pueden resaltar los trabajos de Franklin Gil, investigador y docente de la EEG de la Universidad Nacional, donde se problematizan y entrelazan cuestiones raciales, clases sociales y generacionales, tales como: Mara Viveros & Franklin Gil Hernández (2008) *Género y generación en las experiencias de ascenso social de personas Negras en Bogotá*; su trabajo de grado para la maestría en antropología de la Universidad Nacional (2010) *Vivir en un mundo de ‘blancos’. Experiencias, reflexiones y representaciones de ‘raza’ y clase de personas negras en los sectores medios en Bogotá D.C*; disertaciones sobre políticas públicas, Estado interseccionalidad y

sexualidad (2008) *Racismo, homofobia y sexismo. Reflexiones teóricas y políticas sobre la interseccionalidad*; (2011) *Estado y procesos políticos: sexualidad e interseccionalidad* ; aquí desarrolla una interesante reflexión sobre la administración y el gobierno de las diferencias (p: 88) específicamente en las políticas públicas en la Ciudad de Bogotá; Franklin subraya que en esta ciudad la administración de las diferencias esta orientada bajo el «modelo poblacional», es decir las políticas sociales en Bogotá están organizadas en grupos poblacionales: Niños, afrodescendientes, indígenas , mujeres , adultos mayores, Etc... si bien para el autor este modelo ha permitido en buena parte la democratización de la ciudad, tendría unas acuciantes limitaciones asociadas al «modelo étnico-esencialista» del que proviene, que refiere al gobierno de las diferencias institucionalizado en el país como el «modelo étnico- indígena» que ha sido utilizado para administrar todas “las poblaciones” o sectores sociales : poblaciones negras, discapacitados y la población de LGBT, dice Franklin

Si bien como decía, esa orientación poblacional ha redundado en ampliación de ciudadanía, también deja consecuencias en la manera de *representar* esos grupos poblacionales: en los dos sentidos de *hacerse una imagen de ellos* y de *organizarse para hablar en nombre de ellos* [...] Algunas veces, da la impresión de que todas las diferencias van para el saco común de los *otros*, y hay un consenso políticamente correcto que impone nombrar todas las diferencias posibles sin que esto signifique un cambio en las representaciones sobre esas minorías ni una necesaria reducción de su exclusión y discriminación.(p: 89)

En esta misma dirección estaría el trabajo de Camila Esguerra Muelle & Jei Alanis Bello (2014) sobre *Interseccionalidad y políticas públicas LGBT en Colombia: usos y desplazamientos de una noción crítica*; esta autora también desarrolla un interesante trabajo (2013) titulado *Cuerpos encerrados, vidas criminalizadas. Interseccionalidad, control carcelario y gobierno de las diferencias*; donde utilizando la perspectiva interseccional analiza las estrategias de criminalización del sistema carcelario colombiano, la construcción de subjetividad y las prácticas de sociabilidad de las personas encarceladas todas esas experiencias dice constituidas por redes de poder de género raza y clase. Otros trabajos con cierta relevancia en los debates académicos ligados a la Estudios de género, por nombrar algunos más son los de la profesora Luz Gabriela Arango (1997) *La clase obrera tiene dos sexos*; (2007) *Genero, discriminación étnico-racial y trabajo en el campo popular-urbano: experiencias de mujeres y hombres negros en Bogotá*; (2001) *Democratización de las relaciones de género y nuevas formas de dominación de clase en America Latina: reflexiones a partir del caso colombiano*.

Para finalizar esta ruta analítica podríamos destacar los trabajos del sociólogo Fernando Urrea desde la facultad de ciencias sociales y económicas de la Universidad de Valle, quien ha sido participe de manera activa de varias publicaciones como hemos visto en los debates sobre raza, sexualidad y género y es una figura visible y destacada dentro de estas problematizaciones, donde algunos de sus trabajos ubicables en esta línea serian Angie La Furcia & Fernando Urrea (2014) *Pigmentocracia del deseo en el mercado sexual Trans de Cali, Colombia*; Pedro Quintin Quilez & Fernando Urrea (2000) *Modelos y fisuras de la masculinidad entre jóvenes negros de sectores populares de la ciudad de Cali*; y uno de sus trabajos más destacados en esta perspectiva Jeanny

Posso Quiseno & Fernando Urrea (2015) *Feminidades, sexualidades y colores de piel. Mujeres negras, indígenas, blanca mestizas y transgeneristas negras en el suroccidente colombiano*.

