



**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE SAN LUIS POTOSÍ**

**Facultad de Derecho  
Facultad de Psicología  
Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades**

**“Una mirada relacional de la episteme colonial de género y el desperdicio de saberes feministas en la Facultad de Derecho de la UASLP”.**

# **T E S I S**

**para obtener el grado de**

**MAESTRA EN DERECHOS HUMANOS**

**presenta**

**Marcela Fernández Camacho**

**Director de tesis  
Dr. Alejandro Rosillo Martínez**



Generación 2012-2014

**San Luis Potosí, S.L.P., a julio de 2014**







Fotografías de Gabriela Iturbide y Karina Juárez

*Al Cahas*

# ÍNDICE

<b>INTRODUCCIÓN.....</b>	<b>1</b>
<b>CAPÍTULO PRIMERO METODOLOGÍA.....</b>	<b>9</b>
<b>CAPÍTULO SEGUNDO EL DESPERDICIO DE SABERES FEMINISTAS DESCOLONIZADORES.....</b>	<b>16</b>
2.1. La utilidad de la teoría.....	16
2.2. La producción de inexistencia respecto de las teorías feministas descolonizadoras.....	19
2.3. Una versión historiográfica breve de las teorías feministas.....	25
2.4. Los aportes de las teorías feministas descolonizadoras.....	35
2.4.1. Análisis de universalismo /particularismo.....	36
2.4.2. Conflicto nacionalismos e identidades étnicas vs liberación femenina.....	38
2.4.3. Colonialidad de género.....	43
2.4.4. Crítica a la lógica categorial dicotómica: interseccionalidad y reclamo del reconocimiento del carácter relacional de los privilegios y opresiones.....	47
2.4.5. Articulación de reivindicaciones: los feminismos descoloniales son contrahegemónicos.....	52
2.4.6. Construcción de subjetividades.....	63
2.4.7. Coteorización: reconocimiento de racionalidades alternativas a la modernidad...	67
2.4.8. Cuerpo sexuado como territorio de conocimiento y político.....	71
<b>CAPÍTULO TERCERO COLONIALIDAD DE GÉNERO EN PROFESORAS/ES DE LA FACULTAD DE DERECHO TIPOLOGÍA EPISTÉMICA.....</b>	<b>77</b>
3.1. El binomio profesor/a-alumna/o. El síndrome de la maestra/o misionera/o. Apoteosis de profesores (que no de profesoras).....	77
3.2. Desconocimiento de la paradoja de la subjetivización.....	81
3.3. La vinculación de las dicotomías hombre-sujeto/mujer-objeto y espacio público/espacio privado: Una mirada desde el esencialismo de género.....	87
3.4. Sensación de pérdida de tradición con la liberación femenina.....	93
3.5. Sustracción de plenitud ontológica o una lógica residual.....	97
3.6. Una falsa idea: Los derechos de las mujeres son resultado de una generosa concesión por parte del colectivo masculino.....	113
3.7. La pregunta cuatro: Perplejidad. Feminismos demonizados. Desperdicio de saberes feministas.....	116
3.8. La pérdida de la capacidad de decir no sé. La razón metonímica.....	128
3.9. ¿Deberíamos esperar? Abrir la puerta al sujeto colectivo descolonial somatopolítico disidente.....	132
<b>CONCLUSIONES.....</b>	<b>136</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA.....</b>	<b>139</b>

## INTRODUCCIÓN

No se puede continuar trabajando con una ideología política de izquierda fundada en una epistemología [mística] de derecha  
Aníbal Quijano

Una pregunta detonó el presente trabajo de investigación: ¿Por qué no se habla de teorías feministas en la Facultad de Derecho de la UASLP<sup>1</sup>?

La búsqueda de respuestas fue mostrando diversas aristas. El abordaje que estructura esta tesis tiene como propósito conectar la racionalidad del profesorado de la Facultad de Derecho con esa ausencia de conocimientos. La hipótesis a demostrar es que el profesorado posee una racionalidad colonial de género que es determinación, determinada, determinante <sup>2</sup> del silenciamiento de las teorías feministas en la vida académica de la licenciatura en Derecho de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí.

Se partió de la idea de que las/os que han sido socializadas en la cultura occidental son (somos) racistas, sexistas y clasistas, en alguna medida, incluyendo a los/as docentes de la Facultad de Derecho dado que están inmersos en una realidad afectada por un sistema colonial de género. Han sido formadas en clave moderna y la única forma conocida de vivir y convivir, se basa en contradicciones.

La investigadora habla desde un lugar de enunciación ubicado dentro de ese sistema y también afectado por ese principio de contradicción pero en transformación. Su experiencia vital está atravesada por opresiones relacionadas con el género que constituyen un potencial teórico; las variables como raza, clase, nacionalidad o religión, la investigadora las experimenta desde una posición de privilegio ineluctablemente asociado a privaciones vivenciadas por otras personas.

En este sentido, que la investigadora no esté colocada en un lugar idóneo de enunciación (de opresión extrema potenciadora) no implica una desventaja o que pretenda “representar a otras”, investigar por otras, sustraerles la voz a las más

---

<sup>1</sup> La excepción la constituye el Seminario de Feminismos coordinado por el Dr. Alejandro Rosillo pero antes de eso: nada, y, fuera de eso: nada.

<sup>2</sup> Estoy influenciada por Dussel, hablando de Marx.

oprimidas, en el sentido de Spivak. En efecto, hay subalternas/os que no pueden hablar. Sin embargo, lo que se intenta no es darle voz a las oprimidas o evidenciar a los opresores/as sino ahondar en un sistema que denota la relacionalidad de unos/as y otros/as, explicando una realidad situada que forma parte de un entramado de proporciones globales. Se pretende una verdad que forma parte de una “red de síntesis momentáneas y localizadas de determinaciones globales” (Santos).

El presente trabajo es pertinente por abordar un tema novedoso: El sistema colonial de género contextualizado en el espacio de esta investigación, de naturaleza co-constitutiva. No es un simple texto descriptivo, sino reflexivo, explicativo y, además, tiene un propósito urgente teórico-ético: En cuanto una investigación abarca un mayor espectro de opresiones consideradas, menos opresiones son ignoradas/os y el horizonte de justicia-vida es más amplio. Además, las llamadas mujeres, contrario a lo que se dice, sí podemos, (al menos intentar) hacer teoría y esa teoría debe pasar por el tamiz de la ética.

El planteo es epistemológico, en un campo jurídico<sup>3</sup>, porque pretende hurgar en el fundamento de las opresiones, discriminaciones o subalternizaciones que el derecho aspira a resolver por el derrotero de la justicia.

Se estima fundamental privilegiar la teoría del conocimiento en el estudio de las relaciones de poder que sostienen desigualdades sociales, entre hombres y mujeres concretos (y otras subjetividades), incluyendo efectos/causas como el silenciamiento de los saberes producidos, principalmente, por mujeres situadas, como son las teorías feministas.

También se sostiene que la producción epistemológica feminista está colocada en un lugar más estratégico, respecto de otros conocimientos, debido a la experiencia situada de diversas teóricas que corresponde a diversas posiciones desde las que viven opresiones co-constituidas por género, raza, clase u otras.

La idea de que la desigualdad entre hombres y mujeres se resuelve con decretos legislativos ha sido rebasada ya hace tiempo, entre otras cosas, gracias a

---

<sup>3</sup> Aquí viene bien aclarar la distinción que Dussel menciona acerca de campo y sistema. El campo que la investigadora explora es el de la epistemología y el sistema es el colonial de género. El campo del derecho es uno distinto al epistemológico pero ya veremos cómo los feminismos también plantean un desdibujamiento de las líneas disciplinares.



aportes feministas que generaron abstracciones como la categoría género para analizar las relaciones de poder sexo-genéricas.

No es aventurado decir que en la Facultad de Derecho no se toma en serio el propósito de lograr el principio de igualdad entre los seres humanos. En ese sentido, los planes de estudio de la licenciatura en Derecho de la Facultad de esta disciplina, de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí son una simulación, en términos de derechos humanos. Es casi nula su relación con el combate al hecho material e histórico de las relaciones asimétricas existentes entre hombres y mujeres situados (y entre los seres humanos y no humanos en general).

Las posibles soluciones o, al menos, la problematización de las relaciones de poder que originan las desigualdades (no las diferencias), entre seres humanos/as, están más allá del derecho positivo. Si lo que se pretende es lograr el objetivo planteado en las características de la egresada de la carrera de licenciado en Derecho, léase: “Claridad para que la justicia sea el objetivo final y el Derecho su instrumento para conseguirlo”<sup>4</sup>, sería pertinente considerar conocimientos que abonen al análisis de esta realidad de opresión, no sólo desde esta visión, sino desde otras disciplinas y lugares de enunciación.

Para que no exista un abismo entre lo que se dice y lo que se hace en cuanto a derechos humanos, sería oportuno admitir que el artículo 4º de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos no está solucionando las condiciones de opresión en las que viven muchas mujeres.

Entonces cabe la pregunta: ¿Por qué el único signo de esta reflexión es la materia de Derechos Humanos que proporciona una plataforma crítica con opción de pensamiento de liberación de los oprimidos, entre los que, se entiende (o no), estarían las mujeres concretas? Ni siquiera materias como la de Ciencia Política, presente en el plan de estudios en el tercer semestre y como opcional, contemplan el invaluable aporte de las teorías feministas, por ejemplo, en temas como la participación política, el empoderamiento, el concepto de resistencia, la agencia social y humana, etc.

---

<sup>4</sup> Información vista en las características del egresado de la Carrera de Licenciado en Derecho. Página de internet : <http://www.uaslp.mx/SPANISH/ACADEMICAS/FD/OFE/Paginas/Licenciatura.aspx>.

Y sin embargo, materias como derecho civil siguen siendo abordadas con un énfasis en el derecho de propiedad que absorbe a las instituciones reguladoras de las relaciones “familiares”, mejor dicho familistas<sup>5</sup>, nuclearizadas y biologizadas<sup>6</sup>.

El matrimonio como contrato civil, sigue siendo una transacción entre seres humanos/as que además impone un modelo de familia patriarcal basada en el paradigma de la heterosexualidad obligatoria. Pero este análisis sólo es posible desde una perspectiva teórica feminista. Y qué decir del plan de estudios de la materia de Medicina Legal en el que se abordan temas como la “sexualidad anormal” y las “perversiones sexuales”. Cabe preguntarse si se trata de una construcción de otredad extrema de seres humanos/as. En este caso, tanto alumnas como docentes se acercan a estas concepciones sin herramientas analíticas críticas adecuadas para cuestionar este tipo de posicionamientos porque, nuevamente, las teorías feministas están ausentes en el programa académico.

¿Cómo se manifiesta tal problemática en los profesores y profesoras de la Facultad de Derecho?

Las teorías feministas, en el contexto mexicano, han ido ganando al sistema patriarcal su espacio desde la segunda mitad del siglo XX. En el Colegio de México se instituyó un programa de Estudios de Mujeres. Posteriormente, la versión institucionalizada de las teorías feministas, es decir, la Perspectiva de Género se incorporó en varias universidades y planes de estudio del País.

¿Por qué se empezó a considerar que los Estudios de Mujeres, la Perspectiva de Género o las teorías feministas eran importantes para las ciencias sociales (y otras ciencias), entre ellas, el Derecho?

Las teorías feministas (así se les denominará porque finalmente son éstas las que informan los estudios de mujeres y de género), han contribuido, en el ámbito del conocimiento, al menos, en los siguientes rubros:

- Análisis de universalismo /particularismo.
- Conflicto de nacionalismos e identidades étnicas vs liberación femenina.

---

<sup>5</sup> Alda Facio sostiene que el familismo es una forma de sexismo que parte de que mujer y familia son sinónimos y que, por ende, sus necesidades e intereses son los mismos (Facio 2013: 78).

<sup>6</sup> Sigo aquí a Castrillón (citada por Ochy Curiel 2011: 79) en su cuestionamiento al carácter natural del parentesco y a un único modelo de familia.

- Colonialidad<sup>7</sup> de género.
- Crítica a la lógica categorial dicotómica: Interseccionalidad y reclamo de reconocimiento del carácter relacional de los privilegios y opresiones.
- Articulación de reivindicaciones: Los feminismos descoloniales son contrahegemónicos.
- Construcción de subjetividades.
- Coteorización: Reconocimiento de racionalidades alternativas a la moderna.
- Cuerpo sexuado como territorio de conocimiento y político.

El desarrollo de las anteriores temáticas sugiere un necesario análisis previo epistemológico de las desigualdades. Siguiendo a Butler, cuando habla de género, se sostiene que debe privilegiarse la Epistemología. Para amar, para despreciar, para odiar, para respetar, hay que conocer primero al sujeto/objeto de esos afectos. Si para explicar, comprender o significar a ciertas personas, se emplea una lógica dicotómica que las construirá en una posición subordinada, ¿qué importa una reforma legal o un cambio de modelo económico?

Así, las preguntas importantes son ¿Cómo conocemos? ¿Por qué conocemos de esa forma?

Mujer seguirá significando objeto si los elementos de su significado están determinados por aquella lógica.

Entonces, la pregunta que nos interesa no es ¿Qué significa mujer?, sino ¿por qué mujer significa objeto? Ahí, en el fundamento, es desde donde se pueden transformar los afectos y los deseos, por tanto, la realidad. Spivak, hablando de globalización, menciona la necesidad de un cambio epistemológico:

---

<sup>7</sup> “Colonialidad es un concepto diferente, aunque vinculado con el concepto de colonialismo. Este último se refiere estrictamente a una estructura de dominación y explotación, donde el control de la autoridad política, de los recursos de producción y del trabajo de una población determinada lo detenta otra de diferente identidad, y cuyas sedes centrales están, además, en otra jurisdicción territorial. Pero no siempre, ni necesariamente, implica relaciones racistas de poder. El colonialismo es, obviamente, más antiguo, en tanto que la colonialidad ha probado ser, en los últimos 500 años, más profunda y duradera que el colonialismo. Pero sin duda fue engendrada dentro de éste y, más aún, sin él no habría podido ser impuesta en la intersubjetividad del mundo, de modo tan enraizado y prolongado. Pablo González Casanova (1965) y Rodolfo Stavenhagen (1965) propusieron llamar “colonialismo interno” al poder racista/etnicista que opera dentro de un Estado-nación” (Quijano 2007: 93).

...tanto en los estudiantes como en los docentes, una nueva manera de saber, una manera distinta de construir los objetos de conocimiento...No estoy hablando de la educación para la empleabilidad de los pobres, ni de las ciencias duras, ni de la administración de negocios. Es importante que se entienda que estoy hablando... [de] una reorganización minuciosa de los deseos.

La conexión entre Epistemología y Derechos Humanos, es insoslayable. Se insiste, si la forma en que construimos el conocimiento y el lenguaje, plasmados en las leyes positivas, es patriarcal, es “generizada” y colonizada, la salida a la desigualdad de género no vendrá de ninguna reforma a los textos legales (en sentido jurídico y marxista). Lo que se requiere es una *transformación* (Dussel).

La propia ausencia de las teorías feministas descolonizadoras en el pensamiento del profesorado de la Facultad de Derecho es un posible signo de que las prácticas, los discursos y los imaginarios, en ese espacio académico, están “generizados” y “colonizados”, es decir, de que están afectados de colonialidad de género. En este sentido, Yuderkys Espinosa (2011: 194) señala que

...nos llama poderosamente la atención la falta de reconocimiento por parte de la intelectualidad académica a fuentes propias de producción de saber que no responda a los estándares definidos e importados de la academia norteamericana y europea. Desde hace ya bastante tiempo el feminismo latinoamericano ha tenido sus propias fuentes de crítica y éstas han venido muchas veces, aunque no sólo, de sectores marginados o minoritarios del movimiento de mujeres y feminista.

Más aún, las teorías feministas plantean una deconstrucción del derecho como lo conocemos, unas veces desde un prisma moderno (Alda Facio) y, otras, desde lógicas alternativas como así lo proponen los feminismos postcolonial, descolonial, autónomo y comunitario.

Si la categoría mujer y hombre, es más, si la categoría sujeto o ciudadano (que no sujeta ni ciudadana) está inserta en una lógica dicotómica jerarquizada, no

importa cuántas leyes, ni cuántas habilidades de técnica legislativa se tengan. Inclusive, no importará ni siquiera el contenido de estas leyes si los términos de las relaciones de poder están previamente establecidos. Si mujer sigue significando menos que hombre para los modernos y, algunas veces, mujeres de color continúan significando bestias. Ello por virtud de una forma específica de conocimiento, no abordable por la semiótica o la semiología<sup>8</sup>.

El desconocimiento de la potencialidad de las teorías feministas como rupturas epistemológicas que revolucionarían la creación de leyes, inclusive la noción de derecho y otras disciplinas; constituye un desperdicio de experiencias y saberes (Santos), en el contexto de una facultad como es la de Derecho de la UASLP. Es una producción de inexistencia<sup>9</sup>. Una negación del pensamiento construido por mujeres situadas. Conlleva discriminación (en términos jurídicos) sexo-génerica. En un espacio geopolítico como Latinoamérica, tal desperdicio de saberes es determinación, determinada, determinante por y de una episteme colonial de género.

Estos planteamientos, de ser ciertos, bien pueden ser revelados en la racionalidad del profesorado de la Facultad de Derecho. El objetivo es identificar la lógica que informa este desperdicio a través de concepciones que se pueden presentar como desconocimiento, resistencia o franca oposición a las teorías feministas. Una lógica que se anticipaba afectada de colonialidad de género.

En el primer capítulo del presente trabajo se hablará de la metodología. Se emplearán, como herramientas analíticas, categorías de las corrientes de pensamiento feministas principalmente descolonizadoras. Los datos empíricos se obtendrán de las concepciones que los profesores tienen respecto de temas que la investigadora vincula con las teorías feministas descolonizadoras.

Una combinación de entrevistas semiestructuradas y observación participante será el instrumento para obtener tales concepciones. Se trata de un análisis cualitativo, por tanto, las entrevistas buscaron establecer relaciones y explicaciones

---

<sup>8</sup> Entiendo que la semiótica es la corriente norteamericana y la semiología la europea, del estudio de los signos, de las significaciones.

<sup>9</sup> Aquí quiero enfatizar que el uso del término “producción de inexistencia”, además de referenciar a Boaventura de Sousa Santos tiene como propósito el dejar de manifiesto que ese ocultamiento de saberes no es azaroso, es decir, deliberadamente se silencian estos conocimientos por motivos que se habrán de analizar en el presente trabajo de investigación.

de la episteme del profesorado. El criterio de selección de los informantes, en la observación participante, se relaciona con las disciplinas que imparten. En las entrevistas el único criterio fue que los informantes fueran docentes de la Facultad de Derecho, tomando en cuenta que no se busca una representación, sino comprender para analizar en profundidad, cualitativamente, lo que los sujetos entrevistados conciben.

El segundo capítulo constituye un esfuerzo por visibilizar, en un espacio académico como la Facultad de Derecho, el desperdicio de saberes feministas. No se trata de un simple resumen de textos, sino de una argumentación que sostiene el innegable valor de tales teorías y las razones por las que se les silencian. Los ejes anunciados en párrafos anteriores, como aportaciones feministas al conocimiento, darán pauta al desarrollo de este capítulo.

Categorías claves de las teorías feministas, principalmente descolonizadoras, develarán la riqueza epistemológica, ontológica, ética y política que nutre estas corrientes de pensamiento. Género sólo es la más conocida de ellas (incluso cuestionada por algunas feministas) y la más institucionalizada, tanto en la Academia como en instituciones del Estado, Comunidad Internacional y ONGs.

En la tercera parte del trabajo, se dilucidará cuál es la racionalidad que soporta las concepciones articuladas en discurso y prácticas de los docentes. Aquí se develarán resistencias u oposiciones que tienen origen en desinformación, ignorancia, prejuicios, o en posicionamientos informados. Todo esto a la luz de un feminismo descolonizador. Se evidenciará la relación entre el desperdicio de saberes feministas y una episteme colonial de género.

El presente trabajo es el resultado de haber cursado el programa de Maestría en Derechos Humanos de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí. Constituye también la evidencia de un proceso de concienciación que trae como resultado una profunda transformación vital de la investigadora. Por posibilitar estos efectos, agradezco al Dr. Alejandro Rosillo Martínez, al equipo de trabajo de la Maestría en Derechos Humanos de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí y a mis compañeras y compañeros de la primera y segunda generación.

## **CAPÍTULO PRIMERO METODOLOGÍA**

El abordaje del presente trabajo es cualitativo y sincrónico. El espacio de investigación se limitó a la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí. La autora de la tesis está situada en tal contexto. El objeto de investigación han sido algunos miembros de su comunidad docente.

El derecho es la disciplina que, en mayor medida, se está ocupando de la desigualdad de género por la vía del derecho a la igualdad y a la no discriminación.

Una visión estatalista y pos-violatoria de derechos humanos es la probable causa de la centralización de las cuestiones de desigualdad de género en la disciplina del derecho. En México prima un paradigma de la simplicidad (Morin citado por Sánchez, 2011) ajustado a la modernidad, que hace pensar la salida a las injusticias sociales sólo por intervención del aparato estatal.

La elaboración de la tesis se ajustó al planteamiento de Merton (2003) respecto de la triple alianza entre la teoría, el método y los datos. Se analizaron los datos empíricos, extraídos del discurso y algunas prácticas de los sujetos de investigación, mediante las categorías propuestas por las teorías feministas descolonizadoras como herramientas hermenéuticas.

El método fue deductivo. La hipótesis planteada es que el profesorado entrevistado, de la licenciatura en Derecho de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, posee una episteme colonial de género que es determinación, determinante, determinada del desperdicio de saberes feministas. La demostración consistió en adecuar los datos empíricos que se extrajeron del análisis de las percepciones y prácticas, a las categorías de feminismos descolonizadores que se resumen en lo que María Lugones concibe como el sistema moderno-colonial de género.

El número de informantes no se estableció desde el inicio puesto que se trató de una investigación cualitativa en la que, en todo caso: “Lo importante es el potencial de cada caso para ayudar al investigador en el desarrollo de las comprensiones teóricas sobre el área estudiada de la vida social” (Taylor 1987: 199).

Son dos los criterios de selección de los informantes. Uno se relaciona con la disciplina que imparten los profesores y profesoras. Este criterio sólo se usó en la

observación participante. Derechos Humanos es la materia que se considera más vinculada con las teorías feministas descolonizadoras, aunque se asume que el sistema colonial de género afecta todos los campos de la realidad social pero esta limitación se hizo por cuestiones de tiempo y porque el derecho a la igualdad es la vía más rápida (sino es que la única, ahora) por la que se llega a hablar, a lo mucho, de género.

En las entrevistas, el único criterio consistió en que el entrevistado fuera profesor/a de la Facultad de Derecho por la razón de que lo que interesaba a la investigadora era la lógica empleada por la/el docente para construir sus objetos de conocimiento. Ello es anterior y determinante para su desempeño como educador/a, sin importar el nivel de especialización que se tenga en una disciplina concreta, a menos que se trate de disciplinas que abreen de las teorías feministas pues ello constituye precisamente un factor concientizador.

Conforme a las teorías del punto de vista<sup>10</sup>, el trabajo se construyó desde el lugar situado de la investigadora (en este caso, la que escribe pertenece a cierta generación, sexo y se le atribuye una raza). El tema no fue abordado desde una sujeta solipsista. En ese sentido se adoptó la noción de lugar a la que se refiere María del Rayo Ramírez Fierro (citada por Gargallo 2012: 47) cuando señala: "...el lugar es el desde donde se piensa y se escribe. De tal manera que, el lugar es parte de la idea que se expone ya que ubica el análisis de la realidad".

Desde la elección del tema, la forma de seleccionar información, hasta la defensa de la hipótesis, la realidad que nutre la investigación fue interpretada por la autora, quien está involucrada a nivel personal con el tema, posee una postura ideológica<sup>11</sup> y, más aún, ha devenido mujer. La condición "mujer" (compuesto ideológico-cultural que produce materialidad) es inescindible del malestar que

---

<sup>10</sup> La teoría del punto de vista o *standing point* ha sido empleada por diversas teóricas feministas con el objeto de cuestionar las grandes narrativas del feminismo hegemónico (Spivak, Haraway, Harding, Davis, Hill Collins, Anzaldúa, Julieta Paredes, Espinosa y muchas más)

<sup>11</sup> Dice Dussel: "La cultura del centro nos tiene acostumbrados a la oposición obvia entre ideología y ciencia (L. Althusser). Cuando hay ciencia no puede haber ideología. Esta exclusión es ella misma ideológica: la totalidad de un discurso metódico, teórico, científico, puede ser ideológico, no por su intrínseco desarrollo (aunque también) sino por su pretensión, por su punto de partida, por su proyecto, por el hecho de servir de mediación a un contexto que lo explica y le marca su sentido. Por ello, tanto la ciencia fáctica y aún el método dialéctico, las ciencias humanas, y los métodos prácticos o poiéticos pueden ser ideológicos" (Dussel, 2011: 249)



experimenta al vivir inmersa en una realidad injusta. Tales circunstancias condujeron a las preguntas que se aspira a contestar con la investigación.

El método y la teoría fueron las herramientas para evitar caer en un mero subjetivismo, es decir, el trabajo implica un proceso complejo y dialéctico. En la investigación convergieron los datos empíricos (las concepciones y algunas prácticas del profesorado), las herramientas analíticas teóricas y, desde luego, el sujeto, esto es, la investigadora, interpretando tales elementos y tejiendo el conocimiento a partir de ellos.

Es clara una postura epistémica crítica<sup>12</sup> puesto que la investigación misma cuestiona el estado de las cosas. De existir una ideología de dominación masculina y además colonial, tal circunstancia se dejó ver en el transcurso de la investigación. Las propuestas teóricas mismas constituyen un bagaje teórico eminentemente crítico.

El método de investigación empleado fue cualitativo: la entrevista semiestructurada. Se trató de que las entrevistas no fueran estructuradas, sino flexibles y dinámicas, no directivas, no estandarizadas.

Es importante decir que el presente trabajo de investigación, sobre la marcha, sirvió no tanto para obtener respuestas, sino para aprender a preguntar, a saber qué preguntas hacer y cómo hacerlas.

El hecho de que los informantes fueran profesores y profesoras de grado universitario representó una potencia del trabajo debido a que sortea la crítica que Ochy Curiel hace a la Antropología hegemónicamente otrológica que vincula saber-poder. Los informantes no tienen una posición de subordinación, no son unos meros objetos de investigación indefensos, ellas/os tienen un alto nivel de conocimiento y prestigio, de acuerdo a la media social; dice Ochy Curiel:

---

<sup>12</sup> Pensamiento crítico entendido como “el profundo ejercicio reflexivo de cuestionar lo que se encuentra normativizado y oficialmente consagrado (en el plano del conocimiento, del discurso y del comportamiento) en una determinada formación social, así como la posibilidad de concebir otras formas no alienantes, diferenciadas y pluralistas...no es otra cosa que la formulación “teórico-práctica” consistente en buscar pedagógicamente otra dirección u otro referencial epistemológico que responda a las contradicciones estructurales de la presente modernidad” (Wolkmer, 2006, p. 19).

...la antropología sigue siendo hegemónicamente *otrológica*, es decir, aún “los otros” y luego “las otras” siguen siendo los sujetos de investigación de la mayoría de quienes hacen antropología y muchas de estas posturas críticas me siguen pareciendo incompletas no obstante las buenas intenciones y compromisos éticos que han contenido, pues no eliminan del todo la relación saber-poder entre las y los investigadores y las sujetas a quienes se estudia. Estas perspectivas no cuestionan suficientemente el lugar del privilegio de quienes construyen el conocimiento sobre “los otros” y las “otras. No basta percibirles como contemporáneos de un mismo mundo, es necesario cuestionar el lugar de referencia de quienes construyen el pensamiento antropológico<sup>13</sup>.

En este sentido, se intuía amenazante la forma en la que sería recibida (o no) por las/os informantes la investigadora. Después, la forma en la que se desarrollarían las entrevistas y la observación participante. No es aventurado decir que se tenía la expectativa de ser regañada o, por lo menos, aleccionada o desalentada en el propósito de su trabajo (lo cual se confirmó). En suma, la posición que ocupó la investigadora a la hora de las entrevistas no fue, de ninguna manera, de superioridad frente a las/os informantes, más bien, muchas de ellas/os pensaban lo contrario. Este aspecto resultó novedoso e interesante. Determinó ciertos rumbos del trabajo.

La entrevista semiestructurada estaba planeada de la siguiente manera: se concertaría una cita para hablar del procedimiento a seguir, se explicaría al informante los objetivos y las condiciones del trabajo. En esta tarea, la investigadora fue apoyada por una compañera<sup>14</sup> que labora en la Facultad de Derecho y que conocía a las profesoras/es.

---

<sup>13</sup> Ochy Curiel entiende “otros” y “otras” como quienes no han tenido privilegios de raza, clase, sexo, sexualidad, nacionalidad y que se definen como la diferencia: mujeres, lesbianas, negras, y negros, homosexuales, trans, frente a la mismidad, es decir, hombre, blanco o mestizo, heterosexual y con privilegios materiales y simbólicos

<sup>14</sup> Se trata de Beatriz Aguilera.

Al final, no funcionó el plan. La investigadora, al ver incumplidas las citas programadas en varias ocasiones<sup>15</sup>, llegó a la resolución de que debía “cazar” a las profesoras/es. Montó guardia afuera de las aulas de la Facultad de Derecho para abordar a las profesoras/es o se presentaba inesperadamente en los cubículos de los docentes.

Según se acomodaran los horarios o se dispusiera de entrevistas, también se realizó observación participante en el aula de clase. Se esperaba la llegada del docente y, antes de que ingresara al aula, se le pedía permiso para hacer la observación. Se tomaron notas en la *laptop*.

Las entrevistas no eran respecto de los mismos docentes de las observaciones participantes (salvo en una ocasión) por la razón de que, con la entrevista, el sujeto dispondría de información que podría parcializar su actuación y discurso en el salón de clases (se entiende que la sola presencia de la investigadora pudo influir en el comportamiento del informante). Se trató de una medida preventiva.

En las entrevistas, se intentó conseguir el *rappport* mediante conversación amistosa. Se estimuló al sujeto para que hablara del tema libremente pero a través de ciertas preguntas previamente valoradas.

Desde luego, el tema del presente trabajo es complicado, se anticipaba que los/as profesores/as se podían prestar a simulaciones con el objeto de ser “políticamente correctos”<sup>16</sup>.

Sólo dos profesores entrevistados se expresaron con afirmaciones abiertas y directas que los colocaban en situación de opresores: uno con conciencia de género y el otro no.

---

<sup>15</sup> Un maestro no llegó a la cita concertada en tres ocasiones. Pese al recordatorio que mediante mensajes de texto le envió la investigadora. Luego cuando me lo topaba fingía que era un olvido (tres veces) y que no había recibido los mensajes. Otra profesora, de igual manera, plantó a la investigadora en tres ocasiones pese a los recordatorios. Puso diversos pretextos. Otra maestra, prácticamente le cerró la puerta del salón en la cara a la investigadora, diciendo que ella sólo tenía diez minutos antes de la clase. Otro profesor, se negó a que grabara lo que ni siquiera alcanzó a ser una entrevista formal debido a que tenía prisa. Diversa docente también se negó a que se grabara la entrevista y la investigadora tuvo que escribir lo más rápido que pudo lo que iba diciendo.

<sup>16</sup> ...en tanto forma de conversación, las entrevistas son susceptibles de producir las mismas falsificaciones, engaños, exageraciones y distorsiones que caracterizan el intercambio verbal entre, cualquier tipo de personas. Aunque los relatos verbales de la gente pueden aportar comprensión sobre el modo en que piensan acerca del mundo y sobre el modo en que actúan, es posible que exista una gran discrepancia entre lo que dicen y lo que realmente hacen (Taylor 1987: 198).

Se empleó el grabador. También un cuaderno de anotaciones para datos que no facilitaba el audio.

La sugerencia de una de las asesoras fue fundamental para las anotaciones asentadas en el cuaderno que capturaban datos que el audio no puede proporcionar.

Las observaciones a asentar en el cuaderno fueron una especie de punteo en el que se asignaban posturas como: relajado/a, cómodo/a, pretende dar lecciones, rebajar a quien entrevista, reprende, expresa prejuicios (con gestos o palabras). “El lenguaje corporal, los silencios, el no atender (hablar haciendo cosas) es más expresivo que lo que se verbaliza”. De igual forma los desplantes dijeron mucho: “Suspendió la entrevista sin previo aviso” o “Excusó y se marchó”. Se cuidó que las preguntas fueran sobre hechos o acciones concretas que constituyeran prueba de los supuestos teóricos.<sup>17</sup>

Todo el tiempo se pedía a los informantes que dieran ejemplos concretos y la opinión que de la situación hubieran tenido. Estas preguntas sólo sirvieron como guía, pues como se ha dicho, las entrevistas no fueron estructuradas. Sobre la marcha, surgieron diversas preguntas que ayudaron a profundizar respecto de la racionalidad que informa el discurso y prácticas de los sujetos/as de investigación.

Parte del proceso de investigación hizo que la investigadora experimentara la subalternidad. Como se había adelantado, existía la sospecha de que el logro de las entrevistas *per se* sería complicado. La investigadora se apersonó en las instalaciones de la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, con el listado del profesorado y los horarios de impartición de sus clases se esperó a que los/as docentes salieran de las aulas para abordarles y solicitarles que se prestaran a ser informantes.

La investigadora tropezó, varias veces, con los comportamientos autoritarios de las/os docentes en razón de que algunas se asumían como “sabelotodos/as”.

Hubo varias malas experiencias<sup>18</sup>, no es el caso contarlas todas pero, por ejemplo, un día se abordó a un profesor de Derechos Humanos que impartía su clase de esa materia en un horario de 18:00 a 19:00 horas. Terminó su clase quince

---

<sup>17</sup> La estrategia descrita en este párrafo fue sugerencia de la Doctora María Teresa Ayllón.

<sup>18</sup> En la nota al pie de página 14 se mencionan otras.

minutos antes. Cuando los alumnos salieron él aún se encontraba sentado en el escritorio que se encuentra sobre una especie de podio. La investigadora se presentó como estudiante del programa de Maestría en Derechos Humanos de la misma institución y durante, aproximadamente, 5 minutos entabló conversación con el profesor, explicándole la dinámica. De esos 5 minutos, el profesor únicamente miró de frente a la investigadora en dos ocasiones, rápidamente, los restantes minutos contestaba indiferente y prestando más atención a su teléfono celular que maniobraba mientras asentía. Al final aceptó que se realizara la observación participante en su hora-clase y para la entrevista difirió la respuesta.

Una vez que se realizaron la totalidad de observaciones participantes y entrevistas, se transcribió todo el material. Lo siguiente fue leer en repetidas ocasiones el material de manera que se fueran identificando los valores a construir debido a que existían concepciones que se replicaban en algunas/os o en varias profesoras/es o había algunas ideas singulares que reflejaban bastante bien las variables de los feminismos descolonizadores, al mismo tiempo se fueron incorporando los hallazgos que se presentan en el curso de las entrevistas y de las observaciones participantes. Se sistematizó la información.

La redacción requirió un elemento más: imaginación. Se asume que una tesis es un acto creativo también. Los datos empíricos por sí solos no explican la realidad científicamente. El marco categorial está constituido por abstracciones desencarnadas. Su unión no fue una mera operación aritmética de suma. Reconstituyó una forma específica de saber plasmada en la tesis. La imaginación, que no la fantasía, fue el vehículo para arribar a este resultado.

## CAPÍTULO SEGUNDO

### EL DESPERDICIO DE SABERES FEMINISTAS DESCOLONIZADORES

Como revoluciones pacíficas y altamente autocríticas, los feminismos se convierten, frente al hundimiento de las grandes ideologías y la extensión del modelo de la política-terror, en auténticos laboratorios de las revoluciones sociales y políticas por venir, auténticas contra-bio-tanato-políticas capaces de inventar formas de resistencia a la violencia de la norma y de re-definir las condiciones de supervivencia de la multiplicidad.

Beatriz Preciado

#### 2.1. La utilidad de la teoría

Antes de entrar de lleno al tema de las teorías feministas descolonizadoras, es pertinente contestar una pregunta: ¿Qué utilidad tiene la teoría frente a la realidad injusta de desigualdad genérica/colonial?

La teoría tiene una idea guía a la que se llamará *Aleph*<sup>19</sup>. La realidad no sólo es histórica sino compleja. Las teorías feministas han tratado de develarlo al explicar el carácter sociocultural de la categoría género, por ejemplo, o poniendo de manifiesto la interseccionalidad de categorías (Berkley, Lugones), la posicionalidad fluida (bell hooks); o el eslabonamiento de exclusiones (Cusicanqui).

Estas construcciones teóricas abstraen la realidad mediante categorías que buscan explicarla y sistematizarla. Algunas veces estas abstracciones se emplean para legitimar el *statu quo* pero, otras, el objetivo es lograr una transformación social liberadora.

Sin embargo, los mundos son tan complejos, diversos y tantas sus interpretaciones, que ninguna teoría podrá pronunciarse acabada (o a decir de Santos y Panikkar: toda cultura es incompleta). Porque aún con las implicaciones que trae explicar, por decir algo, la realidad en términos de urdimbre (Lugones), como un tejido de categorías que es inseparable, desafiando la lógica categorial moderna; quedan cabos sueltos, pedazos de realidad que se están pasando por alto. Las posibles interpretaciones de los mundos, hasta ahora, no han sido agotadas por una sola teoría (ni lo harán).

---

<sup>19</sup> Después de escribir este apartado descubrí que en la tesis doctoral de Marcela Lagarde la autora emplea la metáfora del Aleph en su trabajo. Es pertinente aclarar que desconocía este dato y que además Lagarde le da otro sentido.

Para que una teoría lo lograra tendría que producir algo así como un *Aleph*: una representación en la que quepa toda la realidad, para lo cual, dicho sea de paso, el lenguaje sería un obstáculo porque éste es sucesivo y la realidad no es lineal.

La referencia del *Aleph*, en este trabajo, está inspirada en el cuento del escritor argentino Jorge Luis Borges. El *Aleph* es uno de los puntos del espacio que contiene todos los puntos, es el lugar donde están, sin confundirse, todos los lugares del orbe, vistos desde todos los ángulos (Borges 2006: 237). Cuando el personaje del cuento observa el *Aleph* hace la siguiente descripción:

...en ese instante gigantesco, he visto millones de actos deleitables o atroces; ninguno me asombró como el hecho de que todos ocuparan el mismo punto, sin superposición y sin transparencia: lo que vieron mis ojos fue simultáneo: lo que transcribiré, sucesivo, porque el lenguaje lo es... [vio] una pequeña esfera tornasolada, de casi intolerable fulgor. Al principio la creí giratoria; luego comprendí que ese movimiento era una ilusión producida por los vertiginosos espectáculos que encerraba. El diámetro del Aleph sería de dos o tres centímetros, pero el espacio cósmico estaba ahí, sin disminución de tamaño, Cada cosa... era infinitas cosas, porque yo claramente la veía desde todos los puntos del universo. Vi el populoso mar, vi el alba y la tarde, vi las muchedumbres de América, vi una plateada telaraña en el centro de una negra pirámide, vi un laberinto roto (era Londres), vi interminables ojos inmediatos escrutándose en mí como en un espejo, vi todos los espejos del planeta y ninguno me reflejó...vi la circulación de mi propia sangre, vi el engranaje del amor y la modificación de la muerte, vi el Aleph desde todos los puntos, vi en el Aleph la tierra, y en la tierra otra vez el Aleph y en el Aleph la tierra, vi mi cara y mis vísceras, vi tu cara y sentí vértigo y lloré porque mis ojos habían visto ese objeto secreto y conjetural, cuyo nombre usurpan los hombres, pero que ningún hombre ha mirado: el inconcebible universo (Borges 2006: 241- 243).

Lo que se pone de manifiesto con esta metáfora son las limitaciones de la teoría. Se concibe al *Aleph* como una idea guía de la teoría. Ésta quiere llegar a crear un constructo que sintetice la realidad, como Borges compacta el universo en el *Aleph*, pero se trata de una utopía (en el buen sentido de la palabra, es decir, precisamente de idea guía, de esperanza). En otras palabras, *“if science is not a mirror of nature, how can we define knowledge if it doesn't immediately conflate with its object. ¿What is knowledge and what can be known”* (Pesole 2012: 14).

Por supuesto, el *Aleph* es una ficción literaria. Parece difícil que la teoría abarque algún día la realidad cabal, es más, su objetivo no debería ser intentarlo ya que el conocimiento es interconocimiento, más que saber acabado. Las teóricas críticas saben de esto, por eso cuestionan constantemente sus planteamientos. La falibilidad de la teoría provoca que muchas veces su marco categorial no contemple la explicación de alguna (o muchas) opresiones que lastiman a una comunidad. Algunas veces, propicia un análisis desde el paradigma de la simplicidad (Morin), reduciendo la realidad. Sin embargo se trata de oportunidades para ampliar los horizontes, este ha sido el ejercicio de los feminismos como teorías críticas.

La teoría tiene alcances limitados para la transformación de la realidad social pero es un modo de sistematizarla y tratar de explicarla. Cuando está bien encausada, sirve para establecer premisas, trazar argumentos y ponerlos en práctica pero, principalmente, para concientizar. La teoría sirve también, en palabras de Audre Lorde (citada por Gargallo 2012: 11) para transformar los silencios en lenguaje. Eso es, también, praxis.

Así, ante la pregunta planteada líneas arriba, se coincide con Gorbach (2008: 148) cuando apunta: “Hace falta teoría si queremos interrogarnos por lo que estamos haciendo, por el tipo de discurso que utilizamos, por los conceptos de que nos valemos y por el compromiso político que defendemos”.

Se agregaría que hace falta teoría si queremos encontrar el por qué de esos discursos, prácticas y conceptos; y las razones por las que nos comprometemos con una opción ético/política y no con otra. Necesitamos dilucidar el posicionamiento epistémico que nos informa e impulsa.



## **2.2. La producción de inexistencia respecto de las teorías feministas descolonizadoras**

Este es un ejercicio fenomenológico. Pretende hacer aparecer los saberes feministas, principalmente los descolonizadores. Su silenciamiento, en un espacio académico ubicado en América Latina, como es la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, constituye un desperdicio de saberes.

Tal desperdicio de saberes implica, también, un desaprovechamiento del posicionamiento estratégico de las feministas descolonizadoras que construyen saberes desde una perspectiva que busca garantizar el desmantelamiento de la mayor parte de los sistemas opresores.

