

1

Cuadernos feministas para la
TRANSVERSALIZACIÓN

APUNTES

EPISTEMOLÓGICOS

Diana Maffía · Amparo Moreno Sardà
Yuderkys Espinosa Miñoso · Blas Radi



UNR
EDITORA

APUNTES

EPISTEMOLÓGICOS

Cuadernos feministas para la
TRANSVERSALIZACIÓN

Apuntes epistemológicos / Diana Maffía ... [et al.]. - 1a ed. - Rosario : UNR Editora.

Editorial de la Universidad Nacional de Rosario, 2020.

128 p. ; 14 x 20 cm. - (Cuadernos feministas para la transversalización / 1)

ISBN 978-987-702-385-5

1. Feminismo. 2. Estudios de Género. I. Maffía, Diana.
CDD 305.42

A.Ge.Sex-UNR

Dirección Colección

Luciano Fabbri
Florencia Rovetto

Revisión

Dolores Castella
María Victoria Noya

UNR Editora

Directora Editorial

Nadia Amalevi

Coordinador

Nicolás Manzi

Diseño y maquetación

Cristina Rosenberg
Joaquina Parma

Corrección

Ezequiel Hazan
Tomás Boasso

UNR editora

Editorial de la Universidad Nacional de Rosario
Urquiza 2050 - (2000) Rosario. Argentina.



APUNTES

EPISTEMOLÓGICOS

**Diana Maffía · Amparo Moreno Sardà
Yuderkys Espinosa Miñoso · Blas Radi**

Índice

- 09 **Introducción**
Cuadernos feministas para la transversalización
Luciano Fabbri · Florencia Rovetto
- 17 **Feminismo y epistemología:**
un itinerario político personal
Diana Maffía
- 31 **La crítica del paradigma androcéntrico:**
una estrategia epistemológica para una política feminista
equitativa
Amparo Moreno Sardà
- 71 **Hacer genealogía de la experiencia:**
el método hacia una crítica a la colonialidad de la Razón femi-
nista desde la experiencia histórica en América Latina
Yuderkys Espinosa Miñoso
- 107 **Epistemología del asterisco:**
una introducción sinuosa a la Epistemología Trans*
Blas Radi
- 123 **Bios personales e institucionales por tomo/artículos**

Luciano Fabbri · Florencia Rovetto

Introducción

Cuadernos feministas para la transversalización

Desde el Área de Género y Sexualidades de la Universidad Nacional de Rosario (A.Ge.Sex-UNR), junto a UNR Editora, impulsamos estos *Cuadernos feministas para la transversalización*, en tanto apuesta de la actual gestión por avanzar en el fortalecimiento institucional de las políticas de género. Una de las estrategias jerarquizadas en tal sentido responde a la necesidad de transversalizar la perspectiva de género y sexualidades en las políticas de formación, investigación y extensión universitarias.

Con frecuencia, la apuesta por la transversalización despierta resistencias múltiples; de parte de quienes consideran al género como tema *emergente, de moda*, que sería correcto ofertar a quienes les interesa, pero que resulta *excesivo* o *pretencioso* (hasta *impuesto*) cuando se pretende extender sus alcances más allá de su supuesta especificidad y pertinencia. Su inclusión es resistida, también, en áreas o materias troncales, donde se enseñan los núcleos disciplinares –básicos o clásicos–, marginando a los estudios de género a áreas menores, secundarias y contemporáneas, pre-asumiendo que nada podrían aportar a la revisión crítica de las bases conceptuales y epistemológicas de nuestras disciplinas. Asi-

mismo, es resistida en las áreas de conocimiento denominadas “duras” o “exactas”, bajo el supuesto de neutralidad y objetividad con los que se producen y reproducen los sesgos androcéntricos de la construcción (siempre humana, y por tanto, socio-cultural e histórica) del conocimiento científico. Es resistida, también, en los centros de investigación y extensión que se auto-perciben más allá de estas problemáticas, supuestamente superadas, puesto que en su seno “hay mujeres docentes e investigadores de mucha trayectoria”, “no hay discriminación ni violencias”, o “se usa mucha bibliografía de mujeres”.

En todos los casos, las resistencias reactivas a la transversalización de la perspectiva de género y sexualidades vienen a indicarnos un déficit en la capacidad de transmitir y registrar lo que estas apuestas suponen e implican: una profunda revisión y problematización del impacto que las diferencias y desigualdades culturales basadas en el género y la sexualidad tienen en la producción de conocimiento, en las subjetividades que lo producen, en las relaciones de su producción, en los métodos de investigación, validación, legitimación y divulgación, así como en las perspectivas pedagógicas y de enseñanza-aprendizaje. Y, más allá de las currículas y el objeto específico de estos cuadernos, también hay resistencias para reconocer el impacto de las relaciones de género y sexualidad en la configuración del poder en las instituciones y en la gestión de las políticas universitarias.

Señalar lo que falta en materia de transversalización, no debe conducirnos a menospreciar lo hasta ahora alcanzado. Mucho se ha hecho al respecto; desde hace al menos 40 años que los estudios de mujeres, género y diversidad sexual han iniciado un proceso de institucionalización creciente en las

instituciones de educación superior. Sin embargo, la inclusión de estas perspectivas críticas en las ofertas curriculares de grado sigue siendo excepcional, generalmente optativa, y restringida a los ciclos superiores de algunas pocas carreras vinculadas a las ciencias sociales y humanas.

El escaso grado de transversalización curricular de estas perspectivas, desentona con dos procesos que se desarrollan en simultáneo. Por un lado, nos encontramos ante una proliferación de proyectos de investigación, extensión, producción de tesis, tesinas, trabajos finales y prácticas, y múltiples propuestas de formación extracurricular, que ponen el foco de sus indagaciones en temáticas provenientes de estos campos de estudios. Al mismo tiempo, y en estrecha vinculación con lo expresado anteriormente, las problemáticas de género y sexualidades ocupan un lugar cada vez más relevante en la agenda social, legislativa, mediática e institucional, de la que la Universidad y su comunidad son actores protagónicos. Sin embargo, y como ya expresamos, el protagonismo político institucional en este campo no encuentra aún su correlato en el diseño curricular de la oferta académica de grado.

En este sentido, la apuesta por transversalizar cobra más importancia si comprendemos que, en gran medida, el sistema universitario es concebido como un espacio de formación profesional y de producción de conocimientos socialmente relevantes, donde se siguen depositando gran parte de las expectativas sociales por su capacidad de generación de ideas y acciones transformadoras para crear mundos justos, equitativos y democráticos. Nuestra función y también nuestro compromiso, se basan en insistir y reforzar permanentemente las acciones que garanticen estas misiones y las

potencien, así como en revisar y desmontar los obstáculos que las reducen, limitan o desvían, en instituciones que siguen tramadas por saberes y jerarquías androcéntricas, sostenidas por discursos y prácticas que reproducen desigualdades de todo tipo: de género y sexualidad, pero también étnicas-raciales, generacionales, de clase y (dis)capacidad. Estos elementos constitutivos configuran, a su vez, una matriz de pensamiento muy efectiva, cuyas derivas ideológicas son básicamente la naturalización de dichas desigualdades y su perpetuación hacia dentro y hacia fuera de las instituciones universitarias.

Podríamos decir que estas tensiones coexisten en el sistema universitario argentino desde los tiempos de su reforma, en 1918, y cobran nuevos sentidos 100 años después con la irrupción de la marea feminista y disidente que atraviesa sus muros y encuentra nuevos espacios de articulación con quienes, desde los márgenes de estas instituciones, ya venían generando conocimientos y propuestas para revisar sus funciones, saberes, discursos y prácticas.

De ahí que las demandas más acuciantes, a más de 100 años de su primera Reforma, postulen una “nueva reforma” del sistema universitario con profundas transformaciones que conmuevan su estructura y lógica de funcionamiento, asentadas en esa racionalidad androcéntrica que está siempre más dispuesta a su propia reproducción que a generar conocimientos y acciones que nos permitan afrontar los problemas y retos del presente para construir mejores futuros.

Con la mirada en ese horizonte de profundas y anheladas transformaciones, y con el objetivo cercano y concreto de nutrir a nuestra comunidad universitaria con herramientas para avanzar en ese camino, tramamos estos primeros *Cua-*

dermos, con material bibliográfico actualizado (mayoritariamente inédito), combinando producciones del ámbito local, nacional e internacional.

En el primer cuaderno, denominado *Apuntes epistemológicos*, reunimos valiosos aportes para pensar la producción de conocimientos desde perspectivas críticas. Diana Maffia, Dra. en Filosofía (UBA) nos introduce a la potencialidad de la articulación entre feminismos y epistemologías, a través de la narración de un itinerario que hace cuerpo la invitación feminista a “politizar lo personal”. Desde la Universidad Autónoma de Barcelona, la catedrática Amparo Moreno Sardá nos convida una sistematización de la estrategia que desarrolla hace casi 40 años; la crítica del paradigma androcéntrico. Yuderkys Espinosa Miñoso, fundadora y miembro del Grupo Latinoamericano de Estudios, Formación y Acción Feminista (GLEFAS), articula el método genealógico con la crítica descolonial para problematizar los compromisos epistémicos y políticos de los feminismos regionales con las matrices coloniales. Blas Radi, profesor de filosofía y activista trans* interpela la asunción de que las epistemologías feministas alojan y concentran la amplitud de reflexiones en torno al género en la producción académica, introduciéndonos a la Epistemología Trans*.

En el segundo cuaderno, reunimos reflexiones colectivas en torno a experiencias situadas, que articulan docencia, investigación y gestión, en pos de crear respuestas institucionales frente a la necesidad de hacer de las perspectivas de género y feministas una mirada transversal en los procesos de producción de conocimiento en educación superior. Desde la Universidad Nacional General Sarmiento, colegas de la Asociación de Docentes e Investigadoras/es y del Pro-

grama de Políticas de Género, comparten las reflexiones construidas en la experiencia del curso “TransFormando los Programas”, ideado para transversalizar la perspectiva de género en las prácticas educativas. Desde la Facultad de Ciencia Política (UNR), los equipos del Seminario Introducción a la perspectiva de género y del Centro de Investigaciones Feministas y Estudios de Género (CIFEG), y de la asignatura Sociología Sistemática y del Centro de Investigaciones y Estudios del Trabajo (CIET), nos comparten sus experiencias haciendo de los feminismos una perspectiva transversal. Desde el Seminario Interdisciplinar de Metodología de Investigación Feminista (SIMReF - Universidad Rovira I Virgili, Tarragona), Biglia y Vergés Bosch nos interpelan a radicalizar las implicancias de introducir los aportes críticos de las epistemologías y metodologías feministas en los procesos de investigación.

En el tercer cuaderno compartimos algunos *Apuntes sobre lenguaje no sexista e inclusivo*; un debate que se ha instalado en las agendas públicas, mediáticas e institucionales, impactando también en aulas, pasillos y órganos de gobierno de nuestras universidades públicas. En primer lugar, el investigador, lingüista y filólogo, Santiago Kalinowski, propone comprender al lenguaje inclusivo como una configuración discursiva de varias luchas. Javier Gasparri, director de la Escuela de Letras de la Facultad de Humanidades y Artes (UNR) sistematiza argumentos teóricos y razones políticas para la promoción del uso académico e institucional del inclusivo. Desde la Universidad de Quilmes, Sara Pérez y Florencia Moragas, aportan argumentos sobre la politicidad del lenguaje inclusivo desde el análisis de las reacciones conservadoras en contra del mismo. Por último, incluimos

en este cuaderno el texto de la resolución tomada por el Consejo Superior de la UNR, en materia de lenguaje no sexista e inclusivo.

Con esta política editorial buscamos contribuir a las estrategias de transversalización de la perspectiva de género a nivel curricular, en el marco de las iniciativas impulsadas por nuestra gestión para avanzar hacia *#LaUniversidadQueQueremos*; inclusiva, diversa, popular y profundamente feminista.

Diana Maffía

Feminismo y epistemología: un itinerario político personal

Hace ya décadas, en los 80, cuando comencé a leer las primeras autoras de ese capítulo del feminismo teórico llamado “epistemología feminista” tuve que hacer una elección. No soy disciplinada para inscribirme de modo obediente en corrientes filosóficas o tras autor*s, y eso produjo en mi carrera académica muchos problemas. También en el feminismo, aunque esto último fuera más inesperado. Entre mis primeras lecturas (que debo agradecer infinitamente a María Lugones) estuvo Alison Jaggar, y entonces pensé que mis afinidades eran mayores con lo que esta autora llamaba “*epistemología feminista socialista*”. Me gustaba Jaggar porque ponía el acento en las experiencias de las mujeres, en un punto de vista de las mujeres como superador —sin ignorarlo— de la opresión de clase del feminismo marxista (porque se diferenciaba tanto del punto de vista dominante del capitalismo burgués como del punto de vista de los varones oprimidos). Y también incorporaba aspectos del llamado “feminismo radical” como marco, sobre todo para pensar el patriarcado como sistema de opresión, los controles sobre los cuerpos de las mujeres y la asignación de tareas domésticas y de cuidado como modos de explotación.

Las lecturas de Evelyn Fox Keller, Sandra Harding y Nancy Hartsock me llevaron a diferenciar varios tipos de críticas dentro de la construcción del conocimiento científico. Estas críticas estaban habilitadas por lo que había sido el quiebre de la concepción hegemónica hasta la década del 70, que coincidía con el liberalismo político, que proponía como ideal la neutralidad y la objetividad. El surgimiento como disciplinas de la sociología y la psicología del conocimiento tomaba la ciencia como un quehacer humano, con sus comunidades atravesadas por valores e intereses, y rompían ese espejismo. En particular, el concepto de “paradigma” de Thomas Kuhn fue el gran respaldo para que muchas feministas comenzaran a indagar a la vez varios sesgos en la ciencia, incluyendo el de género que no formaba parte de las críticas corrientes.

Una observación ya desarrollada por el feminismo era la poca cantidad de mujeres en ciencia y su tardía incorporación a la academia, en especial a las disciplinas más prestigiosas y de más incidencia en las aplicaciones prácticas y tecnológicas. Los conocimientos de las mujeres no eran considerados valiosos y mucho menos ciencia, esto ya lo había notado Christine de Pizan y la impulsó a escribir *La Ciudad de las Damas* en 1405. Ese libro me deslumbró. Es una alegoría sobre cómo construir un refugio para las mujeres donde ellas no fueran despreciadas, y lo hace guiada por la Razón, el Derecho y la Justicia, y valiéndose como materiales de nombres e historias de mujeres destacadas. Mientras va argumentando sobre sus valores, construye —mientras levanta la ciudad— una especie de enciclopedia que compila hallazgos y virtudes de personajes reales y míticos. “Todas las mentes preclaras coinciden en el poco valor de las muje-

res”, decía retóricamente Pizan. Y todavía no había llegado la modernidad para que la ciencia justificara con presunta neutralidad y objetividad esa falta de valor.

En el surgimiento de la ciencia moderna, se produce una separación entre el conocimiento derivado del dogma religioso y aquél que se va a construir a partir de experiencias. Es el nacimiento de la ciencia experimental, donde las nuevas comunidades de producción de saberes van a excluir precisamente a los mismos sujetos dominados y subalternizados durante siglos: las mujeres, l*s afrodescendientes, l*s indígenas y l*s pobres serán excluidos de la ciudadanía, de la educación y de la consideración pública, poniéndol*s al servicio de los sujetos dominantes que no nombran sus condiciones porque las comparten: son varones europeos, blancos, ricos, que crearon las instituciones del Estado moderno a la medida de sus intereses y punto de vista. Gracias a la lectura de Amparo Moreno Sardà pude identificar ese “*arquetipo viril*” y categorizar ese punto de vista que el feminismo va a llamar “*androcéntrico*” (porque no es meramente masculino, muchos varones quedarán fuera de esa institucionalidad). El resto de los sujetos sociales estarán al servicio de esa construcción y deberán atenerse a sus normas o serán reprimidos y castigados.

El argumento para dejar fuera de la ciudadanía a tantas personas lo proporcionaba la ciencia, un saber inapelable por su rigurosidad, que reducía su comunidad epistémica a los mismos sujetos que concentraban el poder. Leí con pasión a Londa Schiebinger y su particular manera de hacer historia feminista de la ciencia, incluyendo aspectos de estudios culturales que abrían la lente para observar el modo en que esas comunidades estaban atravesadas de valores,

intereses, sesgos, y cambiaban radicalmente la lectura de los datos empíricos cuando esos sesgos lo requerían. Seguir sus investigaciones me ayudó luego a encontrar argumentos para la presunta deficiencia en el conocimiento abstracto que sigue siendo un argumento esgrimido contra las mujeres para acceder a ciertas ramas de las ciencias exactas y naturales. Partir de la antigüedad griega y llegar a la actualidad permite ver que el prejuicio se mantiene incólume pero se va justificando de maneras diversas cada vez más sofisticadas. Y entonces podemos elevar las críticas hacia esas construcciones y no sólo pedir por más mujeres en la ciencia: si esas instituciones van a seguir imponiendo sus reglas y su visión, la mayor presencia de mujeres no cambiará el sistema de opresión. Como nos dijo sabiamente Audre Lorde: “las herramientas del amo nunca desmontarán la casa del amo”.

La década del '90 tuvo muchos efectos en mi itinerario feminista. El vínculo con Lohana Berkins y Mauro Cabral resultó en un aprendizaje sobre *los efectos de la ideología binaria en la carne y en la identidad política frente al Estado*. El compromiso con los Derechos Humanos que es marca de fuego en mi generación, tomó una dirección precisa. Y por el privilegio de escucharl*s y acompañarl*s en sus demandas encontré el valor de traficar ideas y categorías en espacios académicos y políticos donde todavía no eran escuchadas, atendidas sus voces y aplicados sus saberes. Después de varios años de solicitarlo, ya en el siglo XXI, en un Congreso de Filosofía en la Universidad de Salta logramos habilitar una mesa de debate de la que luego surgió el libro *Sexualidades Migrantes, Género y Transgénero*, que editó Feminaria y fue el primer libro académico sobre estos temas que salió de las universidades. Además de Lohana y Mauro, imprescindibles

e inspiradores, participaron much*s integrantes de la academia que habíamos realizado investigaciones en nuestras respectivas disciplinas.

Esa clara ruptura con el binarismo de los cuerpos, que complejizaba mucho los debates de gays y lesbianas y las demandas de las marchas del orgullo, me hizo tomar conciencia clara del “sistema sexo-género” del que hablaba Gayle Rubin, y desde la Defensoría del Pueblo armamos con Lohana Berkins y mi equipo (que ya entonces incluía a Aluminé Moreno) un programa que llamamos “Construyendo la ciudadanía travesti”. El título parecía simple pero no lo era. Usar un gerundio para hablar de Ciudadanía implicaba considerarla precisamente una construcción, y no una cualidad que se posee o no. No hablábamos de “incluir en la ciudadanía”, porque nos constaba que la ciudadanía plena era para unos pocos sujetos que habían articulado las intervenciones del Estado a la medida de sus intereses y privilegios.

La identidad “travesti” comenzaba a emerger con fuerza no meramente como una opción de identidad y expresión de género sino como aquella que no encajaba en las políticas públicas. Lohana tenía una visión extraordinaria para las demandas que fueron construyendo políticamente ese colectivo. Fue ella quien sugirió que hiciéramos la primera encuesta a travestis para explorar sobre sus necesidades y expectativas. Cuando Lohana pidió ser llamada con su nombre de identidad en la escuela donde cursaba, se estaba haciendo cargo de una vivencia expresada por sus compañeras que señalaban la falta de reconocimiento de su nombre elegido como el mayor modo de violencia experimentado. Esa violencia del uso de un nombre de documento que no correspondía a su identidad, hacía que no concurrieran a los

hospitales ni a escuelas ni a cualquier oficina pública. Debimos instruir a la Defensoría del Pueblo sobre cómo consignar el nombre e identidad de las travestis cuando concurrían a asentar una queja (generalmente por abuso policial). Y Lohana no sólo obtuvo el respeto por su nombre, sino que activó un decreto de la Secretaría de Educación de la Ciudad de Buenos Aires para que esta resolución se cumpliera en todas las escuelas públicas. En la encuesta, interrogadas sobre cuál sería el primer derecho que les gustaría cumplir, el más votado con el 70% de respuestas fue el derecho a la educación. Y así las travestis pudieron volver a la escuela.

Claro que la escuela impone sus propios binarismos (¿a qué baño van a ir? ¿qué deporte van a hacer? ¿cómo se van a vestir y peinar?) y en otras áreas se sigue intentando resquebrajar esa norma empobrecedora. Internarse una travesti en el hospital implicaba un escándalo: ¿sala de varones o de mujeres? Darles una solución habitacional era resolver una paradoja: sólo hay paradores de mujeres, de varones, o habitación de hotel para familia numerosa. Y así con todo trámite que debería ser normal, se tropezaban con intervenciones alejadas de los sexos pero definidas arbitrariamente por ellos, empujando fuera de las instituciones a quienes no encajaban en el mandato binario.

A mediados de los '90 también fundamos la Red Argentina de Género, Ciencia y Tecnología (RAGCyT), con Ana Franchi, Silvia Kochen y Patricia Gómez. Desde allí hicimos estudios pioneros sobre la carrera de mujeres en la investigación científica. El CONICET entonces ni siquiera desagregaba sus datos por sexo. Durante años debimos hacerlo siguiendo los nombres y luego el CUIL, hasta que pudimos incidir para que se brindaran las estadísticas de modo que permitieran rea-

lizar cruces significativos para probar las muchas maneras de discriminación y exclusión que sufrían las carreras de las mujeres en relación con sus colegas varones. Hoy la Presidenta de RAGCyT, Ana Franchi, es Presidenta del CONICET, y se auguran intervenciones que vayan construyendo equidad a partir de los diagnósticos que muestran cuándo y dónde se levantan esas barreras silenciosas pero contundentes. Si todavía es dificultoso que se acepten los datos empíricos más que elocuentes en las propias comunidades de investigación, imaginemos la distancia para *aceptar el modo en que se cuelan valores no sólo patriarcales en la producción de saberes*.