Por último, podría proponer que estarían los trabajos referidos a la interseccionalidad donde es entendida en el debate sobre *ciudadanía, identidad y multiculturalismo*, donde vuelve a aparecer la universidad del Valle en el discusión sobre temas de los que se ocupa el concepto de interseccionalidad; esta ruta analítica se enfoca en los debates en torno a lo que se ha denominado la *teoría crítica* de tercera generación, recordemos reflexiones y problematizaciones sobre la justicia social y las «políticas de la diferencia» lo que vino a llamarse el debate sobre *redistribución y reconocimiento*; entre este grupo de autores se destacan los trabajos de Iris Young(1990), Nancy Fraser (1997, 2006) o Axel Honneth (1997, 2006, 2007); si bien este enfoque se ocupa de problemas y lugares referidos a raza, clase, género y sexualidad, considero que el tono del énfasis de algunos de estos trabajos se aleja bastante de lo que sería un enfoque interseccional, pero considero es menester enunciarlo para los propósitos del trabajo.

Aquí es importante resaltar los trabajos de Betty Ruth Lozano, como (2013) *Orden racial y teoría crítica contemporánea. Un acercamiento teórico-crítico al proceso de lucha contra el racismo en Colombia*, donde Lozano pone en juego la perspectiva analítica de la *teoría crítica de la sociedad* mencionada más arriba para abordar el problema del racismo y la lucha contra el en Colombia; aquí Lozano considera pertinente apostar por la lucha de la justicia social en el marco de la identidades colectivas, conceptualizadas por los autores : redistribución-reconocimiento (Nancy Fraser), identidad y políticas de la diferencia(Iris Young), injusticias distributivas- menosprecio y reconocimiento (Axel Honneth); otros trabajos de la autora , ya con otros matices y enfocados teóricamente en otros debates serían: (2010) *Mujeres negras (sirvientas, putas, matronas) una aproximación a la mujer negra de Colombia*; (2010) *El feminismo no puede ser uno porque las mujeres somos diversas. Aportes a un feminismo negro decolonial desde la experiencia de las mujeres negras del Pacífico colombiano*. A la par de estos trabajos, habría que mencionar también desde la Universidad del Valle los libros compilados por Gabriela Castellanos & Delfín Ignacio (2009) *Identidad, cultura y política. Perspectivas conceptuales, miradas empíricas; y en continuidad a este trabajo* (2010) *Identidades Colectivas y reconocimiento. Razas, etnias, género y sexualidades*.

El propósito de este apartado era dar cuenta rápidamente de la utilización y la importancia de la interseccionalidad en los estudios y las ciencias sociales en Colombia. Aquí como se mencionó en otras partes del trabajo la aproximación a la categoría cambio, de entenderla como un campo de estudio en las tres primeras partes del trabajo, a entenderla como una estrategia analítica en esta última parte ; por razones de espacio y en relación a los objetivos de este trabajo se puntualizó de manera generalizada sobre los los estudios y ciencias sociales en Colombia, sin detenerse de manera detallada sobre los trabajos y omitiendo la referencia a otros trabajos en la región que valdría resaltar en la comprensión de una aproximación a la interseccionalidad.

Cabe resaltar que muchos de los trabajos referenciados para el objetivo de este apartado tienen relación o están en el marco de la Escuela de Estudios de Género de la Universidad Nacional de

Colombia, confirmando como los estudios de género y la teoría feminista son plataformas importantes que han propuesto a la teoría social, la propuesta de incorporar como marcos de análisis no solo categorías analíticas como el género o la sexualidad, si no la imposibilidad de pensarlas de manera separada, en contextos marcados por profundas e históricas estructuras jerárquicas de poder, relacionadas con las experiencias coloniales e imperiales que han configurado las sociedades de la región y el país y que se habían por mucho tiempo eclipsadas por categorías como al clase social, de manera que muestran la relevancia y la pertinencia como lo vimos de pensarse el contexto colombiano bajo esta propuesta analítica.