Se pasa por una crítica al patriarcado<sup>20</sup>, a la subordinación femenina y también a la modernidad. Las causas del desperdicio de saberes feministas descolonizadores, pueden explicarse desde una crítica a la razón eurocéntrica dominante hecha desde el prisma del sistema moderno colonial de género. Un sistema que surge del punto de vista de las mujeres latinoamericanas. Un sistema que se genera y pasa por un momento (pasajero) posmoderno que, como dice Braidotti, es el regreso de los otros: las mujeres, los nativos, la Naturaleza.

Santos (2010) propone que existen cinco formas sociales de producción de inexistencia: lo ignorante, lo residual, lo inferior, lo local o particular, y lo improductivo. Los saberes feministas descolonizadores aglutinan todas estas formas sociales de producción de inexistencia.

Es bien sabida la asociación que se hace de las mujeres con la ignorancia. Se las adscribe al sentimiento y no a la razón. Es hasta ahora que la ciencia moderna se plantea la necesidad de desagregar por sexo los experimentos en el campo de la medicina, por ejemplo.

---

<sup>20</sup> "Patriarcado significa la ley del padre, el control social que ejercen los hombres en cuanto padres sobre sus esposas e hijas. En el sentido más específico de los estudios feministas el patriarcado es aquel sistema que estructura la parte masculina de la sociedad como un grupo superior al que norma la parte femenina y dota al primero de autoridad sobre el segundo" (Mcdowell, 2009, P. 17)

No se trata sólo de la exclusión de las mujeres como sujetos de investigación y productoras de conocimiento, sino de cómo las mujeres han sido objeto del conocimiento que produce el colectivo masculino.

Lo que se conoce como ciencia en un espacio geopolítico como Latinoamérica deviene de un legado occidental en el que las mujeres han sido descritas como biológicamente defectuosas, limitadas racionalmente, incapaces de generar abstracciones, propensas al desequilibrio emocional y a la enfermedad. Los estudios respecto de su “naturaleza” se han centrado en su útero y en su potencia reproductora.

El antiguo papiro egipcio Kahun, del 1900 A.C. se explicaba las enfermedades de las mujeres por la ubicación de su útero. Platón describía a la mujer como una criatura inferior, un varón castigado. Aristóteles la consideraba impedida para participar en la política. Hipócrates y Galeno la veían como un hombre invertido. Finalmente, ya en la modernidad, la sociobiología diseña tendencias biológicas “naturales” como pasividad femenina, agresividad masculina, etcétera (Maffía 2007)

El propio lenguaje de la ciencia está permeado de alusiones sexuales que feminizan e inferiorizan variables en las investigaciones experimentales. La metáfora como herramienta de redacción científica, opuesta a la literalidad, ha sido asociada a las características femeninas y despreciada por ser efecto de la imaginación y, por tanto, subjetiva.

El racismo/etnicismo científico también son producto de la sociobiología y de abordar a las mujeres como objetos de la ciencia. La ciencia no es objetiva. En su nombre se declaró que el sitio del intelecto estaba en el lóbulo frontal, de mayor dimensión en los hombres blancos, por tanto, las personas negras y las mujeres eran menos inteligentes. Después, “descubrieron” que la inteligencia estaba más asociada con los lóbulos parietales, las mujeres los poseían más grandes pero, entonces, se buscaron nuevos experimentos para “demostrar” que los de los hombres siempre no eran de menor tamaño (Maffía 2007).

Este “conocimiento científico” está determinado cultural e ideológicamente. El imaginario colectivo científico está colonizado y generizado, y así como en la sociedad las mujeres de color son bestias (Lugones), siendo los científicos parte de

la sociedad, tales prejuicios se expresan también en su trabajo, ora de forma sutil, ora crudamente.

Las teorías feministas son residuales porque el mundo es producido por y para los hombres. Lo masculino totaliza la explicación de la realidad y esto, desde luego, produce materialidad. El hombre es el uno, el todo, el mismo. Pero, además, dentro del contenedor residual de las teorías feministas, las descolonizadoras son los desechos, el desperdicio del que se prescinde. Rita Segato describe este proceso de otrificación:

De acuerdo con el patrón colonial moderno, cualquier elemento, para alcanzar plenitud ontológica, plenitud del ser, deberá ser ecualizado, es decir, comensurabilizado a partir de una grilla de referencia o equivalente universal. Esto produce el efecto de que cualquier manifestación de la otredad constituirá un problema y sólo dejará de serlo cuando tamizado por la grilla ecualizadora, neutralizadora de particularidades, de idiosincrasias (Segato 2011: 40).

El género es, precisamente, una categoría analítica y de denuncia que devela las relaciones injustas entre hombres y mujeres dentro de un sistema denominado Patriarcado. Merced a este sistema, todo lo vinculado con lo femenino es inferior, ergo, los conocimientos producidos por mujeres son subordinados o no son conocimientos. Además, son locales o particulares, porque pertenecen al submundo de las mujeres, al espacio privado, donde las cosas, los intereses, los deseos, no se ven ni se escuchan, no son importantes. No aparecen, como lo harían si incursionaran al espacio público (Arendt), por tanto, no tienen valor, no son.

En este sentido, así como el trabajo reproductivo (cargas domésticas, cuidado de niñas, niños y enfermos) realizado por las mujeres no tiene valor de cambio y, por tanto, se considera no productivo en el mundo de la globalización neoliberal; los conocimientos construidos por las mujeres también son considerados improductivos. Se estima que no aportan nada a la explicación de una realidad masculinizada.

Si a la construcción de conocimiento de mujeres, le aunamos un carácter descolonizador, denominación que denota una labor ejercida desde las otras extremas, las subalternas, opera una intersección de variables periféricas relacionadas con el género, raza/etnicidad o la clase, entonces, la descalificación, la negación se exagera.

En suma, desde la monocultura moderna-colonial-genérica, los saberes feministas descolonizadores no tienen oportunidad de ser dimensionados en su justo valor porque son creados por y para mujeres<sup>21</sup> (“otras” por antonomasia) que son, además, mujeres tercerizadas cuyas propuestas tienen implicaciones negativas para los y las que buscan preservar sus privilegios.

Ante tal escenario, es importante establecer como premisa que los conocimientos son situados e incompletos. La anterior no debe considerarse una afirmación culturalista. Se sigue aquí a Rita Segato cuando evita el mote de relativista, nombrando y concibiendo a las culturas o etnias como pueblos vivos.

Segato habla de un *pluralismo histórico* para dejar en claro que cuando se sitúa el conocimiento, no se quiere decir que es estático<sup>22</sup>: Los pueblos, así como los movimientos sociales (entre ellos los feministas) construyen su conocimiento dinámicamente, como un proceso, son agentes que van hilando su historia y su conocimiento, estos no están dados, no son *doxa*<sup>23</sup> o *topoi*<sup>24</sup>.

No se afirma que el conocimiento occidental deba echarse por tierra. Lo que se sostiene es que el conocimiento occidental debería ser sólo uno de los participantes

---

<sup>21</sup> Empleo aquí la palabra “mujeres” por falta de otra denominación que epitomice la aspiración de los feminismos descolonizadores de crear una categoría de sujetas liberadas: desgenerizadas y descolonizadas.

<sup>22</sup> También Donna Haraway habla desde la “standing point” y enfatiza el carácter fluido y dinámico del conocimiento.

<sup>23</sup> “Doxa, aunque es una palabra de origen griego, en las ciencias sociales fue un concepto propuesto por Pierre Bordieu para referirse al conjunto de creencias y de prácticas sociales que son consideradas normales en un contexto social, las cuales son aceptadas sin cuestionamiento. Aunque son desconocidos los orígenes sociales de esas prácticas y creencias y sus principios de funcionamiento se les reconoce habitualmente como criterios y formas de proceder socialmente válidos desde donde surge su eficacia simbólica. La *doxa* es una condición para mantener el estado de cosas existentes en una sociedad” (Curiel 2011: 55).

<sup>24</sup> Dice Santos (2010: 72): “Los *topoi* son lugares comunes retóricos, ampliamente extendidos de una determinada cultura, autoevidentes, y por lo tanto, no son objeto de debate. Funcionan como premisas para la argumentación, posibilitando de esta manera la producción e intercambio de argumentos”.

de la Ecología de Saberes<sup>25</sup> y no el protagonista. El conocimiento, en realidad, es un interconocimiento. Así, además del occidental, otros conocimientos deben ser valorados, pero antes, deben ser visibilizados.

Visibilizar conocimientos *otros*, como las teorías feministas descolonizadoras ayuda a evitar su desperdicio. A partir de ellas podemos construir saberes más adecuados a nuestras problemáticas socio-económico-históricas. Desde el feminismo hegemónico, creado por la razón metonímica<sup>26</sup> no caben las “voces bajas” de las mujeres de color, de esas “excluidos [as] que se agolpan en los márgenes del sistema como una presencia incómoda, una acusación tácita o una pregunta sin respuesta” (De la Torre *et al* 2008: 101).

Y esas “voces bajas”, paradójicamente, gritan, desde su lugar de enunciación, la necesidad de construir sus propios saberes, de edificar su propia concepción de ser mujer (o negarse a sostenerla), de desgenerizarse, descolonizarse, de liberarse. Se niegan a observar, desde la exterioridad, cómo las feministas hegemónicas, imperialistas, siguen definiendo lo que son y cómo deberían actuar. De ahí que, a veces, cuestionen, inclusive, la pertinencia de nomenclaturas como “género” o “patriarcado”, productos de Occidente.

Este reclamo se palpa en la voz de Houria Bouteldja (2014), miembro del Partido Indígena<sup>27</sup> de la República de Francia:

...lo que digo a las feministas blancas, a los LGBT y a los blancos en general, es que dejen de darnos consejos e inmiscuirse en nuestras luchas y que convengan a los demás blancos de que tanto el feminismo como las luchas LGBT, y el anticapitalismo son eurocéntricos y que hay

---

<sup>25</sup> La ecología de saberes “es una ecología porque está basada en el reconocimiento de la pluralidad de conocimientos heterogéneos (uno de ellos es la ciencia moderna) y en las interconexiones continuas y dinámicas entre ellos sin comprometer su autonomía. La ecología de saberes se fundamenta en la idea de que el conocimiento es interconocimiento... Como una ecología de saberes, el pensamiento posabismal se presupone sobre la idea de una diversidad epistemológica del mundo, el reconocimiento de la existencia de una pluralidad de conocimientos más allá del conocimiento científico (Santos 2010: 49).

<sup>26</sup> “La razón metonímica es aquella que se reivindica como la única forma de racionalidad y, por consiguiente, no se dedica a descubrir otros tipos de racionalidad o, si lo hace, es sólo para convertirlas en materias primas” (Rosillo 2011: 29).

<sup>27</sup> Aquí indígena no significa perteneciente a alguna etnia, sino sujeto colonizado.

que descolonizarlos... Pienso que somos heroínas y que nuestro heroísmo en tanto dominadas dentro de un grupo racializado e inferiorizado, es precisamente haber alcanzado nuestro objetivo de dignidad en círculos tan hostiles y tan conflictivos, navegar entre intereses contradictorios y hacer lo que los dominantes del grupo no hacen: pensar lo colectivo y lo individual, lo que de alguna manera constituye las primicias de una tercera vía entre el sometimiento al modelo de emancipación eurocéntrica y el regreso a una autenticidad tan ilusoria como perdida.

Y antes que ella, ya lo expresaba Audre Lorde:

...te referías a mujeres no-europeas en tu libro, pero sólo como víctimas... comencé a sentir mi historia y mis ancestros míticos distorsionados por la ausencia de cualquier imagen de mis diosas poderosas... así que, hay una cuestión que surge en mi mente, Mary, ¿has leído realmente en alguna ocasión el trabajo de mujeres negras? ¿Has leído mis palabras?, o simplemente las has ojeado para extraer citas que pensabas eran valiosas para apoyar una idea preconcebida sobre alguna antigua conexión entre nosotras? (Lorde 1984: 67-68).

La producción de inexistencia de los conocimientos producidos por los feminismos de color, feminismos del tercer mundo, feminismos poscoloniales, feminismos descoloniales, autónomos o comunitarios, también se puede explicar desde la colonialidad del saber (Quijano), la ignorancia asimétrica (Chakrabarty), el mestizaje colonial (Cusicanqui) o el colonialismo interno (González Casanova). Todas estas categorías son creadas fuera del centro hegemónico como un cuestionamiento a la geopolítica del conocimiento (Mignolo) desde la que el único

saber válido, legítimo, es el tecno-científico de occidente producido por la razón metonímica<sup>28</sup>.

Se trata de una “colonialidad del ideario de las elites intelectuales criollas” (Espinosa 2011: 199). Luego, autoras como Lorde, Anzaldúa, Gargallo, Marcos, Lugones, Paredes, Tzul, Yuderkys, Segato, Cusicanqui, no son citadas, ni nombradas, porque citar también es un acto político descolonizador<sup>29</sup>. A decir de Yuderkys Espinosa:

...la colonización del feminismo occidental se alimenta de las complicidades de los feminismos blancos-mestizos/heteronormativos/burgueses del Sur, quienes posicionados en los centros de producción de conocimiento y en control de los recursos económicos y simbólicos, gozan de una legitimidad discursiva gracias a su inserción en una comunidad globalizada de producción de verdad definida de acuerdo a criterios acordados por las elites dominantes de los países del centro (Espinosa 2011: 195).

La presente investigación tiene otro objetivo, entre líneas. Se traduce en un acto político: contribuir, de a poco, a descolonizar y desgenerizar la producción de conocimientos en un espacio como la Universidad Autónoma de San Luis Potosí.

### **2.3. Una versión historiográfica breve de las teorías feministas**

Cuando se incursiona al mundo de los feminismos, por las razones ya expuestas, se hace por la vía occidental. Tiene sentido si se está asumiendo aquí la tesis de la colonialidad del saber.

“El Segundo Sexo” de Beauvoir, “Un cuarto propio” de Virginia Woolf, son muchas veces lecturas básicas de conciencias incipientes feministas. Con una

---

<sup>28</sup> “La razón metonímica es aquella que se reivindica como la única forma de racionalidad y, por consiguiente, no se dedica a descubrir otros tipos de racionalidad o, si lo hace, es sólo para convertirlas en materias primas” (Rosillo, 2011, p. 29).

<sup>29</sup> La chilena feminista Margarita Pisano ha afirmado que citar es político.

intención de especialización, se incursiona en el terreno del feminismo de la igualdad, entonces se lee a Gouges, Mary Wollstoncraft, Friedan, Firestone.

Joan Scott ocupa un papel fundamental. Su propuesta de género como campo primario de relaciones de poder se configura a través de elementos simbólicos, institucionales, normativos y subjetivos.

Estos feminismos pugnaban por la igualdad entre hombres y mujeres, sin tomar en cuenta que la única forma de igualarse a los hombres, era masculinizarse, soslayando la especificidad del mundo y los cuerpos de las mujeres, es decir: la diferencia sexual.

Se empieza a hablar de que las mujeres deben construir un mundo desde la inteligibilidad de sus cuerpos sexuados femeninos. Las mujeres no desean ser como los hombres, quieren que se les respete su diferente forma de ser y estar en el mundo. Las características femeninas se exaltan: el pensamiento maternal, la ética del cuidado, la superioridad moral. Irigaray es una representante del feminismo de la diferencia<sup>30</sup> cuyo pensamiento se puede epitomizar como sigue:

...se habla de la femineidad como un modo de ser y estar específico, derivado de las realidades de la vida de la mayoría de las mujeres, de la reflexión sobre las particularidades del cuerpo y la sexualidad femenina, del análisis de la socialización sexual que incide en una determinada psicología, o de un universo semántico que codifica la proyección simbólica de la mujer (Suárez 2008: 43).

---

<sup>30</sup> El Feminismo de la Diferencia intenta restablecer la diferencia, asiéndose del Psicoanálisis, de Freud y de Lacan; una de sus representantes es Irigaray que señala: "El cuerpo femenino está sustancialmente definido por los fluidos que posibilitan los ciclos vitales de la mujer, y esta circunstancia corporal coincide con una predisposición femenina que permitiría definir su psicología como un fluido un ser en permanente cambio" (citada por Beltrán, 2001, P. 258). "Las diferencialistas, llamadas también feministas maximalistas, o nacionalistas, buscan nuevamente la esencia femenina en las diferencias corporales y más recientemente en el inconsciente femenino...Se asiste a un retorno de lo sublime materno. En él radica el verdadero destino de las mujeres, la condición de su poder y su felicidad, la promesa de regeneración del mundo... Las feministas diferencialistas preconizan la separación de los sexos e invitan a las mujeres a privilegiar las relaciones entre ellas, Adriana Rich e Irigaray, ven en la relación madre/hija la quintaesencia de la pareja humana, la base de la fuerza y la amistad entre las mujeres y una primera respuesta al patriarcado que domina al mundo" (Mcdowell, 2009, P. 93).



El pensamiento de Gilligan es también emblemático del feminismo de la diferencia. Propone la tesis de que el desarrollo moral se verifica de forma diferenciada en hombres y mujeres. En las mujeres predomina la ética del cuidado, mientras que los hombres son competitivos y egoístas, la construcción de su subjetividad se centra en sí mismos.

Una representación emblemática del feminismo de la diferencia se halla en la obra de *Louise Bourgeois* que itenera por el mundo bajo el nombre *Petit Maman*. Sus creaciones son un ejemplo de la influencia del psicoanálisis en su trabajo, con énfasis en la relación con su madre. En “Casas-mujer” hace una representación de la casa equiparada con un cuerpo femenino:



Selección de casas-mujer, años cuarenta, Louise Bourgeois<sup>31</sup>

Pero desde el feminismo de la diferencia se cae también en un esencialismo. Apunta a una realidad habitada únicamente por mujeres y hombres. Insiste en una diferencia sexual inscrita en la genitalidad de los cuerpos que lleva un propósito bien definido: instaurar relaciones de poder entre hombres y mujeres. Crear mundos donde ni siquiera caben las personas intersexuadas. Para tratar de explicar a estas personas “diferentes” se las encorseta en lo “ya mero femenina” o “ya casi masculino”.

---

<sup>31</sup> Estas imágenes aparecen en la edición del martes 1 de junio de 2010 del blog Tocho T8, “La arquitectura de Louise Bourgeois (1911-2010)”. Consulta febrero 2014 en la página de internet <http://tochocho.blogspot.mx/2010/06/la-arquitectura-de-louise-bourgeois.html>.

En el marco de esta crítica al pensamiento sexo-genérico y las sexualidades normativas surgen autoras como Judith Butler. Esta filósofa propone un rompimiento de la coherencia entre sexo, género y deseo. Uno de sus aportes es develar el carácter performativo del género. Según la autora, el género es una producción disciplinaria hecha mediante actos, gestos y deseos que son performativos porque lo que crean es una invención fabricada, que se erige en esencia interior, y ésta es un efecto y una función de un discurso público y social.

Wittig y Adriane Rich, al igual que Butler, son consideradas teóricas “queer”. Wittig alude que “la lesbiana no es una mujer” porque mujer siempre se piensa en relación con el hombre. Estas autoras hablan de heteronormatividad, de cómo la heterosexualidad impuesta debe ser abordada como un régimen político más que una preferencia sexual. La relación entre mujeres, que no necesariamente se concentra en el contacto genital sino en una especie de sororidad entre ellas, de apoyo, afecto profundo, es una de las banderas de estas autoras. Teresa de Lauretis también cuestiona el sujeto político del feminismo.

Finalmente, Beatriz Preciado ha dado un giro al corporalizar la teoría “queer”. La filósofa española, nacida en Burgos, cae en cuenta de que la teoría queer abrevia en demasía del ámbito discursivo y del lenguaje, al grado que acaba por desvincularse de la corporeidad. Su desacuerdo se nota cuando concilia la teoría con la praxis. Su propio cuerpo es praxis de sus planteamientos teóricos. Preciado se aplica testosterona en gel, no para convertirse en hombre, sino para demostrar al mundo que el cuerpo (como los dildos) es una prótesis biotecnológica empleada por el sistema heteronormativo para sostener los binarios hombre/mujer, heterosexual/homosexual.

En diálogo con la biopolítica de Foucault, así como con Butler, Preciado afirma que hombre/mujer, homosexual/heterosexual son ficciones que no tienen carácter descriptivo sino normativo-constructivo. Indaga la categoría “género”, surgida en los años cuarenta con las investigaciones del Doctor Money que descubrió la intersexualidad de ciertos bebés que serían “alineados” quirúrgicamente al binarismo sexual.

En ese sentido, la española dinamita la noción de identidad sexual con su teoría y con la praxis de su cuerpo. Se percibe cuando se la ve, la primera impresión es desconcierto. Va más allá, también es teórica de la post-pornografía. Deconstruye la pornografía nacida en los años cincuenta del siglo XX donde las “mujeres” y las demás personas anómalas tenían un papel bien definido en las narrativas: objetos. Contrario a ello, la postpornografía reivindica esos cuerpos y su placer, tornándoles sujetos, protagonistas de su sexualidad y de su goce. También afirma que la época postfordista coincide en la actualidad con un sistema “farmacopornográfico” en el que las drogas y en general la farmacéutica, así como una lógica masturbatoria, hunden el mundo.

No obstante, también la visión de las “queer” debe ser contextualizada. Es limitada para abordar las problemáticas de mujeres situadas en el tercer mundo, teorizan mayormente (Wittig hace una crítica materialista a este esencialismo) respecto de cómo el lenguaje construye la diferencia sexual<sup>32</sup>.

Desde una perspectiva posmoderna, tratan de desmontar las relaciones de poder a través de un sólo frente: la deconstrucción del lenguaje (incluido el del cuerpo) en torno a la normatividad sexual. Ni Butler ni Preciado cuestionan, en serio, otras estructuras de poder que se cruzan y atraviesan a las mujeres históricas, situadas en la periferia.

Otra cara de los feminismos la presentan el *black feminism*, las feministas chicanas, las del tercer mundo: las mujeres de color. Audre Lorde, bell hooks, Anzaldua y Rivera (por mencionar algunas), cuestionan los feminismos de Scott, Beauvoir, Rubin, Friedan, Irigaray, etc. Los conciben como un feminismo hegemónico que pretende imponer una concepción universalizante de lo que es mujer, desde sus intereses, necesidades y deseos.

Resulta que mujer, desde el feminismo hegemónico, es mujer burguesa, blanca, instruida, cristiana, ciudadana. Estas feministas denuncian la falta de autocrítica de

---

<sup>32</sup> Ello se nota en los siguientes pasajes: “...el lenguaje es una serie de actos repetidos, a lo largo del tiempo, que crean efectos de realidad que, a veces, se consideran erróneamente como “hechos”. Vista colectivamente, la práctica repetida de nombrar la diferencia sexual ha creado esta apariencia de separación natural. El “nombrar” el sexo es un acto de dominación y obligación, un performativo institucionalizado que crea y legisla la realidad social, al exigir la construcción discursiva/perceptual de los cuerpos, de acuerdo con los principios de diferencia sexual” (Butler 2007: 232, 265).

las feministas blancas. Reclaman de ellas el reconocimiento de ser racistas y clasistas y de gozar de privilegios que devienen de la privación de los derechos de otras mujeres. Develan la quimera que constituye hablar de hermandad o sororidad en un mundo en el que las feministas blancas son las que definen la agenda de liberación de las “mujeres”, y además construyen la diferencia de las “otras”, las del tercer mundo, sin siquiera escuchar sus voces.

El feminismo poscolonial es la respuesta a los feminismos hegemónicos por parte de mujeres localizadas en territorios coloniales noreuropeos en Asia y África.

Los feminismos hegemónicos con sus conceptualizaciones universalizantes tratan de construir a las mujeres de color<sup>33</sup> o del tercer mundo como: circunscritas al espacio doméstico, víctimas, ignorantes, pobres, atadas a la tradición. Bajo la lógica dicotómica occidental, esta definición implica, entonces, que las feministas hegemónicas, por ser el correlato de las “otras” construidas son: liberadas, que toman sus propias decisiones, tienen control sobre sus cuerpos y su sexualidad, son educadas y modernas.

Bajo esa estrategia discursiva, los feminismos hegemónicos sustraen a las mujeres, producidas como subalternas, su capacidad de resistencia y de agencia social y humana, las hacen meras víctimas. Tratan de imponerles “visiones sobre un individuo libre y racional como sujeto del derecho, y conceptualizaciones de igualdad y libertad, que tienen sus raíces en un lugar específico del tiempo y el espacio: en la Ilustración europea” (Suárez 2008 :11).

Es claro que tanto el feminismo descolonial, como el poscolonial tienen por objetivo la descolonización del feminismo. Rosalba Aída Hernández Castillo y Liliana Suárez Narvaéz (2008) establecen dos ejes característicos de la descolonización del feminismo:

1. La tensión con los feminismos hegemónicos. Los feminismos hegemónicos hablan desde una posición estructural de poder e imponen su agenda política como la única agenda válida para la construcción de la equidad de género, ignorando los

---

<sup>33</sup> María Lugones emplea la frase “mujeres de color” para denominar la coalición orgánica entre mujeres indígenas, mestizas, mulatas, negras, en fin, toda la trama compleja de las víctimas de la colonialidad del género. Pero participando en la trama no como víctimas, sino como protagonistas de un feminismo descolonial. La coalición es una coalición abierta, con una intensa interacción intercultural. (Lugones 2010:13)

efectos del colonialismo y el imperialismo en la vida de las mujeres” (Suárez 2008: 10). Esta postura la comparten Chandra Mohanty, Blackwell y las feministas chicanas, Tohidi y las feministas islámicas, Tarcila Rivera con las indígenas andinas, Aili Mari Tripp con las mujeres ugandesas, Amina Mama con las nigerianas; y, las musulmanas egipcias del movimiento de la mezquita con Saba Mahmood.

No obstante que las feministas hegemónicas, desde su posición de poder estructural, tratan de imponer nociones universalizantes, con sus propias significaciones, a mujeres subalternas, estas mujeres musulmanas, indígenas, chicanas, africanas han contestado y resemantizado tales concepciones. Proponen definiciones de persona que trascienden el individualismo occidental, concepciones de una vida digna que van más allá del derecho a la propiedad; y, conceptualizaciones de equidad que incluyen no sólo la complementariedad entre los géneros, sino entre los seres humanos y la naturaleza (Suárez 2008: 10-11).

2. La tensión con los nacionalismos y las políticas de identidades. El otro eje que atraviesa el pensamiento del feminismo poscolonial y que involucra también al descolonial es el reconocer la relación de ambivalencia que tienen con los nacionalismos culturales y/o identidades étnicas. Por un lado, les abren espacios de resistencia frente a los regímenes de poder coloniales y poscoloniales, o frente a la globalización neoliberal. Por el otro, sostienen “construcciones de una feminidad idealizada sobre todo a través de una construcción cultural conservadora de la tradición de acuerdo a un modelo patriarcal y heterosexual de familia “ (Blackwell citada por Suárez 2008: 12).

De tal manera que estas autoras invitan a reflexionar que los nacionalismos culturales chicanos, indígenas, africanos, islámicos, no son sólo ideologías de orgullo cultural y unidad racial o religiosa, sino construcciones de género que disciplinan y controlan los cuerpos de las mujeres (Suárez 2008: 12).

Dentro del pensamiento descolonizador del feminismo, existen varias autoras (Lugones, Allen, Espinosa, Cusicanqui, Segato, Bidaseca, Paredes, Curiel, Gargallo etc.) que nutren sus propuestas teóricas de la producción de conocimiento latinoamericano, específicamente, en lo que ahora se denomina grupo modernidad/colonialidad. Silvia Rivera Cusicanqui, sin embargo, hace hincapié en

que antes de esta corriente de pensamiento ya Pablo González Casanova había planteado la teoría del colonialismo interno que explica la clasificación social (racismo) dentro de las otrora colonias. Cusicanqui amplía el planteamiento de González con la noción de “mestizaje colonial andino”<sup>34</sup> .

Podría decirse que el grupo modernidad-colonialidad empieza a configurarse en 1996 con los aportes del sociólogo peruano Aníbal Quijano<sup>35</sup>, vinculado con la Universidad del Estado de Nueva York donde trabajó junto con Immanuel Wallerstein. Quijano había pertenecido en los años setenta al grupo de los pensadores de la “teoría de la dependencia” y Wallerstein es reconocido como el creador de la teoría del sistema-mundo<sup>36</sup>.

---

<sup>34</sup> Rivera considera que el mestizaje colonial andino es una construcción hegemónica incontestable que se proyecta pedagógicamente hacia los “márgenes” premodernos del país [Bolivia] y acaba de forjar identidades, estrategias de ascenso socio-económico, conductas matrimoniales e imaginarios colectivos, es decir, moldea y construye a los sujetos sociales. “El “colonialismo interno” opera en este terreno como una estructura de *habitus* (cf. Bordieu, 1991) condicionando tanto las conductas “objetivas” como las expresiones no verbales y la propia producción del discurso. A lo largo de estos procesos, a la vez estructurales y súper estructurales, la conducta de los sujetos no puede dejar de transformarse. La profunda huella represiva del colonialismo... [que] marca a hierro las identidades postcoloniales, inscribiendo en ellas distinciones, conflictos y una trama muy compleja de elementos afirmativos, que se combinan con prácticas de autorechazo y negación...no sólo afecta a los “indígenas”, también a los variopintos estratos del “mestizaje y el cholaje, y hasta a los propios *q’aras* que reproducen, en sus viajes por el norte, el comportamiento dual del provinciano andino inmigrado. Poncho y zampoña mientras habita el espacio civilizado de la metrópolis; idioma extranjero y títulos de Harvard o Lovaina para ejercer el mando sobre este “país de indios”...la ambigüedad parece ser su único rasgo común...es en el caso del discurso sobre el “mestizaje” donde la ambigüedad alcanza niveles esquizofrénicos, convirtiéndose en un ejemplo elocuente de las *split narratives* (narrativas divididas), que según, BhaBha caracterizan la formación de sujetos en las sociedades postcoloniales” (Rivera 2010: 116-117).

<sup>35</sup> Una categoría fundamental para las descolonizadoras latinoamericanas del feminismo es la de: matriz colonial de poder que tiene cuatro niveles o esferas de control: 1. Control de la economía (que incluye apropiación de tierra, recursos naturales y explotación del trabajo; creación de organismos internacionales como el FMI) 2. Control de la autoridad (que incluye formas de gobierno)3. Control de género y de la sexualidad (que incluye la invención del concepto de “mujer” –como lo explican Lugones y Tlostanova; la heterosexualidad como norma; el modelo de la familia cristiana/victoriana como célula social).4. Control del conocimiento y de la subjetividad (que incluye no solamente la instituciones y la curricula en la enseñanza, sino también los medios que apoyan concepciones del mundo y contribuyen a formar subjetividades).Pero para que la matriz colonial regule requiere una instancia enunciativa: actores sociales, instituciones y una marco conceptual e ideológico. En el siglo XVI y en el proceso de gestión en el control de las Indias Occidentales, la instancia enunciativa estuvo anclada en dos principios rectores: el patriarcado y el racismo (Lugones 2013: 7 y 8).

<sup>36</sup> La mayoría de los análisis del sistema-mundo se enfocan en cómo la división internacional del trabajo y las luchas militares geopolítica son constitutivas de los procesos de acumulación capitalista a escala mundial, estos estudios comparten con el poscolonialismo la crítica al desarrollismo, a las formas eurocéntricas de conocimiento, a la desigualdad de género, a las jerarquías raciales y a los procesos culturales/ideológicos que favorecen la subordinación de la periferia. (Grosfoguel 2007: 12).

Mignolo, Escobar, Quijano, Dussel y Coronil, desde la universidad de Venezuela y con el apoyo de CLACSO hicieron posible el libro “La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales”. De ahí nace un encuentro entre el análisis del sistema-mundo de Wallerstein y las teorías latinoamericanas sobre la colonialidad. En 2001 Walter Mignolo en *Duke University* organizó un evento-reunión nombrado *Knowledge and the Known*, en donde se une Catherine Walsh, quien organiza reuniones con intelectuales indígenas y afroamericanos del Ecuador.

Nelsón Maldonado también se une al grupo y elaboran el libro *Unsettling Postcoloniality: coloniality, transmodernity and border thinking*. En 2004 se une al grupo el portugués Boaventura de Sousa Santos, uno de los organizadores y teóricos más importantes del Foro Social Mundial.

El uso de las categorías decolonialidad y colonialidad del poder, se relaciona con la teoría de la dependencia, el análisis del sistema-mundo, y los estudios poscoloniales. De ellas se deriva la afirmación de que existe una transición del colonialismo moderno a la colonialidad global. En la actualidad existe la división centro-periferia y exclusiones provocadas por las jerarquías epistémicas, espirituales, raciales/étnicas y de género/sexualidad desplegadas por la modernidad, es decir, las estructuras de larga duración formadas durante los siglos XVI y XVII continúan jugando un rol importante en el presente (Grosfoguel 2007: 12).

La perspectiva descolonial no se enfoca en lo económico. El grupo modernidad-colonialidad sostiene que la cultura está siempre entrelazada (y no derivada) de los procesos de la economía-política (Grosfoguel 2007: 14). Sostienen, también, que todo conocimiento se encuentra in-corporado, encarnado en sujetos atravesados por contradicciones sociales, vinculados a luchas concretas, enraizados en puntos específicos de observación (Grosfoguel 2007: 19).

Los estudios subalternos y poscoloniales también han informado los posicionamientos teóricos de las feministas descolonizadoras. Autores como Guha, Spivak, Vandana Shiva, Edward Said, Frantz Fanon, Césaire, entre otros, proporcionan herramientas que contribuyen al análisis de la realidad que viven las mujeres latinoamericanas, principalmente por su prolífica reflexión acerca del “otro”, del subalterno.

En Guha, las mujeres son representadas por la noción “voces bajas”, contra las “voces altas” que son las únicas que se escuchan: las voces masculinas.

De Spivak se recurre sistemáticamente a su ensayo “¿Puede hablar el subalterno?” Texto en el que se evidencia el silenciamiento de las mujeres, no en el sentido fisiológico, sino por la carencia de un espacio de enunciación. El subalterno no puede hablar y cuando lo hace deja de ser subalterno.

Said habla también de la construcción del “otro”, desde el “orientalismo”<sup>37</sup> que exotiza a los habitantes del Oriente y los concibe como atrasados, justificando así una “misión civilizadora” por parte de Occidente. Un psiquiatra francés negro (Fanon) habla del infierno que viven los argelinos dentro de un contexto colonial de guerra: Los condenados de la tierra. Denuncia el racismo científico<sup>38</sup>: el uso del conocimiento tecno-científico para legitimar o naturalizar la inferioridad de la “raza negra” e invita a reflexionar acerca de las contradicciones de los sujetos colonizados (animalizados). Dadas las condiciones de violencia y muerte en las que habitan, esos hombres: con “rabia en el corazón y el cerebro enloquecido” (Fanon 2003: 191) no sólo quieren libertad, sino ocupar el lugar de sus opresores<sup>39</sup>.

Las feministas descoloniales, en consonancia con Fanon, ven la necesidad de politizar a las masas (de mujeres), de concientizar acerca de que la liberación sólo vendrá de las propias mujeres.

Todos estos pensamientos develan el etnocentrismo euro-norteamericano. Ponen de manifiesto el humanismo racista del hombre blanco, que en palabras de

---

<sup>37</sup> “El orientalismo es una práctica discursiva compleja por medio de la cual Occidente produce Oriente a través de un esquema cognitivo que enfatiza las diferencias entre los dos. Tanto el motivo como el resultado de este discurso es categorizar el Oriente como atrasado, primitivo e inferior en comparación con el Occidente y representado como tal, queda justificada la “misión civilizadora” del último” (Suárez 2008: 30).

<sup>38</sup> Dice Fanon: “Antes de 1954, los magistrados, policías, abogados, periodistas, médicos legistas convenían de manera unánime en que la criminalidad del argelino era un problema. El argelino, se afirmaba, es un criminal nato. Se elaboró una teoría, se aportaron pruebas científicas. Esta teoría fue objeto, durante más de 20 años, de enseñanza universitaria...[el argelino] impermeable a los matices, al cartesianismo...le es fundamentalmente ajeno el sentido del equilibrio, de la ponderación, de la medida... el professor Porot decía...discutiendo el informe de Baruk sobre la histeria: “el indígena norafricano, cuyas actividades superiores y corticales están poco evolucionadas, es un ser primitivo cuya vida en esencia vegetativa e instintiva está regida sobre todo por su diencéfalo (Fanon 2003: 276-278).

<sup>39</sup> Al respecto es ilustrativo el poema de Sartre en el prefacio de *Orfeo negro* de Senghor (1947): “¿Qué esperábais al quitar la mordaza a esas bocas negras? ¿Que iban a entonar vuestras alabanzas? Esas cabezas que nuestros padres habían doblegado hasta el suelo por la fuerza, ¿creáis que cuando se levantaran veríais adoración en sus ojos?” (Fanon, 2003: 304).



Sartre (2003: 24) “no ha podido hacerse hombre sino fabricando esclavos y monstruos”. Las/os teóricas/os poscoloniales y descoloniales reclaman el reconocimiento de que la empresa colonial fue una empresa de reificación de seres humanos, de sustracción de plenitud ontológica con el objeto de enriquecer, al principio, a las metrópolis y, ahora, al centro hegemónico vía la globalización empresarial bajo la égida de los aparatos estatales.

El cruce de los saberes feministas con categorías como la matriz colonial de poder, la colonialidad del saber, del ser, la subalternidad, la negritud, la nueva mestiza, el colonialismo interno da como resultado un proceso de descolonización del feminismo y, a la par, una producción prolífica de conocimiento en disciplinas como la Ciencia Política, la Filosofía, la Economía, la Antropología, la Ética, etc.

#### **2.4. Los aportes de las teorías feministas descolonizadoras**

“Vivir de forma descolonial es intentar abrir brechas en un territorio totalizado por el esquema binario, que es posiblemente el instrumento más eficiente del poder”

Rita Segato

“Nuestras víctimas nos conocen por sus heridas y por sus cadenas: eso hace irrefutable su testimonio”

Jean-Paul Sartre

Las teorías feministas descolonizadoras constituyen una aportación invaluable a los saberes. Se estima necesaria su difusión en espacios como la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí.

Con el objeto de sistematizar los conocimientos feministas descolonizadores y bajo el riesgo de pasar por alto algún análisis relevante de la realidad de las mujeres de color; ante la necesidad de abstraer y delimitar el presente trabajo, se abordarán ciertos puntos que constituyen aportaciones, por lo menos, a la ciencia política, la Antropología, la Ética y la Teoría del conocimiento. En estas reflexiones también se advierte un cruce interdisciplinario, inclusive, un desdibujamiento de los límites de las disciplinas. Ello constituye una ruptura con la forma de concebir el conocimiento

desde Occidente: compartimentado, cuyo reflejo se encuentra en la división de tales disciplinas.

Si se emplea la metáfora de un tejido, aplicada al conocimiento, se trata de los siguientes hilos conductores:

- Análisis de universalismo /particularismo.
- Conflicto de nacionalismos e identidades étnicas vs liberación femenina.
- Colonialidad<sup>40</sup> de género.
- Crítica a la lógica categorial dicotómica: Interseccionalidad y reclamo de reconocimiento del carácter relacional de los privilegios y opresiones.
- Articulación de reivindicaciones: Los feminismos descoloniales son contrahegemónicos.
- Construcción de subjetividades.
- Coteorización: Reconocimiento de racionalidades alternativas a la moderna.
- Cuerpo sexuado como territorio de conocimiento y político.

#### **2.4.1. Análisis de universalismo /particularismo**

Las feministas descolonizadoras son, de alguna manera, posmodernas. Critican los metarelatos de la modernidad, principalmente el principio de igualdad, sin caer en un relativismo cultural. No proponen que cualquier razón vale. No atomizan y hegemonizan las pretensiones de verdad. Más bien pasan por un momento posmoderno al cuestionar, desde un punto de vista específico, situado, las grandes narrativas de la modernidad, que no están resolviendo los problemas que generó. Pero van más allá, denuncian la colonialidad como la otra cara de la modernidad. Sí, la modernidad da con una mano emancipación, cuando con la otra mano, había

---

<sup>40</sup> “Colonialidad es un concepto diferente, aunque vinculado con el concepto de colonialismo. Este último se refiere estrictamente a una estructura de dominación y explotación, donde el control de la autoridad política, de los recursos de producción y del trabajo de una población determinada lo detenta otra de diferente identidad, y cuyas sedes centrales están, además, en otra jurisdicción territorial. Pero no siempre, ni necesariamente, implica relaciones racistas de poder. El colonialismo es, obviamente, más antiguo, en tanto que la colonialidad ha probado ser, en los últimos 500 años, más profunda y duradera que el colonialismo. Pero sin duda fue engendrada dentro de éste y, más aún, sin él no habría podido ser impuesta en la intersubjetividad del mundo, de modo tan enraizado y prolongado. Pablo González Casanova (1965) y Rodolfo Stavenhagen (1965) propusieron llamar “colonialismo interno” al poder racista/etnicista que opera dentro de un Estado-nación” (Quijano 2007: 93).

quitado dignidad pero, sobre todo, vida (colonialidad). En este punto ya son transmodernas porque sus reflexiones y marco categorial se ubican en la exterioridad respecto de esa totalidad llamada modernidad.

Las feministas descolonizadoras sostienen que el principio de igualdad se edifica alrededor de un sujeto universal. En el caso del feminismo hegemónico es el sujeto mujer que, como referente normativo, se traduce en la burguesa, blanca, heterosexual, instruida, cristiana, ciudadana.

La categoría mujer hegemónica desplaza a las mujeres situadas en contextos tercerizados y soslaya opresiones que son inescindibles de la realidad que viven. No es cierto que exista solamente una “opresión común” de todas las mujeres del planeta. No es cierto que esta opresión se viva por igual por todas las mujeres. La raza, la clase, la nacionalidad, las creencias religiosas, son categorías que se dejan de lado al abordar como único sujeto del feminismo aquella mujer totalizante. No existe relación entre la categoría “Mujer” como compuesto ideológico-cultural producido por discursos de representación occidentales y las sujetas mujeres materiales, históricas, reales del tercer mundo. Mujeres, cuya realidad, Graciela Iturbide tuvo más éxito capturando con su cámara fotográfica, que las académicas feministas hegemónicas teorizando, como en las siguientes imágenes:



Chandra Mohanty alude que esta es una de las cuestiones centrales que la práctica de la academia feminista busca abordar:

La conexión entre las mujeres como sujetos históricos y la representación de Mujer producida por los discursos hegemónicos no es una relación de

identidad directa, ni una relación de correspondencia o simple implicación. Se trata de una relación arbitraria construida por culturas particulares (Mohanty 2008: 115).