La década del '90 también fue la del Encuentro de Beijing, al que asistí y que me mostró la potencia colectiva que puede surgir de la presencia de mujeres feministas en los espacios de poder y representación. Ya teníamos Ley de Cupo en Argentina, con Clara Kuschnir y Patricia Gómez preparamos una Capacitación Política para Mujeres (que luego se publicó también en Feminaria) donde logramos que todos los temas fueran expuestos por investigadoras feministas. Muchas de quienes cursaron esa exigente capacitación fueron luego legisladoras y tuvieron responsabilidades de gestión en el Ejecutivo. Una forma de *considerar la producción de saber feminista como una praxis política*, que luego se extendió más allá de la academia a otras producciones colectivas de saberes. En el Encuentro de Beijing presentamos los resultados de la primera investigación de RAGCyT sobre trayectorias científicas de las mujeres en Argentina, y algunos datos de otros países de América Latina.

Detrás de esas acciones, dos conceptos fueron claves para orientar mi camino intelectual. Uno fue el desarrollado por la epistemóloga feminista Lorraine Code: *“Responsabilidad*

Epistémica". Ella parte del desarrollo realizado por el filósofo Ernesto Sosa de la "epistemología de la virtud", que vincula los aspectos intelectuales y éticos del conocimiento para hablar de una "virtud epistémica" en la fundamentación de los saberes. Code, que como feminista se inclina por una visión comunitarista (y no individualista liberal) del sujeto, va a poner el acento en la pertenencia del individuo a una comunidad social y definida por prácticas comunes de producción de conocimientos, en la que los actos cognitivos se producen y justifican. Esta pertenencia implica obligaciones sociales y morales, responsabilidades específicas, por las que entonces las virtudes epistémicas no son sólo personales sino también evaluadas y compartidas socialmente. Y en el caso del feminismo, incluyen estrategias para la inclusión en la producción de saberes de los sujetos alejados de ellos.

El otro concepto me fue proporcionado por Eulalia Pérez Sedeño, y es el de "*Autoridad Epistémica*". Debo hacer aquí un *excursus* porque en 1996 Eulalia organizó en la Universidad Complutense de Madrid un congreso iberoamericano sobre Género, Ciencia y Tecnología que fue el primero centrado en ese enfoque y ese tema, y para mí inaugural en la trayectoria que seguí desde allí. Asistí, y mi entusiasmo desbordante hizo que el segundo congreso se realizara en Buenos Aires, lo organizamos desde la RAGCyT en 1998, y luego cada dos años alternativamente en España y en América Latina (Panamá, México, Cuba, Costa Rica, Paraguay, próximamente Ecuador). Estos 25 años de encuentros han producido acercamientos para una visión regional más compleja de las brechas y una red de producción de indicadores específicos en el tema para hacer visibles las barreras y abogar por políticas públicas específicas para disolverlas.

Volviendo al concepto de *Autoridad Epistémica*, desde el feminismo significa discutir el tradicional concepto de autoridad basado en un autor o en un texto, que nos viene desde el medioevo. Entonces, Aristóteles o la Biblia no admitían discusión alguna, y bastaba que fueran mencionados para conferirle verdad a una afirmación. Y aunque la modernidad va a rechazar esa autoridad dogmática para organizar las comunidades científicas sobre fundamentos experimentales, vigilados intersubjetivamente, la condición patriarcal y androcéntrica se mantiene intacta. Habilitar otros saberes, entonces (en particular, pero no exclusivamente, los producidos por las mujeres) implica primero habilitar las experiencias de los sujetos subalternizados frente a la constante desmentida o silenciamiento de los saberes oficiales. Lo que sabemos las mujeres (y también las identidades disidentes con la norma binaria) sobre nuestros cuerpos y nuestra subjetividad, está desmentido por el discurso tradicional de la medicina y la psiquiatría que pesan como autoridad sobre la construcción social, política y jurídica.

Aquí se produce otro encuentro fecundo, esta vez con Claudia Korol y su escuela de educación popular Pañuelos en Rebeldía. El encuentro con Claudia puso en acción la estrategia de construir otras herramientas y habilitar otros saberes para una práctica pedagógica y política que fortaleciera la autoridad epistémica de segmentos enteros de población alejados de la valoración de sus percepciones del mundo y de la vida. Esa práctica no es individual sino comunitaria. Y en las muchas reuniones con Claudia aprendí que esos antagonismos aparentemente irreconciliables estaban todos puestos en discusión. El cuerpo y la mente, la razón y la emoción, lo particular y lo general, lo femenino y

lo masculino, lo personal y lo político y muchos conceptos más se complejizaban en la práctica de hacer y no sólo decir pedagogías. Que donde había sumisión se podía construir rebeldía, y que la alegría era una forma de resistencia. Ese aprendizaje continúa.

Mientras tanto, y con el cambio de siglo, quedaba muy en evidencia que los discursos del feminismo socialista del norte tenía una interlocución recortada de muchísimas de las formas de subordinación que afectaban a la región latinoamericana, y que género y clase eran todavía muy insuficientes para las emancipaciones políticas que nos proponíamos y que ya estaban en curso de manera muy compleja entre movimientos muchas veces sin puentes entre sí pero que lentamente se iban conectando más en las luchas compartidas que en las teorías. Movimientos como los Sin Tierra, por la demanda del agua, por la diversidad de las semillas, contra las represas, contra la minería a cielo abierto, por el acceso a los alimentos, en defensa de las culturas originarias y sus territorios, son activismos crecientes y mixtos donde las mujeres van desarrollando un feminismo original hacia adentro de sus comunidades pero también hacia afuera con el feminismo blanco y académico que expulsa sus saberes.

Los desarrollos del feminismo decolonial, sobre todo de María Lugones, le ponen palabras a un aspecto de las teorías que habían quedado sin desarrollar y que hace precisamente a las relaciones desiguales de género dentro de una diversidad de clase, color y etnia. Son años de leer y escuchar, no de explicar el feminismo teórico producido en ausencia e ignorancia de estas identidades. Activismos como el de Mujeres Creando de Bolivia corrían del centro al feminismo académico para darle voz a otras articulaciones y solidari-

dades entre mujeres. Ambientalistas como Berta Cáceres y Marielle Franco le ponían feminismo a una resistencia que valorizaba el sentido cultural que el agua y el territorio tienen para las comunidades. Y al hablar de “cuerpo-territorio” extienden la violencia, la apropiación y la explotación a sentidos que sus compañeros de lucha no habían incluido y a privilegios sostenidos que hacían necesario repensar también la propia cultura. Es en esta práctica en común donde las cegueras del feminismo socialista inicial se van llenando de nuevas corporalidades y lenguajes diversos. Y donde el “punto de vista de las mujeres” se pone en asamblea y se discute entre pares.

Una perplejidad más reciente fue el encuentro (que agradezco también a Claudia Korol) con las mujeres kurdas. También ellas, comprometidas en la recuperación de un territorio que les fue arrebatado y les sigue siendo negado, pusieron el acento en una revolución de las mujeres, y la praxis política en una recuperación del sentido de sus rituales y su cultura, de sus cantos y sus bailes, de sus tatuajes y herencias. Las activistas kurdas habían realizado en la segunda década de este siglo un encuentro con otras organizaciones de mujeres, pero donde realmente encontraron afinidad fue con los feminismos comunitarios latinoamericanos. Pensar esas afinidades, fundamentalmente epistemológicas en la recuperación del “punto de vista de las mujeres” es parte de un diálogo que continuamos y que tiene que ver con la responsabilidad y la autoridad epistémica.

Voy a mencionar una influencia más reciente pero que profundiza estas prácticas, que es la idea de Miranda Fricker de *Injusticia Epistémica*. En mi trabajo en el Observatorio de Género en la Justicia trabajamos desde hace años el

problema del desigual acceso a la justicia, y la inclusión de una perspectiva de géneros en las intervenciones y fallos judiciales. Pero Friker se va a instalar en la injusticia para desde allí señalar el nudo epistemológico que produce estas marginaciones y barreras en el acceso a los derechos. Distingue entre la injusticia testimonial, que consiste en el desigual valor de verdad y credibilidad del discurso según quién lo emite, y la injusticia hermenéutica, la falta de categorías y palabras de las personas subalternizadas para expresar las propias experiencias y agravios, y de la sociedad para reconocerlos y comprenderlos. Ambos tipos de injusticia, y una práctica virtuosa para salir de ellos, se me hicieron muy presentes en el juicio por el travesticidio de Diana Sacayán. En primer lugar, el concepto de “travesticidio / transfemicidio” fue elaborado en el Observatorio de Género con la participación de organizaciones travestis y trans, en sus palabras y con sus vivencias, y así definido fue acercado al tribunal. En el fallo este concepto es utilizado por el tribunal. Y durante el juicio, concurre como testigo experta la muxe transgénero mexicana Amaranta Gómez Regalado. El tribunal reconoce su carencia para comprender la situación de la vida travesti, y recurre a la experticia de una representante de la comunidad para que ayude a lxs magistradxs a definir las circunstancias vitales para valorar las pruebas aportadas y el resto de los testimonios.

La epistemología puede parecer una rama abstracta de la filosofía, pero está en la base de toda postura política y ética. Y puede parecer algo marginal al feminismo, pero está en la base de toda praxis y toda lucha. El modo en que definimos las comunidades de saber es también el modo en que integramos las sociedades y construimos comunidades po-

líticas. El feminismo que practico (y la epistemología que lo sostiene) no nos invita a pasar de dominadxs a dominantes, sino a luchar contra todas las formas de dominación.

Amparo Moreno Sardà

La crítica del paradigma androcéntrico: una estrategia epistemológica para una política feminista equitativa

*A mi hermano, que no pudo soportar transmutarse
en un arquetipo viril y me ayudó a comprender el
problema.*

El objetivo de este artículo es explicar la estrategia epistemológica que he desarrollado, desde los años ochenta del pasado siglo, para realizar una crítica del paradigma androcéntrico que afecta a las Ciencias Humanas y Sociales, a los medios de comunicación y a la política (Moreno Sardà, 1986, 1988 Y 1998). Esta estrategia me ha permitido desarrollar nuevas propuestas no-androcéntricas, plurales y en red, para explicar la construcción histórica del entramado patriarcal en el que se fundamenta la sociedad global (Moreno Sardà, 2007). La crítica de este paradigma, hoy obsoleto, es fundamental para formular un Humanismo Plural (Moreno, Molina, Simelio, 2017), base de políticas feministas equitativas.

En este texto expongo la metodología y resultados de la crítica, que permite no sólo identificar los rasgos del paradigma androcéntrico, sino también algo fundamental: detectar que lo hemos asumido a medida que nos hemos incorporado al sistema escolar, primero como estudiantes y después

como profesionales. Por eso esta crítica requiere hacer autocrítica de los hábitos de pensamiento, empezando por el lenguaje. Esta es la principal dificultad que plantea la metodología que proponemos. Sin embargo, la consideramos imprescindible. Porque la incorporación al sistema educativo no es un proceso inocente. Nos afecta, indistintamente de los rasgos biológicos con los que hemos nacido, modela la capacidad de comunicación, conocimiento y comportamiento que condicionan las decisiones que adoptamos, y favorece que lo reproduzcamos no ya como algo impuesto (Segato, 2015), sino inconsciente o conscientemente, para perpetuarnos como profesionales y evitar la marginación. Y hemos de tenerlo en cuenta si queremos evitar los prejuicios que hoy se manifiestan de forma reduccionista y opaca, incluso en versiones que aparentan lo contrario.

Así se pone de manifiesto en la definición de androcen-trismo que encontramos en el Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española:

Visión del mundo y de las relaciones sociales centra-da en el punto de vista masculino.

Esta definición, que comparte la mayoría de feministas (Sau, 1981; Sendón de León, 2019), lo limita al punto de vista masculino y lo extiende a todos los hombres, a la vez que excluye que afecte a las mujeres. Además, ignora el significado de los términos que lo componen:

- **Andro:** del griego: *aner, andrós*. No se refiere a todos los seres humanos, ni a todos los hombres, sino sólo a los varones griegos considerados libres que, al convertirse en adul-

tos, participaban en el ejército y en la política (Bailly, 1950). Es análogo al término latino: *vir, viri*, que está en la raíz de virilidad y virtud. Y recuerda lo que se decía a los jóvenes cuando el servicio militar era obligatorio en España: “Trás a la mili y te harás hombre”. Por lo tanto, corresponde a un conocimiento y un comportamiento que no es innato: se aprende y lo puede aprender quien reciba la instrucción oportuna y lo asuma, independientemente de los rasgos genéticos.

- **Centro:** espacio sacralizado, como explica Mircea Eliade (1979), construido simbólicamente como escenario para representar la superioridad atribuida a quienes ejercen el poder, históricamente varones adultos de clases y pueblos dominantes: templos, palacios, ágora griego, foro romano... Se edifica arquitectónicamente como un lugar estratégico, elevado, en el cual los expertos en controlar el saqueo de territorios y bienes y su apropiación, ven y vigilan, y en el que exhiben su posición de superioridad y privilegios, su poder. Sus rasgos permanecen y también experimentan cambios.

- **El sufijo -ismo:** forma de pensamiento. El significado de estos términos coincide con la definición que proponemos, resultado de la crítica que hemos realizado de textos del discurso académico:

Forma de pensamiento y explicación que sitúa en el centro sólo a algunos hombres, varones adultos de pueblos y clases dominantes que intervienen en los escenarios públicos de los centros de poder, y los representa simbólicamente como si fueran superiores al resto de seres humanos. Legitima así el Patriarcado como una organización social natural, universal e inamovible (Moreno Sardà, 2020).

Decir que la explicación androcéntrica representa simbólicamente a algunos hombres como si fueran superiores al resto de los seres humanos, pone de manifiesto que no creemos que esta superioridad sea cierta, aunque sí una pieza fundamental del Patriarcado. Es más, la consideramos una mentira fundacional construida simbólicamente (Fromm, 1974) mediante la cual, para poder afirmar que una minoría es superior, se define a la mayoría negativamente, como si fuera inferior. Esta falacia opera como un dogma, por eso no se puede superar mediante una simple inversión simbólica, sino que hay que partir de la base de que los seres humanos somos plurales y muy diversos, y que las valoraciones ponen de manifiesto los distintos objetivos que se establecen para los distintos colectivos.

En este texto explicamos la estrategia epistemológica que permite detectar esta falacia, los puntos de partida que adoptamos y las repercusiones en los resultados de las investigaciones sobre Ciencias Humanas y Sociales, que afectan a las políticas que proponemos.

A estas conclusiones llegué al proponerme elaborar una Historia de la Comunicación para comprender la implantación histórica de los medios de comunicación y la cultura de masas, y la génesis de la sociedad red global. Me había aproximado al feminismo cuando finalizaba los estudios de Filosofía y Letras en la Universidad de Valencia, a finales de los años sesenta del pasado siglo. Había participado en el movimiento todavía en la clandestinidad cuando trabajaba como periodista en Barcelona, durante la Dictadura de Franco y en la transición. Había elaborado un ensayo para explicar su historia y comprender las tensiones que se producían en su seno (Moreno Sardà, 1978). Sin embargo, cuando me reincorporé a la

Universidad Autónoma de Barcelona para impartir una asignatura que inicialmente se llamaba Historia de los Medios de Comunicación, y me propuse entender cómo representan estos medios a mujeres y hombres, tropecé con diversos problemas que me planteaban la Historia y restantes Ciencias Humanas y Sociales. Resultó decisivo el concepto “hombre”, al que había aprendido a creer “protagonista de la Historia”. Advertí que no se refiere al conjunto de mujeres y hombres, sino solamente a una parte: varones adultos de pueblos y clases dominantes que, para ejercer el dominio sobre el resto de mujeres y hombres, han de asumir un modelo de comportamiento que definí como un Arquetipo Viril. Validé esta hipótesis en la Tesis Doctoral, que leí en 1984. Y para ello, diseñé la metodología que he definido como lectura crítica no-androcéntrica que explicaré a continuación (Moreno Sardà, 1986 y 1988).

A partir de esta crítica pude elaborar, desde los años ochenta, una explicación del pasado y el presente teniendo en cuenta otras y otros protagonistas, y desde un enfoque unitario, considerando toda actividad humana como actividad comunicativa (Wiener, 1950; Morin, 1978), y la organización de las relaciones sociales como un conjunto de redes (Bott, 1990), un entramado construido históricamente en el que los medios de transporte y de comunicación desempeñan el papel de sistema neurálgico (McNeill y McNeill, 2010). Y a partir de los años noventa he utilizado internet para construir explicaciones que defino como no-androcéntricas, plurales y en red (Moreno Sardà, 2007) para formular un Humanismo Plural.

En este artículo me limito a exponer la estrategia epistemológica que permite desarrollar la crítica del discurso académico androcéntrico y los medios de comunicación de

masas, para que quien lo desee pueda aplicarla y contrastar los resultados que hemos obtenido.

Crítica del paradigma androcéntrico: puntos de partida

Las dificultades para formular una Historia de la Comunicación con el objetivo de explicar la implantación histórica de los medios de comunicación, y la representación de mujeres y hombres en estos medios, me planteó la necesidad de clarificar el concepto “*hombre*”, y para ello, me dediqué a leer y releer con mucha atención textos académicos diversos, preguntándome de quién hablan exactamente: qué dicen del hombre, y de los masculinos, y qué dicen de la mujer, y de los femeninos. Este problema resultó fundamental.

En principio, se trata de una tarea sencilla. La primera dificultad surge cuando advertimos que no podemos leer deprisa, hemos de pararnos a pensar, una y otra vez, porque nos hemos acostumbrado a creer que lo que se dice del hombre y los masculinos plurales se refiere al conjunto de seres humanos. Y no es cierto. Lo poco que se dice de las mujeres pone de manifiesto que lo que se dice de los hombres y los masculinos no se puede generalizar al conjunto de mujeres y hombres. Y esto porque, además, aparecen relacionados con unas actuaciones en los escenarios públicos y un sistema de valores vinculado al ejercicio del poder, que menosprecia las actuaciones en el ámbito doméstico orientadas a la convivencia cotidiana. Esta lectura crítica nos obliga a hacer autocrítica de nuestros propios hábitos de pensamiento.

Recomendamos tomar nota. Y también, tener en cuenta dos puntos de partida, dos evidencias que los prejuicios patriarcales menosprecian y nos hemos acostumbrado a ignorar, como si no fueran significativos para explicar el funcionamiento social.

- Una, que los seres humanos somos de una gran diversidad y a la vez iguales. Los textos académicos constantemente hablan de hombres a los que valoran como si fueran superiores, y apenas mencionan a mujeres y hombres a los que valoran como si fueran inferiores. Hay que insistir, como si fueran. No significa que lo sean. La valoración que hacemos entre seres superiores e inferiores es imaginaria y depende de los fines que les atribuimos. Cuesta pensar la igualdad en la diversidad.

- Otra evidencia: la humanidad nace y se perpetúa nacida de mujer, la cultura humana producto de las diversas actuaciones y relaciones entre mujeres y hombres (Rich, 1978; Moia, 1981). La humanidad no habría sobrevivido sin las aportaciones de las mujeres a la reproducción y el cuidado de la vida. Sin embargo, los textos académicos las dejan fuera de su enfoque, de su visión, y centran la atención en las actuaciones y relaciones que desarrollan los varones adultos en los escenarios públicos del poder.

Recordar estas evidencias ayuda a advertir que no nos encontramos sólo ante un problema de masculinos y femeninos. Hay que matizar. Qué se dice del hombre, de los hombres y de qué hombres, y qué se dice de la mujer, de las mujeres, y de qué mujeres. Qué actuaciones y relaciones se

atribuyen a unos y a otras. Y cómo son valoradas, positiva o negativamente, activas o pasivas, superiores o inferiores.

Exponemos los resultados de aplicar esta metodología, primero, a manuales de Historia de Bachillerato; a continuación, a un análisis comparativo entre la *Política* de Aristóteles y la explicación que elaboran sobre esta obra veinte autores reconocidos; y finalmente, a los medios de comunicación de masas.

El Arquetipo Viril protagonista de la historia: lectura crítica de manuales de historia de bachillerato

Tradicionalmente, los libros de Historia han centrado la atención en los héroes de las patrias. A principios del siglo XX se produjo una renovación que condujo a considerar que “el hombre es el protagonista de la Historia”. Muchas historiadoras de mi generación nos formamos en esta visión. Sin embargo, cuando regresamos a las aulas como docentes e investigadoras, advertimos que este “*hombre*” no tenía en cuenta a las mujeres. En consecuencia, nos preguntamos: ¿De quién hablamos cuando hablamos del “*hombre*”? Y ¿cómo afecta esta explicación del pasado a la comprensión del presente y, en consecuencia, a las políticas para solucionar los problemas?

Como he explicado, me planteé estos interrogantes cuando, a finales de los años setenta, me encargué de impartir una disciplina nueva, la Historia de la Comunicación (Rowland, 1997), en una facultad nueva, la Facultad de Ciencias de la Información de la Universidad Autónoma de Barcelona. Explicar la implantación histórica de los medios de comunicación y la cultura de masas que ha conducido a

la sociedad red global, me permitió advertir que la Historia Contemporánea ha ignorado el papel de los medios de comunicación de masas, como señaló Timoteo Álvarez (1987). Además, también ha ignorado a las mujeres o las menciona de forma marginal. Esta visión parcial dificulta comprender unos medios de comunicación, en especial los más masivos, en los que aparecen representados la pluralidad de mujeres y hombres en ámbitos no sólo públicos, sino también privados y marginales.