\* \* \*

## 5]. Conclusiones

Como vimos el giro interseccional aunque pareciese ser una novedosa apuesta política y analítica ya tiene un largo legado en los estudios de género y las teorías feministas; la apuesta de este enfoque por proponer como se relacionan, imbrican y refuerzan los marcadores sociales como raza, clase, género, sexualidad o edad y los sistemas de opresión/dominación como racismo, clasismo o heterosexismo representa una muestra de la importancia y la pertinencia de incorporar en los marcos analíticos y epistemológicos los estudios y las ciencias sociales latinoamericanas, los postulados de la teoría feminista y los estudios de género; por otro lado señala también la necesidad de una epistemología socialmente comprometida que pueda dar cuenta de las relaciones sociales desiguales y las jerarquías de poder que estructuran las sociedades contemporáneas y la producción misma del conocimiento.

Aunque el enfoque interseccional es en muchas ocasiones asumido como una propuesta cuyos orígenes estarían en la academia, es de gran importancia subrayar que su origen está también en la praxis social crítica de los movimientos sociales, antirracistas, feministas y anticapitalistas; subrayar esta premisa nos permite no olvidar la radicalidad crítica de este enfoque, puesto que son cada vez más las posturas que vacían de contenido crítico esta perspectiva en aras de cumplir con unos estándares de objetividad y neutralidad política. Como intento mostrar, en esos puntos visibles de los orígenes de la interseccionalidad no solo estaría una perspectiva a manera de “perspectivismo” o de opinión sobre el mundo social, si no que consiste en un problema epistemológico de *quien*, sobre *quiénes* y sobre *qué* se produce conocimiento. El punto de vista de las mujeres negras y de color sería un ejemplo de ello. Indudablemente aunque siguiendo a Haraway las posiciones de los oprimidos no son posiciones inocentes, si, tendrían que ser puntos de vista privilegiados y deseados por que ofrecen *vistas* plurales sobre el mundo y la injusticia que lo estructura, sin caer en el fetiche esencialista de la Otredad.

En cuanto a los orígenes de la interseccionalidad, si bien hay que hacer un esfuerzo por visibilizar la narrativa crítica de los orígenes de este enfoque en el seno del feminismo Negro Estadounidense, esta narrativa también puede convertirse en una genealogía canónica que excluya otros posibles

puntos de origen como el feminismo Chicano o las perspectivas decoloniales, respondiendo a dinámicas geopolíticas del conocimiento y al circulación de determinados debates en la academia transnacional; por ejemplo es interesante subrayar aquí la considerablemente poca producción y traducción al español sobre esta temática en comparación con la robusta producción en inglés de la academia del Norte Global. Esta exclusión podría desconocer los aportes teóricos de otros puntos visibles y otras vistas situadas que también problematizaron sobre la intersección de las categorías de análisis dentro de las teorías feministas, que si bien no llegaron a la comprensión imbricada de las relaciones de poder de manera igual, si se habrían preguntado por esa relacionalidad, de manera que estas narrativas podrían invisibilizar y desconocer de manera intencionada o no las problematizaciones sobre la intersección sobre categorías dentro de otros debates del feminismo y los movimientos relacionados a este con consecuencias puntuales sobre la configuración específica de la perspectiva interseccional.

Aunque en el carácter indeterminado de la interseccionalidad radica una de las potencialidades más grandes de este enfoque epistemológico, analítico y político, tampoco se puede caer en el “todo cabe” cuando se habla de ella, por eso es necesario comprender a cabalidad las dinámicas y desarrollos del funcionamiento de la apuesta como tal. Entender cómo y de qué manera funciona y se estructura la injusticia social, es una premisa clave para el horizonte de la transformación social, la perspectiva interseccional constituiría una poderosa estrategia para dar cuenta de la red de poder donde cuestiones raciales, de clase, género, sexo y sexualidad están organizados para mantener las organizaciones sociales jerárquicas de opresión y dominación, pero también de hegemonía y privilegio. Esta última parte tiene gran relevancia, puesto que aunque este enfoque se ha utilizado mayoritariamente para dar cuenta de las posiciones y procesos sociohistoricos que dan lugar a la marginalización y exclusión de ciertos individuos y grupos concretos, podría ser muy útil para entender el funcionamiento de las lógicas de privilegio y hegemonía de individuos y grupos no subyugados.