En palabras de Santos, se trata de un localismo globalizado. El problema se presenta también cuando el feminismo hegemónico académico representa y fabrica discursivamente a las “otras”, las no occidentales, como opuestas al referente implícito de la mujer occidental. Para tratar de explicarlas, se les conmensurabiliza respecto del sujeto universal mujer, representado por la mujer blanca occidental, que ocupa el polo dominante en el análisis binario mujer occidental/mujer del tercer mundo. Luego, la “mujer del tercer mundo” también es de una sola pieza caracterizada como ignorante, pobre, sin educación, limitada por las tradiciones, doméstica, restringida a la familia, víctima.

#### **2.4.2. Conflicto nacionalismos e identidades étnicas vs liberación femenina**

Ya se había apuntado que uno de los ejes que atraviesa la descolonización del feminismo tiene que ver con la ambivalencia en el sentir y pensar de las mujeres situadas en espacios periféricos respecto de los feminismos y los nacionalismos e identidades étnicas.

Por un lado, las luchas de los pueblos tienden a refutar la negación cultural y a desgastar la matriz colonial de poder pero, al mismo tiempo, falta la reflexión por parte de los compañeros de sus propias comunidades acerca de la necesidad de agendar la liberación de las mujeres como parte del proyecto.

Bajo el argumento de preservar la “tradición”, los hombres de pueblos denominados originarios soslayan la inflación de la dominación masculina a raíz del entroncamiento de dos sistemas: el patriarcado ancestral y el moderno. Rita Segato, Silvia Rivera Cusicanqui, Saba Mahmood y Julieta Paredes son algunas de las autoras que han teorizado este fenómeno.

En Paredes, la idea es desmitificar nociones como *chacha-warmi*, el principio de complementariedad, la dualidad indígena<sup>41</sup>, detrás de las que los hombres de sus comunidades se escudan para mantener subordinadas y silenciadas a las mujeres de las aldeas. La autora habla así de esta problemática vivida en Bolivia, recuperando el carácter político del género:

Aunque queramos, forcemos y tratemos de disimular, el *chacha-warmi*...no incorpora la denuncia del género en la comunidad, naturaliza la discriminación; este machismo indigenista dice que es natural que las mujeres tengan esos roles en las comunidades, no quieren analizar y reconocer que esos roles y actividades de las mujeres, son consideradas menos, de menor valor, de menor importancia, que significa mayor explotación de la fuerza de trabajo de las mujeres. Eso es naturalizar la discriminación, las desigualdades, la explotación y la opresión de las mujeres, es considerar natural que las mujeres cumplan esos roles y por consecuencia natural que estén subordinadas y los hombres privilegiados. El *chacha-warmi* no tiene el instrumento de la denuncia del género, necesitamos esa denuncia de género para poder entender y develar las causas de las condiciones históricas, de la opresión de las mujeres en nuestros pueblos y cambiarlas (Paredes 2012: 8).

Las evidencias históricas y relatos etnográficos evitan la idealización o petrificación de las culturas americanas o centro y sudamericanas. Asumir la superioridad moral de estas aldeas, como las llama Segato, se traduce en un esencialismo que es precisamente el que se busca evitar desde la descolonización del feminismo. Por ejemplo, existen análisis que no toman en cuenta los 500 años de

---

<sup>41</sup> En realidad, “el dualismo de género en el mundo indígena, es una de las variantes de lo múltiple o, también, el dos resume, epitomiza una multiplicidad. El binarismo, propio de la colonial modernidad, resulta de la episteme del expurgo y la exterioridad construida, del mundo del Uno. El uno y el dos de la dualidad indígena son una entre muchas posibilidad de lo múltiple, donde el uno y el dos, aunque puedan funcionar complementariamente, son ontológicamente completos y dotados de politicidad, a pesar de desiguales en valor y prestigio. El segundo en esa dualidad jerárquica no es un problema que demanda conversión, procesamiento por la grilla de un equivalente universal, y tampoco es resto de la transposición al Uno, sino que es plenamente otro, otro completo, irreductible (Segato 2011: 41).

colonización, ni prestan atención a la denuncia que hacen las feministas autónomas y comunitarias de la complicidad entre el patriarcado ancestral y el que se introdujo con el proceso colonial.

En este sentido, Cusicanqui advierte acerca del “misticismo de la diferencia”. Habla desde el interior de la sociedad andina boliviana y advierte que las dirigencias étnicas masculinas suelen idealizar las sociedades prehispánicas a las que presentan como “modelos de una armonía entre los sexos inalterable” (Cusicanqui 2010b:189) Ella considera que estas interpretaciones no son sino la otra cara del “gesto maniqueo occidental que divide al mundo en norte/ sur, sociedad/naturaleza etc.” (Cusicanqui 2010b:189) Las mujeres también fueron usadas por el poder Inka pero no de la forma deshumanizante como lo hizo la Colonia.

Debe reconocerse que en el orden preintrusión colonial existían distinciones de estatus relacionadas con la casta y el género, mas no los efectos perversos de la modernidad que exacerbó la desigualdad entre hombres y mujeres, hiperjerarquizándola y derrumbando el espacio privado bajo una ilusión de continuidad.

Sin embargo, también es cierto que, al contacto con los invasores, los hombres indígenas (o indios) se convirtieron en los únicos intermediarios con el mundo blanco y acapararon el espacio público de sus pueblos, relegando a las mujeres. Se hicieron cómplices de un patriarcado que encontró el paroxismo en la violencia feminicida.

El planteo de un patriarcado de baja intensidad (Segato) que se tornó bárbaro con la intrusión colonial se asume en este trabajo. Se complementa con otros posicionamientos por parte de teóricas feministas que Rita Segato (2011: 32) ilustra así:

...el feminismo eurocéntrico, que afirma que el problema de la dominación de género, de la dominación patriarcal, es universal, sin mayores diferencias, justificando, bajo esta bandera de unidad, la posibilidad de transmitir los avances de la modernidad en el campo de los derechos a las mujeres no-blancas, indígenas y negras, de los continentes colonizados. Sustenta, así, una posición de superioridad moral de las mujeres europeas

o eurocentradas, autorizándolas a intervenir con su misión civilizadora-colonial/modernizadora... Una segunda posición, en el otro extremo, es la posición de algunas autoras, como María Lugones y también Oyeronke Oyewumi, que afirman la inexistencia del género en el mundo pre-colonial (Lugones 2007)... Y una tercera posición, por mí aquí representada, respaldada por una gran acumulación de evidencias históricas y relatos etnográficos que muestran de forma incontestable la existencia de nomenclaturas de género en las sociedades tribales y afro-americanas... identifica en las sociedad indígenas y afro-americanas una organización patriarcal, aunque diferente a la del género occidental y que podría ser descrita como un patriarcado de baja intensidad, y no considera ni eficaz, ni oportuno e liderazgo del feminismo eurocéntrico<sup>42</sup>.

La crítica de una “tradicción” al servicio del patriarcado también se hace desde autoras poscoloniales. La conveniencia de preservar unas tradiciones y otras no, revela el carácter ideologizado de lo que se denomina costumbre o Gautier (citado por Segato 2011: 35) llama “el invento del derecho consuetudinario”.

En ese sentido, la etnia *Sebei* de Uganda reclamó la preservación de la tradición de la cisura genital femenina. También en África, la identidad *ganda* pretendió la conservación de la práctica que involucra la violación de una joven virgen (Tripp 2008).

El argumento de que tales costumbres constituían piedras angulares de su identidad, se desdibujaba ante la evidente contradicción que apunta a un ánimo de dominación masculina. No existe explicación acerca de por qué el suprimir la mutilación genital femenina afectaría negativamente sus raíces culturales y el adoptar la tecnología moderna no. Hernández (citando a Narayan 2008: 93) dice al respecto:

---

<sup>42</sup> Esta reflexión tiene notable parecido con las estrategias feministas de combatir la dominación masculina en general, a las que se refiere Frances Olsen: el rechazo de la sexualización de los binarismos, el rechazo de la jerarquización de los binarismos y la androginia.

El análisis feminista de esos aspectos del cambio cultural pueden ayudar a llamar la atención sobre esos procesos a los que he denominado etiquetación selectiva (*Selecting labeling*) mediante los cuales aquellos que tienen poder, para su conveniencia, designan ciertos cambios en valores y prácticas, aparentemente en consonancia con la preservación cultural, mientras que designan otras transformaciones como “pérdidas culturales” e inclusive como “traiciones culturales”.

Aili Mari Tripp (2008) y Saba Mahmood (2008) problematizan otro lado del conflicto. Aclaran que la liberación no vendrá de una imposición por parte del feminismo hegemónico y que, además, la agencia de las mujeres no tiene como objetivo siempre el suprimir el legado cultural de sus pueblos, sino que, algunas veces, consiste en adaptarse o resistir con paciencia, inclusive, resignificando prácticas y discursos de culturas regidas por religiones como la islámica que ha sido caracterizada monolíticamente como un régimen de violación de derechos humanos de las mujeres. Mahmood (2008: 184) apunta lo siguiente:

...lo que aparentemente podría ser un caso de pasividad y docilidad deplorables, desde un punto de vista progresista, puede muy bien ser una forma de agencia social, que debe ser entendida en el contexto de los discursos y las estructuras de subordinación que crean las condiciones de su representación. En este sentido, la capacidad de agencia social está implicada no sólo en aquellos actos que producen cambio (progresista) sino también en aquellos cuyo objetivo es la continuidad, la estasis y la estabilidad.

El proyecto individualista de liberación de occidente no encaja en los contextos de mujeres no-blancas. De modo que las mujeres del tercer mundo, como agentes sociales contextualizados, van hilando históricamente las dos luchas que libran en sus mundos: la de su liberación como género femenino y la de descolonización. De



hecho, dada la compleja realidad, debe tratarse de una lucha co-constituida. Sin despatriarcalización no habrá descolonización y al revés.

### 2.4.3. Colonialidad de género

“Cuando crecía, leía revistas y veía películas, estrellas rubias del cine, piel blanca, labios apasionados y para ser elevada, para ser una mujer, una mujer deseada, empecé a usar piel blanca imaginaria”.

Nellie Wong

La episteme que construye María Lugones ayuda a visibilizar la co-constitución que hay entre raza y género en la configuración del sistema moderno colonial de género en territorios neocolonizados.

Lugones sostiene que la Modernidad organiza el mundo, ontológicamente, en categorías homogéneas, separables, atomizadas. A la par, delata: las humanas de sexo femenino que no son blancas-heterosexuales-burguesas han sido concebidas como bestias a raíz del colonialismo y, posteriormente, de la colonialidad.

¿Qué más prueba de que el género no cuenta insulado sino fundido con la raza, que la deshumanización de las mujeres de color? Las mujeres de color<sup>43</sup> no tienen género porque ni siquiera fueron concebidas como humanas.

Lo dicho no parece una exageración cuando se examina el debate de Valladolid<sup>44</sup> o la investigación de Marco Chivalán (2013), por dar algunos ejemplos.

---

<sup>43</sup> María Lugones entiende “mujeres de color” como un “término de coalición que cruza y desafía la fragmentación en grupos racializados concebidos como cerrados e impermeables por la colonialidad capitalista moderna. “Mujeres de color” abarca a aquellas que abrazamos las diferencias como un fondo de posibilidades. El término ha abarcado a aquellas que rechazamos la exclusión teórico-práctica que el feminismo hegemónico blanco ha hecho de la raza y el racismo. “Mujeres de color” es un término coalicional que incluye a las mujeres negras, afro-americanas, afro-caribeñas, afrolatinas, asiático-americanas, indígenas, nativas, indo-caribeñas, chicanas, boricuas y otras mujeres subalternas en EEUU que tienen una historia colonial y un presente de colonialidad. También pienso en las mujeres que nos movemos en el nombre del feminismo transnacional, el feminismo del Tercer Mundo y lo que llamo el “feminismo decolonial”. Pienso en epistemologías de frontera y de cruzar mundos y no en epistemologías de encrucijadas y fragmentación. En comunidades de camaradas en solidaridad, comunidades donde la solidaridad horizontal está acompañada por un compromiso a aprendernos las unas a las otras...la teoría como praxis, comunal, desde el diálogo, afirmando la vida dentro de un nosotras heterogéneo y comprometido” (Lugones 2010 :6).

<sup>44</sup> Del que por cierto, según Lepe-Carrión (2012: 83) no salen bien librados ni Victoria, ni Las Casas, (claro que mucho menos Ginés de Sepúlveda), en cuanto a que contribuyeron a consolidar la “diferencia colonial” en el nombre de una supuesta diferencia cultural; en el discurso del debate “está

Chivalán estudia el caso de las nodrizas indígenas mayas que eran raptadas en el siglo XIX para que alimentaran y cuidaran a los hijos/as de españoles mientras que los infantes de esas indígenas, en algunos casos, morían de desnutrición o, en otros, eran los futuros esclavos de los encomenderos. A los esclavos, por cierto, se les sometía a trabajar hasta morir, con la salud comprometida por no haber recibido la nutrición adecuada en su infancia temprana.

De ahí que en el imaginario europeo-estadounidense, o en el propio imaginario latinoamericano, indígena-mujer es igual a sirvienta, mujer negra es igual a empleada doméstica o mujer latinoamericana remite al “Pornotrópico”<sup>45</sup> ¿Cuál es la justificación para que un grupo de personas privaticen los cuerpos de mujeres no-blancas con el objeto de maximizar sus vidas?

Para responder esta pregunta, Lugones introduce en su metodología la colonialidad de género, la define como sigue:

Introducción con la colonia de un sistema de organización social que dividió a las gentes entre seres humanos y bestias. Los seres humanos, europeos/as burgueses y burguesas fueron entendidos como humanos, y una de las marcas de la humanidad es una organización social que constituye al hombre europeo blanco burgués como el ser humano por excelencia: individuo, ser de razón, de mente, capaz de gobernar, el único capaz de ser cura/intermediador entre el dios cristiano y las gentes, el único ser civilizado, el que puede usar la naturaleza de la cual no participa y usarla para su exclusivo beneficio, el único capaz de usar bien la tierra y

---

resonando en el fondo una “necesaria” lectura de Aristóteles respecto a esa “natural” posición dominante del libre sobre el esclavo, del varón sobre la mujer, o del adulto sobre el niño. Según Aristóteles... esa “subordinación” estaba íntimamente ligada a la “ausencia” de la “razón deliberativa”. En cambio acá, como ya hemos insinuado implícitamente a lo largo de este trabajo, y a modo de conclusión, la subordinación, la subalternación o dependencia, estaría ligada más bien a un asunto de “subdesarrollo” (permítasenos el anacronismo) de la “razón”; es decir, ya no como una “carencia”, sino, como una capacidad o disposición en estado de “inmadurez”.

<sup>45</sup> Ishita Banerjee delinea de manera comparativa los conceptos de la formación nacional en entornos coloniales e imperiales desde la perspectiva de la apropiación de las mujeres como territorios y, a la inversa, de los espacios como entidades feminizadas en el sentido de una tradición pornotrópica (2010)...África, América y Asia –los continentes inciertos- han figurado durante siglos en el saber popular europeo como “libidinosamente erotizados”, alimentando con cuidado una tradición “pornotrópica” (McClintock citada por Banerjee 2010: 157).

de crear una economía racional, el único que tiene derechos, el único que puede saber. La mujer burguesa europea blanca es humana por ser su compañera, la que reproduce la raza superior, la que reproduce el capital, pero que en sí es inferior por su emocionalidad y cercanía a lo natural, pero casta. Ella no se ensucia con el trabajo, cultiva su fragilidad física y es débil emocional y mentalmente. No puede gobernar porque no tiene un uso desarrollado de la razón. Pero así como los humanos son característicamente hombres o mujeres, los racializados como no-humanos, seres inferiores como las bestias, son para el uso del ser humano. Es decir, la colonialidad del género significa que los colonizados, los racializados en la colonia –y después- somos pensados como bestias, sin género. El género es una dicotomía jerárquica entre hombre y mujer. La relación entre humano y no-humano también es una dicotomía jerárquica (Lugones 2010: 10).

Lo que plantea Lugones es que la colonialidad implanta la dominación patriarcal y la dominación racial imbricadamente, también impone la división del humano-no/humano y este último no tiene género.

Para mayor comprensión se puede hacer una comparación con el sistema sexo-género de Gayle Rubin. Éste se caracterizaría, principalmente, por hacer una distinción entre sexo y género, adscribiendo al primero en el terreno de lo biológico y por tanto, natural, y al segundo como una construcción socio cultural secundaria a los cromosomas o la genitalidad. Además, el sistema sexo género aborda un análisis de la realidad atomizado en un esencialismo de género que ignora o invisibiliza otras opresiones como lo son la raza, la clase, la nacionalidad, la religión, etcétera.

Lugones, en consonancia con el feminismo materialista, sostiene que sexo también es una categoría socio-cultural, tanto como el género pero además apunta a que a partir del proceso de colonización de América y África (también identidades geoculturales construidas por Occidente) las hembras y machos de Abya Yala fueron contruidos como seres sin género, es decir, las mujeres negras no son mujeres, son bestias y son tratadas como tales (explotadas hasta morir, no como mujeres frágiles

y reproductoras de la especie). Lugones complejiza no sólo el pensamiento de Aníbal Quijano y la colonialidad del poder, porque éste sigue pensando la opresión de género en clave moderno/colonial en el sentido de que sólo alude que esa opresión se trata de tener acceso a las mujeres y sus recursos sin cuestionar la categoría género como producto colonial, sino que también aporta con su análisis de la realidad a partir del sistema colonial de género hacia la interseccionalidad de raza-género-clase concebida como urdimbre, es decir, que las categorías no son separables y cuando las separamos (según la lógica dicotómica moderna) invisibilizamos a las mujeres de color, esto es, el sistema colonial de género posiciona a las mujeres de color en el lugar de bestias pero coloca también a las mujeres blancas en el lugar de humanas y a los hombres blancos en el lugar de referente de perfección y estos elementos están interrelacionados y las categorías son co-constitutivas. Lugones está analizando a las mujeres de color no como meras víctimas sino como seres que habitan la diferencia colonial desde una subjetividad activa, o sea, resisten a esa opresión aunque sea en un grado mínimo. Sí, el sistema hace todo lo posible para aniquilarlas pero ellas resisten no tanto (aunque también) a nivel espacio público, sino a nivel infrapolítico, en la intimidad, en la intersubjetividad.

Bajo esta lógica, en primera instancia, la lucha de muchas mujeres no sería por alcanzar el estatuto de sujeto autónomo o persona, sino por llegar a ser consideradas humanas y no bestias (de trabajo reproductivo, úteros privatizados). Por eso, a la pregunta de Sojourner Truth<sup>46</sup> ¿Acaso no soy yo una mujer?, la respuesta de Lugones es contundente: No.

---

<sup>46</sup> “Ese hombre de allí dice que las mujeres necesitamos ser ayudadas con carruajes, ser levantadas al pasar las zanjas, y que, en cualquier parte, debemos tener el mejor lugar. Nadie me ayuda nunca con los carruajes, ni me levantan al pasar las zanjas, o los charcos de barro, ¡ni me ceden el mejor lugar! ¿Acaso no soy yo una mujer? ¡Mírame! ¡Mira mi brazo! He arado, plantado y recogido en los graneros, ¡y ningún hombre encabezó mi tarea! ¿Acaso no soy yo una mujer? Podía trabajar y comer tanto como un hombre ¡y llevar el látigo también! ¿Acaso no soy yo una mujer? He parido trece hijos y he visto cómo la mayoría de ellos eran vendidos como esclavos; y cuando lloré con la pena profunda propia de una madre, ¡nadie excepto Jesús me escuchó! ¿Acaso no soy yo una mujer?” Discurso de Sojourner Truth en la Primera Conferencia Internacional de Mujeres.

#### **2.4.4. Crítica a la lógica categorial dicotómica: interseccionalidad y reclamo del reconocimiento del carácter relacional de los privilegios y opresiones**

La interseccionalidad conmociona la lógica categorial dicotómica moderna. María Lugones la plantea como imbricación de las categorías raza-género-clase. Su aporte, como ya se dijo, consiste en proponer el sistema moderno-colonial de género que enfatiza la inseparabilidad de esas categorías. Un análisis parecido ha hecho Silvia Rivera Cusicanqui cuando habla del eslabonamiento de exclusiones, y también bell hooks, al hablar de posicionalidades fluidas.

La construcción de un sujeto-mujer-unitario, a partir de estudios que privilegian la diferencia sexual, es decir, tomando en cuenta sólo la categoría género, propicia un “esencialismo de género”<sup>47</sup>. De ahí que algunas feministas sostengan que “el objetivo de demandas y luchas [feministas] debe construirse alternativamente desde perspectivas ya sea de género, de etnia, [raza] o de clase. Este objetivo no es fijo, sino que se presenta en fluidez” (Marcos 2010: 79).

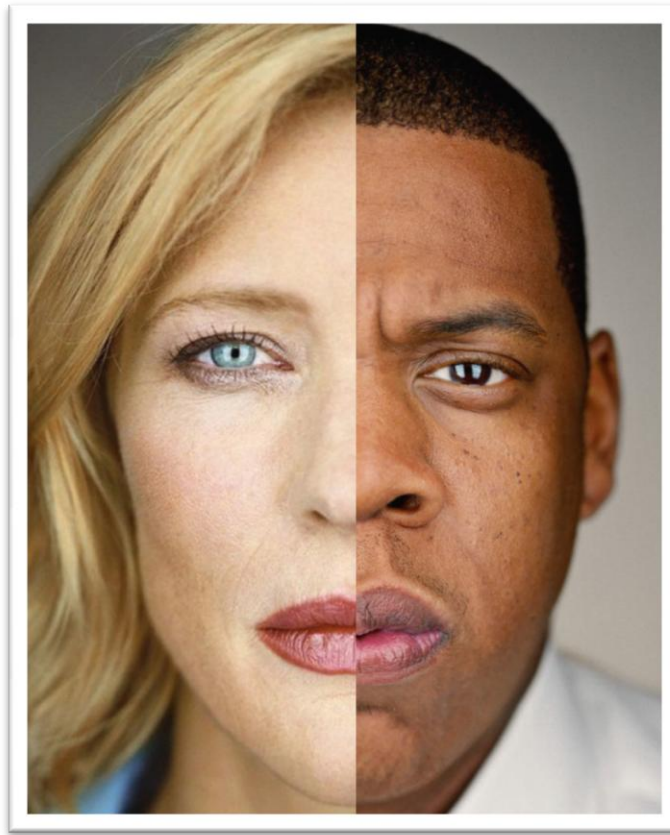
La interseccionalidad de categorías es una especie de “urdimbre” (Lugones). El hecho de que en las investigaciones académicas se asuma la separabilidad de categorías provoca un estudio incompleto de la realidad.

El concepto de mujer, propio del feminismo hegemónico, obedece a la lógica de la centralidad de las categorías puras, atómicas, impermeables, homogéneas, separables, a la constitución del individuo como ser humano por excelencia. Si analizamos la realidad desde una interseccionalidad mecanicista no se remedia la totalización de “mujer” representada por la mujer blanca-burguesa-heterosexual. Se relega a la exterioridad a las mujeres de color o, en el mejor de los casos: “la lógica categorial - dicotómica fragmenta y produce mujeres atravesadas por las fronteras de las dicotomías, partidas en mujer y raza” (Lugones 2010: 7).

---

<sup>47</sup> Una crítica cercana la han hecho desde el transfeminismo Rosi Braidotti al hablar de un “sujeto nómada” a partir de la teoría de Gilles Deleuze, el sujeto de Braidotti se desplaza y transita, “pero su identidad no se disgrega, es no esencial, es una subjetividad que crea uniones, solidaridad, empatía” (Macías 2013: 28) El cyborg de Donna es otro acercamiento a este nuevo sujeto del feminismo que pugna por dismantelar las dicotomías, los sujetos son “múltiples, divididos y modificables y sus cuerpos, como finalidad de conocimiento, no existen antes de ser creados... Todos somos quimeras, híbridos teóricos y manufacturados de máquinas y organismo, en resumen, somos cyborgs. Nuestra ontología es cibernética, la que nos da nuestra cultura” (Macías 2013: 28 y 35)

La siguiente imagen transmite bien lo que se trata de explicar:



48

Para Kimberlé Crenshaw, la interseccionalidad, enfocada al derecho, revela una ausencia. Crenshaw parte de categorías dominantes: raza y género; al interseccionarlas muestra la ausencia de las mujeres negras inscrita en la ley: hay “mujeres” (blancas) y “negros” (hombres) porque las categorías dominantes, en términos de poder social, agotan la categoría: “los subordinados dentro de la categoría no tienen la capacidad de darle sentido” (Lugones, 2010: 8). Esta interseccionalidad moderna produce, no mujeres negras, sino seres imposibles, como el de la imagen.

Sin embargo, en Crenshaw el cruce de categorías es lineal y se une sólo en ciertos puntos, geoméricamente, dejando espacios entre esos cruces que corresponden a realidades de mujeres que no son tomadas en cuenta (mujeres no blancas). El alcance de Crenshaw, consiste en agregar al listado de identidades subalternas, una más, la de las mujeres negras pero sin colocar el correlato: mujeres

---

<sup>48</sup> Fotografía de Ricardo Sierra Arriaga.

blancas. Ello es así porque Crenshaw al no ver la co-constitución de las categorías está viendo sólo una parte del sistema de dominación. Crenshaw sólo aplica las categorías raza, género o clase de su lado de dominación pero no ve el lado de privilegio, entonces, analiza a las mujeres negras con las categorías raza o clase, pero no hace lo mismo con las mujeres blancas, cuando en la realidad también aplica para ellas la categoría raza en su lado blanco, o clase en su versión burguesa. Si lo viéramos como una pirámide humana, Crenshaw sólo ve a las mujeres que están hasta abajo, sin ver que lo que hacen es sostener con sus seres a las mujeres de arriba (mujeres blancas).

Rita Segato habla también de esta lógica categorial dicotómica o binaria, como ella le denomina. La categoría dominante mujer-blanca, en el caso del feminismo hegemónico, totaliza la realidad de las mujeres, anulando a las mujeres no-occidentales o no-blancas, negándoles no sólo agencia o subjetividad sino plenitud ontológica, dice Segato (2011: 41):

El binarismo, propio de la colonial modernidad, resulta de la episteme del expurgo y la exterioridad construida, del mundo del Uno. El uno y el dos de la dualidad indígena son una entre muchas posibilidad de lo múltiplo, donde el uno y el dos, aunque puedan funcionar complementariamente, son ontológicamente completos y dotados de politicidad, a pesar de desiguales en valor y prestigio. El segundo en esa dualidad jerárquica no es un problema que demanda conversión, procesamiento por la grilla de un equivalente universal, y tampoco es resto de la transposición al Uno, sino que es plenamente otro, otro completo, irreductible.

Por eso, la metodología que propone Lugones parte de la interseccionalidad, entendida como imbricación de diversas categorías que subordinan a los seres humanos, a las mujeres, no mecanicistamente, sino como si estuvieran tejidas, inseparables (urdimbre). Responde a la historicidad, develando la lógica de separación, fragmentación, simplificación, impermeabilización de las categorías “mujer”, “hombre” y “no blanco” propia de la Modernidad.

Al proponer interseccionalidad, Lugones no quiere decir que se haga, por un lado, una lectura generizada y, por otro, una lectura racial de las realidades, sino que se tome en cuenta que la imposición colonial de género atraviesa cuestiones de ecología, economía, gobierno, relaciones con el mundo espiritual, saberes, a la vez que prácticas cotidianas.

La interseccionalidad no es una fórmula mágica que resulte de poner en palabras la conciencia de las diversas opresiones. A decir de Bouteldja (2013) debemos tomar en cuenta que las mujeres situadas (ella habla de las mujeres indígenas de Francia) no necesariamente se declaran feministas, anticapitalistas o antiracistas, sino que su práctica obedece a sus intereses y necesidades inmediatas en tanto proletarias, mujeres e indígenas. Por eso no se debe (ni se puede) insular la lucha en el terreno de la diferencia sexual que avala el derecho a la igualdad entre hombres y mujeres, el derecho a decidir la maternidad o la repartición de las cargas domésticas, sobre todo cuando “las urgencias sociales, la precariedad, el desempleo, las violencias policiacas, la educación de sus hijos, las tienen [a las mujeres] contra la pared o confrontadas a las discriminaciones que padecen sus hijos, al racismo cotidiano” (Bouteldja 2013).

En este sentido, el tejer las categorías complejamente arroja como resultado la falacia de la hermandad entre mujeres. El sistema colonial de género pone de manifiesto, a través del análisis interseccional, los privilegios que gozan algunas mujeres por su implicación en los efectos del imperialismo y racismo. Elsa Barkley Brown (citada por Lugones 2010: 7), historiadora feminista negra dice:

Necesitamos reconocer no solamente diferencias sino también la naturaleza relacional de esas diferencias. Las mujeres blancas y las mujeres de color no solamente viven vidas diferentes sino que las mujeres blancas viven las vidas que viven en gran parte porque las mujeres de color viven las vidas que viven.

Yen Lee Espíritu, feminista filipino-americana (citada por Lugones 2010: 7) también aclara este punto al afirmar:



Los blancos y la gente de color viven vidas que están estructuradas racialmente. Las intersecciones entre estas categorías de opresión (clase, raza, género) significan que hay jerarquías entre mujeres, entre hombres, y que algunas mujeres tienen poder cultural y económico sobre ciertos grupos de hombres.

Francesca Gargallo, al igual que Adrienne Rich a raíz de su estancia en Nicaragua, reflexiona también acerca de los privilegios que goza por ser blanca-europea (ella es italiana naturalizada mexicana) y de cómo esos privilegios condicionan las privaciones de otros seres humanos y no humanos. Gargallo, por ejemplo, pasa de denunciar el racismo como si no le concerniera, de evitar verse como una privilegiada del mismo por el sólo hecho de que lo rechazaba, a asumir que el racismo había racializado sus privilegios al punto de volvérselos invisibles, totalmente “lógicos”, comprendió que mientras no sintiera que el racismo afectaba también su vida, no podría asumir un compromiso vital con la acción de destejerlo (Gargallo 2012: 252).

El Feminismo descolonial cuestiona aquellos intentos de feminismo que deconstruyen la categoría de género unívoca “sin incluir en la de-construcción los procesos coloniales de reducción de los indígenas: el lugar de las bestias” (Lugones, 2010: 8).

Raza no puede ser separable ni secundaria a la opresión de género sino co-constitutiva. La propuesta de Lugones es que la colonialidad importe: “Raza/clase/género son inseparables y la intersección de las categorías homogéneas dominantes borran la heterogeneidad interna y borran a la mujer de color” (Lugones, 2010: 9).

La transversalización de la perspectiva de género no ha sabido comprender esta cuestión al tratar de abordar la interseccionalidad. En la Academia, debería reflexionarse hasta qué grado las estudiantes “blanquizadas” gozan de privilegios facilitados por la opresión o deshumanización de ciertos grupos de mujeres (y hombres). Después de todo, de ser cierto el planteamiento de Lugones, a los ojos de

las mujeres blancas, las mestizas gozan de “algún grado de humanidad” a comparación de las mujeres indígenas o negras y reconocerlo debe ser parte de la enunciación.

Situar el conocimiento en Latinoamérica, desde una posición feminista descolonizadora, implica admitir que en este espacio concreto, existe sexismo, racismo <sup>49</sup> y clasismo co-constituidos. Las latinoamericanas/os son personas racializadas a merced del eurocentrismo y el colonialismo interno: cremas que blanquean tu piel, tintes que aclaran el color de tu cabello, institutos educativos prestigiosos porque enseñan el inglés, porque posibilitan estudios en el extranjero (léase en Estados Unidos o en Europa). Música y literatura cuyo parámetro de excelencia es el lugar “blanco” de dónde provienen (Estados Unidos o Europa), actitudes y comportamientos “blanquizados”, medios masivos de comunicación (revistas, libros, cine, televisión, radio) que imponen como ideal estético la fenotipia europea-norteamericana. Todo ello de la mano de un desprecio por las racionalidades de pueblos no-occidentales, del ocultamiento de su lengua, su cultura, sus sistemas normativos, sus conocimientos.

#### **2.4.5. Articulación de reivindicaciones: los feminismos descoloniales son contrahegemónicos**

El análisis realizado con el prisma de la descolonización feminista abarca una crítica al capitalismo, a la colonialidad, a la globalización empresarial y al desarrollismo, por ser consustanciales a la modernidad en su cara dominadora.

La atmósfera de muerte que instauró la Colonia fue posible gracias al *ego conquiro* que establece las condiciones materiales para el *ego cogito* de Descartes, a decir de Dussel (2011: 19):

---

<sup>49</sup> Este racismo no es ostensible, rara vez necesita mostrarse: “es un racismo silencioso, invisible, solapado que opera bajo formas sutiles y cotidianas pero igualmente efectivas, pues garantiza que cada quien ocupe “el lugar que le corresponde”, sin mayor confrontación... (existen) diversas manifestaciones del racismo presente en nuestra sociedad; en la vida cotidiana, en las expresiones, los prejuicios, las bromas, en nuestra percepción creada de lo bello y lo feo, de lo bueno y lo malo, donde ambos, víctima y victimario tienden a asumir los actos racistas como normales, no violentos e inofensivos...el acto racista es minimizado y la responsabilidad sobre la agresión o sobre la situación de vulnerabilidad recae en la víctima; se habla de “auto-exclusión”, “falta de superación”, “flojera”, “complejo”...el racismo en nuestro país [Venezuela] se desarrolla sin que se hable de él” (Monagreda, 2011: 146-147).

La filosofía moderna eurocéntrica desde el *ego conquiro* (yo conquisto, protohistoria del *ego cogito*), situando a los otros pueblos, a las otras culturas, y con ello a sus mujeres y sus hijos, los dominó dentro de sus propias fronteras como cosas o útiles manipulables bajo el imperio de la razón instrumental.

La organización social basada en la dicotomía humanos-bestias no fue hecha al azar. La instrumentalización de los que llegaron a denominar “homúnculos”<sup>50</sup> responde a la necesidad del modo de producción capitalista: para posibilitar la acumulación de riqueza (léase europea) se requería un extractivismo depredador de la Naturaleza ubicada en las tierras *invadidas*; y, una expropiación de la vida y el trabajo de los colonizados/as para maximizar la vida de los blancos/as.

En este contexto, el concepto “mujer” surge de la alianza entre cristianismo y capitalismo para controlar los cuerpos de las “mujeres” y, por tanto, la reproducción de fuerza de trabajo que consolidó el modo de producción capitalista. El resultado fue la acumulación de riqueza por parte del centro-hegemónico y el desplazamiento de la plusvalía del trabajo de los oprimidos al centro (Dussel 2011). La división del trabajo en Latinoamérica, otrora espacio colonizado, ahora, hábitat del colonialismo interno, está relacionada con el género y la raza<sup>51</sup> imbricadamente.

Una imagen del pensador Waman Puma de Ayala<sup>52</sup>, presente en su “Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno” (referida por Cusicanqui 2010a: 48) nos muestra, sin la censura oficial, la forma en la que las mujeres andinas fueron instrumentalizadas al servicio de la empresa colonial/capitalista/moderna, no sólo

---

<sup>50</sup> La palabra “homúnculo” u “hombrecillo” es muy clara para graficar el significado de lo que entendemos por “diferencia colonial”. Nos referimos siempre a la “inferiorización” que los discursos hegemónicos han hecho del “otro” durante (o desde) la Conquista y el “colonialismo”; de ahí que Mignolo asocie este concepto al imperialismo en sus diversas formas: “La ‘diferencia colonial’ es, básicamente, la que el discurso imperial construyó, desde el siglo xvi, para describir la diferencia e inferioridad de los pueblos sucesivamente colonizados por España, Inglaterra, Francia y Estados Unidos” (Lepe, 2012:73).

<sup>51</sup> “Quijano entiende la raza como una ficción. La colonialidad del poder introduce la clasificación social universal y básica de la población del planeta en términos de la idea de “raza” (teoría histórica de la clasificación social para reemplazar lo que denomina “las teorías eurocéntricas de las clases sociales” (Lugones 2010:20).

<sup>52</sup> También lo he encontrado citado como Waman Poma de Ayala o Felipe Guaman Poma de Ayala.

como reproductoras y cuidadoras de la fuerza de trabajo sino, inclusive, en espacios de producción como los telares:



“PADRES. FRAILE DOMINICO MUI COLERICO”

En la actualidad, dada la lógica del mercado que permea todas las parcelas de la realidad, abriéndose paso mediante la globalización empresarial<sup>53</sup>, la situación se ha transformado desde aquella época, pero no precisamente en una dirección liberadora.

Las mujeres han incursionado al espacio público a través del trabajo productivo y éste abona a su proceso de individuación.<sup>54</sup> No obstante, este componente

<sup>53</sup> Laura Balbo señala que la doble presencia es un fenómeno de la modernidad, esto es, de un tipo de sociedad que se ha construido sobre la base de un capitalismo industrial que impone como práctica y como modelo, una rígida separación de espacios, actividades y géneros, en los que el hombre ocupa el espacio público y domina el espacio privado y en el que el espacio del trabajo productivo es masculino (Laura Balbo citada por Carrasquer 2009: 15).

<sup>54</sup> Un estudio del Centro de Estudios de la Mujer de Chile (Todaro y Yañez, 2004) constató que, de entre un grupo de mujeres entrevistadas, muchas reconocieron la potencialidad del trabajo al asociarlo con la constitución de una nueva imagen de sí. El trabajo contribuyó a su capacidad de negociación con otros y otras, especialmente con aquellos del entorno familiar; consideran que el mundo laboral les da la posibilidad de ser valoradas y reconocidas, con el consiguiente logro de autonomía e independencia. Estas mujeres evalúan el trabajo como una fuente de enriquecimiento personal pues estimula el contacto social; pero no sólo eso, sino que consideran que permanecer exclusivamente

subjetivo benéfico va acompañado de una realidad velada que resulta perversa para la vida de las mujeres: a su incursión al trabajo productivo, no está correspondiendo una participación de los hombres en el trabajo reproductivo.

En México, la organización IPS *Latin América*, en 2009, realizó un estudio que expuso que las mujeres invierten 4 horas 43 minutos en realizar tareas de cocina y limpieza, y una hora con un minuto en el cuidado de niños; en comparación con los hombres, que emplean para la primera actividad mencionada 39 minutos y 21 minutos para la segunda.

Siguiendo a Segato, en el sentido de que a la entrada de la colonial modernidad, el espacio privado se derrumbó, relegando en él a las mujeres, en la presente época pervive la idea de que es “normal” que las mujeres administren los “hogares” y que, por tanto, elaboren los alimentos, laven los trastes, realicen labores de crianza y cuiden a los y las enfermas. Pero, como si fuera una graciosa concesión a las luchas feministas, al mismo tiempo, se las arroja al mercado laboral (espacio público) donde existe una división sexual del trabajo.

Las mujeres se desempeñan en actividades de asistencia, cuidado o labores sencillas que no requieren de mucho esfuerzo intelectual, con la complicación de que, con las cargas domésticas pendientes en su hogar, principalmente por el incremento de jefaturas de hogar femeninas, la única alternativa que otorga el “mercado” (como si el mercado no fuera controlado por personas) son empleos informales de bajo estatus, de consideración auxiliar, poco remunerados, sin prestaciones, ni seguridad social (precarización del trabajo).

En el imaginario social el trabajo reproductivo no es trabajo<sup>55</sup>, porque ser ama de casa es no hacer nada. El trabajo femenino no cabe dentro de la categoría de análisis del trabajo productivo, porque el referente normativo de éste es el sujeto masculino.

---

dentro del hogar atenta contra su individualidad y les hace perder poder y respeto en las negociaciones familiares, además de que inhibe su crecimiento personal.

<sup>55</sup> Así, las mujeres son “amas de casa”, se dedican a las “labores del hogar”, fórmulas que resumen la negación social a considerar el trabajo doméstico como trabajo. Balbo sugiere que el trabajo doméstico fue configurado para beneficiar al sistema capitalista: si el trabajo se explica a través de la producción (empleo), las labores que realiza la mujer no son trabajo, de ahí su subordinación, su explotación para reproducir recursos humanos sin que esa empresa tenga valor económico; esto representa un obstáculo para las mujeres en sus posibilidades de empleo, de carrera profesional y de autonomía (Balbo citada por Carrasquer, 2009:15).

La especificidad del trabajo femenino, denota características particulares que lo distinguen y lo revelan como inferior o, mejor dicho, como no-trabajo: la relativa ausencia de las mujeres del mercado laboral, la discontinuidad, las menores tasas de actividad, la mayor exposición a formas de empleo precarias o atípicas, todo esto como producto de una elección femenina en la que las mujeres adultas prefieren realizar otras actividades, como la doméstica, frente a la laboral debido a que el trabajo de las mujeres se explica por su función en la reproducción de la mano de obra (reproducción biológica, social e ideológica) (Benería citada por Carrasquer 2009: 24).

El trabajo reproductivo, dentro de la teoría de la economía masculina, ha sido etiquetado de invisible debido a que, al no ser remunerado, no se considera trabajo, porque supuestamente no produce nada. Se estima, también, que únicamente tiene un valor de uso y no de cambio, razón de más para que las labores domésticas sean socialmente devaluadas en un mundo mercantilizado y para que el hombre desestime realizar el trabajo doméstico. No se toma en cuenta que sin el trabajo reproductivo no sería posible el bienestar y reproducción de la fuerza de trabajo, lo que constituye una aportación económica fundamental al realizarlo.

En este escenario, las mujeres desempeñan, simultáneamente, trabajo productivo y reproductivo con las consecuencias materiales que esto implica y como las “labores del hogar” no son trabajo, entonces no se cuenta con fuentes estadísticas oficiales de este fenómeno, como lo deja ver la información disponible del Instituto Nacional de Estadística y Geografía en México, que es el resultado de la medición, entre otros, de la ocupación, el empleo o la población económicamente activa. Todas estas variables no se las relaciona con las cargas domésticas o el cuidado de los hijas/as y enfermas/os.

“Doble presencia” es como se le ha denominado, en la doctrina europea (italiana de mediados de los setenta), a este problema dicotómico que constituye la presencia simultánea de las mujeres en un trabajo productivo remunerado (producción de bienes y servicios) y reproductivo (atención y cuidado del hogar y la familia). Algunos estudios han utilizado el término de doble jornada, pero esta se refiere a tiempos lineales en los que no cabe la complejidad del trabajo reproductivo

que es sincrónico.

La falta de conciliación entre empleo y familia implica una jornada laboral de 24 horas para las mujeres. No disponen de tiempo para sí mismas, ni siquiera para descansar. Así, existe una repercusión en su salud al ser sometidas a altos niveles de estrés, ansiedad, depresión, entre otros, conjunto de síntomas al que se le ha denominado “el malestar de la mujer”. Se crea un círculo vicioso de enfermedad y pobreza, dado que estando enfermas, son candidatas para el despido lo que, a su vez, puede provocar pérdida de autoestima y depresión (Ramos 2012).