Para clarificar de quién se habla cuando se habla del “hombre”, decidí leer y releer atentamente los textos académicos. Y llegué a la conclusión de que no se referían a todos los seres humanos, sino sólo a una parte, a los que se valora como si fueran superiores porque participan de alguna forma de poder o del saber. Los definí como un Arquetipo Viril. Validé esta hipótesis en mi tesis doctoral que leí en 1984. A continuación, apliqué esta metodología a manuales de Historia de amplia utilización en el Bachillerato. Y esta crítica me permitió comprender los medios de comunicación.

Veamos los resultados de analizar el manual más ampliamente utilizado en bachillerato en España en los años ochenta, dedicado a la Historia Universal: *Occidente. Historia de las Civilizaciones y del Arte* (Fernández, A., Llorens, M., Ortega, R., Roig, J., 1980). Porque lamentablemente los resultados continúan siendo válidos, ya que no se han producido cambios significativos, como concluye Dolores Sánchez Durá, ya que el más notable ha sido incorporar recuadros en los que “se resume en unas cuantas líneas algún aspecto en el que se cite a alguna mujer o se haga referencia a su estatus en una determinada sociedad o etapa histórica” (Sánchez Durá, 2017). Seguramente porque esta solución

se deriva de limitar el objetivo a *Cambiar la enseñanza de la Historia para enseñar Historia de las mujeres. Enseñar Historia de las Mujeres para cambiar la enseñanza de la Historia*, como se dice en el título de la obra (Gallego y Moreno, eds., 2017).

Los resultados globales del análisis del manual *Occidente* (Moreno Sardà, 1986) indican que, en total, encontramos 2.409 referencias a seres humanos. De ellas, 2.384 (99%), hablan de hombres o utilizan masculinos, y sólo 25 (1%) se refieren a mujeres o utilizan femeninos. Hay que clarificar de quién se habla.

Un análisis detallado de los masculinos permite advertir que 1.842 (dos tercios, 75'6%) no corresponden al conjunto de mujeres y hombres, ni tampoco a todos los hombres, sino sólo a miembros de lo que definimos como colectivos viriles:

- nombres propios de varones adultos que participan en el poder y el saber: 806 (33'4%);
- miembros de colectivos que ejercen el poder: 923 (38'3%);
- miembros de colectivos que ejercen el saber: 93 (cerca del 4%).

Sólo 520 referencias (21'6%) podemos suponer que hablan del conjunto de mujeres y hombres, aunque no lo podemos afirmar con certeza. Otros plantean dudas: 44 (1'8%). Esta ambigüedad delata falta de rigor científico.

Completamos este análisis relacionando los términos con los temas en los que aparecen. Y advertimos que la mayoría se encuentran en los dedicados a la Cultura Occidental (1.906: 80,4%), y una cantidad muy inferior en los que hablan de otras culturas (464: 19, 6%), destacando las pocas referencias en las cinco páginas que tratan de América precolombi-

na (1%) y en el tema sobre las culturas africanas (2,1%), ambas valoradas etnocéntricamente, como si fueran inferiores.

Es más, en las páginas dedicadas a la Cultura Occidental, el 81% de referencias masculinas se refieren prioritariamente a miembros de los colectivos viriles que ejercen el poder o el saber, y sólo el 16,2% generalizan lo humano, y lo hacen en menor proporción que en temas dedicados a las culturas a las que consideran inferiores. A la inversa, cuando se habla de las culturas a las que consideran inferiores, América precolombina y África, aparece una menor cantidad de referencias masculinas, los masculinos se centran menos en los colectivos viriles que ejercen el poder (sólo suponen 36% y 36,3% respectivamente), y generalizan lo humano en mayor proporción (56% y 47,3% respectivamente).

Esta primacía etnocéntrica de los colectivos viriles también queda patente en los nombres propios masculinos. De los 806 que aparecen en el manual, 682, la mayoría, (85%) los encontramos en los temas dedicados a la Civilización Occidental, no encontramos ninguno en las cinco páginas dedicadas a América precolombina, y sólo uno en el tema que trata de África.

Finalmente, entre los masculinos que podemos suponer –aunque no asegurar– que corresponden a colectivos de mujeres y hombres (520, 21'6%), encontramos menciones a miembros de clases sociales no dominantes.

En cuanto a las referencias a mujeres, un total de 25, son muy pocas. No plantean dudas. Y también son muy significativas. Las examinamos con detenimiento.

Los 5 nombres propios de mujer aparecen en temas dedicados a la historia de la Civilización Europea Occidental. No hemos encontrado ninguno al hablar de otras culturas. Y la

única mujer a la que se trata bien es Santa Teresa de Jesús, miembro de la iglesia católica con la que “la prosa mística llega a su cima”. El resto reciben valoraciones negativas: Catalina de Aragón, esposa de Enrique VIII de la que no consiguió divorciarse y por ello, despechado, provocó el cisma; María Tudor, hija de Enrique VIII, “cuyos intentos violentos para restaurar el catolicismo provocaron la ruptura definitiva, ya que en el reinado de su hermana Isabel I quedó consolidada la Iglesia Anglicana”. Y la reina Isabel II que, según Valle Inclán, resaltó por el esplendor artificioso de su corte.

De las 5 referencias que hablan de las mujeres como colectivo, una aparece en el tema dedicado a las Culturas Africanas: “Civilización paleonegra... Las mujeres agujerean sus labios para colgar amuletos de cuarzo o metal”. Las otras cuatro, en dos de los temas que tratan de la Civilización Europea Occidental. Tres en el dedicado a la sociedad industrial: “... Aparece así el trabajo de las mujeres, en tareas inadecuadas, y los niños, a edad temprana, como dos de las más tristes escuelas de la civilización industrial (...). En la industria sedera francesa las jóvenes empezaban a trabajar a las cinco de la mañana y terminaban, con dos interrupciones para comer, hacia las 10 o las 11 de la noche (...). Trabajo de mujeres y niños, horarios excesivos, salarios escasos...”. Y una en el tema dedicado a El Socialismo: “Los políticos y los gobiernos... ponían límites a los trabajos de mujeres y niños...”.

De mujeres junto a hombres se habla en seis ocasiones. La mayoría, cuatro, al tratar de otras culturas: “Sakyamuni no olvidó en su predicación a los hombres y mujeres...”. “La religión (de los aztecas) tenía ritos sangrientos: sacrificios de prisioneros, de jóvenes y doncellas”. “Civilización paleonegra... Desnudos casi total de hombres y mujeres, barracas de

arcilla, agricultura rústica, arco y flechas envenenadas”. Y en el Arte Japonés de Kiyonaga, donde “los hombres y mujeres pasean por jardines...”. Una, en el tema dedicado a la Grecia clásica, “En la que... hay figuras femeninas (Koré) y masculinas...”. Y otra en el último tema del manual dedicado a La renovación artística e ideológica del mundo actual: “Abstracción. La pintura antigua suele significar algo, por ejemplo, una mujer y un niño pueden ser la Virgen y el Niño Jesús (...) El primer paso hacia la abstracción consistió en suprimir la significación”.

Finalmente, encontramos nueve menciones a la organización histórica de las relaciones entre mujeres y hombres, especialmente al sistema de parentesco. La mayoría en las páginas dedicadas a otras culturas. Dos, en el que trata de la Civilización Islámica: “Pueden casarse con varias mujeres, la mujer está sometida al hombre...”. Cuatro, en el dedicado a Las culturas de los pueblos africanos: “El niño, por tanto, ingresa sólo en la familia del padre de la madre...”; “Aquí radica uno de los motivos de la persistencia de la poligamia; un hombre puede tener varias esposas, por lo que multiplica el número de hijos...”; “A la mujer estéril, sin hijos, se le concede un escaso valor social; al matrimonio con hijos se le otorga un valor religioso, es la imagen de la relación del sol y la tierra fecunda que da frutos...”; “Al fuego encendido en el hogar se atribuye a veces el don de vencer la esterilidad de la mujer...”. Y solamente tres, en alguno de los dieciocho temas dedicados a la Civilización Occidental. En el tema sobre la Prehistoria: “Parece existir en él (*el cazador*) una preocupación para la perpetuación de la especie humana, centrada en torno a las figuritas femeninas, que parecen relacionadas con la función reproductora de la mujer”. En el dedicado a la civilización de

Oriente Medio: “...estos esclavos no eran considerados como animales o cosas, podían... casarse con una mujer libre...”. Y en el que trata de la revolución Francesa, en el que se lamenta que “algunos nobles se vieron obligados a casarse con ricas campesinas”.

Podemos concluir que el discurso histórico, tal como aparece sintetizado en este manual, adolece de androcentrismo en el sentido que hemos definido este concepto. Centra la atención no en los hombres, sino solamente en los varones adultos de la Cultura Occidental que participan en el poder y el saber, a la que se considera superior, civilizada, y menosprecia a las mujeres y a otros hombres, miembros de otras clases y culturas. El sexismo aparece articulado con el etnocentrismo clasista y adulto.

Este enfoque repercute en el análisis histórico. Se presta una atención preferente a las actuaciones y relaciones en el ámbito público y se menosprecia el papel del sistema de parentesco y las actuaciones en el ámbito doméstico y privado. Y esta perspectiva que podemos definir como público-céntrica se refuerza con otra, logo-céntrica, que utiliza la religión para valorar como inferiores otras culturas, mientras sólo se menciona el fundamento cristiano de la Cultura Occidental como signo de superioridad. Se exalta, así, a los varones adultos de esta cultura que han impuesto su dominio sobre los demás mediante constantes guerras, actividad que aparece, en consecuencia, como si fuera natural.

En definitiva, el pensamiento androcéntrico, tal como aparece en este manual, no se limita a una “visión del mundo y de las relaciones sociales centrada en el punto de vista masculino”, como dice la definición ampliamente aceptada. El problema es más complejo. Y para comprenderlo, es im-

prescindible basar la crítica en la autocrítica porque estos prejuicios nos afectan: los hemos asumido dogmáticamente, aunque de forma opaca, a medida que nos hemos incorporado a los distintos niveles del sistema escolar, y repercuten en los hábitos de pensamiento, incluso en las palabras que nos conducen a valorar positiva o negativamente a unos seres humanos u otros, a creer superiores o inferiores determinadas actuaciones y relaciones, a incluir y excluir ciertos aspectos en nuestras explicaciones, al orden del discurso (Foucault, 1980). En definitiva, operan como un paradigma coherente, de acuerdo con la terminología de Thomas S. Kuhn (Kuhn, 1962), que se fundamenta en un sustrato mítico que legitima el orden Patriarcal y subyace a la aparente racionalidad académica.

Lo podremos constatar mediante la lectura crítica de la *Política* de Aristóteles, una síntesis de la que expusimos en nuestra Tesis Doctoral, y su comparación con lo que explican de esta obra veinte autores reconocidos.

La *Política* de Aristóteles: un modelo de análisis androcéntrico transparente

La estrategia epistemológica que hemos expuesto, aplicada a la *Política* de Aristóteles, permite advertir que este padre de la filosofía elaboró este paradigma androcéntrico con claridad (Moreno Sardà, 1988). Sin embargo, no resulta fácil identificarlo. Primero, porque para precisar el significado de términos clave, hemos de contrastar las traducciones con versiones originales. Aclaremos los principales basándonos en el *Dictionnaire Grec-Français* de Bailly (Bailly, 1950). También, porque hemos asumido la versión que aparece en

las obras de Historia del Pensamiento, restringida y opaca como comprobaremos al comparar la obra de Aristóteles con lo que dicen de ella veinte autores, fuentes de autoridad académica reconocida (Kuhn, 1962).

Aristóteles dedica el Libro I a la economía (*oikonomia*) como elemento fundamental de la política (*politike*). *Oikonomia* se deriva del término *oikia* que se suele traducir por familia o casa, y comprende la familia y los domésticos que, en la Grecia de Aristóteles, son las personas a las que se había convertido en esclavos. Por lo tanto, hace referencia a lo que podemos considerar la economía doméstica, muy amplia en la época de Aristóteles y semejante a la noción latina de patrimonio. Pero no se puede confundir con la economía en el sentido actual, valorada por su funcionamiento en el ámbito público y el mercado, porque dificulta comprender tanto lo que entendía Aristóteles, como las transformaciones históricas que se han producido. Precisamente, el modelo de análisis aristotélico arroja luz para comprender estos cambios históricos.

El filósofo empieza definiendo la *polis* como la más importante de todas las asociaciones que tiene por objeto el más importante de todos los bienes y que incluye todas las restantes asociaciones. Y propone diferenciar entre las formas de poder y conocimiento del magistrado, el rey, el jefe de familia y el señor de esclavos.

En la *oikia*, dice, se encuentran los elementos básicos de la *polis*. En primer lugar, tres tipos de relaciones basadas en la autoridad: la del señor respecto a los esclavos; la autoridad conyugal, del hombre a la mujer, que la lengua griega no tiene palabra para expresar; y la generación de los hijos, idea para la que tampoco hay palabra especial. Esta advertencia

de que faltan palabras para designar unas relaciones jerárquicas entre hombre y mujer, padre e hijos griegos, nos hace pensar que nos encontramos en una fase inicial de la construcción histórica del Patriarcado. Es más, la afirmación de Aristóteles de que entre los bárbaros, la mujer y el esclavo están en una misma línea porque la naturaleza no ha creado entre ellos un ser destinado a mandar (*arkhos*), nos permite plantear la hipótesis de que el Patriarcado es ante todo un sistema por medio del cual un colectivo se propone dominar a otros. Y este proyecto etnocéntrico obliga a transformar las relaciones internas y establecer una jerarquía interna análoga: un acuerdo entre mujeres y hombres adultos para especializar a las jóvenes en la procreación y transformar a los jóvenes como guerreros.

Aristóteles clarifica otras palabras básicas. Una, fundamental, naturaleza. “La naturaleza de una cosa es su fin”, dice: la naturaleza (*physis*) se deriva del fin superior (*telos*) que se ha de cumplir, y este fin sólo lo puede establecer el varón adulto griego que dispone de razón (*logos*). El varón adulto griego se define a sí mismo como superior y se otorga la capacidad de definir el fin y por tanto la naturaleza.

Otra, decisiva, el verbo *arkho*. Significa “yo soy el primero”, en el sentido del principio fundacional, y también “yo soy el que mando”, “el que ordeno”, podemos decir: el que define el orden primordial. Está en la raíz de numerosos términos relacionados con el poder, como monarquía, oligarquía, o con posiciones contrarias al poder, como anarquía. Aristóteles atribuye al varón adulto griego la capacidad de la forma activa de *arkho*, ejercer el mando, y la contrapone a *arkhomenos*, la forma pasiva que atribuye a mujeres e hijos, y personas esclavizadas, según él, nacidos para ser mandados aunque

se niegan a someterse, de ahí la necesidad de la guerra. Sin embargo, en las traducciones y en los autores que explican su obra encontramos algo muy distinto: “*mandar*”/“*obedecer*”.

Estas asociaciones entre amo y esclavos, padre e hijos, hombre y mujer, dice, son la base de la familia, y el estado surgió de la agrupación de muchas familias. De lo que concluye que el estado es un hecho natural, y el hombre un animal político por naturaleza (*anthropos physei politikon zoon*). Aristóteles, por lo tanto, no identifica como *anthropos* a todos los seres humanos. A los bárbaros y a los que se ha convertido en esclavos los define como cosas, en neutro.

Además, continúa, la *oikonomia* incluye la adquisición de los bienes y la propiedad. Y distingue entre formas de adquirir bienes naturales y formas no naturales:

La guerra misma es, en cierto modo, un medio natural de adquirir, puesto que comprende la caza de los animales bravíos y la de aquellos hombres que, nacidos para ser mandados (*arkhomenos*), se niegan a someterse... He aquí pues un modo de adquisición natural que forma parte de la economía doméstica, la cual debe encontrárselo formado o procurárselo, so pena de no poder reunir los medios indispensables de subsistencia, sin los cuales no se formarían ni la asociación del Estado ni la de la familia.

Así, considera que la guerra es imprescindible para que el varón adulto griego disponga de bienes privados, incluidos los seres humanos esclavizados, instrumentos vivos que le permiten no sólo vivir, sino vivir bien y dedicarse a la actividad política. Un medio natural, que diferencia de otras for-

mas que considera no naturales, sino una especie de técnica derivada del intercambio mediante el uso de la moneda: la ganancia mercantil o especulación monetaria (*khrematistike*). Esta forma de adquirir bienes, no natural según el filósofo, ha adquirido un papel preponderante a medida que se ha expansionado la Cultura Occidental.

En definitiva, el análisis de la *oikonomia*, permite a Aristóteles identificar al varón adulto griego como el ser destinado a ejercer el mando en el ámbito privado, imprescindible para que se pueda dedicar a la actividad política junto con otros varones. Y esta actividad política, basada en relaciones entre iguales, merece especial atención, pero siempre tiene en cuenta el ámbito privado, como lo ha analizado en el Libro I.

Así, en el Libro II, Aristóteles cuestiona las propuestas de Sócrates en la *República* y *Las Leyes* de Platón sobre “*las comidas en común*” y la “*comunidad de mujeres e hijos*”, y defiende la propiedad privada y que cada varón posea los bienes individualmente y comparta su uso mediante la amistad. Sí coincide con ellos en que los varones no se dediquen exclusivamente a la guerra, como los espartanos, sino que se ocupen también de la paz, del orden interno de la polis: de la *politike*.

Para evaluar las distintas formas de gobierno, Aristóteles analiza quién debe ser considerado ciudadano (*polites*), categoría que difiere según las constituciones. Y para concluir una definición positiva, establece a quién no se debe incluir. Se ha de excluir a los esclavos, los metecos o los forasteros. Sólo pueden ser ciudadanos los varones adultos descendientes de padre y madre griegos, afirma. Así, coherente con el sistema de clasificación social dual y complejo que ha expuesto en el Libro I, propone una noción restrictiva de ciudadano, etnocéntrica y clasista, sexista y adulta, para

atribuir el poder político a la minoría de hombres adultos griegos que disponen de patrimonios.

Clasifica las distintas formas de gobierno según las que considera correctas, orientadas al interés general, o desviadas, que se proponen el interés personal. Y según el número de miembros que participan en el poder, ya se trate del gobierno de uno sólo, de una minoría, o de la mayoría. Y explica que estas diferencias se derivan de la transformación histórica de unos estados que se han expandido y se han hecho cada vez más extensos:

Si nuestros antepasados se sometieron a reyes sería, quizá, porque entonces era muy difícil encontrar hombres eminentes, sobre todo en estados tan pequeños como los de aquel tiempo... Pero cuando el estado tuvo muchos ciudadanos de un mérito igualmente distinguido, no pudo tolerarse ya el reinado; se buscó una forma de gobierno en que la autoridad pudiese ser común y se elaboró una constitución. La corrupción produjo dilapidaciones públicas y dio lugar... a las oligarquías. Estas se convirtieron en demagogías. La vergonzosa codicia de los gobernantes, que tendía sin cesar a limitar su número, dio tanta fuerza a las masas, que pudieron bien pronto sacudir la opresión y hacerse cargo del poder ellas mismas. Más tarde, el crecimiento de los estados no permitió adoptar otra forma de gobierno que la demagogia.

Esta consideración sobre el papel de la dinámica expansiva arroja luz sobre las transformaciones que se han producido en la Cultura Occidental.

Aristóteles se propone deducir el modelo perfecto de constitución. Y para eso, define las condiciones que debe reunir la ciudad-estado, que afectan al género de vida, la virtud y la felicidad del individuo y del conjunto.

Y una vez más tiene en cuenta la guerra que, insiste, no puede ser el fin supremo del estado sino un medio para alcanzarlo. El guerrero debe apaciguarse. Lo que le hace superior es el ejercicio del poder sobre seres libres e iguales, el poder político:

Para hacer grandes cosas, es preciso ser tan superior a sus semejantes como lo es el hombre a la mujer, el padre a los hijos y el señor al esclavo....

De nuevo el sistema de clasificación social complejo mediante el que, para poder valorar como superior a los varones adultos griegos, valora como inferiores a las restantes mujeres y criaturas.

El Estado no ha de ser populoso, dice, pero sí suficientemente grande para salvaguardar la independencia de la *polis* y garantizar

Que todos los ciudadanos puedan vivir tan desocupados como corresponde a hombres libres y sobrios.

En definitiva, el territorio, emplazamiento, extensión y fertilidad de la ciudad-estado, ha de mantener un equilibrio con el número de ciudadanos y ha de estar bien distribuido y organizado. Y para que el reparto privado sea equitativo y todos los varones tengan interés en defenderlo, propone atribuir propiedades en la frontera y en las proximidades de la ciudad.

En cuanto al espacio público, distingue entre los edificios consagrados a las ceremonias religiosas, en un lugar visible desde todos los cuarteles de la ciudad; al pie, la plaza pública, en la que los varones griegos de edad madura practicarán ejercicios gimnásticos, y a la que no podrán acceder los labradores, artesanos y mercaderes; próxima a ésta, otra en la que los magistrados celebrarán sus comidas en común y deliberaciones; y al lado, otra dedicada al tráfico de mercancías. Además, contará con fortificaciones y la ciudad se dividirá en calles de acuerdo con el diseño de Hipódamo de Mileto.

Aristóteles relaciona, por lo tanto, el sistema de clasificación social con las tareas que atribuye a los miembros de los distintos colectivos en los diferentes espacios, privados y públicos, con las posiciones y los comportamientos que les atribuye, como si diseñara una representación teatral de las relaciones jerárquicas.

Y en esta representación, considera la edad como la división natural entre los varones griegos: el valor es imprescindible para ser guerrero, la prudencia es necesaria para participar en las magistraturas, y el culto religioso ha de ser ejercido por los ciudadanos agobiados por los años. Esta división no puede despertar recelos entre los varones ya que todos saben que algún día alcanzarán alguno de los cargos. La edad, además, es decisiva en el aprendizaje del comportamiento viril y la jerarquía entre los varones griegos. Ruth Benedict (Benedict, 1974) explica la importancia de la edad y la jerarquía adulta para la asimilación de algún dogma conceptual.