Si bien debemos tener presente esa potencialidad crítica del enfoque, como vimos también se debe tener cautela con esas definiciones imperiales que no solo intentan sofocar la indeterminación de la interseccionalidad, sino que también se convierte en definiciones y discursos que intentan ocultar sus posibles limitaciones e intentar simplificar la realidad sociohistorica y cultural a través de sumatorias a manera de inventario de la diversidad. Como vimos esta perspectiva de acuerdo al énfasis y los usos que se le dé, puede traer el riesgo de convertirse en un nuevo concepto *mainstream* no solo en los ámbitos académicos, sino también en las políticas públicas restándole toda la potencialidad crítica con el que fue planteado; además el pasar por alto su complejidad también se puede caer en su uso reiterativo, reduciendo numerosos problemas y situaciones sociales concretas reduciéndolas con la enunciación por si sola de la palabra interseccionalidad sin que allá un ejercicio de uso como enfoque político y analítico.

También cabe resaltar que habrían otras analogías como *interlocking system of oppression*, o *múltiples ejes de opresión* o *esamblajes y agenciamientos* que funcionarían como propuestas análogas a la de *Interseccionalidad* aunque no usen el termino explícitamente, valdría la pena

resaltar que no solo sería una cuestión de enunciación o no de la categoría, sino también de la forma de propuesta analítica de la manera como se relacionarían las categorías o como vimos si es válido o no de seguir hablando con las categorías hegemónicas. Sin embargo estas analogías pueden rastrearse dentro de las teorías feministas, recordando que el «giro interseccional» es en referencia a estas teorías feministas, habría otras posibles disertaciones y propuestas académico teóricas que dan cuanta de la necesidad de la posible relación entre categorías de análisis, desde diferentes sitios de enunciación pero que no son tenidos en cuenta aquí puesto que sus problematizaciones se encuentran anclados en otros debates teóricos y epistemológicos sin una visible relación con la teoría feminista.

Por ultimo cabe resaltar la importancia de esta perspectiva para dar cuenta de las dinámicas y estructuras específicas de las relaciones de poder/dominación de las sociedades latinoamericanas y la sociedad Colombiana; si bien como se apuntó más arriba en la región son numerosos los trabajos que tratan de dar cuenta de cuestiones tales como raza, clase, sexo/género y sexualidad, serian considerablemente pocos los trabajos que intentan dar cuenta de la relación entre estas categorías analíticas. Además de las rutas presentadas aquí, por ejemplo Viveros (2009) apoyada en otros autores dirá que habría algunos campos poco estudiados o no tomados en cuenta dentro de esta perspectiva; por una parte los análisis sobre el erotismo y el deseo en las relaciones de dominación y de poder, y por el otro la ausencia de estudios sobre el carácter de la experiencia racial de la población “blanca” latinoamericana, esta entendida como una estructura de privilegio y legitimadora de la dominación racial. Para Viveros sería necesario empezar a nombrar la blanquidad como modelo identitario con el fin de desplazarlo de ese status no marcado y no nombrado que no es sino un efecto de su dominación a uno encarnable e identificable. En otras palabras es necesario que los estudios y las ciencias sociales en Colombia den a los estudios de género y feministas la importancia menester que les corresponde, la perspectiva interseccional como se mostró aquí es un enfoque que merece una mayor atención como marco de análisis y praxis social critica que construya una academia comprometida epistemológicamente con la transformación social de las relaciones de poder/dominación.

## Referencias Bibliográficas.

ALARCON, Norma (2002) Feminismo chicano: tras las huellas de "La" mujer nativa. En: La naturaleza en disputa: retóricas del cuerpo y el paisaje en América Latina. paidós Buenos Aires

ALARCON, Norma (1990) La literatura de la Chicana: un reto sexual y racial del ploretariado. <http://www.uhu.es/antonia.dominguez/latinas/alarcononchiclit.pdf>.