El capitalismo neoliberal feminiza la pobreza vía la asignación de empleos informales y precarios a las mujeres que deben aceptarlos por el lastre que constituye asumir, a la par, las cargas domésticas. El abordaje de este fenómeno sería una simulación interseccional si, como ya se apuntó, únicamente se menciona que está atravesado por opresiones de raza y clase que propician “la mayor explotación de colectivos cada vez más fragmentados, desterritorializados y vulnerables, como las mujeres migrantes en el primer mundo” (Suárez 2008: 32).

La complejidad del sistema moderno colonial de género nos hace pensar en la relacionalidad en términos de urdimbre que tiene la liberación de mujeres blancas para dedicarse a trabajos productivos profesionalizados o ejecutivos (aunque también sufran la doble jornada) a costa de la racialización/etnización de ciertos trabajos que son identificados como degradantes (intendencia) o por lo menos devaluados (cuidado de ancianos, elaboración de alimentos y crianza de infantes).

#### **2.4.5.1. Feminismos antidesarrollistas y ecologistas**

Los feminismos descolonizadores son antidesarrollistas. Son ecofeminismos. La relación de los feminismos y los movimientos ecologistas, se puede abordar, con sus limitaciones, a partir del pensamiento de varias autoras: Celia Amorós, Francesca Gargallo, Vandana Shiva, Julieta Paredes.

La feminista Celia Amorós (2012) se trata de explicar la relación que hay entre

el “Feminismo”<sup>56</sup> y los movimientos ecologistas. La autora explica que, contrario a lo que a veces se piensa, esta asociación no tiene que ver con la ecuación mujer: madre-naturaleza,<sup>57</sup> al ser interpretado este vínculo como un isomorfismo entre la dominación del varón sobre la mujer y del ser humano sobre la naturaleza; sino que la semilla del ecofeminismo está en el “pensamiento crítico mismo”(Amorós, 2012).

Para Amorós (1990) la Ilustración es el pensamiento crítico mismo. El Feminismo fue una Ilustración olvidada en el siglo de las luces. Al formularse los documentos constitucionales derivados de la Revolución Francesa, se consagraron los derechos a la libertad, a la propiedad y a la igualdad. Sin embargo, en el caso de la igualdad, se trataba de letra muerta pues en la realidad la igualdad sólo fue para los burgueses blancos, propietarios, heterosexuales y dentro de esa lista no entraban ni mujeres, ni personas negras.

Para la autora también hubo otra franja amnésica de la Ilustración, aparte del “Feminismo”. Fue la nueva sensibilidad que se empezó a tener frente a la naturaleza. Los teóricos ingleses radicales rechazaron la lógica cartesiana del animal máquina y de las crueles prácticas asociadas a esta noción. Las mujeres, a decir de la autora, tuvieron gran participación en este movimiento (Amorós, 2012).

La postura crítica de Amorós no va tan allá como se quisiera porque en su discurso hay una razón metonímica<sup>58</sup>. La teórica española plantea que los seres vivos, no humanos, pueden tener interesantes percepciones del mundo y que debemos incluirlas en nuestra lógica para no estar condenados a un antropocentrismo radical. Pero si la autora, o los que vayan a decidir si es interesante o no lo que la Naturaleza pueda aportar al planeta, piensan que no lo es (interesante), entonces es desechable la percepción o la condición de los seres vivos

---

<sup>56</sup> Adelanto aquí que Celia Amorós se podría ubicar en el espacio de la monocultura del saber dado que emplear la palabra Feminismo denota que ella sólo concibe un único feminismo (el blanco-europeo), cuando en realidad existen diversos feminismos muy distintos en sus bases conceptuales.

<sup>57</sup> Una de las corrientes ecofeministas, llamada esencialista, “parte del supuesto que existe una esencia femenina que coloca a las mujeres más cerca de la naturaleza que a los varones. La mujer aparece como una suerte de esperanza de la humanidad y de conservación de la naturaleza a partir del supuesto de que por esencia es más proclive a la defensa de los seres vivos y a una ética del cuidado, cuyo origen radicaría en el instinto maternal” (Aguinaga y Lang et al, 2011: 67)

<sup>58</sup> <sup>58</sup> “La razón metonímica es aquella que se reivindica como la única forma de racionalidad y, por consiguiente, no se dedica a descubrir otros tipos de racionalidad o, si lo hace, es sólo para convertirlas en materias primas” (Rosillo, 2011: 29).



no humanos (o de humanos no-europeos), lo cual se traduce en que lo que se dice o se hace con la Naturaleza es derivado de una única racionalidad basada en que la ciencia occidental se abroga ser canon exclusivo de producción de conocimiento, por lo tanto, todo lo que el canon no reconoce es declarado inexistente (Santos 2010).

Una crítica feminista descolonizadora, antidesarrollista, que busca un profundo ejercicio reflexivo, cuestionar lo normativizado o lo oficialmente consagrado, puede concebir nuevas formas no alienantes, diferenciadas, pluralistas que respondan a las contradicciones estructurales (Wolkmer, 2006: 19).

El ser humano moderno interpreta, conoce y se relaciona con la Naturaleza conforme a un dualismo (sujeto/objeto). En la modernidad, que el ser humano sea sujeto y la Naturaleza objeto, justifica la forma expoliadora, extractivista, depredadora en la que, desde hace siglos, se relacionan. La lógica de la modernidad, consustancial al capitalismo, reduce a los seres vivos (no humanos y humanos) a medios de producción. Exterminar especies, desaparecer hábitats enteros, tiene una finalidad: consumir, y con el producto del consumo acumular riquezas para consumir más (sobreconsumo).

Es esta la economía del mercado a la que se refiere Vandana Shiva como una máquina aplanadora de la economía de la Naturaleza<sup>59</sup> y del Sustento<sup>60</sup>. La economía del mercado en su versión actual: “globalización empresarial”, pugna por un “crecimiento económico” que desempodera y convierte en prescindible a un elevado y creciente número de personas a medida que un volumen cada vez mayor de derechos destinados a protegerlas es transferido a las grandes empresas (Shiva 2006 : 23). Lo anterior en lo que respecta a los seres humanos, principalmente mujeres. En lo que toca a la Naturaleza, ni pensar que pueda ser sujeto de derechos (con la excepción de Ecuador).

La actitud predatoria, convierte a la naturaleza en capital natural y aborda las funciones del medio ambiente natural, como la fijación de carbono, la regulación del

---

<sup>59</sup> “La Economía de la Naturaleza consiste en la producción que la propia naturaleza realiza de bienes y servicios: el agua reciclada y distribuida a través del ciclo hidrológico, la fertilidad del terreno producida por los microorganismos, las plantas fertilizadas por los agentes polinizadores (una compleja red de procesos ecológicos) La naturaleza es el productor dominante a escala mundial” (Shiva: 24)

<sup>60</sup> “En la economía del sustento, las personas trabajan con el fin de proporcionarse directamente a sí mismas las condiciones necesarias para mantener sus vidas” (Shiva: 25).

clima, la protección contra los rayos ultravioleta; desde la lógica de costo-beneficio (Hinkelammert 2005: 229). No como una economía de la Naturaleza que produce bienes y servicios: agua reciclada y distribuida a través del ciclo hidrológico, fertilidad del terreno producida por microorganismos, plantas fertilizadas por agentes polinizadores, producción de humus por parte de los bosques, etc. (Shiva 2006: 24).

Nociones anticapitalistas y antidesarrollistas que la academia ha teorizado, están presentes en la praxis de muchos pueblos de Latinoamérica. La feminista Francesa Gargallo se dio a la tarea de hacer un estudio exhaustivo en comunidades indígenas, desde Chile hasta México, en las que sostuvo un interdiálogo (en sintonía con la hermenéutica diatópica de Santos) con mujeres indígenas, muchas de ellas intelectuales, para analizar cómo se apropian ellas del discurso feminista y lo resignifican desde su cosmología.

Si bien hay zonas habitadas por poblaciones originarias en las que la cultura occidental ha permeado de manera importante, la preservación de una racionalidad holística (como la andina o la mesoamericana) que concibe a los seres humanos y a la Naturaleza como un todo, da paso a una realidad distinta, menos alienante que la que se configura desde la modernidad occidental.

Las feministas comunitarias,<sup>61</sup> con las que dialoga Gargallo, no buscan únicamente remontar la dominación del varón sobre la mujer, sino la del ser humano sobre la Naturaleza. Esta concepción tiene que ver con entender a la *Pachamama*, a la *Mapu*, como un todo que va más allá de la Naturaleza visible o tangible, que contiene la vida, las relaciones de los seres vivos entre sí, sus necesidades, deseos y energías (Gargallo 2012: 274). Además, en un ejercicio despatriarcalizador denuncian la comprensión de la *Pachamama* como madre-Naturaleza, porque esta visión es reduccionista y machista (se agregaría colonial) y equipara a la Tierra con la mujer-madre por su potencia reproductora, fértil.

En ese sentido, estas indígenas intelectuales rechazan el discurso de que el Padre Cosmos fertilice a la *Pachamama* porque aquél está dentro de ésta, pero principalmente por el antropocentrismo que se devela al atribuir características antropológicas a la Naturaleza.

---

<sup>61</sup> Menciona principalmente a Julieta Paredes, Gladys Tzul, entre muchas otras.

El feminismo comunitario se radicaliza desde una lectura de la economía del cuerpo y la tierra, postulando la absoluta no propiedad de ambos: “como *Pachamama* la tierra no puede pertenecer ni a un conjunto de personas que se dicen comunidad, sino que la comunidad existe en cuanto está y comparte su ser con la *Pachamama*” (Gargallo, 2012: 273). De ahí que la Naturaleza no pueda ser propiedad: ni vendida, ni expropiada hasta sus últimas consecuencias, no puede (ni debe) ser agotada al servicio de una racionalidad productiva, hiperconsumista.

Como se apuntó, la modernidad capitalista va asociada inherentemente a la colonialidad de los territorios, de los cuerpos, de la autoridad, del género, y también del ser y del saber. Perspectivas que desde el feminismo hegemónico no se pueden abordar dado que su conocimiento, como todos, es situado e incompleto.

La realidad histórica de las comunidades indígenas y de las mujeres que las habitan como testigos de las consecuencias devastadoras de una economía sacrificial que interpreta a la Naturaleza como un tanque abastecedor de materia, sin fondo; posibilita un pensamiento *otro*, una descolonización y despatriarcalización de los mundos.

El modelo de desarrollo de occidente con el que no rompe Amorós, justifica la lógica mercantilista que fomenta el sobreconsumo, y propone que el remiendo de la capa de ozono se puede hacer con dinero. Es un desarrollo cuyas políticas ambientalistas se ajustan a un “extractivismo sensato” el cual ha sido rechazado por las feministas comunitarias porque son más de lo mismo: son racionalidad utilitarista-individualista, donde lo importante no es la producción y reproducción de la vida de los seres humanos y de la Naturaleza sino la lógica de la acumulación y del sobreconsumo superfluo y banal: el fundamentalismo del mercado.

También el pensamiento feminista comunitario es incompleto pero se aproxima más a una praxis de vida que de muerte. En este sentido, parece claro que conviene más a la vida (a la Naturaleza y a los seres humanos) *convivir* con la Naturaleza de una forma distinta de como se hace ahora. Un parámetro puede ser el enfoque del feminismo comunitario que no tiene la ilusión de “repetir el patrón de crecimiento económico de los países industrializados, basado en un altísimo consumo de materia y energía y alta destrucción ambiental” (Gudynas, 2011: 278).

Las mujeres de color luchan por reivindicaciones de la Naturaleza. Es un acto de empatía con ella en tanto es exterioridad<sup>62</sup> extrema. Si las mujeres han sido invisibilizadas históricamente, la naturaleza es el otro radical. Por eso para Gebara el ecofeminismo implica plantear que el destino de los oprimidos, entendidos estos como las mujeres y la Naturaleza, está íntimamente ligado al destino de la tierra: “Toda apelación a la justicia social, implica una eco-justicia” (Gebara citada por Aguinaga y Lang et al, 2011: 70).

Las sujetas-mujeres al menos tienen capacidad de resistencia. Los seres vivos no humanos son los más vulnerables porque ante la acción humana nada pueden hacer, al menos no de forma inmediata. Que las mujeres tomen esa lucha también es un esfuerzo por desmontar el ámbito dicotómico tan discutido en las teorías feministas, de lo público y lo privado. Se sale al espacio público a desafiar al antropocentrismo, a la colonialidad y al patriarcalismo, porque no se conforman con que les construyan una subjetividad que las caracteriza únicamente como mujeres madres, amas de casa u objetos sexuales, relegados al ámbito privado. Más allá de eso, las ecofeministas descolonizadoras son agentes sociales y humanos que toman partido por la vida. Poseen la convicción de que la forma extractivista y predatoria de vincularse con la Naturaleza es insostenible a cualquier plazo, y no porque haya una alianza biologicista entre la Naturaleza y las mujeres. Desde el Ecofeminismo descolonizador, se comprende la exigencia ética de atribuirle valor intrínseco y *dignidad* a la Naturaleza.

Los feminismos descolonizadores como teoría crítica, tienen la responsabilidad de buscar el mayor grado de liberación posible, no sólo de las mujeres, sino de todos/as los seres humanos/as y también de la Naturaleza. Los feminismos como teoría de liberación se justifican si encuentran su fundamento en la vida encarnada. El feminismo comunitarista no es esencialista, no propone una vindicación de la asociación mujer-naturaleza frente a hombre-cultura, sino que ostenta una

---

<sup>62</sup> La metáfora espacial de exterioridad puede llamar a más de un equívoco. Podríamos denominar también en este “Más allá” del horizonte del ser del sistema una trascendencia interior, un “más allá” del sujeto en el sistema, de su trabajo, de su deseo, de sus posibilidades, de su proyecto. Trascendencia interior o exterioridad tienen la misma significación en este discurso filosófico” (Dussel, 2011: 77). “Exterioridad es el ámbito desde donde el otro hombre, como libre e incondicionado por mi sistema y no como parte de mi mundo, se revela” (De la Torre, 2011: 155)

racionalidad distinta, la de la vida del Cosmos como una interconexión entre mujeres, hombres, intersexuales y Naturaleza: el principio de complementariedad bien entendido.

#### **2.4.6. Construcción de subjetividades**

“Soy una puente columpiada por el viento, un crucero habitado por torbellinos,... montada a horcajadas en el abismo. “Tu lealtad es a la Raza, al Movimiento Chicano” me dicen los de mi raza. “Tu lealtad es al Tercer Mundo”, me dicen mis amigos negros y asiáticos. “Tu lealtad es a tu género, a las mujeres”, me dicen las feministas. También existe mi lealtad al movimiento gay, a la revolución socialista, a la Época Nueva, a la magia y lo oculto. Existe mi afinidad a la literatura, al mundo artístico. ¿Quién soy? Una lesbiana feminista, tercermundista, inclinada al marxismo y al misticismo. Me fragmentarán y a cada pequeño pedazo le pondrán una etiqueta”.

Gloria Anzaldúa

¿Qué significa la categoría mujer? es una pregunta que los feminismos descolonizadores no pretenden responder.

Resolver esta cuestión sería abstraer la realidad para imponer una sola forma de ser mujer, universalizante. Sería hablar por todas. Ya se apuntó la crítica al feminismo hegemónico que elabora un compuesto ideológico-cultural “mujer”, cuyo referente normativo, es la burguesa, blanca, heterosexual, instruida, cristiana. Una noción que no tiene relación con las mujeres materiales, históricas, reales del tercer mundo. A la par, se representa y fabrica discursivamente a las “otras”, las no occidentales, como ignorantes, pobres, sin educación, limitadas por las tradiciones, domésticas, restringidas a la familia, víctimas.

La sujetas-mujeres no-occidentales no deben ser concebidas como desempoderadas apriorísticamente por no pertenecer a una cultura heredera de la Ilustración.

Analizar la realidad de las mujeres de acuerdo a la especificidad histórica y cultural implica reconocer que la praxis por la liberación se vive con distintos grados de intensidad. Algunas se encuentran en abierta lucha contra el patriarcado y la

colonialidad: son activistas, académicas, funcionarias. Otras, oponen resistencia<sup>63</sup> en las interacciones íntimas cotidianas, en la sociabilidad. A decir de Mahmood (2008: 164): "...agencia social no [es] como un sinónimo de resistencia en las relaciones de dominación sino como una capacidad de acción que se habilita y crea en relaciones de subordinación históricamente específicas".

Mujer no es un concepto idéntico al de víctima. En un mundo afectado de colonialidad de género, las mujeres deben ser agentes para vivir. Sin una praxis cotidiana de liberación o resistencia, la maquinaria moderna feminicida causaría más muertes de las que ya provoca.

En contextos en los que no opera una racionalidad liberal-individualista, la agencia de las mujeres no se epitomiza en la fórmula igualdad hombre-mujer. Si se piensa en clave relacional, comunitaria, como las racionalidades andinas o mesoamericanas, los intereses deseos y necesidades trascienden el "esencialismo de género".

Al mismo tiempo, la agencia social de algunas mujeres puede tener que ver con preservar elementos de su identidad cultural o religiosa, con ser solidaria con sus connacionales más que con otras mujeres. Y es que la lucha feminista no está flotando en el aire, la hacen mujeres situadas que aman a sus familias, a su comunidad y no desean vivir alejadas o rechazadas por sus compañeros/as. De ahí que entre mujeres musulmanas, aún y cuando se tenga conciencia feminista, una recomendación estratégica puede ser usar la *burka* o aceptar la poligamia del marido, es decir:

...lo que aparentemente podría ser un caso de pasividad y docilidad deplorables, desde un punto de vista progresista, puede muy bien ser una forma de agencia social, que debe ser entendida en el contexto de los discursos y las estructuras de subordinación que crean las condiciones de su representación. En este sentido, la capacidad de agencia social está

---

<sup>63</sup> Me refiero a la resistencia como tensión entre subjetificación (formación/información del sujeto) y subjetividad activa, ese sentido mínimo de agencia requerido para que la relación oprimir-resistir sea de tipo activo, sin apelar al máximo sentido de agencia del sujeto moderno (Lugones 2013).

implicada no sólo en aquellos actos que producen cambio (progresista) sino también en aquellos cuyo objetivo es la continuidad, la estasis y la estabilidad (Mahmood 2008: 184).

El tema de la agencia social específica conecta con el de la paradoja de la subjetivización. El sistema colonial de género es un sistema de dominación. Sin embargo, no se da en mundos en los que haya protagonistas antagónicos desvinculados: hombres maquinando una conspiración masculina y mujeres pasivas-sumisas padeciéndola. Ya se anotó: las mujeres son agentes sociales, pero ¿cómo se materializa esta capacidad de agencia en un mundo colonial/generizado? y ¿qué ocurre con las mujeres que padecen el machismo y, al mismo tiempo, lo construyen?

En “Pedagogía de los oprimidos” Paulo Freire hace ver que “todos alojamos al opresor”. A similar conclusión llega Aili Mari Tripp cuando señala que “todos nos hemos construido mutuamente. Algunos más que otros. El proceso no ha sido nunca unidireccional, pese a las asimetrías de poder” (citada por Suárez 2008: 41).

Aquí cobra sentido la afirmación asentada en líneas introductorias respecto de que todos y todas son racistas y sexistas en alguna medida, reconocerlo ayuda a empezar por transformar la vida propia. Existen mujeres posicionadas en situaciones de diversas opresiones, para quienes resulta mucho más dolorosa esta epifanía. De ahí que Cherrie Moraga se exprese de la siguiente forma:

...cada una de nosotras- sea oscura, mujer o ambas- ha internalizado en alguna medida esta imaginaria opresiva. Lo que el opresor consigue, muchas veces, es simplemente exteriorizar sus miedos proyectándolos en los cuerpos de las mujeres... El opresor teme que tendrá que cambiar su vida una vez que se haya visto en los cuerpos de quienes ha llamado diferentes. Teme el odio, la rabia y la venganza de quienes ha herido. Esta es la pesadilla del opresor, pero no es exclusiva de él. Nosotras, las mujeres, tenemos una pesadilla similar, pues cada una ha sido en alguna medida oprimida y opresora. Tememos ver cómo nos hemos fallado una a la otra. Tenemos miedo de ver cómo hemos incorporado los valores de

nuestro opresor en nuestros corazones volteándolos contra nosotras mismas y contra otras. Tenemos miedo de admitir lo mucho que del mundo “del hombre” hemos integrado dentro de nosotras. Admitir el daño es peligroso. Pienso cómo, aun siendo lesbiana feminista, he querido ignorar mi propia homofobia, mi propio odio a mí misma por ser jota. No he querido admitir que el sentido más profundo de mí misma no está al nivel de mi política de “mujer identificada con las mujeres”...la verdad es que muchas veces he adoptado los miedos sociales y el odio hacia las lesbianas que se acuestan conmigo. Y he odiado a veces a mi amante por quererme... (Moraga 1988 :25).

A través del ejercicio repetido de normas se materializa la subordinación genérica-racial-de clase. En otras palabras, se entrena simultáneamente el cuerpo, la mente y las emociones para naturalizar las opresiones mediante lo que Bourdieu llamó *habitus*<sup>64</sup>. Es ante esta premisa que Butler propone que tal reiteración de las normas es falible en tanto representa una oportunidad para reapropiarse o resignificar la norma, por tanto, la estructura de dominación aloja en sí la posibilidad de su destrucción, entonces sugiere:

La paradoja de la subjetivización (*assujétissement*) es precisamente que el sujeto que resistiría tales normas es en sí habilitado, o incluso creado, por tales normas. Aunque esta limitación constitutiva no anula la posibilidad de agencia social, sí localiza la agencia social como una práctica reiterativa o rearticuladora inherente al poder, y no como una relación externa de oposición al poder” (Butler citada por Mahmood 2008: 182).<sup>65</sup>

Es cierto que existen mujeres que alojan al opresor (incluyendo a quien aquí escribe), que se construyen mutuamente, pero esta es precisamente la condición que

---

<sup>64</sup> “El término *habitus* es mejor conocido en las ciencias sociales por el trabajo de Pierre Bourdieu, quien lo utiliza como concepto teórico para explicar cómo las posiciones estructurales y de clase de sujetos individuales llegan a encarnarse como disposiciones, sobre todo a través de procesos inconscientes” (Bourdieu citado por Mahmood 2008: 190).

<sup>65</sup> Algo parecido dice Hölderlin (citado por Haraway : 20) “De donde nace el peligro nace la salvación”.



permite tomar conciencia feminista descolonizadora, resistir y actuar en dirección liberadora. El proceso es lento y doloroso. Así como se construye la estructura de dominación, se puede y debe tejer performativamente la transformación liberadora.

En este proceso se forjan las identidades. La construcción de subjetividad, para las mujeres, ha sido mayoritariamente reguladora. Los feminismos proponen la deconstrucción de este tipo de subjetividad, de esta identificación de las mujeres mediante características inferiorizantes. Más aún, van construyendo otras subjetividades cualificadas liberadoramente, de reapropiación de los cuerpos, valoración de sus pensamientos e imaginación, autodefinición de sus deseos y afectos. Inclusive moldean subjetividades que ya no caben en la voz “mujer”. Se desplazan a lo rico y diverso.

#### **2.4.7.Coteorización: reconocimiento de racionalidades alternativas a la modernidad**

Ante el sistema colonial de género urgen metodologías alternativas a las modernas para la construcción del conocimiento. Si se asume que existe una colonialidad del poder (Quijano) y una colonialidad del saber (Mignolo y Lander) el desafío está en proponer igualdad de peso de distintos conocimientos que tienen su raíz en lugares de enunciación específicos.

Según María Lugones, los conocimientos deben ligarse fluida, permeable y heterogéneamente. A la manera de la ecología de saberes, ello no implica que se rechace el conocimiento moderno pero ya no se asume de forma totalizante.

La autora propone una coteorización, un activismo coalicional (que considera a la praxis como constituyente de la teoría) con otras cosmologías como las indígenas y afro (Lugones 2010: 3-4).

Estas cosmologías se encuentran, específicamente, en organizaciones sociales e interacciones íntimas cotidianas (relaciones sociales que resisten a la diferencia colonial) que están en tensión con esa lógica (moderna) desde las cuales los pueblos se han resistido<sup>66</sup> a la modernidad capitalista. Son las formas de organización social

---

<sup>66</sup> Me refiero a la resistencia como tensión entre subjetificación (formación/información del sujeto) y

que Aparicio y Blaser (citados por Lugones 2010) llaman no-modernas para no nombrarlas pre-modernas, como si fueran atrasadas, primitivas.

Su propuesta de coteorizar se predica respecto del análisis de diversas culturas americanas y africanas donde, por ejemplo, la categoría mujer no existía como la conocemos ahora: mujer en una posición jerarquizada-subordinada en relación con el hombre. El resultado de un interdiálogo entre teóricas que sostienen esta tesis, como la propia Lugones u Oyewumi, y la postura, por ejemplo, de Rita Segato que respalda su propuesta con una diversidad de relatos etnográficos, arroja una tesis más abarcadora de la realidad. Una propuesta que epitomiza, en alguna medida, la complejidad de la construcción genérico-colonial como se mostró en líneas arriba al hablar de las tres corrientes de pensamiento feminista que exploran la categoría “mujer” en su relación con la Colonia.

Al dialogar con otras culturas y coteorizar desde ahí, se evidencia la existencia de mundos donde, por ejemplo, no existía la línea que ahora divide mujer/hombre en razón de adscripciones sexo-genéricas, todo ello antes del pensamiento de Butler. Las mujeres de ciertos pueblos vivos no le piden nada al feminismo occidental. En el mundo preintrusión se concebía la sexualidad como diversa y no estática, había circulación de unas posiciones a otras del género, Segato lo pone de manifiesto:

A pesar del carácter reconocible de las posiciones de género, en ese mundo son más frecuentes las aberturas al tránsito y circulación entre esas posiciones que se encuentran interdictas en su equivalente moderno occidental. Como es sabido, pueblos indígenas, como los Warao de Venezuela, Cuna de Panamá, Guayaquís de Paraguay, Trio de Surinam, Javaés de Brasil y el mundo incaico pre-colombino, entre otros, así como una cantidad de pueblos nativo-norte-americanos y de las primeras naciones canadienses, además de todos los grupos religiosos afro-americanos, incluyen lenguajes y contemplan prácticas transgenéricas estabilizadas, casamientos entre personas que el occidente entiende

---

subjetividad activa, ese sentido mínimo de agencia requerido para que la relación oprimir-resistir sea de tipo activo, sin apelar al máximo sentido de agencia del sujeto moderno (Lugones 2013).

como siendo del mismo sexo, y otras transitividades de género bloqueadas por el sistema de género absolutamente enyesado de la colonial/modernidad (Campuzano citado por Segato 2011: 34)<sup>67</sup>.

La potencia de los saberes de otros pueblos también se advierte en la ruptura de la lógica dicotómica moderna que divide, mente/cuerpo, razón/emoción. Las mujeres tzeltales y tzotziles explican por qué su cosmología no prevé la separación de los sentimientos y los pensamientos. Se razona y se ama desde una sola instancia: el corazón. Se lo expusieron a Sylvia Marcos de la siguiente forma:

...cuando las mujeres indígenas hablan de que “nos da tristeza en nuestros corazones” están hablando de las funciones intelectuales y de memoria que nosotras asociamos con el cerebro o la mente. El corazón, en más de una etnografía contemporánea, guarda todavía las funciones del *teyolía*. Según López Austin el *teyolía* era la sede de la razón, la inteligencia, los recuerdos, la vida” (Marcos 2010: 82).

No se visibilizará desde cero la dignidad, la humanidad de las mujeres, de lo femenino. La forma en la que las mujeres zapatistas se apropian del español y lo transforman, automáticamente, proyectando una visión reivindicadora de lo que es femenino, como importante, como digno de aparecer en el espacio público, nutre la discusión de los feminismos, a este punto se llega a través de la coteorización. Sylvia

---

<sup>67</sup> Segato realizó una investigación respecto del culto Xangó de Recife. Una sociedad del nordeste brasileiro con religiones afroportuguesas, dice Segato: “..me encontré con unas mujeres con una posición de dominio, autonomía y decisión como nunca había visto, y una sexualidad muy diferente de mi propio mundo...encontré a partir de mi tercer viaje algo asombroso todas las mujeres menos una tenían una compañera mujer. Lo que ellas viven no encaja dentro del lesbianismo del mundo occidental, yo prefiero llamarlo sexualidad no normativa. Era otra construcción de género...una mirada desencializadora, dislocada de Recife que no transformaba el dimorfismo en un mandato biológico. Esas señoras de las comunidades del nordeste de Brasil no tenían que aprender nada del feminismo europeo. Ellas tenían una construcción de género mucho más libertaria que la occidental...Las personas pueden estar en posiciones que no son las que corresponden a esos cuerpos. Es una sociedad que opera con matriz dual, no binaria. Hay una posibilidad de tránsito de género, las personas van colocándose a lo largo de la vida, y aspectos de cada persona se van refiriendo de distintas formas en relación a esa matriz dual”.

Marcos intercambia con mujeres zapatistas estas ideas, para la autora la “castilla”, además de ser femenina es:

...esa lengua española acogida y transformada por el uso indígena en la que el dominio indio la ha moldeado para permitir que aparezcan modismos y géneros invertidos —las temas, la problema— y sintaxis del tzotzil, tzeltal y otras de las lenguas locales. Es una delicia de lengua. En ella hay atisbos de simbología mesoamericana, giros que expresan sus creencias, formas de apropiación de verbos y adjetivos que dejan —traslucir— aparecer, esos otros mundos de referencias cosmológicas y cosmogónicas. La castilla como ellas/os llaman al español, cambia de género ahí mismo. Se vuelve lengua femenina...Feminizan todos sus espacios, roles, tareas, militancias... [a nosotras] cuánto nos cuesta, aun ahora después de tantos años, decir “nosotras” cuando hablamos de un colectivo de puras mujeres (Marcos, 2010: 51).

Aunque no le denominen coteorizar, las feministas comunitarias, entre las que destaca Julieta Paredes o Gladyz Tzul, también enfatizan la necesidad del diálogo. Cuestionan la monocultura hegemónica que priva del estatuto de conocimiento válido a los saberes de otras naciones originarias. La primera es aymara de Bolivia y la segunda es kichwa de Guatemala. Estas intelectuales indígenas proponen un diálogo intercultural con el objeto de que las aportaciones de los saberes indígenas ayuden a concebir relaciones genéricas humanizantes. Desde la crítica al patriarcalismo originario en complicidad con el patriarcalismo colonial, proponen rescatar la idea de la complementariedad del hombre-mujer pero no en un sentido jerárquico, sino en una relación intersubjetiva y no de sujeto-hombre objeto-mujer, para ellas, feminismo es: el buen vivir para las mujeres.

Francesca Gargallo, como mujer blanca pero consciente de los privilegios que le concede el racismo, reúne los saberes de estas intelectuales indígenas en un interdiálogo con ellas, en una relación horizontal, y los reconoce como igualmente

válidos y no sólo como fuente de información a examinar desde categorías occidentales, labor que plasma en su trabajo “Feminismos desde Abya Yala”.

Coteorizar posibilita adentrarse en la riqueza conceptual de pensamientos otros, resistir a las imposiciones concretas de la modernidad que organizan el cosmos, la realidad, los valores en el pensar y en las prácticas no-modernas sobre la base de la colonialidad del género, todo ello a través de una metodología que incluya la interseccionalidad.

La propuesta de coteorizar<sup>68</sup> también va a la raíz de uno de los problemas de producción del conocimiento: construirlo solipsistamente, como un reflejo de la lógica individualista-egoísta. Racionalidades distintas tienden a teorizar con un sentido comunitario-solidario<sup>69</sup>. Cuando se parte de una postura crítica que busca transformación-liberación, las posturas autoritarias y verticales se descartan.

#### **2.4.8. Cuerpo sexuado como territorio de conocimiento y político**

“El cuerpo es el locus de las experiencias vividas  
concretamente, el cuerpo no es, en consecuencia,  
el cuerpo objeto de la descripción de la ciencia sino el  
cuerpo sujeto de cada cual, es decir, el cuerpo”en situación”

María Luisa Femenías

“El cuerpo no solo es biológico, es también histórico”  
Lesbianismo político

Las relaciones de poder genérico-coloniales se construyen, entre otras cosas, sobre la base de una diferencia sexual (y racial) que se inscribió en los cuerpos de los

---

<sup>68</sup> Boaventura de Sousa Santos hace una propuesta similar con su hermenéutica diatópica como propuesta de un proceso diferente de creación de conocimiento: requiere que la producción del conocimiento sea colectiva, interactiva, intersubjetiva y en red (Santos, 2011: 79).

<sup>69</sup> La solidaridad como forma de conocimiento es el reconocimiento del otro como igual siempre que la diferencia acarree inferioridad, y como diferente, siempre que la igualdad le ponga en riesgo la identidad. Habiendo sido sobresocializados por una forma de conocimiento que conoce imponiendo orden, tanto en la naturaleza como en la sociedad, nos es difícil poner en práctica, o siquiera imaginar, una forma de conocimiento que conoce creando solidaridad, tanto en la naturaleza como en la sociedad (Santos, 2011: 87).

seres humanos, lo que conocemos como hombres y mujeres. Fuera de estas variables está el no ser, el que no es hombre o mujer no tiene plenitud ontológica.

De ahí que el cuerpo no sólo sea un vehículo de existencia sino parte de la misma. Se piensa y se siente desde el cuerpo y por ello, también desde ahí se debe resistir y luchar. Las mujeres y los hombres, o los que no son ni uno ni otro pero han sido obligados a asumirse como tales, deben reapropiarse de sus cuerpos y a través del *habitus*, construir un nuevo cuerpo autónomo, capaz de estar y ser en libertad. Cuerpos que no serán estigmatizados o violentados por criterios irrelevantes y deshumanizantes basados en el género, en la edad, en la raza, en la fertilidad, etc.

El cuerpo constituye el locus central y concreto desde donde se manifiestan todas las relaciones de poder, por lo tanto, la concepción del cuerpo de mujer y el hombre también será la expresión de relaciones de dominación de género, clase y raza (Contreras 2011: 270).

A nivel micro, las mujeres concretas han experimentado la expropiación de sus cuerpos. Por ejemplo, las tetas no han sido nunca de ellas. Son para amamantar, para lucir un escote, para manosearlas, para cercenarlas en el paroxismo de la violencia feminicida. Si una mujer se mira al espejo, es casi seguro que al mirar sus tetas no lo haga desde sus propios ojos. Sus ojos están “ocupados” por los de la mirada colonial genérica. Sus tetas son unas extrañas. Alguien ajeno define lo que son y para qué sirven. Entonces, el significado de tetas, senos, pechos, es funcional al sistema moderno colonial-genérico. Unas son para alimentar a los hijos del opresor: las de las *mammys* negras y las nodrizas guatemaltecas. Otras son para esconderlas mientras nutres a la propia descendencia: las de las niñas bien. Las más sirven al entretenimiento pornográfico del colectivo masculino, evidentemente, éstas tienen trato distinto: no se ocultan, se ostentan paladinamente (valga la redundancia) y sus imágenes se difunden a través de los medios masivos de comunicación exponencialmente. Las mujeres, en el imaginario de muchos hombres (y de otras mujeres) pueden llegar a ser sólo “un par de tetas”. Se trata de una cultura pornográfica en el sentido de Baudrillard.

El tema del cuerpo también conduce a hablar de concepciones de belleza. Las mujeres no-blancas claman por desactivar el ideal estético y ético burgués-racial de belleza y de salud. Si tus rasgos no son finos, si tienes piel morena, ojos pequeños y una estatura baja, características fenotípicas de mujeres oriundas del Sur, entonces, eres fea. Julieta Paredes (2012: 3) habla de los cuerpos discriminados sobre la base de criterios racial-genérico-clasistas. Lo hace desde una crítica al colonialismo interno:

El colonialismo interno ha generado, además, un imaginario estético racista, prejuicioso y discriminador, que ha lastimado cotidianamente los cuerpos, especialmente de las mujeres indígenas o de origen indígena. Este imaginario ético y estético de los cuerpos asigna criterios de belleza, educación y buen vestir. Califica por un lado como bonitas, educadas, limpias y bien vestidas a mujeres blancas o blanconas con rasgos occidentales. Califica, por otro, como las feas maleducadas, sucias y mal vestidas a las mujeres morenas con rasgos indígenas.

Si se insiste en la crítica a una lógica dicotómica, la separación cuerpo-ser posibilita que las mujeres sean consideradas sólo cuerpos, unas más que otras. Al ser sólo cuerpos pueden ser reducidas a objetos utilizables, desechables, objetos destinados a satisfacer la perversión propiciada por la colonialidad de género que coloca a esos objetos-cuerpos-mujeres en el espacio privado para abstraerlas de la atención pública y de la intervención del Estado, de manera que se las puede lastimar, violentar, y asesinar en el silencio. La moralidad pornográfica moderna se trasminó a las culturas originarias habitantes de los territorios invadidos, lugares en los que, otrora, se ha demostrado que existían verdaderas relaciones de complementariedad y reciprocidad, de plenitud ontológica de las mujeres. Segato ilustra en este sentido:

...el compulsivo confinamiento del espacio doméstico y sus habitantes, las mujeres, como resguardo de lo privado tiene consecuencias terribles en lo

que respecta a la violencia que las victimiza...Así como las características del crimen de genocidio son, por su racionalidad y sistematicidad, originarias de los tiempos modernos, los feminicidios, como prácticas casi maquinales de exterminio de las mujeres son también una invención moderna. Es la barbarie de la colonial modernidad. Su impunidad se encuentra vinculada a la privatización del espacio doméstico, como espacio residual, no incluido en la esfera de las cuestiones mayores, consideradas de interés público general (Segato 2011: 38-39).

Se trata de cuerpos deshumanizados, reducidos a ciertas partes: los pechos, la vagina, el vientre, expropiados a las mujeres, privatizados en la época colonial para amamantar y criar a los hijos/as de los blancos/as.

En la época actual también son úteros privatizados al servicio de la producción y formación de fuerza de trabajo pero también funcionales al bio-capitalismo farmacopornográfico al que se refiere Beatriz Preciado. Preciado ironiza ejemplificando. Dice que antes de la enfermedad asociada al síndrome de inmunodeficiencia adquirida, existe primero la cura, la aplicación de la investigación tecnocientífica al servicio del sistema. Sistema que ahora controla y disciplina a través de microtecnologías como las píldoras o la medicina que se administra a los cuerpos y entonces el dispositivo disciplinario ya no está en el hospital, tribunal o cárcel (a la manera del biopoder de Foucault) sino dentro del propio cuerpo.

En este sentido, el SIDA sólo existe y se cura en los países desarrollados, en África no existe el SIDA porque no interesa invertir capital en la salud de millones de africanas/os (no humanas/os).

La miserable alienación del cuerpo de las mujeres se muestra en la sórdida narrativa de José Revueltas donde los cuerpos de las mujeres están marcados por la violencia feminicida y además, son meras máquinas reproductoras pauperizadas. En el "Apando", la madre del "Carajo" (el nombre refleja su miserabilidad) debió engendrarlo en circunstancias sórdidas y abyectas ya que era una mujer "tan asombrosamente, tan fea, como su hijo, con la huella de un navajazo que le iba de la ceja a la punta del mentón" (Revueltas 2011:75).



Al intentar plasmar la condición humana de los mexicanos (algunas feministas dicen que es más una poetización de la violencia de género<sup>70</sup>) Revueltas narra la trágica historia de esta mujer, representándola como pobre, fea al extremo, idiota, inmoral y delincuente. Inscribe esta imagen en el cuerpo de la mujer, un cuerpo tullido:

Era con ese ojo muerto con el que miraba a su madre en las visitas, largamente, sin pronunciar palabra. Ella, sin duda, quería que se muriera, acaso por este ojo en que ella misma estaba muerta, pero, entretanto, le conseguí el dinero para la droga, los veinte, los cincuenta pesos y se quedaba ahí, después de dárselos sobre la banca de la sala de defensores con el vientre lleno de lombrices que le caía como un bulto encima de las cortas piernas con las que no alcanzaba a tocar el suelo, hermética y sobrenatural a causa del dolor de que aún no terminaba de parir a este hijo que se asía a sus entrañas mirándola con su ojo criminal, sin querer salirse del claustro materno, metido en el saco placentario, en la celda, rodeado de rejas, de monos, él también otro mono, dando vueltas sobre sí mismo a patadas, sin poderse levantar del piso, igual que un pájaro al que le faltara un ala, con un solo ojo, sin poder salir del vientre de su madre, apandado ahí dentro de su madre.

Estos cuerpos disidentes, han sido resignificados por Beatriz Preciado, una especialista en teorías del cuerpo. Preciado, ya se ha dicho, desafía las concepciones de sexo, género, sexualidad y lo hace desde un lugar concreto: el cuerpo. Piensa al propio cuerpo como prótesis funcional a una nueva forma de conocimiento que no sea aquella de la biopolítica del poder de Foucault que diseñó a ciertos cuerpos como anormales, como enfermos. Los cuerpos de las mujeres, de los autistas, de los tuberculosos, todos fueron excluidos del parámetro del cuerpo sano

---

<sup>70</sup> La investigadora recuerda un autor cuya narrativa es apología feminicida. Es sorprendente. Me refiero a Guillermo Fadanelli, "El día que la vea la voy a matar".

nacional. La española denuncia tales construcciones como ficciones y propone una coalición de sujetos somato-políticos disidentes.

La autora se reapropia de su cuerpo y pretende demostrar mediante la modificación endocrinológica-psíquica que ella es quien define lo que es, siente y desea su cuerpo. Dinamita el binomio hombre-mujer, homosexualidad-heterosexualidad.

Un diálogo entre el pensamiento de Preciado y las feministas comunitarias reivindicaría la diversidad y valor de cuerpos de mujeres situadas. Superaría el esencialismo somático de Preciado y se enriquecería con la *teyollía* de las mujeres tzeltales y tzotziles. No es casualidad que no haya sucedido tal cosa. Preciado es una académica blanca del primer mundo, no parece tan interesada en dialogar, en serio, con mujeres tercerizadas que probablemente concibe ancladas a pensamientos atávicos. Las necesidades e intereses de las mujeres determinan sus construcciones teóricas. El mundo de Preciado y Paredes no tienen tanto en común como se quisiera.

**CAPÍTULO TERCERO  
COLONIALIDAD DE GÉNERO EN PROFESORAS/ES  
DE LA FACULTAD DE DERECHO  
TIPOLOGÍA EPISTÉMICA**

**3.1. El binomio profesor/a-alumna/o. El síndrome<sup>71</sup> de la maestra/o misionera/o.  
Apoteosis de profesores (que no de profesoras)**

“Nadie educa a nadie –nadie se educa a sí mismo-, los hombres [las personas]  
se educan entre sí con la mediación del mundo”

Paulo Freire

La primera expresión de una lógica dicotómica jerarquizada, característica de la colonialidad de género, es el binomio profesor/a-alumna/o.