En cuanto a la mejor forma de gobierno, propone que sea no solo perfecta, sino sobre todo viable para que pueda tener la más larga duración. No obstante, advierte que

No es más fácil reformar un gobierno que crearlo, lo mismo que es más difícil olvidar lo aprendido que aprender por primera vez.

El hombre de Estado ha de ser capaz de mejorar un gobierno ya constituido, y para ello necesita conocer las diferentes formas y las mejores leyes respecto a cada una. Esto es lo que hace el filósofo: examinar las formas más frecuentes para definir la mejor en sentido relativo, la más fácil de implantar. Para ello, analiza los distintos colectivos que componen la polis, considera que la principal diferencia está entre los ricos, que suelen ser minoría y tienden a la *oligarkia*, y los pobres, que suelen ser mayoría y prefieren la *demokratia*. Y concluye que la mejor, dadas las circunstancias, es la república, una combinación que favorezca a los ciudadanos que ocupan una posición intermedia.

No obstante, Aristóteles, es consciente de que el principal problema para que la *polis* funcione se encuentra en los hombres adultos griegos, responsables de imponer el orden, de ejercer el mando, porque no se comportan de acuerdo con la superioridad que les atribuye. Y se pregunta por las virtudes que deben caracterizar a un buen ciudadano para ejercer el poder sobre seres libres e iguales, y las contrasta con las de un varón perfecto (*aner agathos*). Construir varones que asuman estas virtudes ha de ser el objetivo del legislador, desde que son engendrados en el vientre materno, para lo cual ha de reglamentar las relaciones entre mujeres y hombres griegos para la procreación, y definir la educación que han de recibir las criaturas que se han de convertir en varones adultos, interviniendo en la naturaleza, los hábitos y la razón. De

este modo, aprenderán el ejercicio del mando aceptándolo, ya que, según las traducciones, “se aprende a mandar obedeciendo”, “la única y verdadera escuela del mando es la obediencia”. Este varón ideal es el que podemos identificar con el concepto actual de “*hombre*”: con el Arquetipo Viril.

En definitiva, Aristóteles, expone en la *Política*, con claridad, un paradigma androcéntrico, que sitúa en el centro no a todos los hombres sino solamente a los varones adultos griegos que ejercen el poder. Y este paradigma es compartido hoy por la comunidad científica, pero como veremos, de forma opaca, sin cuestionar los prejuicios etnocéntricos y clasistas, sexistas y adultos. Esta versión opaca es la que asimilamos a medida que nos incorporamos al sistema escolar.

Opacidad androcéntrica, logocentrismo y sustrato mítico de la racionalidad académica

Por eso la crítica ha de partir de la autocrítica, insistimos. Lo constatamos cuando realizamos la lectura crítica de los textos de diecinueve autores y una autora de obras de Historia del Pensamiento, fuentes de autoridad reconocidos en los ambientes académicos, que dicen explicar la *Política* de Aristóteles.

Hemos visto que Aristóteles habla de la pluralidad y diversidad de mujeres y hombres que habitan en la *polis*, aunque no los considera iguales, y argumenta sus prejuicios frente a otros pensadores de su época. También, que para presentar a los varones adultos griegos positivamente, como si fueran superiores a los demás, habla negativamente,

y constantemente, de mujeres y criaturas griegas y de otros pueblos. Elabora, así, un sistema de clasificación social (Vegueti, 1981) jerarquizado complejo, en el que diferencia, ante todo, entre los griegos, a los que considera libres, y los miembros de otros pueblos, a los que define como bárbaros, por eso los griegos tienen derecho a convertirlos en esclavos, cosas, “propiedades vivas”. Y este sistema de clasificación, sexista y adulto, etnocéntrico y clasista, permite presentar al varón adulto griego como un ser destinado a dominar a los demás y a ejercer el poder político. Un ser que, dice, “*la naturaleza*” no ha creado en otros pueblos.

Sin embargo, los autores y la autora de las veinte obras de Historia del Pensamiento analizadas, minimizan o silencian los prejuicios del filósofo.

Seis no utilizan nunca la palabra mujer (Bernhardt, 1976; Capelle, 1972; Copleston, 1962; Martínez Marzoa, 1973; Mondolfo, 1964; y Schumpeter, 1982). Y una autora (Heller, 1983), la utiliza para hacer tres referencias marginales al pensamiento del filósofo. De los trece autores restantes, dos (Abagnano, 1973; y Touchard, 1977) sólo mencionan a la mujer al hablar de la crítica de Aristóteles a la comunidad de mujeres defendida por Platón en la *República*. Uno (Marias, 1970) no habla de mujer sino de hembra, término que el filósofo reserva para las mujeres esclavizadas. Tres (Aubenque, 1980; Giner, 1975; y Truyol y Serra, 1978) hablan escuetamente del prejuicio aristotélico según el cual el hombre es superior a la mujer. Otros tres (Jaeger, 1983; Russel, 1967; y Sabine, 1982) lo explican con un poco más de detalle. Uno (Chevalier, 1968) hace una versión muy personal. Otro (Reale, 1985) habla explícitamente de los prejuicios sexistas y esclavistas de Aristóteles. Pero no se refiere en términos análogos a la

jerarquía paterno-filial, quizás porque piensa, como Truyol y Serra, que el filósofo

Estima que el hombre es por naturaleza superior a la mujer y, como es lógico, lo es el padre con respecto al hijo.

Y solamente tres (Fraile, 1965; Mosterín, 1984; y Reale, 1985) coinciden más con la lectura que hemos realizado.

Mayor atención merecen los esclavos. No obstante, tres autores (Abbagnano, Bernhardt, y Martínez Marzoa) no dicen nada. Mosterín minimiza que Aristóteles atribuyera a los griegos el derecho a esclavizar a los bárbaros, alegando que es un “accidente histórico” y eludiendo la relación que establece entre bárbaros y esclavos. Y Agnes Heller lo sobrevalora y descontextualiza, como si Aristóteles fuera el predecesor de un análisis de clase que

Al defender a la “raza” helénica” (defendió) las tradiciones humanistas de Grecia que remiten al pasado democrático de la polis.

En definitiva, en estas obras ampliamente reproducidas en la universidad por profesores y estudiantes desde los años sesenta, no se explica con claridad que el “*hombre*” al que Aristóteles define como si fuera superior y destinado “*por la naturaleza*” a dominar a otros, no abarca al conjunto de seres humanos, ni siquiera a todos los hombres, sino solamente a una minoría de varones adultos del pueblo que domina, y excluye y valora a la mayoría plural y diversa de mujeres y hombres como si sus aportaciones al funcionamiento social

fueran insignificantes. Por lo tanto, no se puede identificar con el concepto de “*lo humano*”. Y no se trata de un problema de masculinos y femeninos sino de una noción restringida a una minoría que no se puede generalizar.

Hemos visto también que Aristóteles articula este sistema de clasificación, con la organización del funcionamiento social en dos ámbitos, privado (*oikonomia*) y público (*politike*). Examina el ámbito privado en primer lugar, porque lo considera imprescindible para proporcionar los recursos necesarios para que el varón adulto griego ejerza el mando sobre mujeres y hombres de su pueblo, y sobre otros pueblos a los que convierte en esclavos, y para que disponga de tiempo para dedicarse a la actividad política. Y de esta clasificación se deriva a quién considera ciudadano (*polites*), pieza básica de las distintas formas de gobierno o constituciones (*politeia*) y los conflictos políticos. En definitiva, relaciona la clasificación social con las posiciones que atribuye a los distintos grupos y los recursos de que pueden disponer.

Sin embargo, los autores y la autora de los textos académicos que dicen explicar su obra, reducen la atención a las relaciones en el seno del colectivo viril, esto es, en el ámbito político, y apenas tienen en cuenta el ámbito privado. Confunden, así, las actuaciones y relaciones propias del colectivo viril con el funcionamiento social, en general. En consecuencia, este enfoque limitado a lo que también hoy identificamos como público, que podemos definir como público-céntrico, no permite explicar mejor su funcionamiento. Al contrario, al excluir aspectos fundamentales que sí tuvo en cuenta Aristóteles, colabora a la opacidad androcéntrica.

Tampoco prestan especial atención a la guerra en la creación de la propiedad privada y en la formación y transformación histórica de la *polis*, como hemos visto en el Libro I. Según Aristóteles, la guerra es “un medio natural y justo para someter a aquellos que, nacidos para ser mandados, se niegan a someterse”, y forma parte de la *oikonomia* que proporciona al varón adulto griego los recursos que necesita para dedicarse a la vida política. La guerra está en el origen de la acumulación privada de bienes inanimados y animados, propiedades vivas, seres humanos convertidos en esclavos que producen lo que los varones tienen derecho a usar. Y de la guerra y la propiedad privada se deriva la distinción radical entre los seres humanos que producen bienes, y los que los usan y disfrutan; y también, la igualdad y desigualdad de fortuna entre los varones adultos griegos, que repercute en los conflictos políticos.

A Aristóteles le preocupa, especialmente, las repercusiones que tiene la guerra en las transformaciones internas de la *polis* y en los conflictos políticos. La guerra ha hecho posible que los Estados, inicialmente pequeños, se hayan extendido, que se hayan transformado los ejércitos, de la caballería a la infantería y la armada, en consecuencia, que se haya tenido que incrementar el colectivo viril y, por lo tanto, el número de ciudadanos. En consecuencia, las formas de organización política ya no están en manos de uno, como en las monarquías, sino de muchos, de ahí las democracias. Y la distribución de la riqueza, del botín obtenido mediante la guerra, genera desigualdades entre los que acumulan más y los que disponen de menos. Esto provoca conflictos y revoluciones. Además, el filósofo considera que la guerra no puede ser el objetivo fundamental de la *polis*. Y esto puede suceder

si el comercio y las transacciones monetarias adquieren un peso excesivo, ya que han de estar apoyadas por el ejército.

En definitiva, el modelo de análisis aristotélico permite comprender la relación entre la organización social jerarquizada internamente, entre mujeres y hombres griegos, adultos y no adultos, en los ámbitos privados y en el ámbito público, y el dominio de otros pueblos y la dinámica expansiva.

Sin embargo, el análisis de los autores y la autora que dicen explicar la obra de Aristóteles dificultan esta visión completa de la complejidad de las relaciones sociales. Porque además de menospreciar lo privado para comprender lo político, eluden considerar la relación entre la guerra, la propiedad privada y las transformaciones de la organización política, o lo mencionan como si se tratase de problemas consustanciales a la existencia humana. En consecuencia, el paradigma androcéntrico opaco resulta insuficiente para explicar la construcción histórica del entramado patriarcal en el que se fundamenta la actual sociedad global, que nos afecta según las posiciones sociales que ocupamos.

Finalmente, Aristóteles plantea que los problemas de la *polis* se derivan, en buena parte, de que los varones adultos griegos, según él nacidos para mandar, no actúan como él considera que deben hacerlo. Y ellos son los responsables de hacer cumplir las normas al resto. En consecuencia, propone un modelo de comportamiento ideal (*aner agathos*), y que el legislador intervenga, en primer lugar, regulando los matrimonios, y también, controlando la educación de los hábitos y la razón que se les ha de inculcar. Sin embargo, los autores que dicen explicar su obra también hacen un análisis insuficiente de esta propuesta. Quizás porque, para incorporarse al colectivo viril adulto académico, y disfrutar de posiciones

de privilegio, han asumido ese modelo ideal, el Arquetipo Viril, como concepto de lo humano.

Podemos concluir que el Arquetipo Viril, pieza clave del paradigma androcéntrico aristotélico, actualmente no afecta solamente a los hombres. Afecta también a mujeres y hombres que hemos accedido al sistema escolar en los distintos niveles para convertirnos en profesionales del ámbito público. Lo ponen de manifiesto Agnes Heller y otras muchas autoras que no cuestionan los prejuicios androcéntricos o los reducen al “género”, ignorando su articulación con el etnocentrismo clasista y adulto. Y lo constatamos cuando hacemos la crítica y advertimos que hemos de partir de la autocrítica de unos conceptos y hábitos de pensamiento que nos afectan como dogmas incuestionables.

Y este carácter dogmático constituye otro rasgo fundamental del pensamiento androcéntrico. Quizás el más difícil de detectar, porque la racionalidad académica se legitima como una forma de pensamiento superior que nos aleja de otras que se asocian a la ignorancia: por el carácter logocéntrico de la opacidad androcéntrica.

Hemos visto que Aristóteles, para afirmar que los varones adultos griegos son superiores, valora negativamente a las mujeres y los hijos griegos, y a los miembros de los pueblos bárbaros a los que considera que los griegos tienen derecho a convertir en esclavos. Hemos advertido: como es falso, porque ningún ser humano es superior a otro, Aristóteles, para poder afirmarlo, necesita construir un sistema de clasificación social mediante el cual ha de definir a los otros negativamente. Se trata de una construcción simbólica dual, aunque no es simple sino compleja, ya que tiene en cuenta tres rasgos. Distingue entre los griegos y los pueblos “bárbaros” a

los que griegos pueden esclavizar. Diferencia entre hombres y mujeres griegos, según el sexo. Y establece la jerarquía entre los varones griegos según la edad, según han aprendido a comportarse como adultos.

Esta construcción dual es propia del pensamiento mítico-religioso (Eliade, 1979; Fromm, 1974). La explicación aristotélica de que la lengua griega no tiene palabras para designar las relaciones jerárquicas entre el hombre y la mujer, y el padre y los hijos griegos, nos hacen pensar que el orden patriarcal es incipiente y se está consolidando a la vez que se transforma el pensamiento mítico en logos. Recordemos que la mitología griega situó inicialmente en el centro del Olimpo a Gea, con el tiempo elaboró una nueva versión, en la que Zeus ocupó su papel y engendró de su cerebro a Atenea, virgen que nació armada y se convirtió en la divinidad protectora de los atenienses. Y en este contexto, los filósofos construyeron el *logos* (Vernant, 1973).

Una transformación similar del papel de las divinidades femeninas y masculinas la encontramos en la mitología judeo-cristiana en la que también se fundamenta la Cultura Occidental. Con la diferencia radical de que el mito fundacional recopilado en la *Biblia* menosprecia las aportaciones de las mujeres y atribuye la creación exclusivamente a una sola divinidad masculina, Dios Padre: “En el principio fue el Padre”. Además, culpa a la mujer del pecado que condujo a condenar a Adán a: “ganar el pan con el sudor de la frente”, a Eva a: “parir hijos con dolor”, a ambos a: “creced y multiplicaos y dominad la Tierra”. Y a sus hijos, Caín y Abel, a las guerras fratricidas. Este mito, adoptado por las tribus patriarcales nómadas de Israel, fue redefinido por los padres de la Iglesia, tras la implantación del cristianismo como religión oficial en

el Imperio Romano en 313 (Nixey, 2018) y en las Universidades de la Europa Cristiana medieval. Ha llegado hasta nuestros días. Y persiste, aunque ha adoptado nuevas formas.

Lo hemos advertido en el manual de historia universal de bachillerato. Lo hemos constatado en la *Política* de Aristóteles y en el discurso académico androcéntrico, que adopta un carácter logocéntrico al presentar al varón adulto griego como concepto de “*lo humano*”. Y nos ayuda a comprender los medios de comunicación de masas.

Los medios de comunicación de masas: pluralidad de protagonistas y matrices de pensamiento

Ciertamente, identificar que el carácter logocéntrico del pensamiento académico androcéntrico enmascara este sustrato mítico, permite explicar no sólo la implantación histórica de los medios de comunicación de masas, sino también, cómo representan estos medios las relaciones diversas entre mujeres y hombres, y la articulación de las distintas divisiones sociales en los distintos modelos de comportamiento.

Ciertamente, en los medios de comunicación de masas encontramos una mayor diversidad de mujeres y hombres que en los textos del discurso académico, realizando actividades y manteniendo relaciones tanto en los ámbitos públicos, como en los privados y marginales. Podemos decir que los medios de comunicación de masas adoptan un enfoque más amplio. Pero además, hacen un tratamiento que apela no sólo a la racionalidad, sino también a la sentimentalidad: elaboran las explicaciones basándose en la matriz de pensamiento racional-iluminista, y en la matriz simbólico-dramática. Así, en las noticias de información política y

económica, las dos actividades que se consideran propias del ejercicio del poder, se enfoca preferentemente a los varones adultos de clases y pueblos dominantes. Sin embargo, en medios más masivos, como los dedicados a acontecimientos del “corazón”, se centra la atención en las relaciones entre mujeres y hombres en el ámbito privado. Y los sucesos llaman la atención sobre protagonistas que se sitúan en espacios marginales.

Los estudiosos académicos suelen incurrir en una valoración jerárquica según la cual consideran superiores aquellos medios en los que se representa a los varones adultos de clases y pueblos dominantes que actúan en los escenarios públicos, medios “*de referencia*” que hablan de intervenciones vinculadas al ejercicio del poder. Los historiadores los valoran como fuentes documentales. Y menosprecian como inferiores los medios más masivos, que aportan información sobre mujeres y hombres diversos realizando actividades y estableciendo relaciones en los ámbitos privados y marginales. Esta valoración académica, claramente clasista y a menudo también etnocéntrica, sexista y adulta, fue uno de los obstáculos con que tropecé cuando exploré una metodología para analizar estos medios de comunicación masivos y sus aportaciones como fuentes documentales sobre el mundo contemporáneo (Moreno Sardà, 1998).

La crítica al paradigma androcéntrico me permitió advertir que la matriz mítico-religiosa, simbólico-dramática, subyace y coexiste con la matriz racional-iluminista, logocéntrica, del discurso académico (Sunkel, 1985), y que ambas se ponen de manifiesto en los medios de comunicación de masas. Pude formular, así, una metodología (Moreno Sardà, 1998) que nos condujo a concluir que, en las últimas

décadas, los medios “*de referencia*” han reducido su atención a hombres y mujeres como ciudadanos activos, la han desplazado hacia los datos abstractos y las instituciones y entidades, y se han deshumanizado (Simelio Sola, 2006; Moreno Sardà, Rovetto, Buitrago, 2007); al mismo tiempo, los medios masivos y la publicidad comercial, se han “*hiperhumanizado*”, apelando a las aspiraciones y conflictos personales derivados de las posibilidades de acceder a los paraísos del consumo, o perecer en situaciones de marginación (Vargas, 2006).

Estos criterios permiten indagar la persistencia y las nuevas formas que adoptan los prejuicios androcéntricos en los distintos medios: en las noticias, los sucesos, los programas del corazón o de deportes, las películas, las series, los *reality*, la pornografía, los videojuegos, así como en la publicidad comercial que los impregna a todos. Prejuicios que proponen modelos de comportamiento a imitar o rechazar para poder acceder a los paraísos del consumo y evitar la marginación.

La construcción histórica del entramado patriarcal en el que se fundamenta la sociedad global, y participación en políticas feministas equitativas desde las posiciones sociales que ocupamos

La estrategia epistemológica que hemos aplicado a la crítica de los textos académicos, nos ha ayudado a identificar un paradigma que Aristóteles expone de forma clara, y permite formular nuevas hipótesis para explicar la construcción histórica de la actual sociedad global. Hemos explorado su vali-

dez desde los años ochenta, y desde finales de los noventa la hemos aplicado a formular nuevas explicaciones utilizando internet (Moreno Sardà, 2007).

A la luz de estas hipótesis, podemos considerar la actual sociedad global como resultado de las repercusiones de la dinámica expansiva de la Cristiandad Europea Occidental, y de las pervivencias y cambios del entramado patriarcal en el que se fundamenta. De este modo podemos comprender que las posiciones sociales que ocupamos en este entramado (Haraway, 1995), desde que nacemos y a lo largo de nuestro itinerario vital, definen las condiciones en las que nacemos y vivimos, las posibilidades de supervivencia según los recursos de que disponemos, las aspiraciones, los sueños posibles o imposibles, colabora a que asimilemos de alguna forma el conocimiento androcéntrico opaco y el comportamiento, indistintamente de los rasgos biológicos con los que hemos nacido, y como hemos señalado, favorece que lo reproduzcamos, no sólo como algo impuesto (Segato, 2015), sino asumido inconsciente o conscientemente para perpetuarnos como profesionales y evitar la marginación.

De este modo, la crítica al pensamiento androcéntrico, y la autocrítica de cómo afecta a nuestros hábitos de pensamiento, favorece formular un Humanismo Plural y políticas feministas equitativas, en las que los Derechos Humanos sean efectivos para el conjunto de mujeres y hombres. Y evitar reclamar estos derechos de forma simplista, polarizada, egocéntrica podemos decir, como sucede con el feminismo que se limita a “la transformación social de las relaciones de género”, como propone Judith Butler y numerosas feministas (Butler, 2006), propuesta conservadora que acentúa

perpetuar los privilegios de las minorías a expensas de los perjuicios de las mayorías, aunque se disfrace de una indignación legítima (Castells, 2012).