ANZALDÚA, Gloria (1989). *Boderlands/ La frontera. La nueva Mestiza*. Capitan Swing.

ANZALDÚA, Gloria( 1988) *La prieta*. En: Cherrie Moranga y Ana Castillo (1988) *Esta puente mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. Editorial ismo San Francisco. EEUU.

ANZALDÚA, Gloria(1980) Hablar en lenguas. Una carta a escritoras tercermundistas. En: Cherrie Moranga y Ana Castillo (1988) Esta puente mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos. Editorialismo San Francisco. EEUU.

ANZALDÚA, Gloria(2010). Entrevista con Gloria Anzaldua Karin Ikas. En : Boderlands/ La frontera. La nueva Mestiza. Capitán Swing.

ARANGO, Luz Gabriela.2005. ¿Tiene sexo la sociología? : Consideraciones en torno a la categoría género. En : Revista Sociedad y Economía, núm. 8, abril, 2005, pp. 1-24 Universidad del Valle .Cali, Colombia

BARBARA, Smith (1983) Homofobia ¿por qué hablar de ello?. En: Carmen Romero Bachiller, et al (2005) El eje del mal es heterosexual. Traficante de sueños.

BARRITEAU, Eudine Violet (2011) Aportaciones del feminismo negro al pensamiento feminista: una perspectiva caribeña. Extraído de: [https://www.mujeferiana.org/images/pdf/Aportaciones-del-feminismo-negro\\_V.E.-BARRITEAU.pdf](https://www.mujeferiana.org/images/pdf/Aportaciones-del-feminismo-negro_V.E.-BARRITEAU.pdf)

BELAUSTEGUIGOITA, Marisa (2009) Borderlands/La Frontera: el feminismo chicano de Gloria Anzaldua desde las fronteras geoculturales, disciplinarias y pedagógicas. <http://www.jstor.org/stable/42625120>

BLANQUEZ G, Norma. 2012. Epistemología feminista: temas centrales. En: Investigación feminista: Epistemología, metodología y representaciones sociales. CEIICH/UNAM. CRIM. et al. México - Ciudad de México.

BERRÉRE, Angeles (2009). La interseccionalidad como desafío al mainstreaming de género en las políticas públicas. En : Revista Vasca de Administración Pública. Herri-Ardulararitzako Euskal Aldizkaria, ISSN 0211-9560, Nº 87-88, 2010.

BIROLI, Flavia & Luis Felipe Miguel (2015) Gênero, raça, classe: opressões cruzadas e convergências na reprodução das desigualdades. En : Mediação Revista de Ciências Sociais v. 20, n. 2 (2015). Desigualdades e interseccionalidades. Extraído de <http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/mediacoes/issue/view/1127/showToc>

BRAH Avtar (2012) Pensando en y a través de la interseccionalidad. En : Marta Zapata Galindo et al (2015) La interseccionalidad en debate. Actas del Congreso Internacional“Indicadores Interseccionales y Medidas de Inclusión Social en Instituciones de Educación Superior.

BRAH Avtar (1996[2011]). Cartografiando la diáspora. Identidades en cuestión. Traficante de sueños. Madrid

BOURDEU, Pierre & WACQUANT, Loïc (2001). Las argucias de la razón imperialista. Paidós. Barcelona.

CARBY, Hazel, V(1982). Mujeres blancas ¡escuchad! El feminismo negro y los límites de la hermandad femenina. En: Mercedes Jabardo , Comp (2012) Feminismos Negros. Una antología. Traficante de Sueños. Madrid.

CARNEIRO, Sueli (2001) Ennegrecer al feminismo. La situación de la mujer negra en America Latina desde una perspectiva de género En : Ochy Curiel, Jules Falquet, Sabine Masson Nouvelles Questions Féministes Volumen 24, No 2, 2005. Edición especial en castellano

COLECTIVE RIVER COMBAHEE (1979). Un manifiesto feminista Negro. En: Raquel (Lucas) Platero (2012) .Intersecciones. Cuerpos y sexualidades en la encrucijada. Ediciones Bellaterra.