Se muestra en el salón de clases, diseñado de tal forma que transmite una representación social del lugar que deben ocupar tanto profesorado, como alumnado. Las profesoras/es habitan cómodamente estas aulas. En todas las aulas, el espacio destinado a la maestra/o está al frente de la clase. Su escritorio, colocado sobre una especie de podio desde donde todas/os pueden mirarle, prestarle atención (o no). Es un *locus* que simboliza superioridad. El lugar ideal para impartir una clase magistral, así la llamó Tomás, aunque hace tiempo que trata de corregir esta práctica (a juicio de quien escribe, lo está logrando):

...mis clases, regularmente, toda mi vida, han sido lo que yo llamo clases magistrales, la exposición del profesor del tema...

La primacía del docente no se manifiesta únicamente en el plano físico-espacial que ocupa. También en su pedagogía. Todas las sesiones, excepto una, consistieron en que el docente, de pie frente a la clase, leía, consultaba textos y narraba, disertaba o, sin consultar texto, hablaba, dictaba, en suma: administraba al alumnado una cantidad de información que los aprendices reciben o no (muchas veces no porque es sumamente aburrido). Sin diálogo, sin debate, sin construcción de

---

<sup>71</sup> Me refiero al “conjunto de fenómenos que caracterizan una situación determinada” (RAE), no a una enfermedad.

conocimiento, sin aprendizaje significativo. Es la educación bancaria a la que se refiere Freire (2005).

Los aprendices, como vasijas (objetos) en las que se deposita información. El docente como sujeto/a, como protagonista/o del suceso de la educación, desde luego, superior a las alumnas/os porque es el que educa, el que sabe y dona conocimiento a los ignorantes aprendices.

A veces la práctica de narrar por parte del docente deja entrever la palabra como fetiche. La palabra cuenta por su sonoridad y no por su poder transformador (Freire 2005). Aldo, cuando imparte la clase de Derechos Humanos<sup>72</sup>, se erige ante la clase, con un traje elegante, pasea de un lado a otro y va leyendo, más bien, va recitando los artículos de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos: 9, 10, 11 y 24. El habla es cantada, pausada, solemne, prolonga la voz para hacer más sobrio el texto legal, en una oportunidad dice: “Cuánta riqueza tiene la Constitución”.

En la clase de Gerardo, Derecho Civil I, una alumna interrumpe constantemente al profesor. La alumna está inquieta, quiere participar. La clase se desarrolla de la misma forma: El profesor, de pie, al frente, leyendo los artículos del Código Civil de San Luis Potosí, mapeando los conceptos de Derecho Civil en el pizarrón.

La alumna levanta la mano para decir cualquier cosa, interrumpe la (¿dinámica?) de la clase, quiere aportar algo. El método del profesor no se presta para eso, está diseñado para visualizar a esa alumna fuera del orden, cae mal, las suyas aparecen como simples necesidades.

Los aprendices se conciben inferiores. Su conducta con los docentes, algunas veces, llega al punto del servilismo. María cuenta de su relación con las alumnas/os. Dice que son detallistas: “Maestra, yo le borro el pizarrón”.

El profesor Lucho, cuando llega a su salón, con un simple ademán, consigue que una alumna se pare a escribir en el pizarrón (es de la vieja guardia) los puntos a tratar en la clase, mientras, el profesor está sentado en su escritorio, esperando.

---

<sup>72</sup> Con mayúscula porque para él hay unos únicos derechos humanos, los que contiene la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos.

Hace otra seña con la mano. Un alumno se para, de inmediato. Sale del salón para luego regresar con un par de plumones para la tarea de la alumna.

También tiene la siguiente costumbre: Para dar su explicación, dice “oye” con voz muy alta, casi un grito. En opinión de la investigadora, esta forma de conducirse es intimidante (independientemente de todas las otras intimidaciones). La propia investigadora experimentó, cada vez que lo hacía, la compulsión de voltear a verlo para verificar si le hablaba, si le gritaba a ella.

Esperando abordar a una maestra, la investigadora observa que una alumna la acompaña (a la maestra). La alumna está cargando el portafolio de la profesora. Sin embargo, parece ser una verdadera actitud altruista. La maestra debe apoyarse en un bastón para caminar. Empero, al mismo tiempo se observa diversa docente que viene caminando perfectamente normal y una alumna está cargándole su bolsa y sus libros. Al día siguiente, y al que sigue, se verifica la misma práctica con esta última maestra.

Los educandos/as no sólo son simples vasijas en las que los sabios educadores depositan sus conocimientos. Además, existe una práctica por parte de algunas alumnas/os que consiste en rendir pleitesía a los docentes, los consideran superiores y les sirven. Los/as educadores/as parecen estar de acuerdo con estas prácticas. Aquí el docente está por encima de la educanda/o, por ser el sabio, el que posee el conocimiento, el experimentado. La alumna/o es inferior porque es ignorante e inexperta.

El discurso de Javier es explícito en este sentido. Para él se ha perdido la buena costumbre de reverenciar a los maestros (no habla de maestras). Son modelos a seguir:

...hay que rescatar la imagen del profesor como una gente (sic), un maestro es una gente digna de imitarse. Yo he tenido grandes maestros. Siempre he tratado de emularlos, de seguirles... Los profesores deben ser un grupo de individuos a imitarse. Dignos de ser vistos como un gran maestro. Es todo un apostolado. Ser profesor es todo un apostolado. Un apostolado, la academia. Yo tuve un gran padre académico... Un profesor

es alguien que va a transmitir un conocimiento y va a dejar una enseñanza y va a trascender en la formación de los educandos, si no tiene presente eso, entonces está faltando a su quehacer como profesor... Yo todavía recuerdo, mis mejores maestros, en la Facultad de Derecho... me acuerdo que estábamos en los recesos, entre clase y clase, y venía un profesor y le abríamos paso, "Maestrooo, licenciadoo" [con tono de veneración]. Hoy en día, es que es impresionante, la falta de respeto, la indiferencia...un profesor tiene que ser una gente que los adoctrine, que los enseñe, que los forme...

De igual forma, Pablo piensa que si no hubiera sido por sus profesores modelo (no profesoras) no se dedicaría a educar. Ellos determinaron su proyecto profesional. Aclara que no pretende endiosar a sus maestros:

El motivo, yo no te voy a decir que se endiosó a alguien, sino que, simplemente, ha habido gente que fue modelo para muchos de nosotros como maestros y que todavía tenemos viva la imagen de ellos, como maestros, que fue lo que nos impulsó a ser maestros, si no, seríamos otra cosa. A lo mejor seríamos cien por ciento litigantes o cien por ciento servidores públicos o simplemente dedicarnos [sic] a otra cuestión pero sí, siempre hay la imagen de algún maestro que fue el que te trajo hasta acá.

Más allá de eso, las alumnas/os no tienen nada que aportar a los profesores/as. No se aprende nada de ellas/os, más bien, el docente sigue siendo una guía para el aprendiz, el que determina el camino a seguir. Los educandos no poseen agenciamiento. Soledad tiene claro esto. Las profesoras/es tienen una misión en la vida: abrirles los ojos a sus alumnas/os y hacerles ver sus capacidades y cualidades, ayudarles a desarrollarlas. Dice Soledad:

El reto para nosotros como docentes, como profesoras, es que logremos despertar en ellos y en ellas el respeto por sí mismos, por su propia

individualidad pero, además, la inquietud de potencializar todas sus cualidades, hacia allá deben ir enfocadas las actividades de aprendizaje que planificamos para cada sesión de clase, cómo potencializar las capacidades básicas que tiene cada uno de nuestros estudiantes y nuestras estudiantes.

La convicción de que el profesor/a es el superior, el sabio, el preparado es consistente. Plantear los feminismos como conocimiento es una enunciación desestabilizadora en este sentido. Uno de los aportes más importantes de los feminismos ha sido cuestionar los binomios jerarquizantes de la modernidad. De conocerse estas “teorías”, cuánto ayudarían a superar estas dicotomías jerarquizadas. De no existir los binomios, incluyendo el de maestra/o-alumno/a, ¡cuánto se aprovecharían los saberes feministas! Un incipiente despertar en este sentido expresa Lucía: “Me interesaría conocer tu trabajo, eso de las teorías feministas, porque soy mujer, debería saber algo de eso, pero no hay mucha difusión”.

### **3.2. Desconocimiento de la paradoja de la subjetivización**

Los binarios hombre/mujer, víctima/victimario, funcionan como barrera epistémica que impide la comprensión de una de las categorías trabajadas por Judith Butler, Aili Mari Tripp y Saba Mahmood. Butler la llama paradoja de la subjetivización, ya expuesta líneas arriba.

La paradoja no sería tal si se comprendiera la realidad y a las personas desde un paradigma de la complejidad, esto es, si se comprendiera cabalmente el sistema colonial de género que sostiene a unas/os y aniquila a otras/os pero que es construido por todas/os.

En ese sentido, una idea, proveniente de la lógica dicotómica<sup>73</sup> exhaustiva y excluyente, se replica en la concepción que del mundo tienen las profesoras/es.

---

<sup>73</sup> Tarde la aclaración pero la lógica dicotómica no sólo es cartesiana sino anterior, aristotélica. Descartes divide el mundo en objeto- sujeto, separa la mente del cuerpo, mientras Aristóteles piensa en el principio lógico de no contradicción, el tercero excluido, se es o no se es, si se es algo, ya no se

Existen responsables del sistema de dominación (los hombres), por un lado, y víctimas del mismo (las mujeres), por el otro. Tal y como los protagonistas antagónicos de una película. Estos personajes nunca se mezclan en el imaginario de las profesoras/es. Siempre juegan el mismo papel y tienen características específicas inmutables, cada cual.

En este escenario, las mujeres son más centradas, no se “emborrachan” y son más responsables. Se diría que el feminismo de la diferencia incidió en sus mentes porque, en resumen, lo que dicen es que la mujer (universal, porque así la conciben) posee una ética del cuidado. De ahí que Lucho, Mictian y Pedro caractericen a una auténtica mujer como una persona que no se “emborracha”, entre otras cosas, es decir, no es viciosa, disoluta. Es curioso, los tres emplean este término para ejemplificar esta virtud de la “mujer auténtica”.

Los hombres son victimarios, las mujeres son víctimas, es una representación social que choca con las realidades que viven las profesoras/es. Por eso Lucho pregunta, indignado, por qué se acusa a un hombre de violencia de género si la mujer también es capaz de entrarle a golpes a un hombre. La realidad interpela su binarismo.

No es cierto que no haya mujeres capaces de cometer delitos, las hay, por la sencilla razón de que también alojan al opresor, porque la forma en la que han vivido es esa contradicción en la que se colocan en uno de los dos polos, y cuando no se está en el de oprimida (sí sucede), se está en el de opresora.

Lo que las feministas han visibilizado es que existe un sistema político, económico, cultural, epistémico que normaliza la violencia feminicida. Sí, el sistema se construye por hombres y mujeres, performativamente, o a razón de un *habitus*, pero los efectos impactan especialmente a las mujeres y a los hombres feminizados, no a los “verdaderos hombres”.

Además, estos efectos los padecen mujeres situadas que viven la violencia con mayor o menor intensidad según reúnan características desventajosas o no: ser

---

es lo otro. Si un individuo puede ser catalogado mediante uno de dos conceptos, automáticamente queda excluido del otro.



pobres, extranjeras (del Sur), no ser blancas, en algunos casos, no ser, ni siquiera, mestizas.

No debería sorprender, entonces, que existan hombres con conciencia de género (excepcionalmente), o mujeres sexistas. El que existan relaciones sociales desiguales sí tiene que ver con el género e inseparablemente con otras categorías como clase o raza (aunque esta última esté completamente invisibilizada en el mundo de la Facultad de Derecho). El género es sólo una de las categorías que denuncia un sistema de dominación complejo. De este planteamiento se dilucida la confusión de Soledad cuando señala:

¿Quién, de alguna manera, incide?, ¿quién va a generar en nosotros que reproduzcamos (sic) conductas? Hay hombres que han formado y educado a mujeres. Me llamó la atención, hace poco, la historia, la película *Ágora*. La historia de una mujer filósofa. Ella fue formada y educada por su papá, entonces, ¿en qué momento alguien empieza a tratar de imponer modelos de conducta? **No es cuestión de género.** Históricamente, podemos encontrar padres hombres que forman y educan a sus hijas en una manera diferente a la que se pudiera esperar de actividades específicas para el sexo débil y les dan las condiciones para que lean, se instruyan, y forman un criterio que las haga capaces de discernir. Su conciencia es educada en otros modelos de conducta. Entonces, para mí, no es que los hombres siempre traten de reproducir o inculcar tratamientos discriminatorios para las mujeres... hay que tener mucho cuidado. Porque entonces caemos donde han caído los hombres, en segregar (sic) (énfasis propio).

El binomio víctima/victimario, estático, se torna paradójico si atendemos el clamor de las feministas poscoloniales respecto de cómo el feminismo hegemónico construía a las mujeres del tercer mundo como atávicas, primitivas, ignorantes, víctimas, pasivas, etcétera.

El referente normativo para construir esta diferencia, encarnada en las mujeres del tercer mundo, es el que representan las mujeres blancas, burguesas, propietarias, dueñas de su cuerpo, cultas, en suma: las feministas hegemónicas ¿Pues no que todas las mujeres padecían el inmisericorde patriarcado de la misma forma? ¿Cómo es que hay mujeres hegemónicas respecto de otras? ¿No eran todas las mujeres víctimas y nunca victimarias?

Más aún, el sistema moderno colonial de género no aplasta a las mujeres occidentales o blanqueadas (por obra del colonialismo interno), pero aunque las lesiona más, tampoco aniquila a las mujeres no blancas, pobres, neocolonizadas, y no lo hace porque, contrario a lo que asumen las feministas hegemónicas, las mujeres occidentales no son las únicas empoderadas, las del tercer mundo tampoco son pasivas y meramente víctimas, de ahí su resistencia y lucha.

De lo ya dicho se desprende que la forma en la que se teje la realidad de desigualdad social es compleja, performativa, situada y de momento a momento. Ello posibilita que en alguno de esos momentos o *locus*, o en varios, la resistencia y la lucha existan.

Las mujeres no son sólo víctimas, pasivas, son agentes. El agenciamiento de mujeres situadas posibilitó que la colectiva femenina ganara espacios en la Facultad de Derecho, para estudiantes y profesoras. En siete de las entrevistas, las profesoras/es coincidieron en hablar de cómo en un tiempo aproximado de veinte años, el porcentaje de alumnas, en la Facultad, se ha incrementado hasta un cincuenta por ciento de la población estudiantil, aproximadamente. Teresa menciona al respecto:

...desde el noventa y tantos, porque yo alguna vez hice una investigación, desde el noventa y cinco, en alguno de los foros de género de la Universidad, presenté estadísticas y datos y todo. Desde el noventa y cinco, creo, ya estamos hablando desde hace 20 años, tenemos aproximadamente el cincuenta por ciento de alumnos hombres y mujeres el cincuenta y dos, el cincuenta cuatro, el cuarenta y ocho, el cuarenta y nueve, ahí rayan los porcentajes.

Rafael comenta:

...en estos últimos años, aquí en la Facultad, al contrario, la mayor cantidad de alumnas son mujeres...

Al igual que Pedro:

...yo he visto que en los últimos años se ha incrementado el número de mujeres. Cuando yo ingresé aquí eran tres o cuatro y, ahora, yo creo que andamos no a *fifty, fifty* pero sí andamos en un 30 contra un 70...

En los últimos años, también ha aumentado, según el profesorado, la presencia de las mujeres como docentes en la Facultad de Derecho. Sin embargo, este incremento no es proporcional, más bien, es francamente desfasado, con la representación política de las mujeres, con la toma de decisiones en la vida universitaria o con una posición de prestigio como investigadoras. Llama la atención que esta circunstancia es advertida, en mayor medida por las mujeres, que por los hombres entrevistados. De todas las entrevistas, sólo hubo dos hombres que hicieron mención de esta asimetría, uno de ellos dijo ser integrante del Consejo Directivo Universitario y el otro señaló lo siguiente:

...hay pocas, en esta Facultad. Yo no he conocido, se me va ahorita de la mente, mujeres que hagan investigación, todos los investigadores son varones.

Mientras algunos maestros como Horacio<sup>74</sup> o Rafael, confunden el incremento cuantitativo del alumnado femenino con relaciones de género igualitarias, inclusive, con la prueba de la inoperancia de discursos machistas en la Facultad de Derecho (a

---

<sup>74</sup> Horacio dice: Ha habido época (sic), época de estudiante más que de docente, aquí (sic) hubo mayor cantidad de varones que de mujeres, en este momento, en este año 2014 es el cincuenta y un por ciento de población femenina y ya es menos el de varones, en ese sentido, la profesión se ha equilibrado, si encontramos un discurso, hasta cierto punto machista, estaría fuera de época.

lo mejor esto es lo que lleva a pensar a algunas maestras/os que no existe un sistema de dominación masculina), otras maestras como Teresa o Tania<sup>75</sup> son enfáticas al apuntar a la posición de dominio que ocupan los hombres, respecto de las mujeres, dentro de las autoridades escolares, en este caso, del Consejo Directivo Universitario.

Suena lógico que sean las maestras quienes adviertan esta injusticia, son ellas las que la padecen. Las personas no se quejan de los privilegios, sino de las privaciones. Teresa expresa de la siguiente forma este planteamiento:

...la planta docente, hasta la fecha, hace veinte años, hasta la fecha, nunca hemos (sic) pasado creo que del veinte por ciento de mujeres. En los cargos administrativos, no hemos tenido maestras mujeres, ni como secretarías académicas, ni como secretarías generales, ni como coordinadoras de seminario, cualquier cargo, encargadas de exámenes profesionales, ningún cargo administrativo, hasta ahorita, ha sido desempeñado por mujeres. Una sola vez que yo recuerde en los, prácticamente, treinta años que tengo de ser maestra, hubo una compañera maestra que hizo campaña para intentar ser consejera universitaria, del Consejo Directivo Universitario, representante de la Facultad, y fue una elección muy pareja pero no la ganó.

Pues bien, aunque las mujeres sean agentes propiamente activas o en su mínima expresión (resistencia), ello no significa que no estén inmersas (de la forma en que se ha descrito) en una realidad que es ampliamente desventajosa para ellas. Comprender la paradoja de la subjetivización, producción teórica feminista

---

<sup>75</sup> Tania dijo lo siguiente: Tenemos un consejo directivo universitario en el que, sí es cierto, en un inicio la facultad tenía tres o cuatro maestras, quizá cien profesores, pero ahora ya no es así, pero ahora ya, de ciento ochenta profesores que hay, quizá son cincuenta por ciento mujeres, o un poco menos, sin embargo, en la representación del comité es una mujer la que participa en ese comité y dicho sea de paso, es la misma mujer desde hace muchos años y siempre ha estado ahí, se le respeta por la persona que es, no tanto por si es mujer, me imagino, si es por pagar la cuota que le permiten estar ahí pero noto que en ese sentido la Universidad y, en general, pero noto que la Facultad brinda mayores oportunidades a los hombres, por lo menos así lo veo, en el directorio que tenemos de funcionarios, en su gran mayoría, son hombres, solamente recuerdo a dos mujeres dentro del esquema.

complejizada por el pensamiento de teóricas postcoloniales y descoloniales, ayudaría a superar el binario estático víctima/victimario. Superar este binario conllevaría la valoración de la producción de conocimiento feminista.

Facilitaría pensar la existencia desde una posicionalidad fluida en este mundo (bell hooks), es decir, mujeres construyendo el sistema colonial de género mas, al mismo tiempo, resistiendo y luchando en su contra, porque ese orden, que impera también en el específico mundo de la Facultad de Derecho, es también el que posibilita un *habitus* o performance liberadora.

### **3.3. La vinculación de las dicotomías hombre-sujeto/mujer-objeto y espacio público/espacio privado: Una mirada desde el esencialismo de género**

La concepción que de hombre o mujer poseen las profesoras/es de la Facultad de Derecho se deduce, principalmente, de testimonios respecto de anécdotas protagonizadas por profesores hombres. Dentro del cuestionario semiestructurado que se realizó, no existía ninguna alusión específica a la concepción de hombre o mujer. La expresión de esta dicotomía fue por asociación.

Lo que es un hombre o una mujer es inescindible del espacio donde se desenvuelven las personas. De ahí que se vincule, en este apartado, la dicotomía hombre-sujeto/mujer-objeto y espacio público/espacio privado.

En principio, para las profesoras/es, únicamente existen hombres y mujeres. La identidad de mujer u hombre, además, va de la mano con la heterosexualidad como régimen político. En este sentido, en su imaginario, no existen las personas que no sean heterosexuales, en otras palabras, los profesores/as no hablarán de personas intersexuales, transexuales, etcétera, en suma, de sexualidades disidentes.

De lesbianas u homosexuales hablan en voz muy baja o lo suavizarán denominándoles “diversidad sexual”. Sin embargo, al hablar de lesbianas u homosexuales el referente normativo sigue siendo heterosexual, es decir, aunque la relación fuera mujer con mujer, una de esas mujeres se concibe comportándose de

forma masculina y la otra de forma femenina<sup>76</sup>. Se muestra así el régimen político de la heterosexualidad normativa.

Las personas que no entran dentro de esa mismidad no existen. De eso se hablará más adelante pero es importante destacar que la anulación ontológica de estas personas está asociada con la idea de que sus prácticas sexuales no son “naturales” y se ignoran las implicaciones ontológicas y políticas que estas asunciones tienen.

El “hombre” es sujeto. El que tiene poder, el que sabe, el que representa, el que trabaja, el que produce, el que decide, la autoridad y, claramente, es el que habita el espacio público.

La mujer es madre. Es objeto<sup>77</sup>, útero privatizado. Esa es su “hermosa función” (léase única), según Lucho. Es fuerte pensar que “madre” epitomiza todo el ser de las mujeres para estos profesores. Las mujeres que no son madres están en la exterioridad (Dussel). Es más, las mujeres que no son madres, no son mujeres, son otra cosa, pero no mujeres.

Las cualidades de las mujeres no les son propias por su construcción subjetiva autónoma sino por un determinismo, por su potencia biológica de ser madres:

---

<sup>76</sup> Sabemos que los estereotipos de pareja heterosexual representan un hombre de mayor complexión que la mujer, mayor de edad que ella, en contraposición de la mujer que debe ser menudita, frágil, de menor edad y hasta de estatura. Horacio cuando habla de parejas homosexuales, cuenta: “estaban un par de muchachas, una más robusta que otra, guapas las dos ¿eh?... A mí me llamó la atención porque los conocía, uno había sido mi alumno el más grande, presupongo que iba como en quinto año, octavo o noveno o décimo semestre, él estaba ya grande, ese muchacho ya iba a salir y el otro jovencito, de inicio”.

<sup>77</sup> María fue tratada como un objeto, una simple cara bonita en un proceso vivido con la asociación del personal académico, dice: “En cada facultad hay un grupo de maestros que pertenecen o que representan a los maestros en la asociación del personal académico, en el sindicato de maestros, entonces se hace una votación, “la fórmula tal el presidente es este, la secretaria es esta”. Ha sido muy interesante ver que yo no podría decir que por convicción sino por tradición se piensa cómo que la planilla debe venir una mujer o dos, así como para que no nos critiquen y digan que somos el club de Toby, por eso digo que más que por convicción es por tradición, de decir la cuota de género tiene que cumplirse, y si escogemos una maestra bonita pues mejor, así como que “matamos dos pájaros de un tiro”. A mí me tocó en una ocasión, fue una situación bastante desagradable...en alguna ocasión de una cena, me llama el presidente del comité “vente [María] para la foto, para que salga al menos una cara bonita”, el comentario en realidad quizá no tendría mayor trascendencia, creo, quiero creer, en su momento también que quizá no lo había hecho con mala intención pero me molestó porque al final era una, me sentí así como modelo de la Carta Blanca, así de “me gusta tu cara” o como no tengo otra aquí a la mano pues vente tú y que la foto salga bien, entonces, esta utilización consciente o no, intencionada o no, pero que al final no hace sentir bien, por lo menos a mí no me hace sentir bien... estamos malacostumbradas en un sentido pesimista a no defendernos, a no generar, pero en algún momento tiene que haber alguna valiente que rompa esos esquemas. Lamentablemente hay muy poca sensibilidad, incluso habrá algunas mujeres que lo harían.

responsables, educadoras, que infunden valores, centradas, cuidadosas, superiores moralmente, etcétera.

Por todo esto, las mujeres que estudian en la Facultad de Derecho no deberían hacerlo, les convendría estar en su casa, en el espacio privado, en el hogar, donde cuidan a las hijas/os y preparan alimentos: “mejor se (sic) vaya a su casa y que aprenda cosas de cocina y no de derecho”<sup>78</sup>.

Según esta lógica, las estudiantes de la Facultad de Derecho son unas “prófugas del metate”, a decir de un profesor al que se refiere Soledad. Es por eso que cuando están en las aulas, en vez de estar estudiando, andan buscando marido, preocupadas por estar a la moda y, en la primavera, hay que cuidarse de ellas porque:

Como ya viene la primavera “muchachos cuídense” porque son las mujeres las que provocan que caigamos en sus garras [de bestia, no de humana].

Todas estas afirmaciones hechas por Soledad, Pedro, Juan, Pablo, Lucho, Teresa<sup>79</sup>, Tania fueron relatadas como testimonios de discursos de otros profesores hombres. Lucho sí dice abiertamente que únicamente hay dos géneros (sic) hombre y mujer. Horacio comenta que la perfección se crea de la unidad creada del hombre y la mujer. No hay más que eso<sup>80</sup>. Javier muestra explícitamente las dicotomías que aquí se tratan, lo hace de forma clara, epitomizando la idea en un refrán (Javier es hombre de refranes):

---

<sup>78</sup> A decir de Pablo, esta es una expresión de algunos profesores.

<sup>79</sup> Teresa dice que son frecuentes las expresiones: “No, las mujeres qué vienen a hacer aquí, nada más vienen a perder el tiempo o, las mujeres vienen a buscar marido, a las mujeres qué les interesa. No pues es mujer, ella está pensando en la moda, los niños, arreglarse, en vestirse, en desarreglarse”.

<sup>80</sup> Dice literalmente: “...yo creo que en los lugares se adaptan (sic) de acuerdo a esa rigidez tradicional a la cual mencionábamos hace un momento como machismos y feminismos...el varón es un tipo imperfecto y la mujer es un t... [duda en decir tipa y no lo dice] un tipo imperfecto, hay perfección cuando hay unidad y ahí viene el género, o sea. La unidad es lo que hace que el varón y la mujer sean uno solo y ahí viene lo que yo considero el estado perfecto del ser humano”.

...porque creo yo que, voy a decir lo siguiente [advierde a la investigadora]. Si tu educas a un hombre educas a un hombre, si educas a una mujer, educas a una familia...la gran quiebra social que se vive en buena medida es por esa crisis en la que ha entrado la mujer, la mujer actual...Si la mujer está sana y hablar de salud no sólo es hablar de salud física sino lo más importante, es salud psicomotriz, mental...la madre en mi opinión es fundamental, ambos son complementarios, el padre es la autoridad, y la madre es la educadora, la madre es el respeto, la madre es los valores, o significan los valores.

Algunas veces, se filtra la noción “puta” como contraparte de la mujer/santa, mujer/madre, como constitutiva de un binario más: puta/santa<sup>81</sup>, sin embargo, esta representación social no estuvo presente abiertamente en el discurso de las profesoras/es<sup>82</sup>, excepto en el de Javier, que le atribuye la responsabilidad de una crisis social mundial a las mujeres que ejercen libremente su sexualidad.

A decir de Javier, las mujeres deberían ser “monofálicas”, esto es, la mujer, como objeto, sometida, ya no a un sujeto: el hombre, sino a su falo (pene, para no perdernos en cuestiones psicoanalíticas). La mujer/objeto sometida a otro objeto. Las mujeres son simples mediaciones, ¿puede haber una negación más profunda? Dice Javier, entre otras cosas:

...respecto de esas conductas actuales... mis abuelas, extraordinariamente, te platico, soy de diferente género [?]. Las dos duraron con sus esposos, una setenta y tres años, ya los quisiera vivir yo, al lado de su esposo, y el único hombre que conocieron fueron sus respectivos maridos, yo, bueno, las libertades hay que ejercerlas con responsabilidad. Yo creo que hoy en día es tan grave la crisis que ya prácticamente la corriente, la tendencia que predomina, no hay que

---

<sup>81</sup> Que han encontrado su representación social histórica, en Occidente, con la virgen María y Eva, y, en México, con la virgen de Guadalupe y la Malinche.

<sup>82</sup> Aunque Tania cuenta que le tocó escuchar un comentario de un profesor hacía una compañera: “ya sabes, el comentario respecto a, se hablaba acerca de un motel y el profesor dirigiéndose a la compañera diciéndole: ¿si los conoce verdad?, o sea, no me diga que no”.



generalizar, hay sus honrosas excepciones, pero la corriente que predomina es que ya no hay esa lealtad, esa fidelidad de la mujer hacia el hombre, es decir, ya no hay mujeres, si me permites la expresión, es un poco fuerte pero te lo voy a decir [advierte a la investigadora]: **ya no hay mujeres monofálicas**, es muy difícil encontrar una mujer monofálica, es decir, empleo ese contexto porque...para ellas... el hombre lo hace, yo también... Mis abuelas, oye abuelita, ¿tuviste alguna vez? Yo te juro ante la cruz que el único hombre que fue en mi vida, tu abuelo. Y mi otra abuela: mira hijo, la mujer es como un cristal, el cual si se rompe ya no se puede soldar. La mujer. Eran creencias y claro las actuales: aaahhh esas son tonterías [dramatiza], ¿tonterías? Vamos viendo, ve la familia que formaron ellas y qué familia, qué descendientes, qué prójimos estás formando, tenemos, conductas delictivas, pura gente con quiebra social, una falta de respeto mínimo, mínimo, [aquí es muy enérgico] que es esencial para una sana y pacífica convivencia y que es deseable, o sea qué es el mundo ahorita..., yo por eso, yo no aguanto... A lo mejor, hoy en día, aahhh es que soy libre. Y le dan vuelo a la hilacha y se ponen borrachas y se meten a la farmacia [la investigadora entrevé que se refiere a comprar condones] porque son libres [esto lo dice irónicamente], en mi opinión, están ejerciendo irresponsablemente esa libertad, están ejerciendo desmesuradamente esa igualdad, irracionalmente, ahí está la quiebra...

Un último ejemplo polariza a la mujer como “el mal”. Para Pepe la mujer es lo peor. Lo que detesta. Cuando quiere ejemplificar un planteamiento en su clase, Pepe pregunta a las alumnas/os: “¿Saben cuál es la mujer que me cae más mal? La mujer que me cae más mal del mundo”.

Las alumnas/os empiezan a especular: la esposa, la amante. Las alumnas/os también ponen de manifiesto los estereotipos de mujer que traducen en los binomios anteriormente aludidos.

La mala es la puta, la amante. La buena es la esposa, la santa. Este tipo de ejemplos parecen hacer más amena la clase, es un código basado en una cultura de la discriminación por género que todas/os entienden y practican: profesores/as y alumnas/os, por lo menos en esta clase.

El maestro termina por aclararles que no se refería exactamente a una mujer, sino a una dependencia de gobierno: el Servicio de Administración Tributaria (SAT). Luego, relaciona las “otras mujeres” que le caen mal, en un orden jerarquizado, dice: “[el SAT] a mí es la que me cae más mal”. La segunda (mujer) es la hipoteca. La tercera (mujer) son los alimentos. Por último, la cuarta (mujer) es “el primero en tiempo es en derecho” (sic sistemático).

Las mujeres también son cuerpos vacantes para los hombres. Todos los cuerpos de las mujeres deben ser controlados, mirados pornográficamente, es un mandato de género. Las mujeres no deciden para sí lo que visten o cómo se comportan, es la expectativa de los hombres lo que orienta su proceder, por eso no encajan en un espacio académico. Se las ve como objetos y como intrusas, hasta el punto que cabe, inclusive, el acoso sexual.<sup>83</sup> Francisco comentó:

yo soy de las personas que... si a algo me he opuesto abiertamente y si con algo he tratado de contribuir, hablarle al oído a quien dirige los destinos de esta Facultad, el Director, es que tenga mucho cuidado, porque tú fuiste alumna de esta Facultad, de que **hay maestros que conocemos que son proclives al acoso, contra alumnas, y me refiero a acoso sexual y eso es muy lamentable** y eso, al final, no demuestra más que, en mi concepto personal, más que una debilidad por parte de la autoridad, y dos un complejo superlativo de los disque machos que, se puede decir, protegidos por el mando de disque su sabiduría como

---

<sup>83</sup> Juan señala: “uno de los comportamientos, algunos maestros, no ven algunas alumnas como otro profesionalista (sic) que está tratando de capturar conocimientos y que puede ser una persona a la que hay que ayudarle a descollar sino la ven como el género diferente que está estudiando y está queriendo entrar en un sector que socialmente siempre ha sido monopolizado por los varones”.

Tania comenta: “...son más directos con lo que son preferencia sexuales, con lo que es el tipo de vestimenta que usan las chicas, son más agresivos los maestros, no tanto por las clases sociales. En cuanto a los comentarios, me refiere que en algunas situaciones hacen burla de esto, de pensar que las alumnas lo hacen con tal de provocar a los profesores, no sólo a los compañeros sino también al profesor”.

maestros etcétera, **y por esa autoridad que pueden disque representar, acosan a las mujeres, a las muchachas, inclusive hasta les han hecho insinuaciones y eso para mí se me hace exageradamente peligroso**, debo decir en abono de nuestra institución, a nuestras autoridades de la Facultad que sí se ha puesto mucha atención en eso y hemos logrado disminuir, no desterrar, pero sí disminuir.

Tal y como lo han denunciado los distintos feminismos, la lógica dicotómica jerarquizada también está presente en las concepciones del profesorado de la Facultad de Derecho. Las mujeres son objetos (sean putas o santas-madres), los hombres, sujetos. El mandato de género indica que la mujer pertenece al espacio privado, a la crianza de infantes y labores del hogar, dependiendo de su color y clase si lo hace en su propia casa o en la de una rica señora. No tiene nada que hacer en la escuela. A los hombres toca el espacio público, en el caso concreto, en el que estudian y ejercen el Derecho.

### **3.4. Sensación de pérdida de tradición con la liberación femenina**

Es clara la naturalización de la idea de que las cargas domésticas corresponden a las mujeres. La crianza y labores del hogar son un continuum de la inequívoca función reproductora de las mujeres. Por ser las mujeres/madres las socializadoras de los infantes, sus educadoras; deben ser sujetos ejemplares, por eso no deben emborracharse, no deben ejercer su libertad sexual, deben infundir valores, ser castas y honestas, en suma: superiores moralmente.

El que en los últimos años se verifique un fenómeno de liberación femenina es interpretado por algunos profesores como Javier, Horacio y Lucho como una pérdida de tradición de valores. Tradición que halla raigambre en la cuestión “natural” de que las mujeres engendran seres humanos. El que sea una alternativa no hacerlo o elegir no desarrollar alguna de las cualidades arriba mencionadas es la perversión de la mujer actual.

En este sentido, la tradición (y los valores) es estática para estos profesores y aún y cuando vulnere derechos humanos, debería permanecer así porque es precisamente eso: tradición.

Hablar de pueblos vivos, como hace Rita Segato, y en el caso concreto, de sociedades vivas, facilitaría concebir la cultura como algo dinámico, con posibilidad de transformación en las vidas de las mujeres.

No obstante, estos profesores no piensan así. De la dicotomía estática/dinámica, los profesores conservan la variable estática cuando se trata de tradición. Experimentan como algo doloroso el que el mundo esté cambiando por la acción de las mujeres, sin embargo, cuando se trata de su incursión al trabajo productivo lo ven como algo irremediable.

Pablo tiene conciencia de esta malinterpretación:

...por esa razón se modifica la Constitución con el objeto de darle equidad a uno y a otro, que sean iguales, nada más que está siendo malentendido por muchos, el de que tú quieres ser igual pues friégate igual, eso es: tú tienes que aportar igual que yo y ser igual que yo, cuando **no se entiende que, a veces, la mujer cuando llega a la casa en realidad llega de la chamba y va a hacer otra chamba, se cambia el chip nada más** (énfasis propio).

Es decir, las mujeres pueden caminar hacia su liberación por la vía del mercado laboral (literalmente, porque hoy no hay otra forma de trabajar) pero no lo pueden hacer por el camino de la no-maternidad (ni siquiera existe una palabra para esta situación).

Cuando es así, el aparato verificador al que se refiere Foucault se activa automáticamente. Ejemplo de ello fue el escrutinio del que fue objeto la investigadora antes de que Lucho le concediera una efímera entrevista que ni siquiera permitió que se grabara.

El profesor ya conocía a la investigadora, alguna vez fue su maestro, y se lo topó en el ejercicio profesional. Antes de hablar de la entrevista, pregunta a la

investigadora: “¿Qué se ha hecho (sic)?, ¿está casada?, ¿tiene hijos?” A las dos últimas preguntas la respuesta es no. El profesor lleva más allá el dispositivo disciplinario, pregunta: “¿Dónde trabajas?” La conversación lleva a confesar a la investigadora que ha comprado una casa. El maestro pregunta: “¿Con quién vives en esa casa?” Respuesta: con mi pareja. La sospecha se cierne sobre la investigadora: ¿Qué significa que diga pareja y no esposo?

¿Por qué no pregunta cuál es la ideología, la talla del calzado, la solución al empobrecimiento? ¿Por qué el único proyecto de vida es unívocamente heterosexual y maternal? En el sentido de que, para ser madre, la mayoría de las veces, hay que copular con un hombre y parece que, para el ayuntamiento carnal con fines de procreación, las buenas conciencias exigen matrimonio con un hombre porque las mujeres, aún ahora, sólo pueden casarse con hombres. Con un ánimo similar que se muestra en el tono de voz y el lenguaje corporal, fiscalizador, Javier acusa a la investigadora de no tener hijos.

Pero este dispositivo disciplinario va siendo cada vez menos efectivo, lo que provoca el duelo de los profesores (no percibido en las profesoras). Otra vez, Lucho, lamenta esta situación, dice que las mujeres ya no son como antes, que ahora se “emborrachan”, que las estadísticas dicen que hay más mujeres ebrias, que van a bares.

El que las mujeres hagan lo que desean, lo que disfrutan, es más, el que se resistan a ser traicionadas o anuladas, es interpretado por algunos profesores como un atentado al orden sagrado de antaño que coloca a la sociedad “a las puertas del infierno”<sup>84</sup> (i). Además de doloroso para ellos, para la sociedad, para el mundo entero, es amenazante la liberación femenina. En palabras de Javier (la cita es larga pero necesaria):

---

<sup>84</sup> Según Javier: “Las mujeres hoy en día, con frases (sic), si no quieren a sus hijos, porque van y abortan como si yo comprara una coca cola aquí enfrente [se muestra muy indignado], con esa facilidad, con esa frivolidad y con esa frialdad, si no quieren a sus hijos, les pregunto ¿pueden ser capaces de querer a un hombre? Si a su sangre, a su descendencia, a la gente que llevan dentro de su vientre, con esa facilidad, una sociedad así, con mujeres de esa mentalidad, en mi opinión está a las puertas del infierno [iiii] y de ahí la gran quiebra, la desintegración familiar, precisamente por esas conductas”.

...se ha desperdiciado ese saber empírico que por tradición, tradición viene de la palabra "*traditio*" que significa entrega, de generación en generación de un cúmulo de saberes de filosofía, de vida, que se ha ido transmitiendo de abuelas a hijas, hijas a nietos y así sucesivamente a través de las generaciones al correr del tiempo y se ha ido perdiendo y creo que hay una gran crisis que atraviesa la mujer...el hombre al ser un ser "*uti singulis*" sino un ser "*uti socius*" es un ser que vive en un contexto social, es un ser gregario por naturaleza un animal político, parafraseando a Aristóteles, tiene que guardar composturas, de conductas, yo sí he escuchado efectivamente, porque hay profesores que obedeciendo a una tradición, a unos valores, a una conducta, reprueban o no admiten aunque ya han tenido que contenerse en ese rechazo...yo recuerdo y particularmente en este tipo de conductas sí hay profesores que dicen: yo no puedo entender una conducta de un hombre que rompa con esa posición axiológica, esa conducta, basada en la razón, basada en la tradición de acuerdo a un idealismo, un prototipo de hombre y un prototipo de mujer y que tengan este tipo de situaciones que yo respeto pero que creo que se ha exagerado, se han excedido...para mí ese tipo de posiciones no tiene que ver a una ideología iuspolítica, ese tipo de posiciones están en mi opinión, vinculadas, primeramente, en una concepción axiológica, conductual y en una posición además de la Naturaleza, de la naturaleza humana, contra-natura no debemos ir, podemos ir...Pero bueno cuando se es padre de familia, **tú no tienes hijos**, entonces tienes que pensar en ellos también porque yo, mis abuelos, en la familia, sí hay profesores que mantienen esta tradición y bueno se han manifestado reticentes creo yo que respecto de esas conductas actuales... Eran creencias y claro las actuales: ahhh esas son tonterías... A lo mejor hoy en día, aahhh es que soy libre. Y le dan vuelo a la hilacha y se ponen borrachas y se meten a la farmacia (¿) porque son libres [irónico], en mi opinión, están ejerciendo irresponsablemente esa libertad, están ejerciendo desmesuradamente esa igualdad,

irracionalmente, ahí está la quiebra... yo fui educado en una sociedad tradicional, qué llamo con tradicional, donde el hombre era la autoridad...le pregunté a mi abuela materna, abuelita: ¿cuál es la fórmula mágica para lograr, en un matrimonio, setenta años? Dijo: hijo, en el festejo, se lo pregunté en lo particular, dame tu experiencia, dame tu consejo, tu valiosísima opinión, dijo: no hay fórmulas mágicas, una mujer, una dama, una doña... en mi opinión estoy convencida y aquí te lo digo con setenta años al lado de tu abuelo que si un matrimonio quiere perdurar el mayor esfuerzo, el mayor trabajo, la mayor dedicación que se debe poner en una unión de dos personas es el de la mujer y que me perdonen las mujeres actuales, así me lo dijo, yo sufrí mucho, tuve problemas como en todos los matrimonios con tu abuelo pero mira estoy enamorada de él y al final del día, lo agradezco fue un gran hombre, hombre como todos los seres humanos, con todos los defectos que tienen los hombres pero que yo lo agradezco porque nunca ni me abandono, ni fue descarado, ni fue cínico, ni me dejó por otra.