Tortosa, 8 de marzo de 2020

BIBLIOGRAFIA

- Abbagnano, N. (1973), *Historia de la Filosofía*, Montaner y Simon, Barcelona.
- Aristóteles, *La Política*, trad. P. de AZCARATE, 1962, Espasa Calpe, Madrid.
- Aristóteles, *Politique*, ed. griego-francés y trad. AUBONNET, J., Les Belles Letres, Paris. V. I. 1968; V. II, 1971; V. III, 1973.
- Aubenque, P. (1980), *Aristóteles y el Liceo*, en *La Filosofía griega*, V. II de Parain, B. (dir.), *Historia de la Filosofía*, Siglo XXI, Madrid.
- Bailly, A. (1950), *Dictionnaire Grec-Français*, Paris, Hachette.
- Benedict, R. (1974), *Continuidad y discontinuidad en el condicionamiento cultural*, en Horowitz, I. L., *Historia y elementos de la Sociología del Conocimiento*, EUDEBA, Buenos Aires.
- Bernhardt, J. (1976), *Aristóteles*, en Chatelet, F. (dir.), *Historia de la Filosofía. Ideas, doctrinas*. Labor, Madrid, V. I.
- Bott, E. (1990), *Familia y red social*, Madrid: Taurus. Primera edición, Londres, 1957.
- Butler, J. (2006), *Deshacer el género*, Paidós, Barcelona, Buenos Aires, México.
- Capelle, W. (1972), *Historia de la Filosofía griega*, Gredos, Madrid.
- Castells, M. (2012), *Redes de indignación y esperanza*, Madrid, Alianza Editorial.
- Copleston, F. (1962), *Historia de la Filosofía*, Ariel, Barcelona.
- Chevalier, J. (1968), *Historia del pensamiento*, Aguilar, Madrid.
- Eliade, M. (1979), *Lo sagrado y lo profano*, Labor, Barcelona.
- Fernández, A., Llorens, M., Ortega, R., Roig, J. (1980), *Occidente. Historia de las Civilizaciones y del Arte*, Barcelona, Vicens Vives, 6ª ed.
- Foucault, M. (1980), *El orden del discurso*, Tusquets, Barcelona.
- Fraile, G. (1965), *Historia de la Filosofía*, B. A. C., Madrid.

- Fromm, E. (1974), *El lenguaje olvidado. Introducción a la comprensión de los sueños, mitos y cuentos de hadas*, Hachette, Buenos Aires.
- GINER, S. (1975), *Historia del pensamiento social*, Ariel, Barcelona.
- Haraway, D. J. (1995), *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza*, Valencia, Cátedra.
- Heller, A. (1983), *Aristóteles y el mundo antiguo*, Península, Madrid.
- Jaeger, W. (1983), *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, F. C. E., Madrid.
- Marias, J. (1970), *Historia de la Filosofía*, Rev. De Occidente, Madrid.
- McNeill, J. R. y McNeill, W. H. (2010), *Las redes humanas. Una historia global del mundo*, Barcelona, Crítica.
- Martinez Marzoa, F. (1973), *Historia de la Filosofía*, Istmo, Madrid, 2 vols.
- Moia, M. I. (1981), *El no de las niñas*. Feminario antropológico. Barcelona, LaSal, Edicions de les dones.
- Mondolfo, R. (1964), *El pensamiento antiguo. Historia de la Filosofía greco-romana*, Losada, Buenos Aires.
- MORENO SARDÀ, A. (1978), *Mujeres en lucha. El movimiento feminista en España*. Anagrama, Barcelona
- (1986), *El Arquetipo Viril protagonista de la historia. Ejercicios de lectura no androcéntrica*, LaSal, edicions de les dones, Barcelona.
- (1988), *La otra 'Política' de Aristóteles*, *Cultura de masas y divulgación del Arquetipo Viril*, Icaria, Barcelona.
- (1998), *La mirada informativa*, Bosch, Barcelona.
- (2007), *De quién hablamos cuando hablamos del hombre. Treinta años de crítica y alternativas al pensamiento androcéntrico*, Icaria, Barcelona.
- (2020), *Androcenismo*, en Cobo Bedía, R. y Ranea Triviño, B. (2020), *Diccionario de Feminismo*, Catarata, Madrid.
- Moreno-Sardà, A., Molina Rodríguez-Navas, P., Simelio Solà, N. (2017), *CiudadaniaPlural.com: de las Humanidades Digitales al Humanismo Plural*, en Revista Latina de Comunicación Social n. 72.

- MORENO SARDÀ, A., Rovetto, F., Buitrago, A. (2007), *¿De quién hablan las noticias? Guía para humanizar la información*, Icaria, Barcelona.
- Morin, E. (1978), *El paradigma perdido, el paraíso olvidado. Ensayo de bioantropología*, Kairós, Barcelona.
- Mosterín, J. (1984), *Historia de la Filosofía*, Alianza, Madrid.
- Nixey, C. (2018), *La edad de la penumbra. Cómo el cristianismo destruyó el mundo clásico*, Taurus, Madrid.
- Reale, G. (1985), *Introducción a Aristóteles*, Herder, Barcelona.
- Rich, A. (1978), *Nacida de mujer. La crisis de la maternidad como institución y como experiencia*, Barcelona, Noguer.
- Rowland, W. D. (1997), *Prefacio a la 2ª edición de Crowley, D. & Heyer, P. (1997), La comunicación en la Historia. Tecnología, cultura, sociedad*. Bosch, Barcelona.
- Russell, B. (1967), *Història social de la Filosofia*, Edicions 62, Barcelona.
- Sabine, G. (1982), *Historia de la Teoría Política*, F. C. E., Madrid.
- Sánchez Durá, D. (2017), *Cambiar la enseñanza de la Historia para enseñar Historia de las mujeres. Enseñar Historia de las Mujeres para cambiar la enseñanza de la Historia*, en Gallego, H. y Moreno, M. (eds.) (2017), *Cómo enseñamos la historia (de las mujeres). Homenaje a Amparo Pedregal*, Barcelona, Icaria,
- Sau, V. (1981), en *Un diccionario ideológico feminista*, Icaria, Barcelona
- Segato, R. L. (2015), *Brechas decoloniales para una Universidad Nuestroamericana*, en *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*, Prometeo, Buenos Aires
- Sendón De León, V. (2019), *La barbarie patriarcal, De Mad Max al neoliberalismo salvaje*, Glosario. Ménades, Madrid
- Schumpeter, J. (1982), *Historia del análisis económico*, Ariel, Barcelona.
- Simelio Sola, N. (2006), *Prensa de información general durante la transición política española (1974-1984): pervivencias y cambios en la representación de las relaciones sociales*. Tesis Doctoral. Departament

mento de Periodismo. Universidad Autónoma de Barcelona. Disponible en: <http://www.tdx.cat/handle/10803/4193>

Sunkel, G. (1985), *Razón y pasión en la prensa popular*, Ilet, Santiago de Chile.

Touchard, J. (1977), *Historia de las ideas políticas*, Tecnos, Madrid.

Timoteo Álvarez, J. (1987), *Historia y modelos de la comunicación en el siglo XX*, Ariel, Barcelona.

Truyol y Serra, A. (1978), *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*, Alianza, Madrid.

Vargas, M. S. (2006), *Estilos de vida, ética y estética en los dominicales de los diarios ABC, La Vanguardia y El País (1974-1999)*. Tesis Doctoral. Departamento de Periodismo. Universidad Autónoma de Barcelona. Disponible en: <http://www.tdx.cat/handle/10803/4194>

Veguetti, M. (1981), *Los orígenes de la racionalidad científica*, Edicions 62, Barcelona.

Vernant, J. P. (1973), *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Ariel, Barcelona.

Wiener, N. (1950), *The Human Use of Human Beings. Cybernetics and Society*, Boston, Houghton Mifflin Company. Traducción al catalán de Jordi Monés, *Cibernètica i societat*, Edicions 62, Barcelona, 1ª edición agosto de 1965.

WEBS

RAE, https://dle.rae.es/androcentrismo?m=30_2.

Yuderkys Espinosa Miñoso

Hacer genealogía de la experiencia: el método hacia una crítica a la colonialidad de la Razón feminista desde la experiencia histórica en América Latina

Publicación original en Rev. Direito Práx., Rio de Janeiro, Vol. 10, N.03, 2019 p. 2007-232
y en Yuderkys Espinosa Miñoso (coord.) (2019), *Feminismo descolonial: Nuevos aportes
teórico-metodológicos a más de una década*. Editorial Abya Yala.

¿Cómo hemos llegado a ser las feministas que somos?

En este artículo me propongo un nuevo acercamiento al feminismo tal como lo he vivido y experimentado desde América Latina. Si bien para el abordaje recorro a la producción filosófica contemporánea y específicamente a los aportes de la crítica descolonial, lo que me anima no son objetivos meramente teóricos —si es que algo como esto existiera— sino urgentemente prácticos. Lo hago desde la convicción que toda acción se fundamenta en interpretaciones del mundo que a la vez son prescriptivas de mundo. Siendo así, estoy interesada en develar aquello que ha sostenido nuestras prácticas feministas y aquello a lo que nuestras prácticas políticas contribuye. El mundo al que con nuestro accionar estamos haciendo posible.

Se trata de responder la pregunta clave que nos propone el método genealógico y que al aplicarlo al campo feminista se traduce en: cómo hemos llegado a ser las feministas que somos. Cuáles son las condiciones de posibilidad que

han permitido al feminismo creer en lo que cree, decir lo que dice, hacer lo que hace aun en un espacio determinado geopolíticamente por su condición de “tercer mundo”, de región que arrastra consigo la herida colonial, como condición de ser lo que es hoy. A partir de estas preguntas se habilita la posibilidad de reconstruir algunas claves para pensar el feminismo en América Latina y su historia de dependencia. No feminismo latinoamericano, sino feminismo en América Latina, ya que no hay una razón feminista con pretensiones de universalidad a la que se ha acogido con tesón el feminismo regional. Si ante la afirmación de que el feminismo responde a la modernidad parecería que no se produce algún tipo de sorpresa, habrá que preguntar cómo hemos estado dispuestas a seguirlo en las regiones del mundo en donde la modernidad no puede sino revelarse como lo que es: racista, eurocentrada, capitalista, imperialista, colonial.

Quizás las mujeres, los géneros y las sexualidades despreciadas hayamos sucumbido a la idea –base de la teorización y el pensamiento feminista– de que todo pasado siempre ha sido peor para nosotrxs. Quizás el feminismo debería admitir, tal como lo ha hecho ya el feminismo de la igualdad (Amorós, 1997; 1990), que nuestra lucha no puede ser sino moderna, que no puede sino proclamar la modernidad como el tiempo histórico que nos permite liberarnos. Este argumento revela(ría), a todas luces, los intereses diferenciados entre el feminismo y las luchas antirracista, anti y descoloniales en la región. Permite develar la trama oculta de las luchas feministas y su compromiso con la colonialidad.

Así, en este trabajo me propongo adelantar la propuesta metodológica de una genealogía de la experiencia para el abordaje y el desarrollo de la crítica a lo que de antemano

nombro como la colonialidad de la razón feminista. El marco de América Latina, desde donde desarrollo el proyecto y desde donde escribo, es solo el caso desde donde me acerco a demostrarlo.

1. El proyecto de una crítica a la razón feminista moderna eurocentrada

El proyecto se inicia a partir de la pregunta por el feminismo latinoamericano: ¿Cómo documentar las disputas de sentido y la construcción de hegemonías y contrahegemonías que de allí derivan? ¿De qué manera aportar a la construcción de una contramemoria que nos permita evidenciar los juegos de poder, las relaciones jerárquicas que ocultan y colaboran con la producción local de subalternidad dentro del “sur global”, la fractura interna del “sujeto colonial”? Si Mohanty (2008a, 2009b) nos ha advertido del colonialismo discursivo de los feminismos del norte, la práctica activista subalterna nos ha demostrado el colonialismo interno, los dispositivos de control y las tácticas de producción y conservación de poder de una minoría dentro del campo feminista en América Latina. La herida colonial sangra más en unas que en otras. Los feminismos hegemónicos del norte han necesitado de la complicidad de los feminismos hegemónicos del sur para dar continuidad a la historia de colonización y dependencia. Es por esto que un análisis de los feminismos del sur y de su relación dependiente con los feminismos del norte necesita de un análisis complejo que permita desarmar el mito de la supuesta unidad interna de su sujeto “mujeres” y permita observar un campo vivo de disputa de sentidos en la América Latina posindependen-

cias que termina resolviéndose a través de la imposición y la violencia simbólica y material hacia aquellas cuyos cuerpos están marcados por los procesos de racialización y de explotación continua, lo que he nombrado como “la otra de la otra” (Espinosa, 2010).

De allí surge la conciencia de la necesidad de hacer una genealogía crítica del presente de la política y el pensamiento feminista en América Latina que muestre lo doblemente ocultado por las tramas coloniales y poscoloniales, que muestre la colonialidad de la razón feminista. El proyecto busca denunciar –y así aportar a dismantelar– el compromiso del feminismo con los presupuestos de la modernidad y la manera en que contribuye a la tarea de su expansión. Esto es: la descolonización del feminismo. Para ello desarrollo una propuesta metodológica que se apoya, por un lado, en el método genealógico desarrollado por una tradición importante del propio pensamiento filosófico, dentro mismo de la modernidad. Si el método genealógico ha servido a las apuestas antiiluministas dentro de la propia modernidad occidental ¿puede servir al proyecto de mostrar los compromisos del feminismo con la ontología moderna eurocentrada aun en regiones como América Latina? ¿Cuáles son las implicaciones que esto tendría en términos de una crítica radical antirracista y descolonial? Partiendo de marco crítico producido por la teoría negra, de color, indígena, anti y descolonial en América Latina, la demostración va ligada a una mirada que impugna la modernidad occidental como proyecto máximo de evolución de lo humano, develándola en lo que en realidad ha sido: un proyecto imperialista, racista, de dominio y de muerte.

Por otro lado, me acojo a los desarrollos de la epistemología feminista y feminista negra y de color, y su propuesta de un conocimiento situado que parte de la experiencia. Para ello me centro en la revisión de los aportes de lo que se ha nombrado como “la teoría del punto de vista” como aquella que busca superar la pretensión del conocimiento científico de “hablar desde ninguna parte” (Harding, 2012) y reviso las críticas que plantea Joan Scott (2001) a los usos de la experiencia como la base de nuestras explicaciones de manera de evitar caer en los mismos errores que documenta.

2. Sobre el método genealógico y la idea de archivo

Tradicionalmente el acercamiento de la filosofía latinoamericana a la construcción de una historiografía del pensamiento propio ha sido a través del método de Historia de las Ideas a las que nos convocaron varios de los más renombrados filósofos latinoamericanos, como Cerutti, Alberdi, Zea, Rodó, Bello (Cf. Castro-Gómez, 2011, p. 245-247). Siguiendo este legado, una filósofa feminista como Francesca Gargallo (2004) se acogió a la construcción de una historia de las ideas feministas latinoamericanas en varias publicaciones de su proyecto “Las ideas feministas latinoamericanas”. Aunque durante un tiempo he estado motivada a continuar esta tarea, sucedió que a medida que fui profundizando mi mirada y mis preguntas a la trayectoria del feminismo –que entonces nombré como latinoamericano–, fui encontrando claras diferencias entre lo que hacían desde la filosofía estos autores y, en particular, Francesca Gargallo desde una filosofía feminista latinoamericana, y lo que yo tenía en mente hacer. No pasó mucho tiempo hasta que, afortunadamente,

en mi incursión en la literatura que estaban produciendo pensadores comprometidos con el giro descolonial, me encontré leyendo al filósofo Santiago Castro-Gómez (2011) en su *Crítica de la razón latinoamericana*. Y fue allí en donde hallé las pistas de aquello que me interesaba hacer y que, de hecho, ya estaba haciendo sin proponérmelo. En el texto Castro-Gómez cuenta del llamado que hiciera otro gran filósofo colombiano, Roberto Salazar Ramos, miembro del “Grupo de Bogotá”, quién convocó a desarrollar una arqueología de “lo latinoamericano”, buscando encontrar los dispositivos a través de los cuales se han construido una serie de discursos que han dotado a América Latina de una especificidad y exterioridad con relación a la razón moderna occidental. Como nos hace saber el propio Castro-Gómez, su interés en esta investigación estuvo puesto en revisar “críticamente aquella familia de discursos que hizo posible la creación de una entidad llamada “Latinoamérica”, dotada de un *ethos* y de una identidad cultural que, supuestamente, la distinguen de la racionalidad moderna europea” (Castro-Gómez, *ibid.*, p. 12). La pregunta que en definitiva guiará su trabajo no es ya aquello que caracteriza una identidad latinoamericana dada de antemano, sino más bien aquello que la hace posible, sus condiciones de posibilidad. ¿De qué forma se ha producido la identidad latinoamericana como una forma de ser y de pensar? ¿Cuál ha sido el papel de la filosofía en este proceso? Para responder a estas preguntas, Castro-Gómez se propone observar la producción del pensamiento filosófico en América Latina no con el objetivo de construir una “historia de las ideas” a la manera en que ha sido propuesto por la filosofía latinoamericanista, sino con el fin de desarrollar una “genealogía localizada de las prácticas” (*Ibid.*, p. 245-247) que

permitan develar críticamente la manera en que la filosofía en América Latina ha contribuido a producir la idea de lo propio “latinoamericano”.

Para Castro-Gómez, la tarea genealógica está ineludiblemente ligada a la tarea ya no tanto de encontrar lo que nos unifica, cuanto mostrar los antagonismos, los dilemas, los juegos de poder, “las rupturas, los vacíos, las fisuras y las líneas de fuga...” (Idem, p. 117). En su estudio riguroso de la obra del Michel Foucault, Castro-Gómez observa cómo la tarea genealógica puede sernos útil al propósito de escudriñar nuestro presente para determinar las contingencias históricas y las estrategias de poder que lo han hecho posible. Así, el filósofo colombiano nos muestra la genealogía al modo en que Foucault lo retoma del proyecto nietzscheano, como *ontología crítica del presente*. Encuentra y nos descubre la genealogía desarrollada por Foucault como un método efectivo que permite una nueva

forma de acercarse filosóficamente al problema de la modernidad, en donde antes que descubrir la “verdad” de sus promesas inherentes (libertad, igualdad, fraternidad), lo que se busca es mostrar las tecnologías de dominio que coadyuvaron a su fabricación, así como las formas diversas en que tal verdad constituye nuestra subjetividad contemporánea (Castro-Gómez, 1998, p. 3)

De tal forma, el autor se dispone a mostrarnos la utilidad del método genealógico para develar la colonialidad en América Latina. Su estudio riguroso permite observar las bases ontológicas ilustradas sobre la que se han asentado los ideales

de progreso y modernización sostenidos por las élites blanco-mestizas en los países latinoamericanos a partir de la experiencia concreta en Colombia (Castro-Gómez, 2005; 2009). Su proyecto retoma así la apuesta foucaultiana en la medida en que ella nos ayuda a “levantar una cartografía de las fuerzas que nos constituyen en lo que somos” (Castro-Gómez, 2011, p. 256) y develar de este modo la colonialidad.

Siendo que el método genealógico implica una pregunta sobre los hechos del presente de modo de identificar los intereses, los condicionamientos históricos y culturales que los han determinado, la voluntad de poder que los ha producido, éste puede ser efectivo en la producción de un pensamiento crítico atento a develar la economía política de verdad que legitima la red de significaciones y prácticas del presente. Es por esto que se hace necesario indagar las prácticas y su efectividad: qué es lo que realmente hacemos cuando hablamos o cuando actuamos. Cambiar la pregunta acerca de la identidad a una pregunta sobre lo que hacemos, las prácticas que nos hacen ser lo que somos. La investigación sobre las prácticas nos lleva a preguntarnos por lo que es una práctica, cómo funciona, cuáles son las reglas que la instauran. Hacer genealogía nos permite distanciarnos del presente para mirar las condiciones de posibilidad que nos constituyen. Mirar esos *a priori* para problematizarlos y desnaturalizarlos. Trazar la historia de las prácticas para desnaturalizarlas, para observar cómo y en qué momento han surgido y por qué (Castro-Gómez, 2013).

Inspirada por estas premisas y las preguntas a que nos convoca el método genealógico fue entonces que llegué a formular correctamente las preguntas para observar y analizar el feminismo en América Latina: ¿Cómo es que hemos

llegado a ser las feministas –“mujeres adelantadas y superadas de nuestro tiempo”– que pretendemos ser? ¿Qué es lo que hacemos las feministas en América Latina cuando convocamos a una marcha por “el derecho al aborto”, cuando gritamos “mi cuerpo es mío” o “libertad en la casa y en la plaza”? ¿Qué hacemos las feministas cuando presionamos a las instituciones y al Estado para aprobar una ley por “la igualdad de género”, cuando abrimos espacios en la universidad y pedimos que las mujeres entren a ella masivamente, cuando armamos un programa de estudio en género y sexualidad, cuando hablamos de derechos reproductivos, cuando hacemos un discurso en/ante las Naciones Unidas, o formulamos y desarrollamos proyectos para “mujeres populares”, o desarrollamos campañas en contra del acoso callejero? ¿Qué es lo que hacemos las feministas cuando decimos lo que decimos, cuando hacemos lo que hacemos? ¿Qué es lo que hacemos las feministas en América Latina cuando hacemos y decimos? Y fue de ahí que llegué a formular la idea de la existencia de “una razón feminista” universal y eurocentrada. Porque al volver a mirar desde estas preguntas lo que pude documentar es que no existe nada tal como una historia de especificidad en el feminismo que desarrollamos, sino más bien una historia de la voluntad por no diferenciarnos, por no apartarnos de las teorías, las apuestas y las consignas del feminismo producido en los países centrales. Un esfuerzo por ajustarnos a las teorías producidas en EEUU y Europa, de modo que se haría entrar en ella a las mujeres de los contextos más disímiles, atravesados por la colonialidad.

Intentar explicar el presente feminista en América Latina –sus dilemas, contradicciones, disputas, ejes de preocupación, estrategias políticas, discursos y prácticas– me per-

mitió reparar en una suerte de razón feminista compartida, una serie de principios sobre los que nos hemos asentado las feministas de todos los tiempos y de las más diversas corrientes contemporáneas tanto en Estados Unidos como en Europa como en América Latina, Asia o África. Una serie de principios que contribuyen a la producción del relato: nosotras, las mujeres; nosotras, las que siempre hemos sido dominadas. Y su contracara: nosotras, las superadas; nosotras, las mujeres libres dueñas de nuestro destino que llegamos a ser gracias al feminismo (y, con ello, gracias a la modernidad).