CISNE, Mirla (2014) relações sociais de “raça”/etnia e de classe: uma análise feminista-materialista. <http://dx.doi.org/10.22422/2238-1856.2014v14n28p133-149>

CRENSHAW ,Kemberlé (1991) interseccionalidad, políticas identitarias y violencia contra las mujeres de color. En : Raquel (Lucas) Platero. 2012. Intersecciones. Cuerpos y sexualidades en la encrucijada. Ediciones Bellaterra

CRENSHAW ,Kemberlé (2002) Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação relativos ao gênero. En : Rev. Estud. Fem. [online]. 2002, vol.10, n.1, pp.171-188. ISSN 0104-026X. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-026X2002000100011>.

CRUELLES, Marta (2015) La interseccionalidad política: tipos y factores de entrada en la agenda política, jurídica y de los movimientos sociales. Tesis doctoral. Universidad Autonoma de Barcelona.

DIETZ G, Mary.2003. Las discusiones actuales del feminismo. En :debate feminista , año 5 Vol. 10 , octubre. P 45-66

DAVIS, Angela (1981[2005]). Mujeres, Raza y Clase. Akal.

DELPHY, Christine( 1985) El enemigo principal. En : Por un feminismo materilista. El enmigo principal y otros textos. Cuadernos inacabados. Barcelona

DORLING, Elsa.2009. Sexo, género y sexualidades: Introducción a la teoría feminista. Buenos aires, Edición Nueva Visión.

EISENSTEIN, Zilah (comp) (1980) Patriarcado capitalista y feminismo socialista. Siglo XXI editores.

FRASER, Nancy (1997) Instuita Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición postsocialista. Universidad de los Andes, Bogota. Siglo XXI Editores.

FRASER, Nancy (2015) Fortunas del Feminismo. Instituto de altos estudios nacionales Ecuador. Traficante de Sueños.

FOX KELLER, Evelyn. 1999. Reflexiones sobre género y ciencia.

GIL, Franklin (2010). Estado y procesos políticos: sexualidad e interseccionalidad. En : Sexualidade e política na América Latina [recurso eletrônico] : histórias, interseções e paradoxos / Sonia Corrêa e Richard Parker (Orgs.). - Rio de Janeiro : ABIA, 2011.

GILLAUMIN, Colette (1978) Practica de poder e idea de natureza. En : OCHY, Curiel & Jules Falquet (comp)(2005) El patriarcado al desnudo: Tres feministas materialistas: Colette Guillaumin, Paola Tabet, Nicole Claude Mathieu. Brecha Lésbica, Buenos Aires

GONZALES Arnal, Stela (2012) Interseccionalidad y diversidad . En defensa de un modelo de análisis categorial no opresivo que respeta la diferencia. En : Marta Zapata Galindo et al (2015) La interseccionalidad en debate. Actas del Congreso Internacional“Indicadores Interseccionales y Medidas de Inclusión Social en Instituciones de Educación Superior.



GONZALES GARCIA, Marta. 1999. El estudio social de la ciencia en clave feminista: género y sociología del conocimiento científico. En: Interacciones ciencia y género: discursos y prácticas científicas de mujeres. Icara

LORDE, Audre (1984[2003]). La hermana, La extranjera. Editorial san Cristóbal, Madrid.

HARDING, Sandra. 2004. ¿Una filosofía de la ciencia socialmente relevante? Argumentos en torno a la controversia sobre el punto de vista feminista. En: Investigación feminista: Epistemología, metodología y representaciones sociales. CEIICH/UNAM. CRIM. et al. México - Ciudad de México.

HARAWAY, Donna. (a) 1987. Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial. En :Ciencia, Cyborg y mujeres: la reinención de la naturaleza. Universitat de valencia. Ediciones catedra.

HARAWAY, Donna. (b) 2004. Testigo Modesto @ Segundo Milenio.

HARTMANN, Heidi (1979) Un matrimonio mal avenido: hacia una unión más progresiva entre marxismo y feminismo. Extraído de: <http://www.fcampalans.cat/archivos/papers/88.pdf>

HENNING, Carlos Eduardo (2015) Interseccionalidade e pensamento feminista: as contribuições históricas e os debates contemporâneos acerca do entrelaçamento de marcadores sociais da diferença. En: Mediação Revista de Ciências Sociais v. 20, n. 2 (2015). Desigualdades e interseccionalidades. Extraído de <http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/mediacoes/issue/view/1127/showToc>

HILL COLLINS, Patricia. (1990) La política del pensamiento feminista Negro. En :Marysa Navarro (1998) ¿Qué son los estudios de las mujeres?. Fondo de cultura Económica.