Así, se interpreta que antes había un orden, un equilibrio casi sagrado, que fue trastocado con la liberación de las mujeres que no es vista como eso, como liberación, sino como una perversión, una degeneración, una ruptura del orden natural. Además, todas estas reflexiones se dan en un contexto de privilegio, evidentemente del colectivo masculino, pero también del femenino en el sentido de que las necesidades e intereses que van apuntando a la liberación corresponden a concreciones como la libertad sexual, ejercicio profesional, diversión y recreación en un mundo que se desembaraza de la situación de mujeres marginadas atravesadas negativamente por las categorías raza y clase.

### **3.5. Sustracción de plenitud ontológica o una lógica residual**

¿Qué significa la frase “yo respeto pero no comparto”<sup>85</sup>? ¿Por qué ciertas personas piensan que, no sólo pueden, sino deben opinar respecto de determinadas

---

<sup>85</sup> Horacio y Javier coinciden en decir esta frase cuando están hablando de sexualidades disidentes.

subjetividades? ¿Es que las personas requieren la autorización o visto bueno de otras para existir?

El pensamiento de Rita Segato y Nelson Maldonado, una antropóloga crítica feminista y un teórico descolonial, sirven para articular el análisis que aquí se hará del discurso de los profesores/as en este tópico.

Se trata de la confluencia de concebir a ciertas subjetividades como residuos humanos, y un escepticismo misantrópico.

Cabe una aclaración. El análisis que aquí se hace se desmarca de las posiciones antagónicas. Las profesoras/es no son malvadas al mostrar la episteme que a continuación se enuncia. Sólo son personas. Como la que escribe. Más aún, ya se dijo en la introducción de este trabajo, y se implica en el cuerpo del mismo, la necesidad de reconocer que cuando se concibe la experiencia de vida como una posicionalidad fluida, en algunos momentos, o en muchos, todas las personas somos sexistas, racistas o clasistas porque somos piezas del sistema colonial de género.

Algunas veces, la investigadora encuentra más agradable su reflejo en el espejo, cuando en la imagen, el tono de su piel es más claro; otras, duda acerca de la inteligencia de ciertas mujeres, el grado de instrucción también le ha abierto puertas que, en cambio, están cerradas para otras mujeres subalternizadas. No debe quedar ahí la anécdota, lo importante es cuestionar la episteme que informa ese sentir y transformarla.

Sentada la aclaración, cabe afirmar que la anulación ontológica que está detrás del discurso de ciertos profesores/as de la Facultad de Derecho, respecto de personas con identidades sexuales disidentes, mujeres y, a veces, indígenas no parece ser consciente. Se muestra en forma tímida, como cuando Pablo no puede decir abiertamente la palabra “lesbiana” u “homosexual”, son palabras prohibidas, prefiere decir, en voz baja, “diversidad sexual”.

Es decir, la negación ontológica de algunas personas como son las llamadas lesbianas o los llamados indígenas no se exhibe como aquel escepticismo misantrópico cínico, de la época de la colonia, en el que, buscando una justificación para invadir-ocupar-arrasar (“conquistar”) las tierras de América se hizo la pregunta abierta de si los indios eran humanos o no, y si pensaban o no.



Fernández de Oviedo se preguntó: “¿Son seres humanos los indios?”<sup>86</sup> Para Dussel (2011: 19) lo de menos fue la respuesta teórica, en cuanto a la respuesta práctica, que es la real, los países de la periferia sobreviven todavía en un mundo en el que son sólo mano de obra, son seres “bestiales”, incultos, salvajes, subdesarrollados.

En el caso de ciertas profesoras/es, la duda acerca de la ontología de ciertas personas también se presenta en forma de preguntas, a veces, pero no son preguntas cínicas. Soledad y Francisco<sup>87</sup> se refieren a estas preguntas cuando hablan de sexualidades no normativas, dice Soledad:

He presenciado pláticas, donde los profesores preguntan: ¿Cómo tendríamos que actuar al observar una pareja de jóvenes del mismo sexo en actitud de noviazgo y de afinidad sentimental? No como una cuestión de represión, con la sensibilidad de no violentar derechos de esas personas, de esos estudiantes y los comentarios que se mencionan es que, a final de cuentas, la institución, la Facultad de derecho, es un espacio académico y de estudio y la misma llamada de atención que se haría a una pareja heterosexual también debe hacerse a la pareja homosexual. Que se apoyaban en el reglamento. Veo preocupación por abrirnos a una realidad.

La “realidad” de las personas con sexualidades disidentes siempre estuvo ahí, ¿por qué los profesores/as necesitan darse una encerrona para dilucidar si les dan permiso o no para mostrar su afecto en público? ¿Por qué los docentes se preguntan

---

<sup>86</sup> Estas preguntas siguen en boga, ejemplo de ello es el debate iniciado por el escrito de [Santiago] Zabala sobre [Slavoj] Zizek, quien recibió una respuesta de [Hamid] Dabashi titulada “¿Pueden pensar los no europeos?”, seguida por la respuesta de Mignolo: “sí, podemos”. Respuesta que por cierto fue criticada por Julia Suárez Krabbe por no haber reflexionado, antes de dar la respuesta, acerca del trasfondo racista y violento que lleva implícita la pregunta.

<sup>87</sup> Francisco dijo: “Un profesor, antes de ser ombudsman, criticó seriamente, en el seno del Consejo, el por qué había en la Facultad, no por qué había, no por qué había, el por qué se permitía, dentro de la Facultad, que lesbianas se estuvieran dando un beso aquí, en la Facultad, y jóvenes homosexuales también. Me llamó mucho la atención porque efectivamente después le toca dirigir la Comisión Estatal de Derechos Humanos”.

cómo deben actuar frente a una demostración de afecto entre dos seres humanos? No lo harían si se tratara de una pareja heterosexual.

Soledad dice que lo que motivó esta discusión fue una sensibilidad para no vulnerar sus derechos, puede ser cierto si la situación se evalúa anticipando una conciencia incipiente, empero, parece más bien una clara construcción de diferencia, una ecualización de las personas con sexualidad disidente respecto del referente normativo heterosexual.

Las personas “raras”, los “jotos”, como dice Tania que algunos profesores se expresan de los llamados homosexuales, necesitan ser explicados porque no se ajustan al universal heterosexual. Entonces, se convierten en “problema”, en un residuo de humanidad cuyo comportamiento tiene que ser discutido, dicho sea de paso y en un sentido salvacionista, para no vulnerar sus “derechos humanos.

Se transita por todo un entramado de distinciones hechas especialmente para esos “raros”, para poder entenderlos desde el mundo único, desde el mundo Uno de la heterosexualidad que, además, atrapa todas las esferas de la vida, no sólo la relativa a las prácticas sexuales, sino a la vida escolar, política, social. Porque el lenguaje y las instituciones están hechas para los normales, no para los Otros.

Sólo así se explica que Horacio, cuando habla de relaciones de pareja entre personas del mismo sexo, las denomine “fenómenos”<sup>88</sup> y que no se alarme cuando una secretaria de la Facultad, al conversar acerca de un beso entre mujeres, le llame a eso “un espectáculo”, casi de circo, de *freaks*, de anormales en sentido peyorativo.

Los sentimientos entre hombre y mujer son “amor”, entre mujer y mujer son un “fenómeno” que produce ambivalencia en Horacio. Ya no le sorprende, ya no le espanta, pero, al mismo tiempo, le asombra, “lo deja helado”<sup>89</sup>. También es cierto

---

<sup>88</sup> No parece que la palabra haya sido empleada desde una postura filosófica fenomenológica, es decir, en el sentido de que no podemos tener contacto con la cosa en sí o el hecho en sí, sino sólo con su apariencia. Parece más bien que esta palabra es de uso común para el profesor.

<sup>89</sup> Horacio comenta “...en ese momento un par de muchachos se estaban besando en la boca, varones, bueno, varones, ahí estamos en presencia de un fenómeno el cual sabemos que existía porque eso no es nuevo hija... eso no es ninguna novedad para un docente como yo pero cuando tú lo ves en una época reciente, en forma directa, personal, se queda uno asombrado... A mí me llamó la atención porque los conocía... completamente abierto ...en eso la secretaria me decía “licenciado, ya no alcanzó usted a ver, observamos otro espectáculo” “¿otro?” “sí”, “nada más que ahora mujeres”, “¿en serio?” “sí se acaban de ir”... Al rato, volteo y estaban un par de muchachas, una más robusta que otra, guapas las dos eh?, ah pues en ese momento que le doy mi mordida a mi sándwich y como dice la chamaquera se dieron una agasajada hija que me quedé helado nada más de observar, me

que Horacio reconoce que fue formado en una cultura machista, tradicionalista y que, posiblemente, eso haya afectado su sentir respecto de esa realidad.

Otra forma de mutilar la ontología de estas personas es colocando sus prácticas en el terreno de la patología. Aquí habría que reconocer que a través de profesores como Horacio o Javier pervive el aparato verificador científico del siglo XIX al que se refiere Foucault (citado por Preciado 2008).

La clínica, como una de las instituciones disciplinarias del Estado, definió a ciertos cuerpos (tuberculosos, con discapacidad, homosexuales, etcétera) como impedidos para acceder al aparato de representación y de producción de significado y a las prácticas de gobierno, en beneficio de la salud del cuerpo nacional que estadísticamente era media y se construyó como norma. (Preciado, 2014).

Para explicar a esas subjetividades disidentes se les dice “anormales” y lo son (según ellos) porque, en su concepto, están enfermos. En palabras de Horacio, son seres incompletos, a quienes les falta algo:

He conocido de jovencito, de niño casi, chicos que fueron producto de una relación entre papá, que no era del todo varonil, o mamá, que no era del todo femenil, y en aquella época, esos chicos, se criaron pero tuvieron conflictos a la larga, la personalidad, **algo falta**, no lo sé, tómalo en forma muy ligera porque eso lo vi de niño y eso fue un fenómeno que observé en Veracruz, **los chicos no eran normales** (énfasis propio).

Horacio posee una conciencia incipiente de que lo que está diciendo puede ser una percepción errónea, por eso le dice a la investigadora que lo tome en forma muy ligera. Sin embargo, Javier afirma enérgicamente lo siguiente:

En mi opinión y leyendo algunos autores, yo no soy especialista en el tema, muchos casos de ellos [habla de homosexuales] son patológicos, es decir, tienen afecciones porque sufrieron en la niñez un abuso o tuvieron

---

llamó la atención, no me espantó, pero sí llama la atención para cuando tú naciste en algunas épocas atrás en dónde tu mamá y tu papá influyeron en ti para hacer o machismo o feminismo, sin embargo, todos esos fenómenos empiezan a... a qué se debe, a que gozamos de un espacio de libertad”.

conflicto con sus padres, entonces resultan conductas antinaturales, entendiendo por naturaleza el acoplamiento de dos seres distintos con la finalidad de reproducción o de procreación, esa es una de las realidades... yo creo que tenemos que cuidar ese tipo de conductas porque en muchos casos, también he platicado con la gente, trato de entender a los jóvenes, es la posición de rebeldía, en muchos casos, si no es que la mayoría y el medio los produce, el medio social, el contexto, o sea no son conductas realmente personales por sus inclinaciones mentales e íntimas, convencidas plenamente sino producto de una moda, de una rebeldía hacia las cosas que pasan, o producto de una patología también... yo ya te dije mi posición mesurada, tolerante, pero no quiere decir con ello que yo estoy de acuerdo con esa situación, tolero, respeto pero no comparto, yo, pero otros profesores terceros me han dicho, maestro, platicando, no voy a decir nombres, pero un profesor muy tradicionalista me dijo "mire, ese tipo de actos, para mí, para mis hijos son execrables, eran condenables, cómo es posible esto y sobre todo abiertamente, abusando y tal, ostensiblemente, esto no puede ser.

La palabra execrable, según la RAE, es la pérdida del carácter sagrado de un lugar. Es usada por el profesor para aludir lo innombrable, lo despreciable, lo imperdonable, si hablamos en su lenguaje confesional. Al infierno arroja a las personas que no se ajustan a la heterosexualidad normativa, lo hace en nombre de la "naturaleza". Según Pablo, algunos profesores son explícitos en lanzar a la exterioridad a estos seres humanos:

...por ejemplo aquí en la facultad, no recuerdo si son dos o tres parejas y que, algunos maestros, lo toman a mal y dicen "oigan, váyanse hacia allá, porque ustedes están aquí, váyanse allá afuera, allá afuera, allá afuera.

Una colisión sucede entre lo que plantea la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos y los tratados internacionales, en temas de derechos humanos, y

lo que existe en la episteme de las profesoras/es. Se otorgan derechos humanos a personas que, en la realidad, son tratadas como no-seres. Son sujetos de derechos antes de poseer plenitud ontológica.

Al mismo tiempo, la cuestión de clase también se deja entrever en los discursos de las entrevistadas/os ¿Cómo se da alguien cuenta de que no existe?

Varias películas hollywoodenses sirven como ejemplo. La trama, un lugar común, trata de que alguien muere, está ya fuera de este mundo terrenal pero no lo sabe, ¿cómo se percata?, se da cuenta que las demás personas *no lo pueden ver*. Ya no existe en ese mundo.

Algo similar le pasó a Tania cuando era alumna en la Facultad de Derecho. Cuenta que se matriculó en una clase en la que el profesor únicamente se dirigía a un sector de la clase: el de clase alta. Los demás no existían para el profesor y esas alumnas/os se percataban de su inexistencia para el maestro, trataban de hacerse notar, participando, preguntando, pero el profesor tenía claro que los únicos que pertenecían a su mundo, que era “El Mundo”, eran a los que se dirigía sesión tras sesión. Dice Tania:

En cuanto a clasismo, me tocó ver, como alumna, recuerdo un profesor que tenía. Dentro de la clase, se dirigía únicamente a un sector, y los demás formábamos parte del grupo pero él hacía sus ejemplos y se dirigía hacia ellos, como: “tú me entiendes, tú sí me entiendes” [dirigiéndose al sector privilegiado] y cuando los demás hacíamos alguna pregunta pues volteaba, nos observaba, nos contestaba y regresaba con el otro grupo, sí era muy notorio.

Aquí encontramos una clara evidencia de negación ontológica basada en la clase. A saber, en el mundo contemporáneo ¿quién es? En el mundo contemporáneo, avasallado por la globalización neoliberal y una racionalidad moderna aún, con visos de posmodernidad en su versión relativista, los únicos existentes son hombres, propietarios, heterosexuales, cristianos y blancos.

En ese sentido, el sector al que pertenecía Tania, conforme a su anécdota, era

el de los inexistentes por su falta de calidad de propietarios, de adinerados, era el de los disfuncionales del mercado.

Por ejemplo, en una sesión, el maestro hace más agradable la clase burlándose de las alumnas/os que no son propietarias de un inmueble, les pregunta: “¿rentas o qué?” (en el contexto de una clase acerca de la Hipoteca), los demás alumnas/os se ríen.

Según María, la misma lógica opera en la mente de las profesoras/es a la hora de aplicar los exámenes de admisión. Se hacen distinciones ventajosas respecto de candidatas cuyas fotografías aparecían en las listas de asistencia y que “parecían” provenientes del “Tec de Monterrey”. La apariencia tiene una narrativa epistémica (y política) también.

María, Tomás, Rafael, Juan y Lucía, también se refieren a la distinción que se hace tanto entre alumnas/os<sup>90</sup> como entre maestras/os en relación con el estatus social o clase social. Las últimas dos profesoras son más específicas al hablar de una especie de derecho de sangre<sup>91</sup> a la hora de asignar puestos de docente en la Facultad, dice Lucía:

**...la comunidad docente como que se siente marcada por hijos “de”,** ya estuvieron, ya tienen alguna trayectoria dentro de la vida de la abogacía o dentro de la docencia (énfasis propio).

Dentro del espesor de esta episteme colonial de género, la identidad indígena también es abordada como residuo. Los mestizos blanqueados constituyen la universalidad, por tanto, también se busca conmensurabilizar a aquéllas personas

---

<sup>90</sup> En palabras de Rafael: “...quisiera suponer que, en ocasiones, el alumno que tiene una circunstancia económica más desahogada posiblemente pudiera tener una ventaja más que el alumno que es desconocido porque su situación económica no le permite tener una mejor presencia en la sociedad, pudiera ser que por ahí, consciente e inconscientemente”. Tania comentó: “...el año pasado tuve una situación en el grupo con un alumno de muy escasos recursos en el que se veía como víctima de burlas y comentarios ofensivos por parte de sus compañeros”.

<sup>91</sup> Juan señala: “...hay unos profesores...han llegado no por un valor académico o por una formación de carrera sino que por las circunstancias, a lo mejor **porque son hijos de algún maestro**... Los privilegios son en función a tener mejores salones, darles preferencia o prioridad en las opiniones sobre el rumbo de la escuela, hacerlos partícipes de honores o de darles reconocimientos de manera selectiva contra otros profesores que, a lo mejor, son más mesurados o modestos o tienen más tiempo pero no les dan reconocimiento”.

conforme a la mismidad del mestizo (blaqueado).

Entre más características en común tengan los indios con los mestizos, menos problemáticos son, menos se requiere explicarlos y el mundo vuelve a la normalidad, asimilándolos, tal y como en las políticas indigenistas de la segunda mitad del siglo XX.

Para que esto no suene así, como es, como escepticismo misantrópico<sup>92</sup>, las habilidades o capacidades de los/as pertenecientes a alguna etnia se sobredimensionan con respecto a las de las personas “normales”, es decir, se tornan excepcionales (no se considera una regla que los indios sean virtuosos porque son, por definición, lo contrario).

Sorprende su inteligencia. No se puede creer la riqueza de su cosmovisión. Esos, los indios, son “brillantísimos”. Horacio comenta:

Sí tengo alumnos que han sido **así**, ahorita en mi grupo, tengo una, **¡ah¡ ¡brillantísima¡** [entusiasmado], **¡brillantísima¡ la muchachita**, se llama Jeanette, [menos mal, tiene nombre] ...y mira, enseguida se le notan los ojos, lo, voy a llamarle lo pizpireto (sic), lo inquieto, lo agudo [caricaturiza]... **se nota su figura física, bajita, chiquita, morenita, sus raíces, sus apellidos, se nota, pero vieras que muchachita más brillante**, esa es una. Y tuve uno que venía de acá, de Guanajuato,... ¡ese pelado no comía¡, ese no tenía dinero para comer, cómo podía forzarse estando en el salón de clase, pues se la pasó escuchando... Al par de sinodales que tenía de maestros, antes que yo entrara a examen, los tenía

---

<sup>92</sup> La anulación ontológica se manifiesta no sólo en los opresores, sino también en los oprimidos, Teresa comparte un testimonio al respecto: “...ahora es un poco menos frecuente, son más libres de que se molesten o de que se les señale como indígenas, antes, de plano, no lo reconocían aunque sus fisonomías fueran muy evidentes y que preguntaran que alguien que hablara una lengua, aunque tú supieras que ellos sí hablan lenguas o algo, no, [¿Ellos mismos no lo decían?] No, no lo dicen y esto es bien explicable por la discriminación y el menosprecio y las humillaciones a las que han sido sometidos durante quinientos años los integrantes de los pueblos indígenas, entonces, yo he conocido funcionarios y funcionarias de primerísimo nivel que yo los conozco y sé que pertenecen a grupos étnicos y sé que nacieron en comunidades indígenas y sé que son hablantes de las lenguas y en un cargo público no lo manifiestan. [Y por parte de los no-indígenas, ¿hay discriminación hacia esos grupos?] No tienen un campo de relación social muy abierto, en parte por sus características, por su manera de ser, pero en parte, también los demás los hacen a un lado, dentro de la Facultad, por parte de los muchachos”.

con la boca abierta de sus formas de pensar, era él, era el jovencito de etnias, ¿sí?, tienen un pensamiento ligado a la naturaleza de las formas más bellas que yo he visto en mi vida, entonces, ahí no hay discriminación, al contrario, es admiración por las formas, te podría decir que el pensamiento de ellos es totalmente ambientalista, ¡brillantísimo! el chamaco ese luciéndose, me fascinó, **te diré una cosa, aun cuando no son más, tampoco son menos, son iguales [aclara]**, uno como docente guarda respeto por los muchachos que se esfuerzan todos los días y sean del lugar que sea.

Es preciso clamar por la recuperación de la categoría racismo. Un racismo profundamente silenciado, posiblemente, como resultado del proyecto de mestizaje nacionalista del siglo XIX cuyos efectos perviven en la Facultad de Derecho.

El racismo, en este espacio académico, debe ser entendido en la línea de pensamiento del colonialismo interno, del que habla Silvia Rivera Cusicanqui y, antes, González Casanova; y del giro descolonial, considerando a Aníbal Quijano.

Existe una clasificación social que organiza todas las parcelas de la vida de las personas. Clasificación instaurada con el colonialismo y continuada por la colonialidad del poder (o colonialismo interno). Este racismo/etnicismo no se refiere específicamente a los “negros” sino a todos los que no son blancos y forja identidades, conductas matrimoniales, estrategias de ascenso socio/económico e imaginarios colectivos (Cusicanqui 2010) .

El escepticismo misantrópico (Maldonado) u ontología eurocéntrica (Dussel) tiene su raíz en la experiencia práctica de dominación sobre otros pueblos, en la opresión cultural sobre otros mundos. Según Dussel (2011: 20) antes que el *ego cogito* hay un *ego conquiro* (el “yo conquisto” es el fundamento práctico del “yo pienso”). Para poder desposeer, dominar, se crea una categoría fundamental: la raza<sup>93</sup>.

La ficción raza posibilita tildar de no pensantes a los indios y a los negros, en

---

<sup>93</sup> La colonialidad del poder (Quijano) introduce la clasificación social universal y básica de la población del planeta en términos de la idea de “raza” (teoría histórica de la clasificación social para reemplazar lo que denomina “las teorías eurocéntricas de las clases sociales”).



suma, a todos aquellos que no son blancos o blanqueados, esto es, los Otros, no son indios, negros o no-blancos porque no piensan (existen otras características que supuestamente los hacen inferiores), sino que no piensan porque son indios o negros. Sobre la base de este reduccionismo, paradójicamente irracional, se funda el escepticismo misantrópico, la duda de su humanidad. Si se puede dudar de todo, se puede dudar de la naturaleza humana del Otro.

Es decir, no pensar es consustancial a ser no-blanco y, también, a ser mujer (o hembra). En la modernidad se sustrae a los no-blancos y a las mujeres del espacio de la mente para ubicarles dentro del espacio del cuerpo. Se abre la puerta a convertirlos en objetos de conocimiento y control. Se eleva el escepticismo misantrópico y las “evidencias racistas”, justificadas por cierto sentido común, al nivel de filosofía primera y de fundamento mismo de las ciencias (Maldonado, 2007: 143).

No obstante, al parecer de los profesores/as informantes, estas reflexiones son anacrónicas. De todas las entrevistas que se llevaron a cabo, a la pregunta relacionada con el racismo, todas las profesoras/es, excepto María, contestaron que no habían testimoniado o participado en prácticas o discursos que develaran racismo, ni siquiera sutil. Empero, una de las puertas de los baños de las mujeres de la Facultad de Derecho tiene la siguiente inscripción: “Ale Guiño (sic), getona (sic), puta y negra”.

Esta contundente frase resume, posiblemente, los tres peores insultos que las alumnas de la Facultad de Derecho se pueden hacer entre sí y que pasan desapercibidos para los docentes entrevistados/as.

Las tres palabras: “jetona”, “puta” y “negra”, remiten a las denuncias de las feministas antirracistas que claman porque en las distintas regiones de América Latina se hable de racismo<sup>94</sup>. Racismo que, cada vez más, se manifiesta solapadamente, naturalizando la idea de que las mujeres “negras” son cuerpos

---

<sup>94</sup> Dice Del Valle (2009): “En nuestra cultura, el pelo pasudo es visto como atraso y es descrito como un pelo “crudo” –en vez de natural– que necesita ser “suavizado”, tratado. Crudeza que se identifica con lo prosaico asociado a la raza negra. Palabras peyorativas como las greñas o las pasas para referirse al pelo pasudo o bamba para los labios gruesos, han contribuido a la construcción y reafirmación de un imaginario que ubica a la belleza de la raza negra, y noblanca en general, como inferior, 21 parte de un imaginario que valoriza lo blanco como lo bello”.

disponibles para ser penetrados, violados. “Jetona”<sup>95</sup>, palabra voluptuosa, es un término que focaliza una de las partes del cuerpo de las mujeres negras desde la mirada pornográfica colonial y forja el estereotipo de mujer negra hipersexualizada, puta.

Aunque San Luis Potosí no tenga un porcentaje significativo de población negra<sup>96</sup>, el imaginario de los alumnos/as de la Facultad de Derecho, probablemente, posee la representación social de las negras como putas, como bestias (en palabras de Lugones) entonces, se usan estas palabras como vituperios.

Pero indias/os sí hay en San Luis Potosí y, alguna vez, hubo más en la Facultad de Derecho porque, a decir de tres de las entrevistadas, ya casi no hay porque se abrió un campus de la Universidad en regiones más cercanas a la población indígena potosina.

Las indias/os son no-blancas. Si no existe racismo en la Facultad de Derecho, ¿por qué hay profesores que emplean despectivamente la palabra “naca”? “Naco”, según la RAE, en México, significa indio, indígena. María testimonió cómo un profesor jugaba a etiquetar a las alumnas con estas palabras. Las usaba, claramente, como una referencia abyecta, dice María:

En los procesos de admisión en los que me toca participar. Siempre me han invitado a participar, hay un...mmm... una identificación muy clara, porque el proceso seguramente es similar en muchas facultades... pero hay una muy interesante tendencia, sobre todo porque me ha tocado, generalmente, somos dos maestros los que estamos en un grupo y generalmente me toca con hombres, o sea, mi compañero maestro es hombre. En esas experiencias, aunque son hombres conocidos, compañeros, maestros conocidos míos, que ya sé que tienen esa tendencia a clasificar “ésta está bonita, ésta es fea, esta se ve muy fresca, ésta no, **ésta es naca**”, ¿si me explico?, sobre todo hacia las mujeres, porque ahora las listas de asistencia, las que usamos nosotros los

---

<sup>95</sup> Según la RAE, jeta es una boca saliente por su configuración o por tener los labios muy abultados.

<sup>96</sup> Las estadísticas del INEGI no desagregan la población por “raza”.

maestros, te entregan: paquetes de exámenes, hojas de respuesta y listas de asistencia nos obligan a pasar lista de asistencia. Vienen las fotografías.

El hecho de que la inteligencia de alumnas/os indígenas sorprenda a un profesor que, además, considera que “negro” se usa sólo para indicar el color de piel de una persona<sup>97</sup> ignorando las implicaciones políticas que tiene la ficción raza; a la par del uso de la palabra “naca” para burlarse, por parte de algunos profesores, evidencia que no se ha superado la práctica de anular ontológicamente a las no-blancas/os, casi como se hizo en tiempos de la colonia.

Parece que las indias/os y las negras/os (y las mujeres) siguen siendo adscritos a uno de los extremos del dualismo cartesiano mente-cuerpo: al del cuerpo. Si el *ego cogito* (pienso, luego soy) condiciona el ser al pensar, los que no piensan (por eso sorprende que lo hagan), los que no son mente sino cuerpo, no son.

Es también una combinación de las formas sociales de producir no existencia a que se refiere Santos<sup>98</sup> (lo ignorante, lo residual, lo inferior, lo local o particular y lo improductivo), aquí se encuentra la “justificación” filosófica que sostiene la idea de que “otros no son” o están desprovistos de ser.

Para Maldonado (2007: 143) “El privilegio del conocimiento en la modernidad y la negación de facultades cognitivas en los sujetos racializados ofrecen la base para la negación ontológica. En el contexto de un paradigma que privilegia el conocimiento, como lo es la Facultad de Derecho, la descalificación epistémica se convierte en un instrumento privilegiado de la negación ontológica o de la sub-

---

<sup>97</sup> En palabras de Horacio: “yo creo que lo infamante está en la intencionalidad de la gente que dice el vocablo porque hay ocasiones que, escuché una ocasión que a Fox, que estuvo de presidente aquí en México, dijo: los negros de Estados Unidos y, entonces, alguien le reprochó, pero para la gente de mi época “negro” es un vocablo normalmente aplicado, no era denostación, no era infamante, era un vocablo de una observación física a un aspect, entonces eso no era denigrante”.

<sup>98</sup> En sintonía con este pensamiento, Boaventura de Sousa Santos sostiene que existen “cinco formas sociales principales de no existencia producidas o legitimadas por la razón eurocéntrica dominante: lo ignorante, lo residual, lo inferior, lo local o particular y lo improductivo. Se trata de formas sociales de inexistencia porque las realidades que conforman aparecen como obstáculos con respecto a las realidades que cuentan como importantes: las científicas, avanzadas, superiores, globales o productivas. Son partes descalificadas de totalidades homogéneas que, como tales, confirman lo que existe y tal como existe. Son lo que existe bajo formas irreversiblemente des-cualificadas de existir (Santos, 2010: 24).

alternización...otros no piensan, luego no son.

La dicotomía cartesiana, propia del sistema colonial de género, por la que se centraliza la “esencia” pensante del ser humano contra la *res extensa* que caracteriza a los animales, se presenta claramente en el trato con las alumnas/os que son “menos inteligentes”. Soledad y Tomás<sup>99</sup> reconocieron abiertamente que alguna vez han hecho distinciones entre alumnas/os que consideran más inteligentes que otras/os, aunque es claro que tienen conciencia de ello y tratan de cambiar su proceder.

Sin embargo, el ejemplo más emblemático, vuelve a ser el que se desprende del testimonio de María, cuando habla de su participación en la aplicación de exámenes de admisión a la Facultad de Derecho y de cómo algunos profesores clasifican como “tontitos” a personas con alguna “discapacidad”<sup>100</sup>, es decir, ser no-inteligente es, también, co-constitutivo de estar disminuida/o, empequeñecida/o<sup>101</sup>.  
Comenta María:

...hay un salón treinta y uno que es así como para los que llegaron al último, para los que no alcanzaron a hacer a tiempo los trámites o que tiene trámites pendientes, etcétera. Ese grupo también es de necesidades especiales... débiles visuales que requieren de la asistencia de un profesor o profesora que, en lo particular, le esté leyendo las preguntas del examen y le ayude al estudiante a contestar, entonces, la opinión de los maestros, yo ya dije que yo al siguiente voy a pedir ese grupo, estar ahí, para no tener que escuchar a los maestros que están en otro grupo, porque **a los maestros que les toca en esos grupos de necesidades**

---

<sup>99</sup> Soledad comenta: “a veces estigmatizamos y etiquetamos a los alumnos: el alumno inteligente-incompetente y término medio, pero en realidad todos y todas son diferentes, en lo que tenemos trabajar es en acciones de inclusión de todos independientemente de sus capacidades. Tomás señala: “discrimino a los inteligentes de los no inteligentes”.

<sup>100</sup> Lo coloco entre comillas porque, al final, discapacidad es una forma de construir la diferencia de esas personas, conmensurabilizándolos respecto de nosotras/os como normales. Si esas personas fueran por sí mismas, serían lo que son plenamente, sin compararlas con los “normales”.

<sup>101</sup> Esta palabra no es tan simple, hay que recordar que en aymara oprimido y explotar es una sola palabra “empequeñecer”, todo aquello que te rebaja la dignidad humana te empequeñece como persona (Cusicanqui 2010).

**especiales es así como que: “¿te tocó con los tontitos?”** (énfasis propio).

Esta diferencia de orden intelectual que coloca en una posición inferior a las educandas/os con “discapacidad”, también es palpable, mucho más, en el caso de sospecha de menor aprovechamiento escolar por parte del alumnado. El hallazgo fue a partir de la observación participante en varias sesiones de distintos profesores hombres. Inspirada en la referencia de María, las siguientes son frases<sup>102</sup> que la investigadora asocia con una especie de mantra laico que se oculta detrás de las expresiones de los docentes: “tontitos”, “tontitos”, “tontitos”...

...perdón, ustedes no son niños prodigio. No me entendió, no me entendió ¿verdad? Piensen, les hará bien. ¿No perdiste el tiempo Perla, estudiaste? Quiero invitarlos a que razonen y reflexionen. Vamos a ser racionales, no emocionales. Señores, razonen, piensen. Hoy lo trae [hablando de *piercings*] cualquier mugroso que ni sabe por qué, los calificativos que doy los doy a la ignorancia no al ser humano. Si fueran seres pensantes, si no lo son, tomen conciencia que no lo han sido. A la mujer sin razón, hay que denunciarla siempre, hay que acusarla siempre, a la que no lleva a razón; y yo voy a denunciar y a acusar a la mujer que no tiene razón<sup>103</sup>.

Al trasladarlos al terreno de lo sub-ontológico, los menos inteligentes, como los homosexuales, las mujeres y las negras/os, son entes interpretables, ideas conocidas, meditaciones o posibilidades internas al horizonte de la comprensión del ser (Dussel, 2011: 19). Más allá de eso, a veces se coloca a estas personas en el espacio sub-ontológico y, otras, en el de la diferencia ontológica, porque en momentos se les confunde con entes.

---

<sup>102</sup> Las frases se escucharon en cuatro sesiones en las que se hacía observación participante. Los profesores eran hombres, los cuatro. Una de las entrevistadas, Teresa, dijo lo siguiente: “yo creo que hay que considerarla [a la mujer] porque tiene las mismas capacidades porque tiene las mismas posibilidades, **porque es un ser racional**”.

<sup>103</sup> Esta última frase es de Javier, en el momento en que tergiversaba el sentido del poema de Sor Juana Inés de la Cruz, “Redondillas”, so pretexto de cambiar la ubicación de una coma.

La colonialidad de género, concretada en prácticas y discursos racistas/eticistas, sexistas y clasistas, es una episteme que anula ontológicamente a las personas porque conlleva sustraerles, no valor, sino dignidad a ciertos seres humanos. El ser humano no tiene valor, posee dignidad porque es el productor de valores (Dussel). Cuando el sacrificio de determinadas subjetividades se aloja en las propias/os oprimidas/os y en las opresoras/es, cuando habita en las representaciones sociales y se incrusta en toda la estructura social, esos seres humanos tienen menos posibilidades de concretar sus proyectos de vida.

Algunas/os no alcanzan siquiera a formular un proyecto de vida. La esencia del ser, la existencia, consiste en ir hacia adelante, es un constante *todavía no* que se concreta en ser, de momento a momento, se dirige a distinguirse de la masa ante la noticia de la muerte<sup>104</sup>.

En la línea del pensamiento materialista histórico, el ser humano, como la alma intelectual de Aristóteles, estriba en poder tomar la vida y transformarla en lo que una/o decida. Cuando alguien no es, no hace más que sobrevivir, es un autómeta, como el “Golem” o la “Virgen de Hierro”<sup>105</sup>, no posee las condiciones ni la capacidad de concretar un proyecto de vida trascendental.

La negación ontológica aniquila, también, la posibilidad de que la cuestión de la existencia pase a un paradigma trans-ontológico que *per se* constituiría la erradicación de la episteme colonial de género, con la necesaria aportación de los feminismos y su análisis respecto de qué género posee ese Otro del que habla la Trans-ontología.

---

<sup>104</sup> Para Heidegger el ser es el *Dasein*<sup>104</sup>, que se traduce en el “ser ahí”. Lo que define al ser es su necesidad de distinguirse del “Uno” que, en este caso, es como la “masa”. Lo que proyecta al futuro al ser es su anticipación de la muerte<sup>104</sup> y la ansiedad que esto le provoca: “Nadie puede tomarle a otro su morir” (Heidegger, 2007: 262). La reflexión de la muerte individualiza a los seres, los hace auténticos, genuinos. La angustia de la muerte “singulariza” al “ser ahí” en su más peculiar “ser en el mundo”, hace patente el ser libre para la libertad del elegirse y empuñarse a sí mismo (Heidegger, 2007: 208); más aún, la muerte es la posibilidad de la imposibilidad de la existencia, del no ser absoluto del “ser ahí” (Gaos, 1996: 75).

<sup>105</sup> Cuenta Maffía que Erzsébet Báthory era una condesa húngara nacida en 1560, para mantener su juventud, se bañaba en sangre de muchachas jóvenes. Llegó a matar 650 muchachas. Empleaba un instrumento de tortura de apariencia humana, que abrazaba a las víctimas y de sus pechos salían puñales, se le llamó la “virgen de hierro”. Sus labios sonreían y sus ojos se podían mover. También Maffía alude que el rabino Loew creó en el siglo XVI una criatura que pretendía fuera idéntica a un ser humano, le llamó Golem, la criatura fue imperfecta y desdichada, un *alter ego* de los judíos (Maffía, citada por Gargallo 2010).

El momento trans-ontológico, para Levinas, está constituido por la relación del yo con el Otro y por la responsabilidad radical<sup>106</sup>. Ello implica una exigencia ética ante el grito-llanto del Otro.

“Yo respeto pero no comparto” parece ser una expresión de resignación. Es el resultado del inevitable y obligado reconocimiento de derechos, arrancados por la lucha social de mujeres/agentes que poseen diversas subjetividades subalternas. Paradójicamente, a los que dicen aquella frase, no les queda más remedio que “respetar” las prácticas de ciertas personas que aún no consideran ontológicamente plenas.

Es curioso. A través de las luchas y teorías feministas se ha ido ganando ese llamado “respeto”. Teorías feministas que, de conocerse y valorarse, posibilitarían la conciliación entre lo que se dice en los textos legales y lo que se hace en la realidad, diluyendo la episteme colonia de género y, a la vez, dialécticamente, la desaparición de tal racionalidad produciría mundos habitables para los saberes feministas.

### **3.6. Una falsa idea: Los derechos de las mujeres son resultado de una generosa concesión por parte del colectivo masculino**

Algunos comentarios, de profesores hombres, llevan a pensar que les desconcierta la idea de que las mujeres quieran “ganar” espacios otrora ocupados por los hombres.

Consideran que las mujeres siempre han tenido un espacio. No parecen darse cuenta de que ese lugar les fue asignado a las mujeres en beneficio del colectivo masculino.

Los hombres eligieron qué espacio habitar: el público. Las mujeres, sobre todo con la modernidad, fueron relegadas al espacio privado. No lo decidieron, como colectiva, fueron relegadas. No se puede hablar de consentimiento o libre decisión

---

<sup>106</sup> Dice Levinas (citado por Bauman 2010: 91): “Ser humano significa vivir como si no fuéramos un ser entre seres...Soy yo quien sostiene al Otro y soy responsable de él...Mi responsabilidad es intransferible, nadie podría sustituirme. De hecho, se trata de afirmar la identidad misma del yo humano a partir de la responsabilidad...La responsabilidad me incumbe exclusivamente a mí y, humanamente, no puedo rechazarla. Este cargo es una suprema dignidad de lo único. Yo soy yo en la medida en que soy responsable, un yo no intercambiable; yo puedo sustituirme por cualquiera, pero nadie puede sustituirse por mí”.

cuando el diálogo se sustituye por un discurso impuesto acerca de lo que el Otro quiere o necesita. Sin dejarle alternativa. Tampoco se quiere decir que la realidad sea de una sola pieza, el sistema tiene sus fisuras (o grietas según Holloway) y las mujeres no son sólo víctimas. Por esas fisuras, las mujeres resisten y luchan.

En ese sentido, Juan llega a pensar que la lucha de las mujeres por decidir, de forma autónoma, el espacio donde desenvolverán su proyecto de vida, es una ficción, dice:

Lo que sucede ahora es que como han incursionado fuera del espacio que la sociedad les daba, por eso se ha creado a lo mejor una idea de que las mujeres están tratando de luchar por un espacio pero siempre lo han tenido.

Las mujeres incursionando al mercado laboral, por ejemplo, es un comportamiento social femenino espontáneo, contingente. Más allá de eso, Pedro no sólo piensa que la movilidad de las mujeres simplemente sucedió sino que, para él, sucedió porque los generosos hombres lo permitieron:

...hablando de la mujer, los derechos de la mujer, en México, **se los otorga**, por primera vez, **Adolfo Ruiz Cortines para que voten en las elecciones municipales, todas las mujeres, es el primer derecho que se le da a la mujer**. Porque antes era una cosa por eso se les ponía “de” porque era propiedad del señor, pero, posteriormente, **Miguel Alemán les va a dar el derecho de votar en las elecciones federales y Luis Echeverría va a modificar el artículo 4 constitucional para decir: el varón y la mujer son iguales ante la ley** y, a partir de ahí, se abrió un gama de posibilidades, antes ya **Adolfo López Mateos le había dado permiso a la mujer**, en la Constitución, en el artículo 123, **de trabajar con permiso del marido...** [¿Usted por qué cree que esos presidentes hicieron esas modificaciones?] Primero, porque la población de México empezó a crecer y, también a nivel mundial, empezó a haber una



explosión demográfica en donde la mujer empezó a reclamar derechos, entonces para mí, creo que México fue puntero en eso (énfasis propio).

¿Cómo es que la explosión demográfica explica la conciencia feminista y la lucha social de las mujeres? ¿Por qué no se vincula directamente ese reclamo de derecho, del que habla Pedro, con su consagración en la ley? ¿Por qué no se reconoce el dolor, la burla, el menosprecio, la sangre y las lagrimas que padecieron miles de mujeres para lograr esos derechos? Y también la fuerza, la razón y el corazón que pusieron en esa empresa.

Javier evidencia el desperdicio de saberes feministas, incluyendo el desconocimiento de los logros de las acciones colectivas feministas, vía su naturaleza combativa, al señalar que los derechos, además de que fueron otorgados por el estado (patriarcal) y los hombres; no son ejercidos responsablemente por las mujeres.

Javier cree que las mujeres son seres irracionales que no saben “aprovechar” las oportunidades que los hombres buenos les dan. Su proceder irracional provoca la crisis social mundial que vivimos. Es más, se puede afirmar que la conclusión a la que llega Javier en el sentido de que las mujeres son irracionales, desmesuradas e irresponsables no le llega por verificación. Es *doxa*, una noción predeterminada en él: las mujeres son (para él), esencialmente, irresponsables, irracionales y desmesuradas (además de ingratas). En palabras del profesor:

...creo que la mujer, en términos generales, no ha sabido ejercer con racionalidad, con medida, y con res-pon-sa-bi-li-dad [enérgico] la libertad y la igualdad que le ha conferido el estado de derecho... yo creo que, hoy en día, la mujer no ha sabido ejercer con racionalidad, con medida y con responsabilidad la igualdad y la libertad que el estado de derecho les ha conferido.