Me he propuesto entonces repasar los dilemas y los límites de las prácticas teórico-políticas producidas, sostenidas y alimentadas por el feminismo y los movimientos sociosexuales contemporáneos, vistos desde el contexto particular latinoamericano y su historia de colonialidad. El proyecto genealógico busca indagar los discursos a los que hemos adherido sobre la sexualidad, el género, el sujeto sexo-genérico, y las maneras en que hemos aplicado estos discursos para pensar “lo latinoamericano” como un espacio globalizado en busca de su integración a lo (verdaderamente) humano. Lo que propongo es un ejercicio crítico que permita tomar conciencia de cómo hemos llegado a ser las feministas y/o el sujeto sexo/genérico “libre, transgresor y adelantado de nuestro tiempo” que pretendemos ser. Mostrar esa “economía política de la verdad” (Castro-Gómez, 2011, p. 12) que se evidencia en las prácticas políticas y discursivas en torno al género y la sexualidad (patriarcado y régimen heterosexual) que hemos contribuido a producir en la medida de nuestra fe ciega y contribuciones a unos postulados feministas que se presentan como universales. Me interesa detenerme en estos postulados para denun-

ciar las formas de regulación, jerarquización, legitimación de unas formas de comprensión sobre otras.

Para poder hacer esta crítica del presente de nuestro feminismo es necesario también acudir a la arqueología. Hacer de archivista, de cartógrafa

[...] de nuestra memoria mostrando a viejos testimonios como síntomas del presente”. Construir “archivo audio-visual” y bregar con la más amplia variedad de documentos disponibles, así como con las “prácticas mudas, conductas de los costados, discursos heterogéneos y estar dispuesta a “excavar y rastrear en las profundidades, sacar a luz lo que está oculto” (Gonçalves, 2000, p. 1-2).

En definitiva, como señala el propio Foucault, se trata de recoger el conjunto de reglas que funcionan para un grupo de personas dentro de un período determinado de modo de poder determinar (1) “los límites y las formas de la decibilidad”: lo que se puede o no decir; (2) “los límites y las formas de conservación”: qué discursos son tomados en cuenta y cuentan como parte importante de la memoria y cuáles pasan desapercibidos sin “dejar huella”; (3) “los límites y las formas de la memoria tal como aparecen en las diferentes formas discursivas”: Cuáles discursos son reconocidos como válidos y cuáles como discutibles o inservibles; (4) “los límites y las formas de reactivación”: ¿cuáles son los discursos que se intentan reconstruir?; (5) “Los límites y las formas de la apropiación”: “¿Qué individuos, grupos, clases tienen acceso a un tipo determinado de discursos?” (Foucault, 1991, apud Gonçalves, 2000, p. 3).

Si es cierto que la genealogía se trata de

[...] percibir la singularidad de los sucesos, fuera de toda finalidad monótona; encontrarlos allí donde menos se espera y en aquello que pasa desapercibido por no tener nada de historia –los sentimientos, el amor, la conciencia, los instintos–, captar su retorno, pero en absoluto para trazar la curva lenta de una evolución, sino para reencontrar las diferentes escenas en las que han jugado diferentes papeles [...]" (Foucault, 1992, p. 2)

entonces, ya me había ido preparando para la tarea, estaba de hecho YA haciendo la tarea hace rato. La había iniciado sin saberlo desde hacía un largo tiempo cuando, por alguna razón, comencé a construir meticulosa y obsesivamente un archivo de las prácticas y las prácticas discursivas del feminismo vivido y experimentado. Motivada por esta obsesión de archivista comencé a escribir hace ya un buen tiempo, y la práctica escritural sirvió para grabar en mi memoria y en la memoria colectiva cada momento dentro de la política feminista vivida, primero localmente, y, en la medida en que formé parte de un movimiento más internacional, regionalmente. Fue un ejercicio compartido por varias de aquellas con las que he caminado¹. Armé un archivo digital y otro en papel donde fui guardando textos iniciales publicados aquí

1. Muchas son las compañeras y hermanas con las que he compartido el rol de testigo crítico de los vericuetos de la política feminista en América Latina y en el norte global. No podría mencionarlas a todas pero sin lugar a dudas activistas y pensadoras del feminismo autónomo, del movimiento lesbofeminista y de mujeres negras e indígenas en América Latina han sido parte de esta historia.

y allá en espacios virtuales, blogs, panfletos, revistas no especializadas; así como fotografías e imágenes de nuestras actividades y borradores a medio hacer nunca publicados. Pero hay algo más que escapa a ese archivo físico, se trata del ejercicio sistemático de fijar en el recuerdo y de manera consciente una memoria de afectos, de imágenes, de sentimientos, pero también de palabras dichas y silencios, de análisis compartidos en jornadas de reflexión política o tardes de (re) encuentro con las amigas y de discusiones acaloradas con mis antagonistas de entonces y de ahora.

A todo ello he apelado en el ejercicio de interpelación a la práctica feminista experimentada. He acudido a la idea de *experiencia* y de *testigo activo* para la construcción de mi archivo. Como una activista implicada activamente en el hacer y en los debates del feminismo en América Latina me he preguntado si era posible acudir a mi memoria histórica, a los cerca de 30 años de recorrido y observación implicada dentro de momentos cruciales de la historia de mediano plazo del feminismo regional. Construí mi archivo con las notas de las reuniones a las que acudí, las actividades que ayudé a organizar, las discusiones de las que fui parte, las reflexiones que de allí surgieron y que se acumulan en ensayos, notas, artículos publicados e inéditos. Con las mil y una historias que guardo en la memoria y de las que he sido testigo participante o no, pero que he escuchado en diferentes versiones por parte de quienes allí estuvieron. Hay también una memoria corporal y visual que acompaña los discursos, sensaciones de alegría, de dolor, de victoria o de derrota, de expectación, incredulidad o certezas. En síntesis, me he propuesto construir y proponer la posibilidad de hacer una genealogía de la experiencia del feminismo en América Latina. Usar

la propia experiencia como documento sustancial y fundamental de mi archivo y acudir, a modo de corroboración, a otras fuentes: artículos, ensayos, grabaciones en video y en audio, fotografías producidas por otras activistas y pensadoras que también han sido parte de este recorrer y transitar por el feminismo en América Latina durante el tiempo que me ha tocado vivir y que intento documentar.

Para fundamentar esta elección metodológica he acudido a revisar la crítica que ha sido producida dentro del feminismo y fuera de él a la pretensión de objetividad del método científico. Y quiero observar la manera en que la teoría feminista del punto de vista puede ayudarme a encontrar los argumentos que validen mi uso de la experiencia como archivo desde donde puedo hacer esta genealogía crítica del presente feminista y mostrar su colonialidad.

3. Del uso de la experiencia para construir el archivo de una genealogía de la razón feminista en América Latina

Como sabemos, la epistemología feminista en su conjunto, y, en específico, la tradición producida por el feminismo negro y de color en su crítica al método científico, han propuesto y tematizado la “experiencia” de las mujeres y de las mujeres negras y de color como base válida para la producción de conocimiento (Smith, 2012; Harding, 1987; Harstsock, 1983; Hill Collins, 1999). En concreto, ha sido la llamada perspectiva del “punto de vista”, desarrollada por la epistemología feminista blanca y retomada por la teoría feminista negra y de color la que se ha ocupado de desarrollar una crítica a los métodos de producción de conocimiento por parte de la ciencia moderna y han propuesto en su lugar el uso de la experiencia

como forma efectiva de construcción de saber. Mientras las primeras, se han centrado en la crítica al androcentrismo y la pretensión de objetividad por parte del método científico, las segundas, o sea, las feministas negras y de color, desarrollan una crítica implacable al universalismo de la categoría mujeres de la teorización feminista clásica, señalando que lo que cuenta como teoría feminista es apenas un “punto de vista” producido por las mujeres blancas que han accedido a la formación universitaria gracias a sus privilegios de clase y raza (hooks, 2004). Algunas teóricas del feminismo negro se han propuesto entonces la producción de una teorización propia como un punto de vista particular que parte de la experiencia de las mujeres negras (Hill Collins, 1999). Algo parecido ocurrirá en las dos últimas décadas en América Latina cuando la reaparición de un fuerte movimiento continental anticolonialista y descolonial pondrá en entre dicho la versión de la historia y los conocimientos producidos por las ciencias sociales en manos de intelectuales e investigadores de origen blanco-mestizo. Será así que aparecerá como una de las tareas importantes para estos movimientos y para el feminismo descolonial la producción de una voz y una interpretación propia (Carneiro, 2001; Mendoza, 2010; Cumes, 2009; Palermo, 2008).

La crítica del feminismo negro, de color y más recientemente descolonial, terminó haciendo al interior del feminismo la misma denuncia que la epistemología feminista hiciera a la producción científica occidental de conocimiento: encubren de objetividad y universalidad lo que es en realidad un punto de vista parcializado ya que surge de una experiencia histórica y unos intereses concretos (Espinosa, 2014). Lo cierto es que la teoría del punto de vista por sí sola no

garantizó superar la traba ni del esencialismo universalista de la categoría mujer, ni, por tanto, del racismo, el eurocentrismo y la colonialidad de la teoría feminista más difundida. Tal como lo señala Harding (2001, p. 111-112), recordando varias de las críticas que le han hecho pensadoras como Haraway: “la epistemología del Punto de vista feminista, como otros tipos de teorías feministas socialistas, es culpable de este error teórico y político”.

Sin embargo, a pesar de estos problemas, no podemos dejar de admitir los aportes de esta teoría para la construcción de un método de análisis que fundamenta la experiencia como fuente de conocimiento. Propuesta inicialmente por Nancy Harstsock (1983) y Dorothy Smith (1974, 1987), esta teoría argumenta inicialmente que el punto de vista de las mujeres ofrece explicaciones de la vida social en su conjunto mucho más amplias que las que suelen poder dar los hombres, dado la mayor visibilidad que les proporciona a las mujeres las actividades que les son asignadas dentro de la división sexual del trabajo. Mientras para la mirada masculina una parte importante de las actividades sociales no son observadas o tomadas en cuenta porque son vistas como tareas de orden “natural”, de reproducción de la vida y cuidado; las mujeres, responsables de estas actividades, pueden verlas y desde ahí observar también aquellas que son elaboradas por los varones –actividades consideradas abstractas– y que gozan de valor social. Es lo que Harding (2001, p. 128) nombra como una “conciencia bifurcada” que las investigadoras feministas ponen en acto a través de sus estudios y análisis. Así las epistemólogas del punto de vista feminista señalarán que son más adecuados los estudios que parten preguntándose sobre el mundo y las actividades de las mujeres, porque

nos permiten una mirada desde abajo hacia arriba, ya que esta perspectiva nos permite tener una mirada más amplia, completa y menos distorsionada de lo social.

Así, si el orden social es una matriz de poder en donde raza, clase y género se superponen y codeterminan, la perspectiva del punto de vista feminista en la investigación permitiría volver más visible la manera en cómo actúa la matriz al partir de cuestionar la experiencia de quienes se encuentran en la escala más baja de privilegio. De tal forma “lo que es una desventaja desde el punto de vista de la opresión, puede convertirse en una ventaja desde el punto de vista de la ciencia” (Harding, 2001, p. 132). Esta idea recuerda y me parece emparentada a la idea de “doble conciencia” propuesta por Du Bois como la perspectiva privilegiada del mundo que tendría el sujeto racializado en la medida de su cohabitar el mundo subalterno, sometido a la opresión, y su incursión como tal en el mundo de las clases dominantes, el mundo de los blancos. Este habitar produce la posibilidad del surgimiento de una doble mirada, una mirada alternativa (*second-sight*) que les permite ser consciente de su lugar subalterno (Du Bois, 1989[1903], p. 2-3).

es una sensación peculiar, esta doble conciencia, esta sensación de mirarse a uno mismo siempre a través de los ojos de los demás, de medirse el alma con el rasero de un mundo que observa con un desprecio y una piedad divertidas. Uno siempre siente su dualidad, —americano, negro; dos almas, dos pensamientos, dos luchas no reconciliadas—. (Du Bois 1989([1903]), *apud* Sommer, 2001, p. 85)

Si Du Bois se lamenta de esta conciencia doble, bifurcada, que nos hace “perder el enfoque” (Sommer, 2001, p. 87), desde la teoría del punto de vista esto más que un obstáculo se vuelve una posibilidad de una mirada más acabada y heterogénea del mundo. De allí puede surgir una crítica más radical y comprometida con la transformación social, en la medida que evidencia lo que queda oculto por las tramas de poder y, en el caso de los contextos de los países del sur global, el colonialismo interno. Ahora ya sabemos: explicar el mundo y los acontecimientos desde el punto de vista de quien solo ocupa un lugar privilegiado, nos da un entendimiento parcial y distorsionado que puede ser saldado gracias a la mirada y la experiencia doble de quien ocupa un lugar subalterno.

Una podría llegar a decir, como conclusión lógica, que la mirada subalterna es una mirada doble, contradictoria, conflictiva, paradójica, impura... y que justamente por eso nos otorga mayor fuente de conocimientos. Pienso entonces por qué la mirada producida por el feminismo blanco y blanco-mestizo, ha sido siempre incompleta, iluminando solo una parte de la trama de cómo opera la opresión. Esta mirada incompleta, no solo no permite dar cuenta de la opresión de una serie de sujetxs en posición de desprivilegio, sino que no permite ver la complejidad de la matriz de opresión en su conjunto, no permite ver las relaciones intrínsecas entre los proyectos de dominación. En acuerdo con esto, quiero introducir una pequeña gran distorsión a la perspectiva del punto de vista feminista. Si Mohanty celebra el privilegio epistémico de aquellas que ellas se encuentran en la escala más baja de la estructura social y desde allí nos dan pistas para observar cómo esta funciona en su conjunto, y hemos de aceptar la crítica del feminismo negro y de color de que

en la base de la pirámide del poder encontramos a la mujer racializada, entonces la sujeta de este punto de vista privilegiado no es cualquier mujer, sino una mujer subalterna, que en América Latina es indígena y afrodescendiente, campesina, desterritorializada o popular.

Será entonces que el punto de vista que quiero producir a partir de mi experiencia de paso por el feminismo en América Latina, es un punto de vista que se produce desde ser/habitar un cuerpo sometido al empobrecimiento, al despojo y la negación sistemática de su capacidad de producir saber, crítica y proyecto de futuro. Es desde la experiencia de provenir de un pueblo deshumanizado, sometido a la servidumbre y a la negación de sí mismo desde donde intentaré responder las preguntas que planteo al feminismo regional. La idea de una genealogía de la experiencia parte por reconocer el lugar de enunciación desde donde se escribe. La pregunta sobre cómo hemos llegado a ser las feministas que somos y qué es lo que hacen las feministas en América Latina cuando hacen lo que hacen, será respondida desde la sujeta producida entre mundos: esa a la que el barrio de gente negra empobrecida la habitará por siempre como marca de origen; esa que vio el mundo de los blancos ricos en la televisión, en el cine, en el patrón, en el grupo de chicas blanca-mestizas de clase alta que se burlaban de ella en la escuela, esa que al acceder a la universidad y al feminismo –como lugares privilegiados definidos en términos de raza y clase–, pudo terminar de conocer esa *peculiar sensación* enunciada por Du Bois “de mirarse a uno mismo siempre a través de los ojos de los demás”.

Pero no confundir: la que hace genealogía usando su experiencia como archivo deberá evitar el error de usarla como fundamento o como prueba, como aquello que permite fun-

damentar la explicación. Haciendo caso a las advertencias de Scott (2001) sobre sus “malos usos”, la experiencia como archivo debe convertirse en aquello que necesita ser explicado: ¿cómo hemos llegado a ser las feministas que somos, las mujeres adelantadas que pretendemos ser?, es la pregunta que le hago al feminismo experimentado. Pero también hay una pregunta oculta y personal: ¿cómo fue que aprendí a leerme fundamentalmente como mujer parte de una comunidad de mujeres a nivel global? ¿Cómo fue que construí una historia de mi misma a partir de esa categoría fundamental para el feminismo? ¿Cómo fue que no pude durante mucho tiempo dar significado a todo un resto de mi experiencia del cual no daba cuenta el discurso feminista? En el caso de la genealogía del feminismo en América Latina y la manera en que (re)produce una razón eurocentrada, acudir a la experiencia de tres décadas de activismo me permite cuestionarla, interrogarla, criticarla. Cómo se establece la diferencia entre la “sujeta feminista adelantada” y la que queda desdibujada como atrapada por la ignorancia, la falta de conciencia sobre su propia opresión; cuáles son las verdades que hemos aceptado y que definen nuestras prácticas, cómo estás operan, cómo y de qué maneras el feminismo constituye sujetos que ven el mundo de una determinada manera y que actúan sobre él.

4. Cómo y desde dónde argumento que hay una razón feminista moderna occidental y que ésta tiene un compromiso con la colonialidad

Las ideas fuerza que quiero afirmar y proponer como conclusión de mis indagaciones y, a la vez, como hipótesis a ser con-

firmada o desmentida en lo sucesivo, es que (1) hay una razón feminista universal, y (2) que esta razón se ha caracterizado por su compromiso con la modernidad y, por consiguiente, con su cara oculta la colonialidad y el racismo que la define. Así, por colonialidad de la razón feminista entiendo, en principio, una serie de prácticas y prácticas discursivas –en el sentido foucaultiano– que han sido acordadas y desarrolladas por las feministas de cualquier tendencia y por medio de las cuales éstas han contribuido a la producción de un sujeto universal “mujer/mujeres”. Se trata de una serie de discursos sobre este sujeto, que más allá del debate y la aceptación o no de sus diferencias internas, mantiene ciertos acuerdos básicos de interpretación del lugar de este sujeto dentro de lo social, así como una serie de prescripciones sobre las prácticas para lograr su liberación. La teorización feminista ha producido y desplegado una representación e imagen de “la mujer” –más allá de cualquier diferencia, espacio y tiempo– como aquella que está siempre en estado de sujeción, menor poder y jerarquía con “el hombre” – también universal. Asumiendo el dispositivo de la sexualidad y contribuyendo de forma paradigmática a la producción de una tecnología de “género”, sin cuestionar las bases ontológicas en cuya aparición ambos son posibles, las feministas han dado continuidad al mito moderno y a su razón eurocentrada.

Aquí es importante el concepto de “razón” y cómo lo estoy entendiendo. Por razón estoy aludiendo a cuatro cuestiones fundamentales que han sido sustanciales a la filosofía y la modernidad y, por tanto, a la colonialidad:

1. La pretensión de llegar a un conocimiento verdadero del mundo a través de explicaciones confiables que permitan encontrar una salida al estado de tutela. En esta acepción

la “razón” –la verdadera, aquella en estado de madurez– es aquella que está ligada irremediabilmente al advenimiento de la Ilustración. “La modernidad y la racionalidad fueron imaginadas como experiencias y productos exclusivamente europeos”, nos recuerda Quijano (2000a, p. 6). Servirse de la razón implica que “el hombre” es capaz por primera vez de producir su propio entendimiento del mundo “sin la dirección de otro”. Así, para Kant

La ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro. ¡*Sapere aude!* ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón!: he aquí el lema de la ilustración. (Kant, [1784] 1994, p. 1)

Si para Kant la ilustración es un tiempo de llegada a la madurez, esta “madurez” refiere a que “el hombre” se opone a la autoridad de la tradición y en su lugar instituye un régimen que somete toda creencia al “tribunal de la razón” para que sea juzgada de acuerdo a sus principios universales, principios que a través del estudio y el dominio de la naturaleza conducirán al progreso inevitable y la salida de la ignorancia (Castro-Gómez, 2005, p. 22).

Si bien la teoría y la investigación feminista se han construido en contraposición al método positivista cartesiano que se presenta como neutro, incontaminado, capaz de descubrir las leyes verdaderas que rigen el orden natural y so-

cial, lo cierto es que, para poder ganar un lugar dentro de la producción de una verdad sobre “las mujeres”, el género y la sexualidad, el feminismo ha tenido que recurrir a formas de validación de conocimientos, aceptando y siendo parte del dispositivo saber/poder mediante el cual se establece una frontera entre lo que es un saber legítimo y lo que no lo es.

Al margen de ello, lo cierto es que el feminismo y las feministas se han posicionado como poseedoras de un conjunto de verdades que desafía el saber común sobre la realidad social y sobre el sujeto “mujeres”, sujeto que ha ayudado a definir y desde donde establece su diagnóstico del mundo. Las feministas están convencidas que –por el hecho de ser poseedoras de esta verdad sobre las mujeres–, ellas, más que nadie, están en capacidad de establecer el programa liberatorio que permitirá a las mujeres escapar de su estado de sujeción histórica. En su convencimiento las feministas han desarrollado una agenda global para la liberación e igualdad de las mujeres que predicán e imponen al resto del mundo y en particular, a las mujeres de los países que consideran menos avanzados, a través de diferentes medios. Es lo que ha sido denunciando por las mujeres del tercer mundo como un “afán salvacionista” que no es otra cosa que imperialista.

2. Cuando hablo de razón, la uso también en el sentido que la usa Hegel en su *Primer programa de un sistema del idealismo Alemán* cuando habla de la “mitología de la razón” como “un sistema orgánico de creencias firmemente asentado en el *ethos* de la comunidad, capaz de vincular a los individuos y dar sentido a la acción colectiva.” (Castro-Gómez, 2011, p. 132). Una vez que hemos aprobado la necesidad de deshacer el lazo comunal orgánico que daba sentido a la comunidad originaria vista como la fuente del atraso por parte

de la modernidad, las feministas hemos llamado a la construcción de comunidades nuevas de mujeres liberadas de la carga de la tradición. Las feministas hemos inventado la “comunidad de las mujeres” con el fin de dar sentido a una lucha y una vida común.