HILL COLLINS, Patricia 2000. Rasgos distintivos del pensamiento feminista Negro. En: Jabado Mercedes (2012) Feminismos Negros. una antología. Traficante de Sueños.

HILL COLLINS, Patricia (2015). Intersectionality's Definitional Dilemmas. 10.1146/annurev-soc-073014-112142.

HIRATA, Helena (2014) Gênero, classe e raça Interseccionalidade e consubstancialidade das relações sociais. Tempo soc. [online]. 2014, vol.26, n.1, pp.61-73. ISSN 0103-2070. <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-20702014000100005>.

HOOKS, Bell (1989) Mujeres Negras, dar forma a la teoría feminista. En: Avtar Brah, et al (2004) Otras inapropiables: feminismos desde las fronteras . Traficante de Sueños.

KERGOEAT, Danièle (2010) Dinâmica e consubstancialidade das relações sociais. Novos estud. - CEBRAP no.86 São Paulo Mar. 2010 <http://dx.doi.org/10.1590/S0101-33002010000100005>

KUM-KUM, Bhavnani & Margaret Coulson (2001). Transformar el feminismo socialista, el reto del racismo. En Avtar Brah, et al (2004) Otras inapropiables: feminismos desde las fronteras. Traficante de Sueños.

LUGONES, Maria (2005) Multiculturalismo radical y feminismo de las mujeres de Color <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=59202503>

MAIRON, Iris Young (1990) La justicia y la política de la diferencia. Universitat de valencia. Ediciones catedra.

MAGALLON, Carmen. (1999). Privilegio epistémico, verdad y relaciones de poder. Un debate sobre la epistemología del feminist standpoint. En: : Interacciones ciencia y género: discursos y prácticas científicas de mujeres. Icara

MAGLIANO, Jose Maria (2015). Interseccionalidad y migraciones: potenciales y desafíos. Extraído de: <http://dx.doi.org/10.1590/0104-026X2015v23n3p691>

MERCEDEZ Jabardo (2012) Feminismos Negros. una antología. Traficante de Sueños

MERCEDEZ Jabardo (2008) Desde el feminismo negro, una mirada al género y la inmigración. <http://www.euskomedia.org/analitica/15208>.

MORANGA Cherrie y CASTILLO Ana (1988) ) Esta puente mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados unidos. Editorial ismo San Francisco. EEUU.,

OCHY, Curiel & Jules Falquet (comp)(2005) El patriarcado al desnudo: Tres feministas materialistas: Colette Guillaumin, Paola Tabet, Nicole Claude Mathieu. Brecha Lésbica, Buenos Aires

PISCITELLI, Adriana (2008) Interseccionalidades, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras. Sociedade e Cultura, vol. 11, núm. 2, julio-diciembre, 2008, pp. 263-274 Universidade Federal de Goiás Goiania, Brasil

PLATERO,[ Lucas] Raquel. (2012). Intersecciones. Cuerpos y sexualidades en la encrucijada. Ediciones Bellaterra.

PLATERO,[ Lucas] Raquel. (2014). Metáforas y articulaciones para una pedagogía crítica sobre la interseccionalidad. <http://dx.doi.org/10.5565/rev/qpsicologia.1219>.

PETER, Wade; URREA, Fernando & VIVEROS, Mara Vigoya (2008). Raza, Etnicidad y sexualidades: ciudadanía y multiculturalismo en America Latina. Bogotá CES Universidad Nacional de Colombia

QUIJANO, Aníbal (1999) ¡Que tal raza! (Tema central). En: Ecuador Debate. Etnicidades e identificaciones, Quito : CAAP, (no. 48, diciembre 1999): pp. 141-152. ISSN: 1012-1498

RESTREPO, Eduardo (2013). Articulaciones de negridad: políticas y tecnologías de la diferencia en Colombia. En: Alejandro Grimson & Karina Bidaseca (comp).Hegemonia cultural y políticas de la diferencia.CLACSO, Buenos Aires.