Sor Juana Inés de la Cruz, Simone de Beauvoir, Butler, Spivak, Mohanty, Shiva, bell hooks, Gloria Anzaldua, Yuderkys Espinosa, Julieta Paredes, la comandanta

Ramona, Francesca Gargallo, Laura Rita Segato, las sufragistas, las feministas postcoloniales, las descoloniales, las mujeres zapatistas, las comunitarias, las que diariamente resisten en sus hogares, en su trabajo o en la calle; estas y muchas más mujeres y colectivas que forman o formaron parte de movimientos sociales, culturales e intelectuales, según estos profesores, nada tuvieron que ver con las libertades, con los derechos conquistados hasta el día de hoy por las mujeres. Las palabras de Pedro epitomizan esta cuestión: "...haya feminismos o no, se tiene que reconocer que la mujer está abriéndose campo día a día".

Las mujeres no se abren campo solas. Lo hacen acompañadas de otras mujeres y no lo hacen sin lucha ni resistencia, no lo hacen sin feminismos, sin sus saberes. Su quehacer ha sido históricamente combativo pues viven en un mundo diseñado para subordinarlas, en unos casos, y en otros, en los del paroxismo, para darles muerte.

Se trata de un claro caso de producción de inexistencia respecto de esa historia: la de las luchas que las mujeres libran para arrancar al sistema colonial de género su propia forma de ser y estar en el mundo.

### **3.7. La pregunta cuatro: Perplejidad<sup>107</sup>. Feminismos demonizados. Desperdicio de saberes feministas**

Hay una mezcla de reacciones cuando el profesorado responde a la pregunta relacionada con los feminismos. Una a destacar es la sorpresa o desconcierto que aparece en sus rostros cuando se plantea el tema. Perplejidad.

Da la impresión de que los docentes están incrédulos ante la aprobación de un tema de investigación académica, seria, en la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, relacionado con feminismos.

La perplejidad aumenta cuando la investigadora vincula los feminismos con la producción de conocimiento científico. Es probable que las entrevistadas/os estén escépticos ante el hecho de que los feminismos constituyan teorías o saberes válidos, con excepción de Soledad, que alude haber participado en un seminario en

---

<sup>107</sup> Perplejidad, según la RAE: Irresolución, confusión, duda de lo que se debe hacer en algo.

el que descubrió que existían distintos feminismos como teorías, y María, que opina necesaria la impartición de una materia relacionada.

Para las/os demás, los feminismos son actitudes, corrientes, personas que no saben qué es mujer, conductas, exacerbaciones, deformaciones, comportamientos, presencia, cosas, patologías, hasta movimientos sociales o luchas pero nunca conocimiento. Rafael es enfático en este sentido, para él, ni siquiera el género es parte de alguna teoría, ya no se digan los feminismos:

...feminismo lo empleaban hace años para destacar una mayor presencia de la mujer. Era feminista, se le decía, porque, incluso en aquél entonces, se hablaba de luchas contra el hombre. Esas eran las feministas. Pero el de género no [el concepto], el de género más bien será equilibrado... **más que una materia, es una forma de pensar y de conducirse, más que una materia en sí de conocimientos** (énfasis propio).

Concebir a los feminismos como una conducta agresiva, radical (en sentido peyorativo) e irracional se vuelve un patrón en las entrevistas (diez de los quince entrevistados). El feminismo, nombrado en singular, es una forma violenta e injustificada (por radical) de despojar a los hombres de los espacios y los roles que tradicionalmente les han pertenecido<sup>108</sup>.

---

<sup>108</sup> Soledad comenta: "...antes del seminario pensaba que mi concepto era muy alejado de la realidad, de lo que descubrí con lecturas, porque yo tenía una noción a través de lo que los medios de comunicación han publicitado y, en ese sentido, a veces eran posturas muy radicales como de la mujer agresiva que trata de ganar espacios, siguiendo el ejemplo de la agresividad masculina en el ámbito laboral. Pedro dice: "...son personas que no tienen el conocimiento exacto de lo que es la mujer. Lucía señala: "el feminismo es como una cosa, una conducta ya un tanto excesiva hacia una defensa pues precisamente del género femenino. Pablo: "...gente que no valora no entiende lo que es una mujer, y que muchos no lo entienden que si bien es cierto es que salió de una costilla es porque está al lado de uno...hay algunos que hablan de que el feminismo es una corriente en contra del machismo y de que, como yo soy feminista, yo me mantengo sola, yo me alimento sola, y al igual que el hombre, puedo vivir sola y no requiero de nada de eso y en cambio hay otras que te hablan de lo que es la igualdad de la mujer con lo que es el hombre, no enfrentamientos del hombre con la mujer. Horacio manifiesta: "La exaltación del aspecto femenino, nada más... yo considero que el feminismo es una deformación de la realidad femenina... como que hay determinadas modas, aún cuando la realidad, fíjate lo que te digo, aun cuando la realidad no estuviera preparada, nuestro país es impactado por las modas, también se dieron los fenómenos, fenómenos donde las mujeres votaron, pero actualmente yo considero que el hombre y la mujer no tienen por qué estar luchando, ahí creo que si la postura feminista es enfrentar, retar a varones, para poder conseguir niveles sociales, creo que están equivocadas porque yo si considero que lo ideal es la pareja, la pareja, para una mujer

En ese sentido, los feminismos se asocian con una especie de machismo, una intentona de dominación por parte de las mujeres. Es decir, todo lo contrario a lo que son: praxis y teoría de liberación. Para resumir esta idea, replicada en los docentes, tenemos el comentario más álgido al respecto, el de Javier:

...es una tendencia que yo respeto [ya se habló de esta clase de “respeto”], creo que el machismo, estos ismos, es una exacerbación (sic) y es una conducta patológica en la sociedad y, por supuesto que estoy en contra del machismo, yo lo critico, pero si el machismo es malo, es peor, creo yo, el feminismo, el feminismo es todavía más grave, creo yo.

¿Cómo se forma esta noción de feminismos?

Destellos mediáticos vinieron a la cabeza de Soledad cuando explicó por qué antes percibía a las mujeres feministas como esencialmente agresivas. El imaginario está plagado de feministas quemando su sostén, rompiendo cristales, abortando infantes (no fetos). Todo eso, en actitud histérica.

La palabra energúmena<sup>109</sup> informa la palabra feminismo, en singular. Para los docentes, el feminismo es uno sólo: el de la perdición, el que desequilibra el mundo.

Ese “feminismo” ha permitido que las mujeres decidan por sí mismas. El “feminismo” de la perdición, es renuncia. Renunciar a ser “monofálicas”, a vivir como autómatas bajo la dominación de los hombres que las traicionan, a ser empleadas como sirvientas o como objetos sexuales y decorativos. Es renuncia a la maternidad obligada, al monoplacer heterosexual impuesto, a la falta de participación, en la vida política y en la construcción de conocimiento.

---

siempre necesita de una compañera en el caso del varón, la mujer también necesita un compañero”. Teresa piensa: “Cuando escucho hablar de feminismos me viene a la cabeza, a lo mejor, una percepción un tanto radical y, desde mi punto de vista, no es un término que me halague, ni que me guste, ni que siga, yo lo percibo como algo muy radical con lo que no estoy de acuerdo [no estoy de acuerdo en] que sea radical, porque yo creo que hay que ser más racional... si de entrada escucho feminismo, pienso en la posibilidad de que sea una postura un tanto irracional y radical de “es que hay que considerar a la mujer por ser mujer”. Linda opina: “La corriente creada por las mujeres para sobresalir de los hombres, sobresalir del sometimiento que hay ideológico, político, económico que hay respecto de los hombres”.

<sup>109</sup> Así las llama Javier.

Las mujeres feministas, ahora, pueden vivir en unión libre, no rendir pleitesía a hombres hegemónicos, vestir y actuar según sus propias necesidades y deseos<sup>110</sup>, pueden hablar y escribir de racismo/etnicismo, autocriticarse inclusive.

Ese “feminismo” es el que, según Javier, nos tiene a las puertas del infierno porque desgarrar el tejido social, destruye familias, aniquila valores, es el responsable de “todas las atrocidades de la bajeza humana”<sup>111</sup>.

Todo el peso de la debacle humana está en los hombros de las feministas, de esas mujeres que han enloquecido. Las “envenenadas del alma”. Son energúmenas, es decir, poseídas por el demonio. Son brujas. Efectivamente, en Europa, único lugar en el que existió la Edad Media, la Ciencia, la Filosofía y la Religión formaban una alianza que dictaba que el conocimiento era peligroso para las mujeres, en ellas era un signo de Satanás. Aquí, en Abya Yala, no hubo edad oscura, pero Javier no lo sabe, ni siquiera nombra a las feministas que critica desde su lugar de enunciación: México, Latinoamérica, sino con vocablos colonizados. Brujas: las remite al Medioevo de Europa. Dice Javier:

...y sobre todo, **están envenenadas del alma**, muchas de ellas y eso es muy grave, **están afectadas de su corazón**, de su nobleza, es terrible, es terrible el momento que estamos viviendo, qué terrible y...esas posiciones, las mujeres que son feministas, pues está peor la situación que estamos viviendo, creo que **están envenenadas del alma, muchas de ellas, se**

---

<sup>110</sup> Micitán, al hablar de mujeres feministas, las describe, en su apariencia, como atropelladas, avasalladoras. Sus ademanes y gestos, cuando cuenta anécdotas como la de una chica de Sinaloa que le dijo que no se iba a casar, que viviría en unión libre, o como el caso de unas mujeres feministas en un Congreso de Derechos Humanos; son de aleccionamiento, de reprensión, con su lenguaje corporal parecer querer decir “las puse en su lugar”. Cuando caracteriza a alguno de sus personajes (por decirles de alguna manera) si son sus maestros, su voz es solemne y cantada, si son las chicas feministas, las energúmenas, su voz es chillona, estridente, irritante.

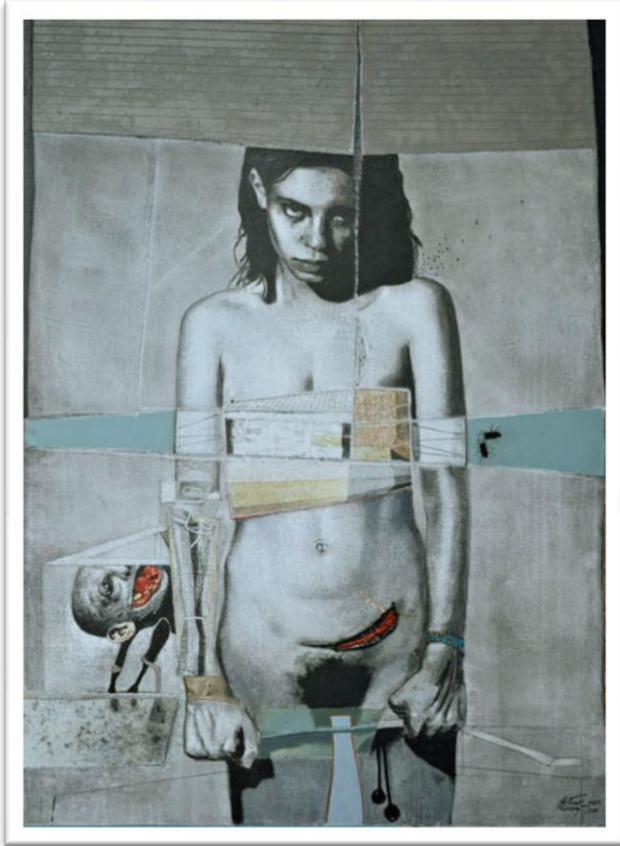
<sup>111</sup> En otra parte Javier dice: “...hablo de las mujeres preparadas: “mujer que sabe latín, no tiene marido y no tiene buen fin” fíjate la frase, dicen que los dichos y los viejitos son evangelios chiquitos, “mujer que sabe latín” qué significa, el latín es lengua muerta, si sabes latín es porque eres mujer culta, pre-pa-ra-da, entonces en la época, ah, los hombres les sacaban la vuelta porque son materia de problemas, conflictos, claro el que era ignorante, el que está preparado... pero una preparación sustanciaal, espirituaaal, que cale hondo en su corazón, en su conciencia, porque hoy en día son rebeldes sin causa la mayoría de las mujeres, discúlpame que te lo diga, son rebeldes sin causa, entonces fíjate esa frase que brutal, mujer que es preparada, no tiene marido y no tiene buen fin, o sea, le va mal, **conflictuada, energúmena, completamente enajenada, envenenada del alma, rencorosa y le salen todas las atrocidades de la bajeza humana, de la miseria humana.**

**han vuelto locas, se han trastornado, han confundido**, en una frase que también dije en una conferencia, porque algo me preguntaron sobre la equidad de género, le dije, yo creo que en mi opinión también la corriente que emerge ahorita, creo que la mujer, en términos generales, no ha sabido ejercer con racionalidad, con mesura, y con res-pon-sa-bi-li-dad [enérgico] la libertad y la igualdad que le ha conferido el estado de derecho... aquí en México rescataría cosas importantes que se están perdiendo, la globalización también ha propiciado las cosas malas del feminismo...eso no lo entienden las mujeres feministas, en mi opinión, yo respeto esa situación pero, **son incapaces de quererse a sí mismas, son incapaces de respetarse a sí mismas, son incapaces de tener tolerancia**, de decir mira: vamos a ponernos de acuerdo, vamos a dialogar, estamos conviviendo juntos, vivimos en la misma sociedad, hay una gran desintegración, los hijos están totalmente desperdigados en buena medida porque la mujer no cumple con su papel, por supuesto que el hombre ha estado en crisis y ha habido golpeadores, totalmente reprobadas esas conductas, eso no está en discusión, el machismo es malo, pero el feminismo es peooooorrr, yo lo estoy palpando, lo estoy viviendo.

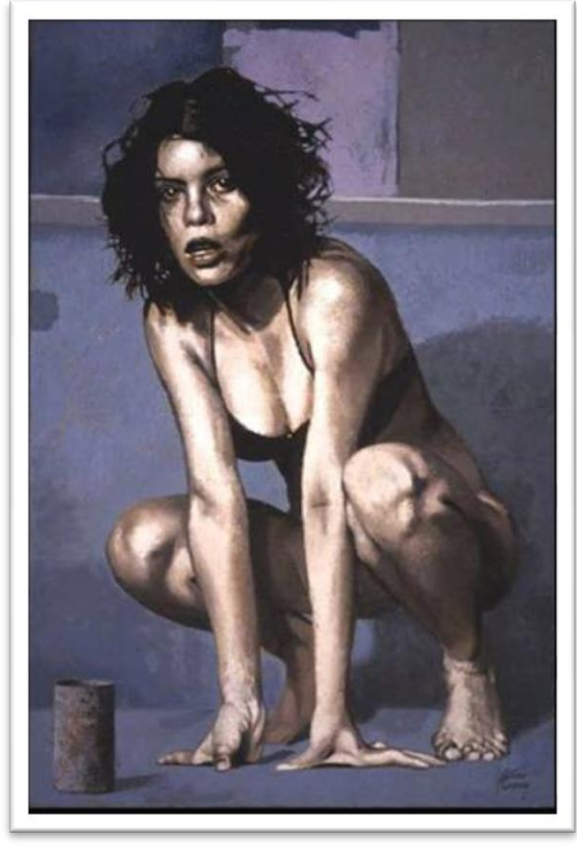
La representación de las mujeres feministas, transmitida por Javier, se plasma de forma idónea en la pintura de Arturo Rivera, artista plástico mexicano. Sus piezas “La Herida” y “El atajo”, mostradas a continuación, simbolizan a las mujeres locas, asesinas, energúmenas, bestializadas, precisamente como las describe Javier, entre otras cosas, cuando habla de mujeres instruidas y mujeres que deciden interrumpir su embarazo:

...mujer que es preparada, no tiene marido y no tiene buen fin, o sea, le va mal, **conflictuada, energúmena, completamente enajenada, envenenada del alma, rencorosa y le salen todas las atrocidades de la bajeza humana, de la miseria humana...**las mujeres hoy en día...que

van y abortan como si yo comprara una coca cola aquí enfrente [se muestra muy indignado], con esa facilidad, con esa frivolidad y con esa frialdad (énfasis propio).



“La herida” (Rivera 2009)<sup>112</sup>



“El atajo” (Rivera 2000)<sup>113</sup>

Los feminismos demonizados. Sus saberes, desperdiciados. Las profesoras/es pensando, en el caso más benigno, que se trata de una actitud radical, pobre e irracional. Los feminismos ocultos. La investigadora inquirida, cuestionada.

Por otro lado, el desperdicio de saberes feministas que posibilita una episteme colonial de género se tradujo, en varios de los casos, en un desconocimiento de la

---

<sup>112</sup> Véanse la mirada de odio, el rictus de las manos, lo sanguinario, oscura e insensible que parece la mujer aún cuando tiene una herida abierta. A propósito, el producto ya no es un feto, tiene claros rasgos de infante bien formado, lo que lleva a pensar automáticamente que se trata de una asesina.

<sup>113</sup> Aquí atención al rostro que muestra una mirada perdida, de enajenada. La postura del cuerpo es animalesca, bestializada, además, es un cuerpo semidesnudo, más cercano a la Naturaleza, el desorden en su cabello, su desnudez, y su postura, indican falta de cultura: incivilización, irracionalidad.

raíz de la variable género. El profesorado identifica género como la versión seria, académica, de los intentos de conseguir relaciones igualitarias entre hombres y mujeres. No se conoce la relación género-feminismos.

El género, como categoría analítica, surge en la construcción de conocimiento feminista. En un principio, fue una palabra acuñada por John Money, en los cuarentas del siglo XX, para designar y “corregir” el estado de intersexualidad de los recién nacidos. Tal regulación sexual fue continuada por Stoller,<sup>114</sup> el médico tratante en el famoso caso de “Agnes”.

La palabra género, inicialmente, es un término médico-científico empleado por el aparato verificador de la clínica para hacer corresponder a los seres humanos con alguna de las variables masculino-femenino.

No obstante, género, como categoría analítica y política, es construida por las teóricas feministas para poner de manifiesto las relaciones desiguales entre hombres y mujeres.

Cuando los profesores/as hacen una distinción entre género y feminismos colocan al primero en la posición de saber válido (con excepción de Rafael) y, al segundo, en la de conducta, movimiento o actitud (sin valor científico). Es decir, parece que género es una variable que surge espontáneamente a la vida académica, sin la intervención de las teóricas feministas ni de los movimientos sociales.

También perciben que género alude a la realidad que viven hombres y mujeres y a la búsqueda de relaciones más igualitarias. Al contrario de los feminismos que son vistos como comportamientos sectarios por parte de algunas mujeres que tienden a buscar la dominación de los hombres.

Los feminismos también son ciencia. Son ciencia crítica. Proponen el desdibujamiento de los límites entre las disciplinas porque la realidad no está fragmentada. Matriz de dominación o sistema colonial de género son algunas de las

---

<sup>114</sup> Stoller (citado por Facio) dice que lo determinante en la identidad sexual no es el sexo biológico, sino el hecho de ser socializado/a, desde el nacimiento o antes, como perteneciente a uno u otro sexo, y concluyó que la asignación del rol es más determinante en la consolidación de la identidad sexual, que la carga genética, hormonal y biológica. A esa identidad que se fundamenta en la asignación del rol con base generalmente pero no siempre en el sexo biológico, él la llamó identidad de género, para diferenciarla de la identidad sexual basada únicamente en el sexo biológico (Facio, 39-40).

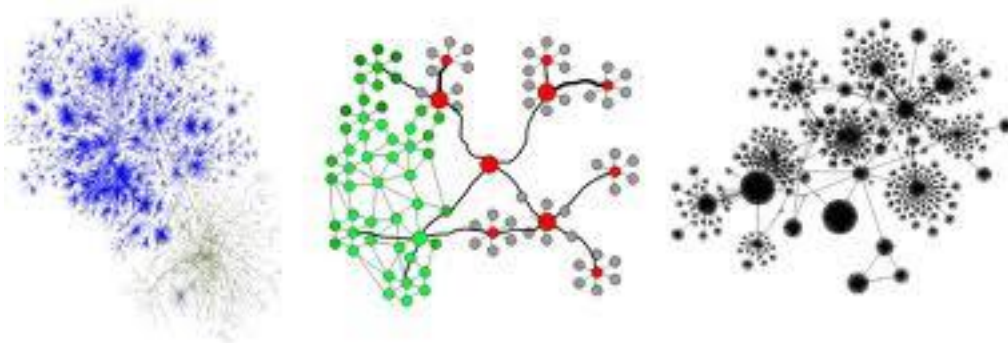


complejas formas en las que pensadoras feministas como Patricia Hill Collins o María Lugones buscan comprender la realidad desigual y al sujeto de los feminismos, del sujeto subalterno.

Tales límites disciplinarios estorban a la tarea de los feminismos y por ello son traspasados por las teóricas feministas, creando conocimiento que involucra no sólo la Epistemología, la Biología, la Sociología y la Antropología, sino la Política y la Ética. Todas ellas insertas en un sistema de dominación coconstituido por las variables género, raza, clase, nacionalidad, religión.

Esto es, los feminismos no son conductas, comportamientos, ideas dispersas, movimientos sociales nada más, sino, también, un sólido y rico entramado de teorías válidas como conocimiento.

El silenciamiento de este hecho y la ideologización del concepto, puede provocar, no solo perplejidad sino irritación en las profesoras/es de la Facultad de Derecho cuando se les habla de feminismos y de teorías feministas, específicamente. Se afirma que esto es una prueba más del desperdicio de los saberes feministas por la producción de su inexistencia y de su relación como determinación, determinante, determinada<sup>115</sup> de/por la episteme colonial de género. Vista a nivel macro, tal relacionalidad, cobra la forma de un rizoma<sup>116</sup>:



Y aún representada como rizoma, la concepción co-constituyente a la que se refiere Espinosa citando a Lugones, tiene mayor alcance explicativo de la realidad pero es difícil representarla, podría hablarse de un *espesor*. En este sentido, se

---

<sup>115</sup> Rizomáticamente.

<sup>116</sup> En este trabajo no fue objetivo ni intención explorar el pensamiento de Deleuze relacionado con la teoría explicativa del rizoma pero se entiende la idea remite a este autor.

piensa la coconstitución casi como la imagen del Aleph, ya mencionado. La realidad la mapea el sistema; la habitan las mujeres, los hombres, discurriendo, besando, lesionando, doliendo, amando, viviendo; ahí, en la realidad se observan vaginas, ancianas, bebés, montañas, todo caótico, inexcrutable pero no por ello es imposible trazar la relacionalidad de categorías que la explican.

El sistema de dominación, diseñado por las teóricas feministas descoloniales lleva a cabo esa tarea. Traza líneas imaginarias de relacionalidad de categorías que explican mundos, pero no por imaginarias son menos reales. Develan conexiones: entre el golpe dado aquí a una mujer y el beso “robado” allá a otra, entre el desprecio y desdén a una anciana-pobre-indígena y la adulación a un burgués-blanco-funcionario estatal; entre el feminicidio de una mujer en situación de prostitución y una mujer obrera empobrecida y explotada, lo van traduciendo en genofeminicidio (Segato) y combaten la atomización y naturalización de tales eventos. Tarea buscadora de fundamentos.

En este escenario complejo se comprende que el desperdicio de saberes feministas determinado y determinante de la episteme colonial de género genera la actitud de burbuja<sup>117</sup> presente en algunas de las profesoras/os entrevistadas. Al

---

<sup>117</sup> Rafael no ha testimoniado prácticas racistas, sexistas, autoritaristas etc. Para él, no existe sistema de dominación masculina, no existe rechazo a expresiones no heterosexuales tampoco. Pedro nunca ha testimoniado racismo, sexismo, autoritarismo (debe ser porque lo normaliza). Según él se trata igual a los hombres que a las mujeres, las mujeres se tratan al igual con los hombres y además la población que se encuentra actualmente en la Facultad calcula que anda como en un 52, 53 por ciento de más mujeres que hombre. Dice que antes existió un sistema de dominación masculina, pero que actualmente no. Lucía tampoco ha testimoniado sexismo, racismo, etc. No cree que exista un sistema de dominación masculino. No cree que los feminismos aporten algo al derecho. Horacio opina que no existe un sistema de dominación masculino, dice: “...al contrario, te platicaba del cincuenta y un por ciento de muchachas que estudian actualmente en la carrera, cuando yo estudié, nosotros éramos muchos varones y poquitas mujeres si en un grupo, que serían de cincuenta muchachos por salón de clase, por poner un número, ya no me acuerdo, cuando mucho habría quince muchachas, ya eran muchas, a manera de ejemplo, mi primera novia la tuve, yo en primero y ella en tercero porque en primero no había, eran poquitas, en aquella época claro, yo estoy hablando de generación 78 pero de todos modos y en generaciones antiguas en las placas de generaciones antiguas, una o dos mujeres cuando mucho en un grupo de quince o veinte varones, esa era la proporción, no actualmente no, actualmente yo si considero que el aspecto femenino siempre ha sido, voy a llamarle aparentemente ocultado pero la mujer siempre ha tenido sus estrategias para sacar adelante sus cosas yo no creo que sean desvalidas”. Lucho, implícitamente, no cree que exista un sistema de dominación masculino al considerar las acciones afirmativas o medidas compensatorias como discriminatorias con los hombres por eso pregunta si una mujer no puede golpear a un hombre de la misma forma que éste lo hace con ella, o menciona que el depósito de personas en derecho familiar y las incapacidades por embarazo favorecen injustamente a las mujeres. Linda opina que no existe sistema de dominación masculina dice: “No, sólo que somos, como somos menos, se puede entender

preguntarles, directamente, si percibían la existencia de un sistema de dominación masculina cuyos efectos se pudieran detectar en los discursos o prácticas de las profesoras/es de la Facultad de Derecho, respondieron que no. Les parece natural asumir que no existe un sistema de dominación, el mismo está inoculado en sus mentes en forma de episteme colonial de género.

Es claro que las opresiones o discriminaciones por género-clase-raza no se verifican en espacios o tiempos específicos de la institución. Los efectos de la colonialidad de género, atraviesan todos los espacios, involucra a todas las personas y sucede en cualquier momento, de forma tal, que es improbable que no se esté afectada/o por ella alguna vez. Docentes como Tomás y María dan cuenta de ello. Dice Tomás: "...somos una escuela profundamente discriminatoria, discriminamos prácticamente por todo y todos los días".

Las/os educadoras/es que dicen que las relaciones sociales son igualitarias y las/os que manifiestan que no es así, se desenvuelven en el mismo espacio académico. Cabe preguntarse si aquéllos docentes sostendrían la opinión de las relaciones igualitarias si dispusieran del cúmulo de herramientas analíticas que facilitan los feminismos descoloniales, es decir, si no hubiera un desperdicio de saberes y, a su vez, no poseyeran una episteme colonial de género que provoca ese desperdicio y, al mismo tiempo, es provocada por ese desperdicio. No parece posible.

De hecho, es clave para la comprensión de tal relacionalidad que, precisamente, esas profesoras/es que reconocen la existencia de lo que se traduce en un sistema colonial de género, es decir, un sistema que oprime por razón de género, raza, clase;

---

que hay más varones impartiendo clases o en su postura de catedráticos pero no por eso siento, lo siento en el trato, no, nunca. Francisco manifiesta que no existe sistema de dominación masculina perceptible en la Facultad de Derecho, dice: "En el profesorado, no hija, no lo percibo así,... ni lo concibo pero sin embargo lo que sigo todavía manifestando ante mis grupos, y veras que tengo más mujeres que hombres, y lo digo sin ninguna cortapisa, ni limitación, que el discurso político en nuestro país y las leyes siguen siendo leyes rabinas, que efectivamente hablamos de equidad de género, pero no en la vida real igualdad...para que exista la paridad, igualdad absoluta no nada más en el discurso, se necesita voluntad". Por último, Javier, señala que no existe sistema de dominación masculina: "Yo no creo que exista como sistema, ha habido en la historia de la humanidad matriarcados y patriarcados".

son las que poseen una conciencia política (aunque sea vía derechos humanos) e, inclusive, ejercen la autocrítica<sup>118</sup>.

Casualmente, esa salida de la burbuja en la que aún viven otras/os docentes se vincula con su contacto con la doctrina de derechos humanos o con los feminismos<sup>119</sup>.

Soledad y Tomás reconocen que hubo un tiempo en el que trataban diferente, desventajosamente, a ciertos alumnos que eran menos inteligentes, de cierta clase social o eran mujeres<sup>120</sup>. Tomás advierte que, aún ahora, lucha contra esas prácticas propias.

Por su parte, María tiene claro que discriminar, construir a otras personas como diferentes, estableciendo un parámetro de normalidad metonímico, es una práctica cotidiana de la que inclusive ella misma ha sido objeto como mujer. Dice María:

---

<sup>118</sup> María dice: “No porque yo me sienta en la nube pero cuando ya aterriza uno en igual a igual pues de pronto los traiciona el inconsciente a los varones y, lamentablemente, nos traiciona a las mujeres, mucha de esta información, influencia que traemos de muchos años. No de sumisión, o sí de sumisión pero además de tolerancia extrema, de paciencia extrema de muchas cosas que pueden llegar a un extremo que difícilmente, un hombre no toleraría”.

<sup>119</sup> Soledad menciona que fue a raíz de unos cursos de capacitación que da la Facultad de Derecho y del Seminario de Feminismos que despierta a esta conciencia. María es profesora de derechos humanos y antropóloga (a juicio de la investigadora existe una congruencia entre su teorías y su praxis). Tomás señala que fue su contacto con los derechos humanos lo que provocó su despertar.

<sup>120</sup> Soledad comenta: “Cuando yo entré a la docencia, yo misma ahora me doy cuenta que si clasificaba, más al empezar a leer aspectos de lo que es el comportamiento humano, el desarrollo mental, las estructuras mentales que se van generando en cada individuo, cambia mi perspectiva hacia mis estudiantes, hoy en día tengo una visión de que mis estudiantes son diferentes, incluso rescato algo que siempre he considerado, somos seres únicos y únicas, insustituibles e irrepetibles...¿En qué momento cambia mi forma de pensar hacia ellos y ellas? Conforme los cursos de profesionalización docente que he tomado, la Universidad constantemente nos ofrece cursos, a mí me han servido para darme cuenta de que a veces estigmatizamos y etiquetamos a los alumnos: el alumno inteligente-incompetente y término medio, pero en realidad todos y todas son diferentes, en lo que tenemos trabajar es en acciones de inclusión de todos independientemente de sus capacidades”. Tomás dice: “...empiezo por mí, yo tuve que aprender de la materia de derechos humanos, yo soy profundamente discriminatorio y eso estoy hablando de que esta experiencia la tengo desde hace algunos años, varios años, no sé quizá ocho años o más, en donde cuando inicia aquí en la facultad de derechos humanos, yo entro a esa materia empiezo a discurrir y empiezo a advertirme que yo tengo mucho de, primero de macho, mis chistes son sexistas, discrimino por muchas razones, por muchas razones, discrimino a los inteligentes de los no inteligentes, a los bien presentados de los no bien presentados, y no estoy hablando de la economía estoy hablando de la presencia física [hace un ademán señalando con sus manos su propio cuerpo de arriba a abajo] que se discrimina por clase, por supuesto, por clase social...yo soy el primer ejemplo, históricamente, durante veinte años, mis chistes fueron misóginos, hay una frase que yo utilizaba en garantías constitucionales en el artículo 4º cuando hablamos de la igualdad entre el hombre y la mujer, inmediatamente me saltaba a mí el chiste de “que viva la diferencia” evidentemente estaba hablando yo de una cuestión física, las mujeres son mujeres y los hombres, hombres y, luego, misógino absolutamente, discrimino luego por otras razones, en mi caso particular pero creo que podría ser un representativo del menos clasista de los profesores”.

Yo tengo una idea muy clara, lo he comprobado, que todos y cada uno de nosotros tenemos una clasificación discriminatoria en relación con las personas porque nos clasificamos en relación con las diferencias que encontramos entre las personas mujeres, hombres y uno mismo, cómo se forman o cómo se construyen estas clasificaciones...un color de piel hace una diferencia, un color de cabello hace una diferencia, un color de ojos, una estatura hace una diferencia, una complexión hace una diferencia. La personas gorditas, flaquitas, el color de ojos pudiera ser, hay una serie de factores físicos, de antropología física que influyen, necesariamente, en un tipo de clasificación...Lo que nos agrada ver, lo que es empático con nosotros, aún así hay clasificaciones sobre el que es tonto o habla mal o el que habla a punta de groserías o el que es muy inteligente y habla muy elevado, es decir, hay siempre toda una serie de diferencias que nos marcan, porque marca creo yo un patrón.

No es de extrañar que algunos/as docentes no perciban los efectos de la colonialidad de género. La violencia colonial de género, principalmente en su esfera simbólica, está naturalizada, normalizada en la Facultad de Derecho; a grado tal, que tristemente, algunos profesores emplean “bromas” sexistas, clasistas o racistas para socializar con las alumnas/os, como la mencionada, líneas arriba, respecto del profesor que emplea como metáfora a la “mujer que más gorda le cae” (el SAT). Tomás también da un ejemplo de ello:

...a una cuestión cultural, yo créeme, lo hacía [discriminar] como una forma de interrelacionarme con el grupo...cuando yo hablaba o mencionaba la cuestión discriminatoria, lo hacía hasta un poco, todo el tema misógino, lo hacía un poco por, cómo dicen, romper el hielo, hacerse el simpático y así fue. Cuando entro a la parte de derechos humanos, como profesor de derechos humanos, porque entro a derechos humanos porque traía el bagaje de la materia de garantías y aquí asumimos que garantías y derechos humanos eran lo mismo, y así lo hicimos, y así lo

seguimos haciendo muchos, ¿eh? Así lo seguimos haciendo [enfático] con todo lo que eso supone, pero cuando entro a clase y empiezo a desarrollar contenidos propios de los derechos humanos, en otra visión, sobre todo en la visión internacional de derechos humanos, entonces, me doy cuenta de que yo soy muy, muy, muy, discriminatorio, me doy cuenta de que lo que era un chiste, o una gracia, o no pasaba nada, o era normal realmente era porque yo estaba ubicado en el promedio de la sociedad, sigo siendo misógino, sigo haciendo chistes, sigo discriminando gente pero ahora lo hago racionalmente, conscientemente.

Los feminismos son teorías y praxis de liberación. No son sectas. Los saberes producidos por los distintos feminismos, filtrados a la doctrina de derechos humanos o por sí mismos, han provocado el despertar a la conciencia de la diferencia colonial de género en algunos profesores/as (aunque no la denominen así); y, la transformación de su episteme y de su realidad a nivel personal y social.

### **3.8. La pérdida de la capacidad de decir no sé. La razón metonímica**

La comprensión del cúmulo de teorías feministas, hasta ahora, arriba a un puerto que va más allá, hasta el transfeminismo. La que escribe identifica ese lugar y momento como aquél en el que los feminismos más críticos se encuentran actualmente. En teoría, es el momento en que los feminismos se ubican en la transmodernidad.

Ya se ha dicho que las teorías feministas poscoloniales y descoloniales (incluyendo los autónomos -comunitarios) pasan por una crítica a la modernidad. Muchas de estas teorías poseen un momento posmoderno en el que las posturas tienden a relativizarse y las verdades aparentan atomizarse e insularse.

Sin embargo, en concepto de la investigadora, aquél sólo fue el vehículo para llegar a la noción de conversaciones epistémicas, coteorización y, en la Academia, ha llevado a la denominación de Feminismo transnacional. No se conviene con esta denominación debido a que siguen pensando en un pacto sórico y, además, es bien sabido que el estado-nación es uno de los conceptos que se derrumban junto con la modernidad.

En ese sentido, más que hablar de naciones o estados, deberíamos hablar de pueblos, regiones o de colectivos/os de sujetos, incluyendo a la Naturaleza.

¿Cómo se vincula este planteamiento con el título de este apartado?

Una de las características de la transmodernidad consiste en asumir que las culturas son incompletas, por tanto, el conocimiento es incompleto. La razón metonímica es desbancada de su podio. Panikkar, Boaventura de Sousa Santos, ya han hablado de esto. La postura de Lugones, Haraway, Espinosa parte de esta premisa.

Occidente no posee la razón absoluta, tampoco Oriente, ni Latinoamérica. El conocimiento tecno-científico no es el único que existe y saberes ancestrales no deben ser tachados de supersticiones y pensamiento mágico por una episteme colonial.

La episteme colonial o colonialidad de saber está presente en la Facultad de Derecho. Un maestro dice que los indígenas deben aprender español, para salir del atraso, y otros idiomas como francés, inglés (el de los indios no es un idioma para él). Tres profesores entrevistados citaron a Aristóteles para dar alguna explicación. Uno a Sócrates y a Platón, este mismo profesor menciona Grecia y Atenas, la isla de Lesbos en sus explicaciones. Otro menciona a Montesquieu, y él mismo dice frases en francés y cita en latín.

En la observación participante, los referentes son europeos o norteamericanos. En una sesión, el profesor debate con un alumno (hombre y de clase alta) respecto de la superioridad del cine norteamericano. En otra clase, cuyo tema era nacionalidad, se habló de nacionalidad francesa. Se exotizó al Oriente poniendo como ejemplo a una “japonesita”: esto provocó risas entre las alumnas/os. Otro docente dice: “Imagínese que se quiere ir de vacaciones a Europa”.

En una clase de derechos humanos, para hablar de cooperación internacional, el referente es la comunidad europea. En diversa clase de derechos humanos, hablando de pena de muerte, el maestro dice:

Ojalá hubieran tenido la curiosidad para remitirse al código penal azteca, bárbaro, la situación es bárbara, oye [grita], encontrar a alguien en estado

de ebriedad, pena de muerte, todo era pena de muerte [pone diversos ejemplos de las penas aztecas (mutilaciones, muertes) luego dice que todo eso lastimaba la dignidad].

Para contraponer una “cultura civilizada” (aquella que hacía bolsas con las vaginas de mujeres y cercenaba sus vientres gestando, además de alimentar perros con los cuerpos de los indios) a aquella cultura bárbara de los aztecas, siguiendo la teoría desarrollista, hablando de *piercings*, comenta:

...ese hombre [el que usaba *piercings*] significaba que había navegado alrededor del mundo, en aquel entonces, ¿sabes lo extraordinario que era?, ¿saben que el descubrimiento de América fue resultado de una equivocación?

En este ejemplo loable se refiere a europeos. Elogia a los navegantes europeos del “descubrimiento”. Habla del que llegó primero a la luna, lo ensalza, dice: “Esto es lo extraordinario, deben de razonarlo, qué situaciones tan extraordinarias, fíjate nada más, hasta dónde hemos avanzado que el Estado te permite todas esas libertades, al menos nosotros tendremos la cultura de saber de dónde viene”.

Platón, Aristóteles, Sócrates, Montesquieu. Europa, Europa, Europa, Norteamérica. Ni una sola referencia a Latinoamérica, a Asia (si no es para burlarse), a culturas distintas a las centro-hegemónicas. Desde luego, ni idea de lo que significa Abya Yala o del valor de las cosmologías mesoamericana o andina.

La descolonización implica sacudirse la colonialidad del saber. Pero ¿qué significa esto? ¿Que cualquier razón es válida? ¿Hablamos de relativismo cultural? No. De lo que se trata es de asumir que la construcción del conocimiento es precisamente un interconocimiento, y es procesual, dinámico, no acabado. El interconocimiento es ese dialogar entre culturas, entre opiniones, ese diálogo constituye el conocimiento en sí. No se llegará a un conocimiento último, acabado: totalitario.



En ese sentido, los feminismos pasan por la *standpoint theory*. Proponen también que estos conocimiento situados fluyan, se compartan, se traduzcan, aunque no siempre se coincida en los topos. La idea es, siguiendo a Segato, no tanto el respeto a la diferencia<sup>121</sup> sino a la autonomía, a que los pueblos vivos construyan su historia. Así construyen conocimiento.

Contrario a estas reflexiones, si la razón es metonímica y la parte de la razón, que se toma por el todo, es la razón europea-norteamericana, no se dudará de su cabalidad, de su completud.

De ahí que las profesoras/es sean incapaces de decir “no sé” cuando se les pregunta algo. Desde luego, es lógico que a las personas no les guste exhibir desconocimiento, sobre todo si son docentes; sin embargo, esto se traduce, más bien, en una pregunta ¿por qué es inaceptable exhibir desconocimiento?

Si hubiera conciencia de la incompletud del conocimiento y, por tanto, del desperdicio de otros saberes, no se asumiría una actitud metonímica de tomar la parte que saben por el todo y, por tanto, no se verificaría la consecuencia lógica de ello: negarse a decir no sé, porque reconocer que no hay una razón o conocimiento único es reconocer que existen otros saberes válidos que desconocemos por nuestras limitaciones.

Tres de los quince profesores/as entrevistados fueron capaces de decir no sé a preguntas de temas especializados (feminismos descoloniales). Sin embargo, a excepción de María y Soledad, todas respondieron a la pregunta que inquiría acerca de lo que les venía a la cabeza cuando escuchaban feminismos sobre la base de prejuicios latentes en el imaginario colectivo, forjados por los medios masivos de comunicación y la propia socialización. Es decir, lo hicieron sin saber realmente qué son: saberes desperdiciados.

---

<sup>121</sup> Aquí hay una reflexión compleja respecto de que si admitiéramos la diversidad no hablaríamos de diferencia.

### 3.9. ¿Deberíamos esperar? Abrir la puerta al sujeto colectivo descolonial somatopolítico disidente<sup>122</sup>

“Es preciso transformar ese saber minoritario en experimentación colectiva, práctica corporal, en modo de vida, en forma de cohabitación, antes de que todos y cada uno de los frágiles y escasos archivos existentes de feminismo y cultura queer hayan sido completamente reducidos a sobras radioactivas”

Beatriz Preciado

La transformación de lo cotidiano [es] una red de síntesis momentáneas y localizadas, de determinaciones globales y maximalistas.

Boaventura de Sousa Santos

La episteme de los profesore/as informantes de la Facultad de Derecho pone de manifiesto los límites del aparato teórico feminista hegemónico. Es el que se ha podido filtrar en ese espacio a través de la perspectiva de género y que se refleja en la toma de conciencia de algunas de las profesoras/es y, por lo menos, en la demostración de un comportamiento políticamente correcto por parte de otros docentes en los temas de género (con sus excepciones).

Las categorías que sintetizan la forma de pensar de los docentes se reducen a binomios espacio-público/espacio-privado, mujer-objeto/hombre/sujeto, y la relegación del papel de la mujer como reproductora de la especie, en suma, en un esencialismo de género.

¿Es posible insertar, en este espacio académico, la discusión acerca de dinamitar las identidades sexuales? ¿De dinamitar las subjetividades? ¿De ampliarlas, ensancharlas, hasta alcanzar, por ejemplo, a la Naturaleza, de la que hablan los feminismos comunitarios?