3. También estoy pensándola como racionalización en el sentido weberiano, es decir, en palabras de Santiago Castro-Gómez: “la organización metódica de la vida y el sometimiento de la conducta humana a un conjunto específico de reglas con el fin de obtener unos resultados esperados” (Ibid., p. 53). Así, las feministas al interior de las comunidades que desarrollamos y que pretendemos ser, prescribimos una serie de prácticas, somos una serie de prácticas que se rigen por una serie de prescripciones sobre lo que sería “la mujer liberada”, el sujeto de la liberación del género y la sexualidad. Las ideas y las verdades feministas no solo crean una idea de mundo y produce sujetos. Al igual que cualquier otro discurso, contiene prescripciones implícitas sobre qué significa ser una mujer de nuestro tiempo, o sea una mujer en busca de su autodeterminación.

4. Finalmente, cuando hablo de “la razón feminista”, estoy, en realidad, acercándome a una forma de crítica. Develo el feminismo como parte del gesto prepotente e imperialista de la razón moderna que se autoproclama como la única verdadera razón existente, aquella en su máximo desarrollo evolutivo, o sea, la que se desarrolla dentro de su propio tiempo histórico y dentro de un espacio específico: Europa.

Si para Dussel la modernidad es un fenómeno posible en todas las culturas y en todas las épocas históricas, es gracias a la empresa colonial que Europa logró imponerse sobre los pueblos y civilizaciones conquistadas y así, definirse a sí mis-

ma como lo nuevo y más avanzado de la especie (Quijano, 2000b). Según este mito, la humanidad evoluciona unilineal y unidireccionalmente de un estado de naturaleza a un estado máximo de desarrollo cultural, cuya culminación es la civilización europea u occidental. La idea de raza es la piedra angular que sostiene todo el andamiaje que propone a Europa como superior y ejemplo a seguir. El éxito, pues, de Europa Occidental en imponerse como el centro de mundo moderno, consistió en desarrollar al mismo tiempo el eurocentrismo como rasgo compartido de la empresa colonialista e imperialista aunado al desarrollo de la raza como forma de clasificación mundial (colonialidad), lo que permitió a los europeos el desarrollo de “una nueva perspectiva temporal de la historia y re-ubicaron a los pueblos colonizados, y a sus respectivas historias y culturas, en el pasado de una trayectoria histórica cuya culminación era Europa” (Quijano, *Ibid.*, p. 210).

En este mismo sentido, Mario Blaser (2013) propone pensar la modernidad como el estado del ser que se logra a partir de la puesta en escena del mito moderno compuesto de tres hilos básicos: a) la gran separación entre naturaleza y cultura, b) la diferencia colonial entre modernos y no-modernos, y c) una temporalidad lineal unidireccional que discurre desde el pasado hacia el futuro”. Hay ejemplos varios de cómo la razón feminista se apega a estos preceptos en su interpretación del mundo. Demostrar la razón feminista como razón moderna eurocentrada implicará detenernos a observar cómo ellos se reproducen en nuestras prácticas teórico-discursivas, en nuestras prácticas políticas y en nuestros proyectos de futuro.

Diré que cuando hablo de la razón feminista como una razón moderna eurocentrada, me acojo a las revisiones rea-

lizadas por estos autores en el sentido aquí expuesto. El feminismo como proyecto global que universaliza una interpretación sobre la sociedad y la condición de las mujeres –mujeres como sujeto también universal–, se evidencia en su compromiso con la colonialidad y con la modernidad. La etapa neoliberal iniciada a finales de 1980 –vale decir, momento en el que se inicia mi incursión en el feminismo latinoamericano y por tanto a partir del cual desarrollo mi proyecto de una genealógica crítica del feminismo en América Latina–, ha sido fundamental para terminar de concretarse la expansión de estas ideas e ideales del/los feminismos. La investigación en curso dará cuenta de ello.

Reflexiones finales

Al inicio del recorrido que les propuse me preguntaba si el método genealógico podía servir al proyecto de mostrar los compromisos del feminismo con la ontología moderna eurocentrada, y cuáles serían las implicaciones que esta crítica tendría en términos de una crítica radical antirracista y descolonial. Creo que en los párrafos anteriores he aportado elementos generales para sustentar su eficacia a estos fines. Queda, sin embargo, la tarea necesaria de aplicar el método a diferentes elementos y aspectos concretos de la práctica feminista contemporánea, a modo de develar paulatinamente y sin dejar lugar a dudas la manera en que la razón feminista eurocentrada determina y conforma la política feminista en América Latina, y más allá de ella, a nivel global.

En algunos trabajos ya publicados he avanzado en ello acudiendo al método genealógico propuesto de la experiencia, para pensar los movimientos de liberación sexo-genérica

y queer identitario (Espinosa, 2012; 2015), y específicamente el movimiento de lesbianas en América Latina (Espinosa, 2016). Igualmente he aplicado este modelo para intentar responder explicitar e indagar en las dificultades de encuentro entre el feminismo y los movimientos antirracistas en el continente (Espinosa, 2017). En mis cursos sobre metodología de investigación feminista descolonial he hablado y promocionado la genealogía como un método no sólo para develar los compromisos del feminismo contemporáneo con la modernidad y su cara oculta –la colonialidad–, sino para producir formulaciones nuevas a los problemas clásicos planteados por el feminismo. El método ha mostrado su eficacia para complejizar el abordaje de temáticas muy amplias y variadas. Estos ejercicios van permitiendo intervenir en la red de significaciones y consensos máspreciados de la razón feminista eurocentrada, mostrando la parcialidad y la sobredeterminación de muchas de las verdades validadas y universalizadas por la teorización y la política feminista.

La tarea de preguntar cómo hemos llegado a ser lo que somos, a creer lo que creemos, a decir lo que decimos, a hacer lo que hacemos va abriendo la puerta para pensar los pilares sobre los que se sostienen las prácticas feministas de las que hacemos parte. Alumnas, exalumnas y colegas están interrogando la historia y el presente glorioso del feminismo hegemónico mostrando como mucho de sus hitos responden a una historia de las luchas, los deseos y los triunfos de un reducido número de mujeres privilegiadas gracias a los grupos de origen de donde provienen. Un ejemplo de ello es cómo lo que se festeja como la obtención del voto por parte de las mujeres a nivel mundial, fue la fecha en que un grupo de mujeres letradas y de las elites blancas y blanco-mestiza

lograron hacerlo; la gran mayoría de mujeres perteneciente a grupos despreciados de la nación solo obtuvieron el voto cuando sus grupos lo obtuvieron.

Trabajos académicos recientemente publicados, inéditos o en producción, así como manifiestos y publicaciones que circulan a través de las redes sociales, más allá de que se planteen expresamente hacer genealogía, ayudan a su construcción, al interrogarse por las condiciones de posibilidad del presente político al que asistimos: ¿cómo es que la lucha por la legalización del aborto llegó a ser el centro de la política feminista en América Latina y a nivel global? ¿Cómo es que la violencia interpersonal entre varones y mujeres se volvió el foco de la interpretación feminista de la violencia hacia las mujeres? ¿Cuáles han sido los resultados de una interpretación de esta violencia únicamente en clave de género? ¿Cómo es que se produjo, se conformó y se universalizó la idea de una huelga de mujeres como la estrategia de movilización del Día Internacional de la Mujer? ¿Quiénes la impulsaron, a través de qué mecanismos, qué grupos se sienten convocados y cuáles quedan fuera de la convocatoria?² ¿Cuáles son los vínculos entre las agendas y los enfoques de las políticas públicas hacia las mujeres de nuestros países y las políticas de ayuda al desarrollo y la cooperación interna-

2. El 8 de marzo del 2017, a propósito del primer llamado a huelga de mujeres, un grupo de organizaciones y pensadoras activistas redactamos, firmamos y publicamos, a través de las redes sociales, la reflexión “Algunas reflexiones sobre metodologías feministas: A propósito del llamado a un paro internacional de mujeres el 8Marzo”. Disponible en: <https://www.facebook.com/notes/yuderkys-espinoza-mi%20B1oso/algunas-reflexiones-sobre-metodolog%C3%ADas-feministas-a-prop%C3%B3sito-del-llamado-a-un-p/619692941557176/>

cional? ¿A qué grupos termina beneficiando? ¿ A qué ideal de mujer y a qué modelo de mundo contribuyen?³

De a poco vamos dando puntadas hacia nuevas narrativas e interpretaciones que permiten descentrar el clásico sujeto normativo del feminismo, a la vez que agrietamos el armazón teórico conceptual y argumentativo producido por éste. A través de estas grietas se va configurando la imagen de las condenadas del mundo, esas cuyas vidas, cuyas historias han sido ocultas por el armazón feminista eurocentrado.

3. A propósito de ello ver Celenis Rodríguez Moreno "Mujer y desarrollo: un discurso colonial", *El Cotidiano*, 2014, y "Las políticas públicas de mujer y género: radiografía de una tecnología de género moderno colonial" en *Los saberes múltiples y las ciencias sociales y políticas*, tomo II, Universidad Nacional de Colombia, 2018, p. 321-338.

BIBLIOGRAFIA

Amorós, C. *Tiempo de feminismo sobre feminismo*, proyecto ilustrado y postmodernidad. Madrid : Cátedra, 1997.

_____. *El feminismo: Senda no transitada de la Ilustración*. Isegoría (1), p. 139-150, 1990. Disponible en: <https://e-mujeres.net/wp-content/uploads/2016/08/el_feminismo_senda_no_transitada_de_la_ilustracion.pdf>. Acceso: 13/03/2019.

Bairros, L. *Nossos Feminismos Revisitado*, en Revista Estudios Feministas, año 3, 2º semestre, p. 458-463, 1995.

Blaser, M. *Un relato de globalización desde el Chaco*. Popayán: Universidad del Cauca, 2013.

Carneiro, S. Ennegrecer al Feminismo. Ponencia presentada en el seminario *La situación de la Mujer negra en América Latina, desde una perspectiva de género*, Sao Paulo, 2001.

Cumes, A. *Multiculturalismo, género y feminismos: Mujeres diversas, luchas complejas* en Andrea Pequeño (comp.), Participación y políticas de mujeres indígenas en América Latina. Quito: FLACSO sede Ecuador/ Ministerio de Cultura, p. 29-52, 2009.

Du Bois, W.E.B. *The Souls of Black Folk*. New York: Bantam, 1989 [1903].

Dussel, E. *Europa, modernidad y eurocentrismo*. En Edgardo Lander (comp.), La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, p. 41-53, 2000.

Hooks, b. *Mujeres Negras. Dar forma a la teoría feminista*. En *Otras Inapropiables. Feminismos desde la Frontera*. España: Traficantes de Sueños, 33-50, 2004.

Espinosa Miñoso, Y. *Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: Complicidades y consolidación de las hegemonías*

feministas en el espacio transnacional, en Revista Venezolana de Estudios de la Mujer, N° 33, Vol. 14, p. 37-54, 2010.

_____ *La política sexual radical autónoma, sus debates internos y su crítica a la ideología de la diversidad sexual*. En Pensando los feminismos en Bolivia. Conexión Fondo de Emancipación, Serie Foros 2, pp. 113-126. La Paz, 2012.

_____ *El futuro ya fue: una crítica a la idea del progreso en las narrativas de liberación sexo-genéricas y queer identitarias en Abya Yala*. En Raúl Moarquech Ferrera-Balanquet (comp.), Andar erótico decolonial, Ediciones el Signo, colección El desprendimiento. Buenos Aires, pp. 21-39

_____ *Historizar las disputas, indagar las fuentes: hipótesis para pensar el movimiento de lesbianas en América Latina*, Atlánticas – Revista Internacional de Estudios Feministas, 1, 1, 236-255, 2016

_____ *Hacia la construcción de la historia de un (des)encuentro: la razón feminista y la agencia antiracista y decolonial en abya yala*, Praxis. Revista de filosofía n 75, pag 25-39, julio-diciembre, 2017. Disponible en: <http://www.revistas.una.ac.cr/index.php/praxis/article/view/9966/12023>>. Acceso: 10/03/2019.

_____ *Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica*, Revista El Cotidiano Año 29, n° 184, marzo - abril, p. 7-12, 2014. Disponible en <<http://www.redalyc.org/pdf/325/32530724004.pdf>>. Acceso: 4/03/2019.

Castro-Gómez, S. (s/f) *La filosofía latinoamericana como ontología crítica del presente. Temas y motivos para una “Crítica de la razón latinoamericana”*, Revista Dissens n. 4, S/F. Disponibel en: <<http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libreria/156.pdf>>. Acceso: 10/03/2019.

_____ *La hybris del punto cero ciencia, raza e ilustración en la nueva granada (1750-1816)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005.

_____ *Tejidos oníricos: movilidad, capitalismo y biopolítica en Bogotá (1910-1930)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2009.

_____ *Crítica de la razón latinoamericana -- 2a ed. --* Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, COLCIENCIAS, 2011.

_____ *Michel Foucault: El oficio del genealogista*. Conferencia dictada en el lanzamiento de Revista La Cicuta, revista de estudiantes del Departamento de Filosofía de la Universidad de los Andes, n° 4, octubre, 2013. Disponible en: <<https://www.youtube.com/watch?v=033YTK-t0zo>>. Acceso: 9/03/2019.

Foucault, M. *¿Qué es la ilustración?*, en Saber y Verdad. Buenos Aires: ediciones La Piqueta, 1991.

Foucault, M. *Nietzsche, la genealogía, la historia en Microfísica del poder*. Madrid: De La Piqueta, 1992.

Gargallo, F. *Ideas feministas latinoamericanas*. México, DF: Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2004.

Gonçalvez, L. *La metodología genealógica y arqueológica de Michel Foucault en la investigación en psicología social*. Montevideo: ficha CEUP, 2000. Disponible en:

<<http://www.fadu.edu.uy/estetica-diseno-ii/files/2015/06/transitos-de-una-psicologia-social-genealogi%CC%81a-y-arqueologi%C%81a.pdf>> Acceso: 3/03/2019.

Harding, S. (1986), *The Science, Question in Feminism*. Cornell: University Press, Ithaca, Nueva York, 1986.

_____ *¿Existe un método feminista?*, versión traducida al español por Gloria Elena Bernal de: Is There a Feminist Method? In: Sandra Harding (ed.). *Feminism and Methodology*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 1987.

_____ *El feminismo, la ciencia y las críticas anti-iluministas*. In: Marysa Navarro; Catharine R. Stimpson (comp.), *Un nuevo saber*.

Los Estudios de Mujeres. Nuevas direcciones. Argentina: Fondo de Cultura Económica, p. 107-140, 2001.

_____. *¿Una filosofía de la ciencia socialmente relevante? Argumentos en torno a la controversia sobre el Punto de vista feminista*. In: Blazquez Graf, Norma; Flores Palacios, Fátima; Ríos Everardo, Maribel (coord.), *Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales*. México: UNAM, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades: Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias: Facultad de Psicología, p. 39-66, 2012.

Hartsock, N. *The Feminist standpoint: developing the ground for a specifically feminist historical materialism* en Sandra Harding and Merrill B. Hintikka (eds.). *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology and Philosophy of Science*. Dordrecht, The Netherlands: Reider Publishers, p. 283-310, 1983.

Hill Collins, P. *La política del pensamiento feminista negro*. En Marysa Navarro (comp.), *¿Qué son los estudios de mujeres?*, México: Fondo de Cultura Económica, p. 253-312, 1999.

Kant, I. *Qué es la Ilustración* en *Filosofía de la Historia*, Trad. Eugenio Imaz, México: Fondo de Cultura Económica, [1784] 1994.

Mendoza, B. (2010), *La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano* en Yuderkys Espinosa Miñoso (coord.), *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano*. Buenos Aires: en la frontera, p. 19-38.

Mohanty, C. T. *Bajo los ojos de Occidente. Academia feminista y discurso colonia* en Rosalva Aída Hernández Castillo y Liliana Suárez Navaz (coord.). *Descolonizar el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*. Madrid: Cátedra, p. 112- 163, 2008a [1986].

_____. *De vuelta a "Bajo los ojos de Occidente": La solidaridad feminista a través de las luchas anticapitalistas* en Rosalva Aída Hernández

Castillo y Liliana Suárez Navaz (coord.), *Descolonizar el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*. Madrid: Cátedra, p. 404-468, 2008b [2003].

Palermo, Z. *Conocimiento "otro" y conocimiento del otro en américa latina*, Revista Estudios, N° 21, otoño 2009, p. 79-90, 2008. Disponible en: <<https://revistas.unc.edu.ar/index.php/restudios/article/viewFile/13310/13506>> Acceso: 27/02/2019.

Quijano, A. *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina* en Edgardo Lander (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires, Argentina: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), p. 225-242, 2000a.

_____. *Colonialidad y Clasificación Social*, Journal of World Systems Research, Vol. VI, n. 2, Fall/Winter, Special Issue, Festschrift For Immanuel Wallerstein, Giovanni Arrighi and Walter L. Goldfrank, eds, Colorado, USA, p. 342-388, 2000b.

Rodríguez Moreno, C. *Mujer y desarrollo: un discurso colonial*, El Cotidiano, n. 184, p.31-37, 2014. Disponible en: <<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32530724002>>. Acceso: 10/01/2019.

_____. *Las políticas públicas de mujer y género: radiografía de una tecnología de género moderno colonial* en Santiago Gómez Obando, Catherine Moore Torres y Leopoldo Múnica Ruiz (editores), *Los saberes múltiples y las ciencias sociales y políticas*, tomo II, p. 321-338. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2018.

Scott, J. W. *Experiencia*, Revista La Ventana, n. 13, p. 42-73, 2000.

Smith, Dorothy E. *Women's perspective as a radical critique of sociology*, Sociological inquiry, 44(1), p. 7-13, 1974.

_____. *The everyday world as problematic: A sociology for women*. Boston, Northeastern University Press, 1987.

_____. *El punto de vista (standpoint) de las mujeres: conocimiento encarnado versus relaciones de dominación*, Temas de Mujeres, Revista

del CEHIM, Año 8, n. 8, p. 5-27, 2012.

Sommer, D. *Una reivindicación de la doble conciencia*, Estudios, Revista de Investigaciones Literarias y Culturales, Año 9, n. 17, ene-jun, Caracas, p. 85 – 91, 2001.

Blas Radi

Epistemología del asterisco: una introducción sinuosa a la Epistemología Trans*

¿Y por qué un asterisco?

Porque no multiplica la lengua por uno.

Porque no divide la lengua en dos.

Porque no divide la lengua en tres.

Porque a diferencia de la arroba no terminará siendo la conjunción de una a y una o.

Porque a diferencia de la x no será leído como tachadura, como anulación, como intersex.

Porque no se pronuncia.

Porque hace saltar la frase fuera del renglón.

Porque es una tela de araña, un agujero, una estrella.

Porque nos gusta. ¡Faltaba más!

Mauro Cabral, 2009

Con demasiada frecuencia se asume que la epistemología feminista cubre toda la extensión de la epistemología que examina las influencias de las concepciones, experiencias y normas del género en la producción de conocimiento. Este recurso sinécdoquico ignora que existen otras propuestas alternativas. En este artículo se introduce una de ellas, la Epistemología Trans*. La estructura del texto a continuación invita a hacer un recorrido espiralado por una constelación de interrogantes cuyas

respuestas contribuirán a echar luz sobre sus características más sobresalientes, sus contribuciones principales y desafíos: qué es la Epistemología Trans*, qué son los Estudios Trans*, qué quiere decir “trans*”, y qué significa el asterisco.

1. La Epistemología Trans* no constituye un campo disciplinar autónomo ni delimitado. Ni siquiera es un conjunto heterogéneo de perspectivas en disputa. En términos formales tal vez hasta podría decirse que no es propiamente un campo: no tiene límites definidos, no existe un canon, ni tradiciones identificables. De todos modos, sí es posible rastrear la existencia de una epistemología trans* en el repertorio de preocupaciones epistemológicas que, como dice Susan Stryker, yacen en el corazón de los Estudios Trans* (Stryker 2006: 8).

2. Los Estudios Trans* conforman un campo interdisciplinario pujante que comienza a desarrollarse en los años 70 y se consolida en la década del 90 del siglo pasado. La historia académica conocida tiende a reconstruir su proceso de emergencia en Estados Unidos (Bettcher, 2009; Steinbock, 2016), donde han alcanzado mayor visibilidad y reconocimiento institucional. Sin embargo, han tenido un desarrollo global, muchas veces por fuera de los límites de la academia –cuando no a pesar de esta–.

En todas las latitudes la producción intelectual dentro de este campo no es meramente especulativa sino que tiene un compromiso político explícito. De hecho, la emergencia de los Estudios Trans* se produce de la mano de las políticas trans*, y much*s intelectuales trans* son también activistas que hacen un trabajo comprometido de incidencia en sus países, a nivel regional e internacional.

La referencia ineludible del contexto hispanohablante es, sin dudas, Mauro Cabral. Intelectual anfibio, su trabajo erudito, anticonformista y provocativo, distinguido en todo el mundo, marca el rumbo teórico y político del campo desde hace unos 30 años.

La etiqueta “trans*” no cumple la función de precisar el objeto de análisis. De hecho, l*s investigador*s se han ocupado de tomar distancia respecto del mero examen del “fenómeno trans*”, concentrándose más en los efectos de las normas de género que en las causas de la transexualidad, e impugnando la fetichización, la patologización y la exotización de las experiencias trans* (Cabral, 2006; Stryker, 2006; Espineira y Thomas, 2019). En este sentido, se ha señalado que la característica distintiva de este campo es la toma de la palabra por parte de las personas trans*, tras una larga historia de objetificación epistémica debida fundamentalmente a la medicina y a la teoría feminista (Stone, 1991; Bettcher 2009).

“Nada de nosotr*s sin nosotr*s” es la consigna, recuperada del activismo por los derechos de las personas con discapacidad (Carlton, 1998), que resume el reclamo por el reconocimiento de la subjetividad epistémica (y política) de aquellas comunidades que suelen ser objeto de investigaciones sin tener parte activa de los procesos de producción de conocimiento.