ROMERO BACHILLER, Carmen.(2003) De diferencias, jerarquizaciones excluyentes y materialidades de lo cultural. Una aproximación a la precariedad desde el feminismo y la teoría queer

ROMERO BACHILLER, Carmen.(2006). Articulaciones Identitarias: Practicas y Representaciones de genero raza/etnicidad en «mujeres inmigrantes» en el barrio Embajadores (Madrid).

ROMERO BACHILLER, Carmen.(2010). Indagando en la diversidad n análisis de la polémica del hiyab desde el feminismo interseccional. En : Revista de Estudios de Juventud, ISSN-e 0211-4364, N°. 89, 2010

SARDENBERG, Cecilia (2009). Caleidoscópios de gênero: gênero e interseccionalidades na dinâmica das relações sociais. En: Mediação Revista de Ciências Sociais v. 20, n. 2 (2015). Desigualdades e interseccionalidades. Extraído de <http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/mediacoes/issue/view/1127/showToc>

SARDENBERG, Cecilia , Flávia Biroli & Luis F. Muiguel (2015) Mediação Revista de Ciências Sociais v. 20, n. 2 (2015). Desigualdades e interseccionalidades. Extraído de <http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/mediacoes/issue/view/1127/showToc>

SAXE NAZARESO , Facundo (2015) Chicana, Lesbiana y Queer. Gloria Anzaldúa como precursora de la teoría queer. <http://dx.doi.org/10.15648/cl.22.2015.3>

SAEZ Javier (2005). El contexto sociopolítico del surgimiento de la teoría queer. De la crisis del Sida a Foucault. En : David Cordoba, et al. Teoría Queer. políticas Bolleras, maricas , trans, mestizas. Editorial Egales.

STOLCKE, Verena (1974[1992]). Racismo y sexualidad en Cuba colonial. Alianza Editorial. Madrid

VALLE, Carmen (2016) . Traducir Boderlands. La frontera. En : Gloria Anzalúa. Boderlands/ La frontera. La nueva mestiza. Capital Swing.

VIDARTE, Paco (2005) El banquete Uniquersitario: discusiones sobre el s(ab)er queer. En: David Cordoba, et al. Teoría Queer. políticas Bolleras, maricas , trans, mestizas. Editorial Egales.

VIVEROS, Mara Vigoya (2009). Reseña de : *Sex and race in Latin America* de Peter Wade. En: Rev. colomb. antropol. vol.48 no.1 Bogotá Jan./June 2012

VIVEROS, Mara Vigoya (2010). La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual. Extraído de: [www.bivipas.unal.edu.co/handle/10720/663](http://www.bivipas.unal.edu.co/handle/10720/663)

VIVEROS, Mara Vigoya (2012) La interseccionalidad: Perspectivas sociológicas y políticas [http://www.bivipas.unal.edu.co/jspui/bitstream/10720/663/1/256-Ponencia\\_MARA\\_VIVEROS.pdf](http://www.bivipas.unal.edu.co/jspui/bitstream/10720/663/1/256-Ponencia_MARA_VIVEROS.pdf)

VIVEROS, Mara Vigoya & LESMES Espinel, Sergio (2014). Cuestiones raciales y construcción de nación en tiempos de multiculturalismo. En: revista humanística 77. Cuestiones raciales y construcción de nación. Extraído de : <http://revistas.javeriana.edu.co/>

VIVEROS, Mara Vigoya (2016) La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. Debate Feminista 52 (2016) 1–17

WALBY, Sylvia (2002). El poder, los cuerpos y la diferencia. En: Barrett, Michèle y Anne Phillips. 2002. Desestabilizar la teoría: debates feministas contemporáneos. Mexico DF: Paidós

WITING, Monique (1992). El pensamiento heterosexual y otros ensayos. Editorial Egales. Barcelona

ZAPATA GALINDO, Martha Isabel (2011). Intersektionalität und Gender Studies in Lateinamerika. Extraído de: <http://dx.doi.org/10.15461/7>