Estamos atrapadas/os, cautivas, diría Lagarde, en la teoría política esencialista de género. Masculino-femenino. No se avizora un sujeto colectivo disidente somatopolítico descolonizador, que incluya a todxs, que incluya a la Naturaleza, que disocie sexualidad-deseo-afecto, que derrumbe el sistema colonial de género y dinamite las identidades que alguna vez fueron estratégicas pero que ahora asfixian las luchas.

---

<sup>122</sup> El nombre parece insoportablemente rebuscado pero es que se estima necesaria la mención de cada una de esas categorías, detrás de ellas hay un conjunto de constructos teóricos indispensables para abarcar el análisis de un abanico de opresiones insoslayable.

Tampoco se prevé comenzar a coteorizar o a sostener conversaciones epistémicas, como plantean Haraway o Lugones.

Los feminismos más críticos han llegado hasta allá. La realidad está aquí anquilosada y sus habitantes sin saber nada de esos feminismos, de ese conocimiento válido, sin oportunidad de emplear sus herramientas. Esos feminismos silenciados, ocultos. Los que posibilitan la liberación.

Esos feminismos son peligrosos porque denuncian las ficciones del sexo, género, y sexualidad, aunque produzcan materialidad. Peligrosos porque claman por una transformación, ya no sólo del sistema, sino de los afectos y deseos, los propios y los ajenos, so pena de desgarre del tejido social. Porque obligan a abordar nuevamente el tema de la condición humana, la de la realidad como un proceso de jaloneo de la prenda del poder. Sin principio ni fin, como devenir. La lucha no es transferencia de poder (Helio Gallardo) porque eso remite a acción pacífica. Los feminismos duelen. El poder también resiste y embiste. Las feministas, algunas veces, se institucionalizan, otras, se corrompen.

Aquí se advierte la necesidad de pensar en una sujeta de los feminismos que incluya la propuesta crítica descolonial, es decir, pensar en la interseccionalidad desde un sistema colonial de género y en la diferencia colonial. Al mismo tiempo, debe pensarse a un nivel micro, a nivel del cuerpo, de manera que cuerpos disidentes que han sido tildados de enfermos o tullidos sean también tomados en cuenta, porque hay que decir que Preciado no profundiza en la diferencia colonial, pero las feministas descoloniales no hablan de biomujeres autistas<sup>123</sup>. Coteorizar

---

<sup>123</sup> Preciado nos recuerda que la noción de autismo es inventada al mismo tiempo, en la misma clínica que la noción género. Asperger funda la psicopatología autista. El autismo es la nueva enfermedad del posfordismo o de la producción inmaterial, cognitiva, es el nuevo cuerpo, la subjetividad discapacitada del posfordismo por eso es crucial en los cincuentas y sesentas (no contacto visual, no producción semiótica). El autista es el nuevo discapacitado porque es solitario, asilado, no emocional. En consonancia con Negri, Preciado dice que el autista no puede poner afectos a trabajar, no sólo es patología cognitiva, sino social, económico, afuera constitutivo de lo político. Amando Baggs encabeza el movimiento por la neurodiversidad. Está en su casa, totalmente sola. Representa otras formas de activismo político que no tiene que regirse ni por las lógicas disciplinarias de siglo XIX ni por imaginarios y mitologías de la insurrección del XIX. Baggs trabaja en conexión crítica con la máquina semiotécnica, vocalización a través de la maquina. En 2007 sale al público el video *In my lenguaje* genera turbulencia en el ámbito de la industria de discapacidad. Los médicos dicen que Amanda no ha hecho el video y que alguien está manipulando a los autistas. Baggs reclama al aparato de verificación que tome en cuenta su forma de percepción y descodificación del mundo que la reconozca como

posibilita ampliar las sujetas de los feminismos de manera que cada vez menos opresiones queden fuera del análisis.

De igual forma, no debe olvidarse el carácter crítico de los feminismos. Inclusive en un sentido doloroso. Las feministas que no están colocadas en una posición de opresión extrema deben reparar en el reconocimiento de privilegios. Hill Collins cuando describe el pensamiento feminista negro, menciona que las feministas negras deben autodefinirse. No dice que las otras no puedan participar, sino que "la responsabilidad primaria en la definición de una cierta realidad recae en las personas que viven esa realidad, quienes realmente tienen esas experiencias".

Esta reflexión también la plantean las mujeres zapatistas.

Las ciencias sociales han sido otrológicas, es decir, sujetos investigadores que van a lugares periféricos a observar e investigar a "objetos de investigación", en suma, a seguir construyéndolos como diferentes, ecualizándolos siempre en relación con un referente normativo. Si la investigación social empieza a ser crítica y se emprende la visión del otro en forma horizontal, de toda formas cabe la pregunta ¿dónde está el aporte de las que no tienen la potencia del lugar idóneo de enunciación?

Las sujetas privilegiadas, en el horizonte de la liberación, siguen fijando la vista en el oprimido, pensándolo, investigándolo y tratando de resolver su situación injusta. ¿Por qué no se deja de colocar en los textos una embarradita de autocrítica diciendo que se está consciente de los privilegios y luego otra vez hablar de lo que se cree, se piensa del más oprimido/a? La liberación de las oprimidas/os no vendrá del opresor, dicen, pero si uno de los aportes de los feminismos es desdibujar los límites de las disciplinas, si los feminismos han traído de vuelta la Ética al análisis de la realidad. ¿Por qué no prestar atención a un marco categorial que habla del opresor y de su involucramiento en la dominación sexual, racial, clasista y nacionalista? Este marco categorial lo facilita la noción del sistema colonial de género, posibilita hablar de la indiferencia, indolencia, cinismo y expiación de culpa de las/os privilegiadas.

---

verdadera y como sana, lo que pide es algo tremendamente fuerte, más allá de los feminismos (Preciado 2013).

Porque hablar de la subalterna/o, desde un lugar de privilegio, es una especie de expiación de culpa que permite tolerar la idea de que los beneficios que se gozan son consecuencia de las privaciones de otros/as. Y, empleando el mismo argumento de las mujeres de color que denunciaban ser construidas como un bloque de mujeres tercerizadas, ¿quién mejor que los opresores pueden explicar su forma de ser y estar privilegiadamente en el mundo desde una autocrítica?

Ahora sólo existen preguntas. De mostrar las nuevas propuestas disidentes feministas ¿qué reacción generarán? ¿Existen las condiciones para sostener semejantes discusiones? Si no es así, ¿habrá que esperar? ¿Tal y como las feministas negras esperaron la inclusión de sus demandas en la lucha racial? ¿Como algunas mujeres indígenas aguardan la consideración de sus compañeros? ¿Como las mujeres, en la revolución francesa, esperaron la emancipación? No.

El derrotero es ahora alternativo a la modernidad reguladora. Una constelación intrincada de racionalidades. Se leen las nuevas consignas marcando la ruta, más no el puerto seguro: “Sin despatriarcalización no hay descolonización”. “La liberación debe ser para todxs los cuerpos disidentes”. Aquí y ahora, liberación para todxs lxs condenadxs de la tierra y desde todas las trincheras.

## CONCLUSIONES

1. Las teorías feministas son conocimiento. Constituyen aportes a los campos del Derecho, la Economía, la Antropología, la Política, la Epistemología. Más aún, abonan al desdibujamiento de los límites disciplinarios y traen de vuelta a la Ética a todos los terrenos del conocimiento. Sin intención de exhaustividad, empleando la metáfora de un tejido, aplicada al conocimiento, se podría decir que existen los siguientes hilos conductores: 1) Análisis de universalismo /particularismo. 2) Conflicto de nacionalismos e identidades étnicas vs liberación femenina. 3) Colonialidad de género. 4) Crítica a la lógica categorial dicotómica: Interseccionalidad y reclamo de reconocimiento del carácter relacional de los privilegios y opresiones. 5) Articulación de reivindicaciones: Los feminismos descoloniales son contrahegemónicos. 6) Construcción de subjetividades. 7) Coteorización: Reconocimiento de racionalidades alternativas a la moderna. 8) Cuerpo sexuado como territorio de conocimiento y político.
2. El silenciamiento de este conocimiento no es una casualidad, es una deliberada producción de inexistencia que se ajusta a los criterios propuestos por Boaventura de Sousa Santos: lo ignorante, lo residual, lo inferior, lo local o particular, y lo improductivo. Los saberes feministas descolonizadores aglutinan todas estas formas sociales de producción de inexistencia.
3. Del discurso y prácticas de los docentes de la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí se advierte una producción de inexistencia de los saberes feministas, especialmente respecto de los descolonizadores, su sola mención provoca perplejidad.
4. La episteme de las/os docentes de la Facultad de Derecho de la Universidad de San Luis Potosí está afectada de colonialidad de género. Se advierte en el discurso y prácticas de algunos profesores/as de esta institución.

5. La episteme colonial de género que afecta a los/as profesores entrevistados y observados, de la Facultad de Derecho es condición, condicionada, condicionante del desperdicio de los saberes feministas. Ello se explica mediante una tipología epistémica que recurre sistemáticamente a la lógica binaria jerarquizante propia de la modernidad-colonialidad en razón de la cual las mujeres situadas y otras/os subalternas, atravesadas complejamente por opresiones basadas en categorías como género-sexo, raza/etnia, clase y nacionalidad son negadas ontológicamente.
6. Las mujeres son concebidas, mayormente, como úteros privatizados al servicio de la sociedad. Sus subjetividades están ancladas a las características que hacen posible el trabajo reproductivo, a la ética del cuidado y al espacio privado. La superioridad moral de las mujeres es una cuestión tradicional-sagrada para algunos profesores entrevistados. Por el contrario, las mujeres identificadas como feministas son pensadas como personas exageradas, agresivas, radicales y, en el peor de los casos, como energúmenas, envenenadas del alma. Son vistas como las responsables de la crisis social mundial que vivimos. Las mujeres racializadas/etnizadas ni siquiera son pensadas más que como un “problema” alejado de su realidad. Conciben el racismo como una palabra atávica que no opera en su realidad.
7. De acuerdo a una lógica binaria jerarquizada, se desconoce la paradoja de subjetivización. Se piensa la realidad integrada por personajes antagónicos víctimas/victimarios sin comprender que la dominación se construye mutuamente, por hombres y mujeres.
8. Se percibe al género como la versión “racional” del movimiento de liberación femenina y se le contrapone a los feminismos desconociendo el vínculo que les une, es decir, género como una categoría analítico-política producto de teorías feministas.

9. Otras subalternidades como las personas con sexualidades disidentes, las de clase social baja, las de identidad étnica/racial no hegemónica son también percibidas como anormales. Son conmensurabilizadas teniendo como referente normativo al hombre, heterosexual, racional, propietario, blanco o blanqueado. Existe sexismo, racismo y clasismo co-constituido en las prácticas y discursos del profesorado entrevistado. Este proceder propio del sistema colonial de género está ampliamente naturalizado.
  
10. Se desconoce la vinculación que existe entre la liberación y conquista de derechos de las mujeres con las luchas sociales y las teorías feministas. Se piensa que son una concesión espontánea por parte del colectivo masculino a través del Estado.
  
11. La incipiente incursión de la perspectiva de género por conducto de los derechos humanos ha comenzado a despertar la conciencia de algunas/os profesores. Ello se traduce en esfuerzos por transformar su episteme y, por lo tanto, sus prácticas y discursos; al mismo tiempo, se verifica un apenas perceptible aprovechamiento de los saberes feministas aunque no descolonizadores. De ahí que se afirme que aquella episteme colonial de género es determinación, determinante, determinada de la producción de inexistencia de saberes feministas.
  
12. La colonialidad del saber que forma parte del sistema colonial de género, se manifiesta en los docentes entrevistadas/os en forma de razón metonímica que las/os incapacita para asumir desconocimiento.
  
13. Aunque parezca tarea imposible, el tema de las sujetas somatopolíticas disidentes descoloniales debe agendarse aquí y ahora si se quiere caminar hacia la liberación.



## BIBLIOGRAFÍA

- Aguinaga, Margarita. Miriam Lang, Dunia Mokrani y Alejandra Santillana, "Pensar desde el feminismo: Críticas y alternativas al desarrollo, en Miriam Lang y Dunia Mokrani (comp.), *Más allá del desarrollo*, ABYA YALA-Universidad Politécnica Salesiana y Fundación Rosa Luxemburg, Quito, 2011, 55-83.
- Amorós, Celia, "El feminismo: senda no transitada de la ilustración, Notas y discusiones", en *Isegoría*, No. 1 (1990). Universidad Complutense.
- Amorós, Celia, "Espacio público, espacio privado y definiciones ideológicas de "lo masculino y lo femenino", en Celia Amorós. México: UNAM, PUEG, 1994, pp. 23-52.
- Amorós, Celia, "Por una ilustración multicultural", en *Quaderns de filosofia i ciencia*, No. 34, pp. 67-97.
- Amorós, Celia, "Dimensiones del poder en la teoría feminista", en *RIFP*, No. 25, 2005, pp. 11-33.
- Amorós, Celia (2009). *Vetas de Ilustración. Reflexiones sobre feminismo e Islam*. Madrid: Cátedra.
- Amorós, Celia, "¿Hay un ecofeminismo crítico?, en *Babelia* suplemento cultural de *El País*, (31 de marzo de 2012).
- Alarcón, Norma, "La literatura feminista de la chicana: una revisión a través de Malintzin", en Cherríe Moraga y Ana Castillo (eds.), *Esta puente, mi espalda*, ISM-PRESS, San Francisco, 1988, 231-242.
- Anzaldúa, Gloria, "La prieta", en Cherríe Moraga y Ana Castillo (eds.), *Esta puente, mi espalda*, ISM-PRESS, San Francisco, 1988, 157- 171.
- Anzaldúa, Gloria, "Hablar en lenguas", en Cherríe Moraga y Ana Castillo (eds.), *Esta puente, mi espalda*, ISM-PRESS, San Francisco, 1988, 219-230.
- Áñón, María José, "Igualdad, diferencia, discriminación", en Ramiro Ávila Santamaría, Judith Salgado y Lola Valladares (comp.). *El género en el derecho. Ensayos Críticos*. Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, Ecuador, 2009, pp. 285-321.
- Arendt, Hannah (2009). *La condición humana*. México: PAIDÓS.
- Ávila Santamaría, Ramiro, "La propuesta y la provocación del género en el derecho", en Ramiro Ávila Santamaría, Judith Salgado y Lola Valladares (comp.). *El género en el derecho. Ensayos Críticos*. Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, Ecuador, 2009.
- Badinter, Elisabeth, "El enigma masculino. La gran X", en Ramiro Ávila Santamaría, Judith Salgado y Lola Valladares (comp.). *El género en el derecho. Ensayos Críticos*. Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, Ecuador, 2009, pp. 69-103.
- Banerjee, Ishita, "Historia imbricadas: imperios, naciones, mujeres", en Ana María Tepichin, Karine Tinat y Luz Elena Gutiérrez (coord.), *Relaciones de Género*, El Colegio de México, México, 2010, pp. 155-178.
- Barriteau, Violet, "Aportaciones del feminismo negro al pensamiento feminista: una perspectiva caribeña", en *Boletín ECOS*, No. 14, marzo-mayo 2011, pp. 1-17.
- Bartra, Eli, "La organización de las mujeres", en Francesca Gargallo (coord.), *Antología del pensamiento feminista nuestroamericano*, Ayacucho, México, 2010, 17-20.
- Bartra, Eli, "El género revisitado", en Francesca Gargallo (coord.), *Antología del pensamiento feminista nuestroamericano*, Ayacucho, México, 2010, 415-420.
- Bauman, Zygmunt (2010). *Ética posmoderna*. México: Siglo XXI.
- Beltrán, Elena, "Feminismo liberal, radical y socialista", en Elena Beltrán y Virginia Maquieira (eds.), *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos*, Alianza Editorial, Madrid, 2008, 75-100.
- Bidaseca, Karina, "Mujeres blancas buscando salvar a las mujeres color café de los hombres color café. O reflexiones sobre desigualdad y colonialismo jurídico desde el feminismo poscolonial", en Karina Bidaseca y Vanesa Vázquez Laba (comps.), *Feminismos y*

- poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*, Ediciones Godot, Buenos Aires, 2011, 95-120.
- Bidaseca, Karina, "Reflexiones sobre la negritud femenina latinoamericana. Las voces de las mujeres afrodescendientes en Ciudad de Buenos Aires", en Karina Bidaseca y Vanesa Vázquez Laba (comps.), *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*, Ediciones Godot, Buenos Aires, 2011, 215-246.
- Bidaseca, Karina, "Feminismo e indigenismo: Puente, lengua y memoria en las voces de las mujeres indígenas del sur", en Karina Bidaseca y Vanesa Vázquez Laba (comps.), *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*, Ediciones Godot, Buenos Aires, 2011, 361-378.
- Borges, Jorge Luis (2006). *El Aleph*. México: Planeta.
- Bordieu, Pierre (2010). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- Bouteldja, Houria, "Las mujeres blancas y el privilegio de la solidaridad", en Webislam.[http://www.webislam.com/articulos/60642las\\_mujeres\\_blancas\\_y\\_el\\_privilegio\\_de\\_la\\_solidaridad.html](http://www.webislam.com/articulos/60642las_mujeres_blancas_y_el_privilegio_de_la_solidaridad.html). Consulta: octubre 2013.
- Bouteldja, Houria, "Raza, clase y género: la interseccionalidad, entre la realidad social y los límites políticos", en *Parti des indigènes de la République*. <http://indigenes-republique.fr/raza-clase-y-genero-la-interseccionalidad-entre-la-realidad-social-y-los-limites-politicos/>. Consulta: junio 2013.
- Butler, Judith (2007). *El género en disputa*. Barcelona: Paidós.
- Cájigas-Rotundo, Juan Camilo, "La biocolonialidad del poder. Amazonía, biodiversidad y ecocapitalismo", en Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (ed.), *El giro decolonial*, Siglo del Hombre, Colombia, 2007, 169-195. Carby, Hazel, "Mujeres blancas, ¡escuchad! El feminismo negro y los límites de la hermandad femenina", en Mercedes Jabardo (ed.), *Feminismos negros, una Antología*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2012, pp. 209-243.
- Carrasquer, Pilar, "La doble presencia. El trabajo y el empleo femenino en las sociedades contemporáneas". Tesis doctoral por compilación de publicaciones. Universidad Autónoma de Barcelona, 2009.
- Castellanos, Rosario, "La participación de la mujer mexicana en la educación formal", en Francesca Gargallo (coord.), *Antología del pensamiento feminista nuestroamericano*, Ayacucho, México, 2010, 580-594.
- Castellanos, Rosario, "Meditación en el umbral", en Jonatan Gamboa, *Mujeres en la ciudad*, <http://historiaygenero.wordpress.com/tag/pdf/>. Consulta: febrero 2013
- Combahee, colectiva del río, "Una declaración feminista negra", en Cherríe Moraga y Ana Castillo (eds.), *Esta puente, mi espalda*, ISM-PRESS, San Francisco, 1988, 172-186.
- Curiel, Ochy, "Nueva centuria de feminismos", en Francesca Gargallo (coord.), *Antología del pensamiento feminista nuestroamericano*, Ayacucho, México, 2010, 490-493.
- Curiel, Ochy, "El régimen heterosexual y la nación. Aportes del lesbianismo feminista a la Antropología", en Karina Bidaseca y Vanesa Vázquez Laba (comps.), *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*, Ediciones Godot, Buenos Aires, 2011, 49-94.
- Curiel, Ochy, "Descolonizando el feminismo: Una perspectiva desde América Latina y el Caribe", en *Primer Coloquio Latinoamericano sobre Praxis y Pensamiento Feminista*, Buenos Aires, Instituto de Género de la Universidad de Buenos Aires, 2009.
- Cusicanqui, Silvia (2010a). *Ch'ixinakax utxiua. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón- Retazos.
- Cusicanqui, Silvia (2010b). *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*. La Paz: La Mirada Salvaje-Piedra Rota.

- Davis, Angela, “*I used to be your sweet Mama. Ideología, sexualidad y domesticidad*”, en Mercedes Jabardo (ed.), *Feminismos negros, una Antología*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2012, pp. 135-187.
- De Beauvoir, Simone (2007). *La mujer rota*. Madrid: Diamante.
- De las Heras, Samara, “Una aproximación a las teorías feministas”. En *Universitas*, No. 9, enero 2009, pp. 45-82.
- De la Torre, Jesús Antonio (2011). *Iusnaturalismo histórico analógico*. México: Porrúa.
- Del Valle, Sandra, “Pasar por blanca”, en *Uneac*, No. 3, mayo-junio 2009, Habana, pp. 50-53.
- Dietz, Gunther (2003). *Multiculturalismo, interculturalidad y educación: una aproximación antropológica*. Granada: Universidad de Granada.
- Dussel, Enrique (1998). *Ética de la liberación en la edad de la Globalización y de la Exclusión*. Madrid: Trotta.
- Dussel, Enrique (2001). *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Palimpsesto.
- Dussel, Enrique (2011). *Filosofía de la liberación*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Eichler, Margrit, “Cambios familiares: del modelo patriarcal al modelo de responsabilidad individual en la familia”, en Ramiro Ávila Santamaría, Judith Salgado y Lola Valladares (comp.). *El género en el derecho. Ensayos Críticos*. Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, Ecuador, 2009, pp. 465-517.
- Ejército Zapatista de Liberación Nacional, “Ley Revolucionaria de las mujeres”, en Francesca Gargallo (coord.), *Antología del pensamiento feminista nuestroamericano*, Ayacucho, México, 2010, 366-368.
- Espinosa, Yuderkys, “Colonialidad y dependencia en los estudios de género y sexualidad en América Latina: el caso de Argentina, Brasil, Uruguay y Chile”, en Karina Bidaseca y Vanesa Vázquez Laba (comps.), *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*, Ediciones Godot, Buenos Aires, 2011, 191-214.
- Espinosa, Yuderkys, “¿Hasta dónde nos sirven las identidades? Una propuesta de repensar la identidad en los movimientos feministas y étnico raciales”, en Francesca Gargallo (coord.), *Antología del pensamiento feminista nuestroamericano*, Ayacucho, México, 2010, 493-501.
- Espinosa, Yuderkys, “La política sexual radical autónoma, sus debates internos y su crítica a la ideología de la diversidad sexual”, en Patricia Montes (ed.), *Pensando los feminismos en Bolivia*, Conexión Fondo de emancipación, La Paz, 2012, 113-129.
- Espinosa, Yuderkys, “Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica”, en *El Cotidiano*, No. 184, marzo-abril 2014, pp. 7-12.
- Facio, Alda, “Metodología para el análisis de género del fenómeno legal”, en Ramiro Ávila Santamaría, Judith Salgado y Lola Valladares (comp.). *El género en el derecho. Ensayos Críticos*. Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, Ecuador, 2009, pp. 181-225.
- Facio, Alda, “Los derechos humanos desde una perspectiva de género y las políticas públicas”, en *Otra miradas*, junio, año/vol. 3, No. 1, Venezuela, pp. 15-26.
- Fanon, Frantz (2003). *Los condenados de la tierra*. México: FCE.
- Faur, Eleonor, “Género, masculinidades y políticas de conciliación familia-trabajo” en *Redalyc*, No. 24, Colombia, abril 2006.
- Femenías, María Luisa, “Género y feminismo en América Latina”, en *Revista Debate feminista*, año 20, vol. 40, octubre 2009.
- Femenías, María Luisa, “Modelizaciones en torno al problema de la construcción del sujeto”, en *Revista Sociológica*, 4/2001, pp. 59-88.
- Floréz, Juliana, “Aportes postcoloniales (latinoamericanos) al estudio de los movimientos sociales”, en *Tabula Rasa*. No. 3. Enero-diciembre. 2005. Bogotá: 73-96.
- Foucault, Michel (2009). *Historia de la Sexualidad. La voluntad de saber*. México: Siglo XXI.
- Freire, Paulo (2011). *Pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI.

- Gallardo, Helio (2008). *Teoría crítica: matriz y posibilidad de derechos humanos*. San Luis Potosí: UASLP.
- Gaos, José (1996). *Introducción a El ser y el tiempo de Martín Heidegger*. México: FCE.
- Garcés, Fernando, "Las políticas del conocimiento y la colonialidad lingüística y epistémica", en Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (ed.), *El giro decolonial*, Siglo del Hombre, Colombia, 2007, 217-243.
- García, María del Carmen, "La apropiación del cuerpo, un largo camino hacia el para sí", en Elsa Muñiz y Mauricio List (coord.), *Pensar el cuerpo*, UAM Azcapotzalco, México, 2007, 236-237.
- Gargallo, Francesca (2007). *Las ideas feministas latinoamericanas*. México: UNAM.
- Gargallo, Francesca, "La urgencia de retomar nuestra radicalidad", en Patricia Montes (ed.), *Pensando los feminismos en Bolivia*, Conexión Fondo de emancipación, La Paz, 2012, 69-89.
- Gargallo, Francesca (2012). *Feminismos desde Abya Yala*. Colombia: Ediciones Desde Abajo.
- Gargallo, Francesca, "El feminismo filosófico", en Enrique Dussel, Eduardo Mendoza y Carmen Bohórquez (eds.), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino"*, Siglo XXI, México, 2010, 418-433.
- Gargallo, Francesca, "Una metodología para detectar lo que de hegemónico ha recogido el feminismo académico latinoamericano y caribeño", en Norma Blazquez Graf, Fátima Flores Palacios y Maribel Ríos Everardo (coord.), *Investigación feminista. Epistemología, metodología y representaciones sociales*. Colección Debate y Reflexión, CEIICH / Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias / Facultad de Psicología / UNAM, México, pp. 155-177.
- Gilligan, Carol (1985). *The future of difference*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Gómez, Rubí de María, "Reflexiones en torno al ser y el hacer de la mujer", en Nueva Sociedad, No. 135, enero-febrero, 1995, pp. 116-125.
- Gómez, Dorotea, "Mi cuerpo es un territorio político", en Brecha Lesbiana, cuaderno 1, 2012, pp. 3-27.
- Gorbach, Frida, "Historia y género en México. En defensa de la teoría", en Redalyc, No. 113, Vol. XXIX, invierno 2008, el Colegio de Michoacán, pp. 143-161.
- Grosfoguel, Ramón, "Teoría crítica y pensamiento heterárquico", en Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (ed.), *El giro decolonial*, Siglo del Hombre, Colombia, 2007, 9-25.
- Gudynas, Eduardo, "Debates sobre el desarrollo y sus alternativas en América Latina: Una breve guía heterodoxa", en Miriam Lang y Dunia Mokrani (comp.), *Más allá del desarrollo*, ABYA YALA-Universidad Politécnica Salesiana y Fundación Rosa Luxemburg, Quito, 2011, 21-55.
- Gudynas, Eduardo, "Sentidos, opciones y ámbitos de las transiciones al postextractivismo", en Miriam Lang y Dunia Mokrani (comp.), *Más allá del desarrollo*, ABYA YALA-Universidad Politécnica Salesiana y Fundación Rosa Luxemburg, Quito, 2011, 265-299.
- Gudynas, Eduardo, "Debates sobre el desarrollo y sus alternativas en América Latina: Una breve guía heterodoxa", en Miriam Lang y Dunia Mokrani (comp.), *Más allá del desarrollo*, Ediciones Abya Yala, Quito, 2011, 21-55.
- Haraway, Donna (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Heidegger, Martin (2007). *El ser y el tiempo*. México: FCE.
- Hernández, Virginia. "¿Podemos hablar de un feminismo posmoderno?", en Graffylia, No. 1, México, 2003, pp. 53-66.

- Hernández, Rosalva, "Feminismos poscoloniales: reflexiones desde el sur del Río Bravo", en Liliana Suárez Narváez y Rosalva Aída Hernández Castillo (ed.), *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*, Cátedra, Madrid, 2008, 68-112.
- Hierro, Graciela, "La condición femenina", en Francesca Gargallo (coord.), *Antología del pensamiento feminista nuestroamericano*, Ayacucho, México, 2010, 125-132.
- Hill, Patricia, "Rasgos distintivos del pensamiento feminista negro", en Mercedes Jabardo (ed.), *Feminismos negros, una Antología*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2012, pp. 99-133.
- Hinkelammert, Franz (2005). *Hacia una economía para la vida*. San José: DEI.
- hooks, bell, "Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista", en Mercedes Jabardo (ed.), *Feminismos negros, una Antología*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2012, pp. 33-50.
- Jalif, Clara Alicia "La fenomenología y la filosofía existencial", en Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez (eds.), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino"*, Siglo XXI, México, 2010, 278-318.
- Jonas, Hans (1995). *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Editorial Herder.
- Kristeva, Julia (2013). *Historias de Amor*. México: Siglo XXI.
- Lagarde, Marcela (2005). *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*. México: UNAM.
- Lagarde, Marcela, "Pacto entre mujeres. Sororidad", en Aportes para el Debate. Publicado en [www.celem.org](http://www.celem.org). Consulta: abril 2013.
- Lander, Edgardo, "Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntrico", en Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO, Buenos Aires, 2000.
- Lamus, Doris, "Diálogos descoloniales con Ramón Grosfoguel: Transmodernizar los feminismos", en Tabula Rasa, No. 7, julio-diciembre 2007, Bogotá, pp. 323-340.
- Lenkersdorf, Carlos (1999). *Los hombres verdaderos*. México: Siglo XXI.
- Lepe-Carrión, Patricio "Civilización y barbarie. La instauración de la "diferencia colonial" durante los debates del siglo XVI y su encubrimiento como "diferencia cultural", en *Andamios*, Volumen 9, número 20, septiembre-diciembre, 2012, pp. 63-88.
- López, Marian, "Arte, feminism and posmodernidad: apuntes de lo que viene", en *Revista Arte, individuo y sociedad*, No. 4, 1991, pp.103-109.
- Orde, Audre, "Las herramientas del amo nunca desarmarán la casa del amo", en Cherríe Moraga y Ana Castillo (eds.), *Esta puente, mi espalda*, ISM-PRESS, San Francisco, 1988, 82-89.
- Lugones, María, "Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color", en *Revista Interuniversitaria de Formación del Profesorado*, No. 25, 2005, pp. 61-75.
- Lugones, María, "Hacia un feminismo descolonial", *Hypatia*, vol 25, No. 4, otoño, 2010, trad. Gabriela Castellanos.
- Lugones, María, "Colonialidad y género: Hacia un Feminismo Descolonial", en Walter Dignolo (comp.), *Género y descolonialidad*, Ediciones del Signo, Binghamton, 2010, 6-24.
- Lugones, María, "Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples", en Patricia Montes (ed.), *Pensando los feminismos en Bolivia*, Conexión Fondo de emancipación, La Paz, 2012, 129-141.
- Macías, Belén (2013) *Furia de género: el transfeminismo como práctica política de lucha integradora. El desafío trans*. Madrid: Creative-commons reconocimiento-No comercial.
- Maffía, Diana, "Epistemología feminista: La subversión semiótica de las mujeres en la ciencia", en *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, No.28, Vol. 12, enero-junio 2007, Caracas.

- Maffía, Diana, "En busca del alma de la Virgen de Hierro", en Francesca Gargallo (coord.), *Antología del pensamiento feminista nuestroamericano*, Ayacucho, México, 2010, 331-343.
- Mahmood, Saba, "Teoría feminista y el agente dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto", en Liliana Suárez Narváez y Rosalva Aída Hernández Castillo (ed.), *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*, Cátedra, Madrid, 2008, 162-214.
- Maquieira, Virginia, "Género, diferencia y desigualdad", en Elena Beltrán y Virginia Maquieira (eds.), *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos*, Alianza Editorial, Madrid, 2008, 127-184.
- Marcos, Sylvia (2010). *Cruzando fronteras: feminismos abajo y a la izquierda*, Chiapas: Universidad de la Tierra.
- Mardones, J.M. (2010). *Filosofía de las ciencias humanas y sociales*. México: Coyoacán.
- Mcdowell, Linda, "La definición de género", en Ramiro Ávila Santamaría, Judith Salgado y Lola Valladares (comp.). *El género en el derecho. Ensayos Críticos*. Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, Ecuador, 2009, pp. 5-37.
- Merton, Robert K. (2003). *Teoría y estructura sociales*. Madrid: Fondo de Cultura Económica de España.
- Mignolo, Walter, "El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto", en Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (ed.), *El giro decolonial*, Siglo del Hombre, Colombia, 2007, 25-47.
- Mistral, Gabriela, "La extranjera", en Francesca Gargallo (coord.), *Antología del pensamiento feminista nuestroamericano*, Ayacucho, México, 2010, 615.
- Mohanty, Chandra, "Bajo los ojos de occidente: feminismo académico y discursos coloniales", en Liliana Suárez Narváez y Rosalva Aída Hernández Castillo (ed.), *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*, Cátedra, Madrid, 2008, 112-161.
- Mohanty, Chandra, "De vuelta a Bajo los ojos de Occidente: La solidaridad feminista a través de las luchas anticapitalistas", en Liliana Suárez Narváez y Rosalva Aída Hernández Castillo (ed.), *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*, Cátedra, Madrid, 2008, 404-.
- Molina, María Luisa, "Transformaciones histórico culturales del concepto de maternidad y sus repercusiones en la identidad de la mujer", en *Psyche*, noviembre, año/vol. 15, No. 2, Santiago, 2006, pp. 93-106.
- Molina, Mamá Catalina, Mamá Rocío Paty y Elizabeth López "La construcción del suma qamaña", en *América Latina en movimiento*, no. 479, octubre 2012, pp. 18-22.
- Monagreda, Johanna, "Construyendo nuevas subjetividades desde la afrovenezolanidad", en *Sur*, versión 1, julio-diciembre, 2011, pp. 133-160.
- Moraga, Cherríe, "En el sueño siempre se me recibe en el río", en Cherríe Moraga y Ana Castillo (eds.), *Esta puente, mi espalda*, ISM-PRESS, San Francisco, 1988, 1-9.
- Moraga, Cherríe, "Para el color de mi madre", en Cherríe Moraga y Ana Castillo (eds.), *Esta puente, mi espalda*, ISM-PRESS, San Francisco, 1988, 16-30.
- Olsen, Frances, "El sexo del derecho", en David Kairys (ed.), *The politics of law*, Pantheon, Nueva York, 1990, pp. 452-467.
- Orellana, René y Diego Pacheco "Bolivia: Ley marco de la Madre Tierra y desarrollo integral para vivir bien", en *América Latina en movimiento*, no. 479, octubre 2012, pp. 22-26.
- Panikkar, Raimon (2007). *Mito, fe y hermenéutica*. Barcelona: Herder.
- Paredes, Julieta (2008). *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. La Paz: Comunidad Mujeres creando Comunidad.

- Paredes, Julieta, "Cómo ser una IMILLA y no morir en el intento: racismo, clasismo, machismo y sexualidad", en Francesca Gargallo (coord.), *Antología del pensamiento feminista nuestroamericano*, Ayacucho, México, 2010, 512-528.
- Paredes, Julieta, "Las trampas del patriarcado", en Patricia Montes (ed.), *Pensando los feminismos en Bolivia*, Conexión Fondo de emancipación, La Paz, 2012, 89-113.
- Pateman, Carol, "Críticas feministas a la dicotomía público/privado", en Ramiro Ávila Santamaría, Judith Salgado y Lola Valladares (comp.). *El género en el derecho. Ensayos Críticos*. Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, Ecuador, 2009, pp. 37-69.
- Pérez Fernández, Celia Josefina (coord.) (2007), *Antología de la sexualidad humana*. México: Porrúa.
- Pesole, Betta, "The feminist successor science project' as a Transnational Epistemological Community", en e-cadernos ces, No. 18, diciembre 2012, pp. 10-32.
- Pisano, Margarita, "El nudo del saber", en Francesca Gargallo (coord.), *Antología del pensamiento feminista nuestroamericano*, Ayacucho, México, 2010, 353-357.
- Pitch, Tamar, "El aborto", en Ramiro Ávila Santamaría, Judith Salgado y Lola Valladares (comp.). *El género en el derecho. Ensayos Críticos*. Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, Ecuador, 2009, pp. 335-383.
- Preciado, Beatriz (2008). *Testo yonqui*. Madrid: ESPASA.
- Preciado, Beatriz (2011). *Manifiesto contrasexual*. Barcelona: Anagrama.
- Preciado, Beatriz (2013). *¿La muerte de la clínica?*, en Conferencia del museo Reina Sofía. Visible en: [m.youtube.com/watch?v=4aRrZZbFmBs](https://www.youtube.com/watch?v=4aRrZZbFmBs). SOMATECA, CENTRO DE ESTUDIOS. Consulta: 9 de abril de 2013.
- Quijano, Aníbal, "Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntrico", en Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Perspectivas latinoamericanas. CLACSO, Buenos Aires, 2000, pp. 1-30.
- Revueltas, José (2011). *La palabra sagrada*. México: ERA.
- Richard, Nelly, "La crítica feminista como modelo de crítica cultural", en *Revista Debate feminista*, año 20, vol. 40, octubre 2009.
- Rivera, Tarcila, "Mujeres indígenas americanas luchando por sus derechos", en Liliana Suárez Narvárez y Rosalva Aída Hernández Castillo (ed.), *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*, Cátedra, Madrid, 2008, 329-349.
- Rodríguez, Celenis, "Mujer y desarrollo: un discurso colonial", en *El Cotidiano*, No. 184, marzo-abril, 2014, pp. 31-37.
- Rosillo, Alejandro (2008). *Praxis de Liberación y Derechos Humanos*. México: UASLP.
- Rosillo Alejandro, "Los conceptos análogos como conceptos históricos", en Napoleón Conde Gaxiola y Paola Martínez Vergara (direc.), *Hermenéutica y Derecho*, IPN, México, 2010, 117-139.
- Salamanca, Antonio "Ética del Sumak Kawsay. Morada criadora de la buena vida de los pueblos con la Naturaleza", en *Revista Sarance*, no. 27, 2011, pp. 17-38.
- Salgado, Judith, "Género y derechos humanos", en Ramiro Ávila Santamaría, Judith Salgado y Lola Valladares (comp.). *El género en el derecho. Ensayos Críticos*. Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, Ecuador, 2009, pp. 165-181.
- Sánchez, David (2011). *Encantos y desencantos de los derechos humanos*. Barcelona: Icaria.
- Santamaría, Carolina, "El bambuco y los saberes mestizos: academia y colonialidad del poder en los estudios musicales latinoamericanos", en Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (ed.), *El giro decolonial*, Siglo del Hombre, Colombia, 2007, 195-217.
- Santos, Boaventura, "Los nuevos movimientos sociales", en *Revista Debates*, septiembre 2001, pp. 177-184.

- Santos, Boaventura (2009). *Una Espistemología del Sur*. México: CLACSO-Siglo XXI.
- Santos, Boaventura (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: EXTENSIÓN Universidad de la República-Ediciones TRILCE.
- Segato, Rita, "Las estructuras elementales de la violencia: Contrato y status en la Etiología de la violencia", en *Serie Antropológica*, No. 334, Brasilia, 2003, pp. 2-19.
- Segato, Rita, "La invención de la naturaleza: familia, sexo y género en la tradición religiosa afrobrasileña", en Francesca Gargallo (coord.), *Antología del pensamiento feminista nuestroamericano*, Ayacucho, México, 2010, 175-213.
- Segato, Rita, "Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial", en Karina Bidaseca y Vanesa Vázquez Laba (comps.), *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*, Ediciones Godot, Buenos Aires, 2011, 17-48.
- Shiva, Vandana (2006). *Manifiesto para una Democracia de la Tierra. Justicia, sostenibilidad y paz*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Sor Juana Inés de la Cruz, "Redondillas", en Francesca Gargallo (coord.), *Antología del pensamiento feminista nuestroamericano*, Ayacucho, México, 2010, 82-86.
- Spivak, Gayatri, "¿Puede hablar el subalterno", en *Redalyc*, vol. 39, enero-diciembre 2003, Bogotá, pp. 297-364.
- Suárez, Liliana, "Situando nuestro conocimiento", en Liliana Suárez Narvárez y Rosalva Aída Hernández Castillo (ed.), *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*, Cátedra, Madrid, 2008, 24- 68.
- Suárez, Liliana y Rosalva Aída Hernández, "Introducción", en Liliana Suárez Narvárez y Rosalva Aída Hernández Castillo (ed.), *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*, Cátedra, Madrid, 2008, 6-24.
- Taylor, S.J. y Bogdan R. (1987). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación: La búsqueda de significados*. México: Paidos.
- Tepichin, Ana María "Política Pública, mujeres y género", en Ana María Tepichin, Karine Tinat y Luz Elena Gutiérrez (coord.), *Relaciones de Género*, El Colegio de México, México, 2010, pp. 23-58.
- Todaro, Rosalba y Sonia Yáñez (eds.). "El trabajo se transforma, relaciones de producción y relaciones de género", Centro de Estudios de la Mujer: 2004, en <http://www.bridge.ids.ac.uk/go/home&type=Document&id=53662>. Consulta: abril 2012.
- Tohidi, Nayereh, "Feminismos islámicos: Peligros y promesas", en Liliana Suárez Narvárez y Rosalva Aída Hernández Castillo (ed.), *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*, Cátedra, Madrid, 2008, 235-267.
- Tlostanova, Madina, "¿Por qué cortarse los pies para caber en los zapatos occidentales?", en Walter Mignolo (comp.). *Género y Descolonialidad*, DUKE University, pp. 90-121
- Torres, Marta "Cultura patriarcal y violencia de género: un análisis de derechos humanos", en Ana María Tepichin, Karine Tinat y Luz Elena Gutiérrez (coord.), *Relaciones de Género*, El Colegio de México, México, 2010, pp. 59-84.
- Touraine, Alain (2007). *El mundo de las mujeres*. Barcelona: Paidos.
- Tripp, Aili Mari, "La política de los derechos de las mujeres y la Diversidad Cultural en Uganda", en Liliana Suárez Narvárez y Rosalva Aída Hernández Castillo (ed.), *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*, Cátedra, Madrid, 2008, 278-328.
- Walsh, Catherine, "Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento "otro" desde la diferencia colonial", en Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (ed.), *El giro decolonial*, Siglo del Hombre, Colombia, 2007, 47-63.
- Wolkmer, Carlos (2006). *Introducción al pensamiento jurídico crítico*. San Luis Potosí: UASLP.
- Woolf, Virginia (2009). *Un cuarto propio*. México: Colofón.



Wong, Nellie, "Cuando crecía", en Cherríe Moraga y Ana Castillo (eds.), *Esta puente, mi espalda*, ISM-PRESS, San Francisco, 1988, 13-16.

Viezzler, Moema, "Testimonio de Domitila una mujer de las minas de Bolivia", en Eugenia Huerta (ed.). *Si me permiten hablar*. Siglo XXI, La paz, 2005, pp. 159-169.