3. “Trans*” es un prefijo latino que significa “del otro lado” o “a través de”. El término funciona de modos distintos, en español lo hace mayoritariamente como sustantivo y como adjetivo. El horizonte implícito en su uso no es siempre el mismo. En el contexto que aquí nos interesa el

término se conecta con los de “sexo” y “género” mediante redes que hacen que rara vez sea un concepto absolutamente nuevo y desconocido. Éstas suponen una serie de compromisos teóricos complejos, en muchos casos contradictorios, que son consecuencia y nuevas causas de prácticas discriminatorias. Es el caso de las clasificaciones psicomédicas que patologizan la diversidad de género (Kara, 2017). Las definiciones que podemos leer en los glosarios, presentes en la mayor parte de publicaciones institucionales, recuperan estos compromisos y suelen expresar incoherencias que nos recuerdan a la enciclopedia china imaginada por Borges (1952). La tematización y el desmontaje de sus *ambigüedades, redundancias y deficiencias* es objeto de interés de los Estudios Trans*. Así, el vocabulario específico del campo es un territorio de conflicto, para empezar, un conflicto por el sentido.

4. En esa disputa por el sentido, el asterisco es una estrategia de intervención que opera a nivel visual, semántico y político. Proviene de la estructura de los lenguajes de programación, en las que este símbolo funciona como un comodín que amplía una búsqueda al encontrar palabras que comienzan con las mismas letras. Así, cuando se agrega al final de un término se le está diciendo a la computadora que busque lo que sea que se haya escrito más cualquier carácter posterior. Adicionalmente, el asterisco puede ser pensado como el marcador de una nota al pie (que nunca se encuentra) que denota la necesidad de continuar profundizando la investigación (Tomkins, 2014). Esta manera de complicar la lengua hace visible la marca de una apertura e incompletud inherentes a la palabra y

en lugar de ver los géneros como clases o categorías que, por definición, contienen solo un tipo de cosas (lo que plantea preguntas inevitables sobre las reglas y normatividades enmascaradas que constituyen calificaciones para la membresía a una categoría), entendemos a los géneros como territorios espaciales (en los que, podríamos decir, habría que contar más que dos) potencialmente porosos y permeables, cada uno capaz de soportar ecologías ricas y de rápida proliferación de diferencias encarnadas (Stryker, Curren y Moore, 2008: 12).

5. La Epistemología Trans* podría ser definida de manera tentativa como un área dentro de los Estudios Trans* que tiene dos objetivos principales. En primer lugar, desplegar la crítica trans* a la producción de conocimiento: explicar qué significa que una teoría o práctica científica sea cissexista y/o cisnormativa, cómo se expresan estos problemas en la investigación y en la aplicación de conocimiento y qué consecuencias tienen. En segundo lugar, promover prácticas de investigación cuyos estándares epistémicos incorporen nociones de género más amplias y empíricamente adecuadas.

“Cissexismo” y “cisnormatividad” tienen una raíz compartida: el prefijo “cis”, que literalmente significa “de este lado” y que, en el marco de los Estudios Trans*, hace referencia a aquellas personas que no son trans*. Esta categoría ha permitido a la academia trans* equilibrar las experiencias cis y trans* mostrando que “ambas son experiencias *marcadas*, susceptibles de ser narradas por otro u otra que las distingue de las propias sin otorgarle, al mismo tiempo, superioridad discursiva alguna” (Cabral, 2009c).

La noción de “cissexismo” fue caracterizada como la creencia de que los géneros de las personas trans* son inferiores o menos auténticos que los de las personas cis (Seraño, 2007). En los últimos años, los análisis sobre este fenómeno han desplazado su foco de la dimensión individual a aquella estructural y “cistémica” (Vergueiro, 2015; Radi, 2015a). En contextos cissexistas las experiencias de aquellas personas que se identifican con el género asignado al nacer tienden ser vistas como “normales”, “saludables” y “reales”, en contraste con aquellas de las personas trans*, que son entendidas como “anormales”, “patológicas” y “ficticias”. La transposición de esta asimetría en la producción de conocimiento se expresa, por ejemplo, en prácticas de objetificación, devaluación de la credibilidad y negación de la agencia epistémica de las personas trans*, así como también en productos que las convierten en sujetos imposibles o ininteligibles y que refuerzan jerarquías sociales que las ubican en lugares subordinados (por ejemplo Hale, 1997; Namaste, 2000, 2005 y 2009; Cabral, 2009 y 2011; Bettcher, 2014; Raun, 2014; Dumaresq, 2014; Plemons, 2015; McKinnon, 2017 ; Radi, 2015b; Radi y Pecheny, 2018; Radi, 2019; Espineira, 2019).

El concepto “cisnormatividad” alude al conjunto de creencias y expectativas que estructuran las prácticas e instituciones sociales sobre el supuesto de que todas las personas que fueron asignadas al sexo masculino al nacer serán hombres y que todas las que fueron asignadas al sexo femenino serán mujeres (Bauer et al, 2009). La “norma cis”, como otras normatividades, suele transmitirse de manera implícita y, por lo tanto, tiende a pasar desapercibida sin dejar de tener una gran influencia sobre el orden social.

Desde los Estudios Trans* se ha apostado al desarrollo de un marco teórico que ponga sobre la mesa esta problemática que afecta al cómputo de seres humanos (García, 9). Después de todo, la investigación en human*s tiende a afirmarse sobre los tres pilares de la cisnormatividad: la creencia en la prediscursividad del sexo, en el carácter binario del sexo y el género, y en su permanencia (Vergueiro, 2015). Éstos se hacen todavía más explícitos en la investigación “con perspectiva de género”, que sólo *ve* mujeres y varones cis (Cabral, 2006). Incluso en aquella que “aprovecha” a las personas trans* en tanto exterior constitutivo del género, lo que les permite mantener la estabilidad y la coherencia de la categoría “mujer” (Salamon, 2010).

6. El núcleo teórico de los Estudios Trans* no está definido por la identidad de género de sus investigador*s, aunque con demasiada frecuencia se da por hecho que *todo* ejercicio intelectual desarrollado por *cualquier* persona trans* debe ser inscripto de este modo. Este prejuicio hace que algo tan accidental como la identidad de género determine qué tipo de trabajo hace una persona (en lugar de prestar atención a su trabajo de investigación) y, al mismo tiempo, devalúa el campo (Radi, 2015b).

Los Estudios Trans* se interesan por la forma en que las experiencias trans* revelan una serie de mecanismos sociales extendidos que ejecutan la norma cis. Su particular abordaje desordena la taxonomía de sexo y género. No sólo porque pone en cuestión las explicaciones materialistas causales que asumen que ciertas características físicas dictan los significados sociales de los sujetos generizados, sino porque cuestiona la estabilidad del sexo, la noción cosifica-

da de género y la relación de estas dos categorías inestables entre sí.

La teoría de la performatividad del género, provista por la Teoría Queer, ha sido de enorme influencia aquí porque ha puesto a disposición un marco epistemológico no referencial para comprender el sexo y el género (Butler, 1998). Que éstos sean performativos significa que se construyen por medio de una serie de prácticas discursivas a través de las cuales el discurso produce los efectos que nombra (Butler, 2012). Esto implica, entre otras cosas, que sexo y género no tienen una relación mimética, que éste “no necesita un referente material para tener significado, que se dirige a otr*s en un intento de comunicar, que no está sujeto a falsación o verificación, y se lleva a cabo ‘haciendo’ algo en lugar de ‘siendo’ algo” (Stryker, 2006).

El sexo, por su parte, es entendido como “una determinación hecha a través de la aplicación de criterios biológicos acordados socialmente para clasificar a las personas en machos o hembras” (West y Zimmerman, 1987). Dicho con otras palabras, el sexo no es un mensaje que traen los cuerpos (y el género vendría a reflejar). Por el contrario, éstos son “pantallas en las que vemos proyectados los acuerdos momentáneos que emergen, tras luchas incesantes en torno a creencias y prácticas dentro de las comunidades académicas” (Stone, 1991).

7. En el año 2014, la primera edición de la revista *TSQ: Transgender Studies Quarterly* marcó la formalización académica de los Estudios Trans* en el contexto estadounidense. El número inaugural, titulado “Postposttranssexual: Key Concepts for a Twenty-First-Century Transgender Studies”

presentó el vocabulario conceptual del campo. “Trans” no fue definido en ninguna de las 86 entradas incluidas.

Si consideramos su uso, el término “trans*” funciona como una categoría identitaria y como una categoría analítica. En el primer caso hace referencia a las personas que se identifican de ese modo. En el segundo alude a quienes se identifican con un género distinto al asignado al nacer. La polivalencia del significante establece las condiciones para el problema de ambigüedad semántica y esto tiene consecuencias prácticas. Después de todo, todas las personas que son “trans*” en el primer sentido, lo son también en el segundo pero la relación no es reversible, es decir, no todas las personas que se identifican con un género distinto al asignado se identifican como “trans*”.

La adopción de esta categoría analítica supone una serie de discusiones con perspectivas que históricamente han hecho de las personas trans* un objeto de investigación. Entre ellas, aquellas que sostienen que las personas trans* están encerradas en un cuerpo equivocado, o que *son* de un sexo pero *se sienten* del género “opuesto”, o que identifican la identidad de género con el sexo asignado al nacer. En este escenario, l*s intelectuales trans* no se limitan a objetar el tráfico de sentidos cisnormativos y la relación epistémica de la que éstos emergen sino también las bases teóricas que les dan fundamento, compuestas por una trama de supuestos arraigados acerca del sexo, el género y el conocimiento.

En un texto clásico sobre la marginación de las mujeres (cis) en ciencia, Evelyn Fox Keller (1987) apuntó que en la mitología popular nuestras nociones acerca del conocimiento y del género se constituyen recíprocamente en función de una estructura dicotómica que configura lo que llamó el “sistema

género-ciencia". De acuerdo con la autora, se trata de un sistema de asociaciones y disyunciones históricamente omnipresentes por medio de las cuales la ciencia adquiere género. En un esquema organizado a partir de pares de conceptos que son exhaustivos y excluyentes, a lo masculino le corresponden aquellos atributos necesarios para la actividad científica (la objetividad, la razón, la mente y el dominio público), por contraste con lo femenino (asociado a la subjetividad, el sentimiento, la naturaleza y el ámbito privado). De este modo, la ciencia es constituida como una empresa masculina y, correlativamente, las mujeres como "depositarias de lo emocional, lo personal y lo particular, mientras que los hombres cultivan lo racional, lo impersonal y lo general, atributos de la ciencia y del trabajo intelectual" (Alvarez Lires, 1992).

Sobre esta base, la epistemología feminista ha adoptado distintas actitudes. Hay quienes han objetado la supuesta masculinidad intrínseca del pensamiento científico y han apostado a la democratización del conocimiento a través de la "multiplicación de los sujetos" (por ejemplo Longino, 1993). Y también quienes han defendido la diferencia de estilos cognitivos entre mujeres y varones (cis) (Gilligan, 1982; Belenky et al., 1986) y hasta han reconocido un privilegio epistémico para aquellas (por ejemplo, Flax 1983, Hartsock 1987 y Rose 1987). La crítica de los Estudios Trans*, por su parte, no se detiene en las características de la dicotomía descritas sino que se deposita en la estructura dicotómica misma y, por lo tanto, en los modos de entender el género y el conocimiento que están comprometidos con ella.

8. La toma de la palabra por parte de las personas trans* implica un ejercicio de conciencia y autodeterminación lin-

güística. El compromiso con estos temas deja en claro que existe una pluralidad de experiencias del género que los Estudios Trans* ponen en valor sin intenciones de clausurar sentidos, que exigen una reelaboración y una conciencia a propósito del carácter provisorio de nuestro repertorio de recursos interpretativos. Las experiencias trans* desestabilizan la red de sentidos que cifran nuestra experiencia cotidiana del mundo, revelando las incoherencias de nuestras categorías y patrones perceptivos. Aquí el asterisco puede ser pensado como una provocación, como desafío y como oportunidad.

Este texto fue posible gracias a los aportes y comentarios de Moira Pérez, Fran Fabre, Constanza Pagani, Belén Arribalzaga, Andrés Padilla, Sacha Lione, Hernán Apaza, Claudio Cormick, Macarena Marey e Ignacio Lois.

BIBLIOGRAFIA

Alvarez Lires, M. (1992). Pero... ¿Puede haber sexismo en las ciencias experimentales? *Revista interuniversitaria de Formación del Profesorado*, N.º 14, pp. 27-36.

Bauer, G. R., R. Hammond, R. Travers, M. Kaay, K.M. Hohenadel y M. Boyce. (2009). "I don't think this is theoretical; this is our lives": How erasure impacts health care for transgender people, *Journal of the Association of Nurses in AIDS Care*, 20 (5), pp. 348-361.

Belenky, M. F., et al. (1986). *Women's Ways of Knowing*. New York: Basic Books.

Bettcher, T. M. (2009). Trans Identities and First-Person Authority. En "You've Changed": Sex Reassignment and Personal Identity. Laurie J. Shrage (Ed.). Oxford: Oxford University Press, pp. 98-120.

Bettcher, T. (2014). *Trapped in the Wrong Theory: Rethinking Trans Oppression and Resistance*. Signs.

Borges, J. L. (1952). El idioma analítico de John Wilkins. En *Otras Inquisiciones, Obras completas*. Vol II. (1997). Barcelona: Emecé.

Butler, J. (1998). Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista. *Debate feminista* (18). México, pp. 296-314.

Cabral, M. (2006). La paradoja transgénero. *Ciudadanía Sexual. Boletín Electrónico del Proyecto Sexualidades, Salud y Derechos Humanos en América Latina*. 2(18).

Cabral, M. (2009). *Interdicciones. escrituras de la intersexualidad en castellano*. Córdoba: Anarres.

Cabral, M. (2009b). "Cómo decir. Teatro de operaciones". En Mauro Cabral (comp.) *Construyéndonos. Cuaderno de lecturas sobre feminismos trans*. Córdoba: Mulabi, Espacio Latinoamericano de Sexualidades y Derechos, pp. 142-145.

- Cabral, M. (2009c). "Cissexual". En Mauro Cabral (comp.) *Construyéndonos. Cuaderno de lecturas sobre feminismos trans*. Córdoba: Mulabi, Espacio Latinoamericano de Sexualidades y Derechos, pp. 48.
- Cabral, M. (2011). ¡A la huelga! El Teje N.º 7. Recuperado de <https://elteje.com/voz-politica/a-la-huelga>
- Carlton, J. (1998). *Nothing about us without us: Disability, oppression and empowerment*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Dumaresq, L. (2014). O cisgénero existe. Recuperado de <http://transliteracao.com.br/leiladumaresq/2014/12/o-cisgenero-existe/>
- Espineira, K. y Thomas, M. Y. (2019). Études Trans Interroger les conditions de production et de diffusion des savoirs, Genre, sexualité & société, 22.
- Flax, J. (1983). Political Philosophy and the Patriarchal Unconscious: A psychoanalytic perspective on epistemology and metaphysics. En S. Harding y M. B. Hintikka (Eds.), *Discovering reality*. Dordrecht, Boston, London: D. Reidel Publishing Company, pp. 245-281.
- Fox Keller, E. (1985). *Reflections on Gender and Science*. Yale University Press, New Haven.
- García Ferrando, U. A. (2014). Itinerarios trans y marcos de género. Tesis de maestría. Zaragoza: Universidad de Zaragoza.
- Gilligan, C. (1982). *In a Different Voice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Hale, J. 1997. "Suggested Rules for Non-Transsexuals Writing about Transsexuals, Transsexuality, Transsexualism, or Trans ____." www.sandystone.com/hale.rules.html
- Hartsock, N. (1987). The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism. En S. Harding (Ed.) *Feminism and Methodology*. Bloomington: Indiana University Press, pp. 157-180.

- Kara, S. (2017) Gender is not an illness. How pathologizing trans people violates international human rights law. GATE.
- Longino, H. (1993). Subjects, Power, and Knowledge: Description and Prescription in Feminist Philosophies of Science. En Alcoff L. y Potter E. (Eds.) *Feminist Epistemologies*. Nueva York: Routledge.
- McKinnon, R. (2017). "Allies" Behaving Badly: Gaslighting as epistemic injustice. En Gaile Polhaus Jr., Ian James Kidd y José Medina (Eds.). *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*, New York: Routledge, pp. 176-174.
- Namaste, V. (2000). *Invisible Lives. The Erasure of Transsexual and Transgendered People*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Namaste, V. (2005). *Sex Change, Social Change. Reflections on Identity, Institutions, and Imperialism*. Toronto: Women's Press.
- Namaste, V. (2009). "Undoing Theory: The 'Transgender Question' and the Epistemic Violence of Anglo-American Feminist Theory". *Hypathia* 24(3), pp. 11-32.
- Plemons, E. (2015) Anatomical Authorities: On the Epistemological Exclusion of Trans - Surgical Patients, *Medical Anthropology*, 34:5, pp. 425-441.
- Radi, B. (2015a). "Economía del privilegio". *Página 12*, suplemento *Las 12*, 25/09/2015. <https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/las12/subnotas/10062-951-2015-09-25.html>
- Radi, B. (2015b). Serás activista trans o... serás activista trans: sobre el consumo responsable de información. *La revista del CCC*, n. 22, pp. 1-6.
- Radi, B. (2019). On trans* epistemology: Critiques, contributions, and challenges. *TSQ: Transgender Studies Quarterly* 6(1): pp. 43-63.
- Radi, B y Pecheny, M. (2018). *Travestis, mujeres transexuales y tribunales: hacer justicia en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires*. Buenos Aires: Editorial Jusbaire.
- Raun, T. (2014). "Trans as Contested Intelligibility: Interrogating

How to Conduct Trans Analysis with Respectful Curiosity”. *Lambda Nordica* 2014, N° 1, pp. 13–37.

Rose, H. (1987) *Hand, Brain, and Heart: A Feminist Epistemology for the Natural Sciences*. En S. Harding y J. O’Barr (Eds.) *Sex and Scientific Inquiry*. Chicago: Chicago University Press, pp. 265-282.

Salamon, G. (2010). *Assuming a Body: Transgender and Rhetorics of Materiality*. New York: Columbia University Press.

Serano, J. (2007). *Whipping Girl: A Transsexual Woman on Sexism and the Scapegoating of Femininity*. Emeryville, CA: Seal Press.

Steinbock, E. (2016). *Trans*. En R. C. Hoogland, I. van der Tuin y N. Fleetwood (Eds.) *Gender: Sources, perspectives, methodologies*. Macmillan Interdisciplinary Handbooks: volume 1. Macmillan Reference USA, pp. 377-392.

Stryker, S. (2004). *Transgender Studies: Queer Theory’s Evil Twin*. *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*.

Stryker, S., Currah, P. y Moore, L. J. (2008). Introduction: Trans-, trans, or transgender?. *WSQ: Women’s Studies Quarterly* 36, no.3, pp. 11-22.

Stryker, S. (2006). (De)Subjugated knowledges: An introduction to transgender studies. En S. Stryker y S. Whittle (Eds.), *The transgender studies reader*. New York: Routledge, pp. 1-17.

Stone, S. (1991). The “empire” strikes back: a posttranssexual manifesto. En K. Straub y J. Epstein (Eds.) *Body Guards: The cultural Politics of Gender Ambiguity*. New York : Routledge, pp. 280-304.

Tomkins, A. (2014). Asterisk. *TSQ: Transgender Studies Quarterly* 1 (1-2), pp. 26-27

Vergueiro, V. (2015). *Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade*. Dissertação de Mestrado. Bahia: Universidade Federal da Bahia.

West, C. y Zimmerman, D. H. (1987). *Doing Gender*. *Gender & Society* 1, 2 (1987), pp. 125-151.

Bíos personales e institucionales por tomo/artículos

Diana Maffia

Es feminista, doctora en filosofía de la UBA, investigadora del Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género (UBA), docente de “Filosofía Feminista” en la Facultad de Filosofía y Letras (UBA) y directora del posgrado en “Género y Derecho” en la Facultad de Derecho (UBA). Es Directora del Observatorio de Género en la Justicia, del Consejo de la Magistratura de la Ciudad de Buenos Aires.

Amparo Moreno Sardà

Periodista y Doctora en Historia. Catedrática emérita de Historia de la Comunicación de la UAB. A partir de la crítica del orden androcéntrico del discurso académico, ha formulado propuestas no-androcéntricas, plurales y en red, utilizando internet para construir un Humanismo Plural, base de políticas feministas equitativas.

Yuderkys Espinosa Miñoso

Escritora, investigadora, docente y pensadora feminista descolonial y antirracista de origen caribeño. Fundadora y miembro del Grupo Latinoamericano de Estudio Formación y Acción Feminista (GLEFAS). Frecuente invitada como conferencista y profesora invitada por Universidades y organizaciones de la sociedad civil.

Blas Radi

Es profesor de Filosofía (Universidad de Buenos Aires), becario doctoral (CONICET) y activista trans*. Dentro del área de la filosofía práctica, su investigación recurre al instrumental conceptual de las epistemologías críticas y se inscribe en el marco de los Estudios Trans*. Actualmente es co-coordinador de la Cátedra Libre de Estudios Trans* en la Facultad de Filosofía y Letras (UBA).

Cuadernos feministas para la transversalización es una edición conjunta entre UNR Editora y el Área de Género y Sexualidades, que reúne artículos de docentes e investigadorxs de referencia en el campo intelectual y académico local, nacional e internacional. Con esta política editorial buscamos contribuir a nutrir las estrategias de transversalización de la perspectiva de género a nivel curricular, en el marco de las iniciativas impulsadas por nuestra gestión en avanzar hacia **#LaUniversidadQueQueremos**; inclusiva, diversa, popular y profundamente feminista.

Este libro utiliza las tipografías **Chivo**, **Grenze** y
Faustina desarrolladas por Omnibus-Type.
Se terminó de imprimir en julio 2020.

