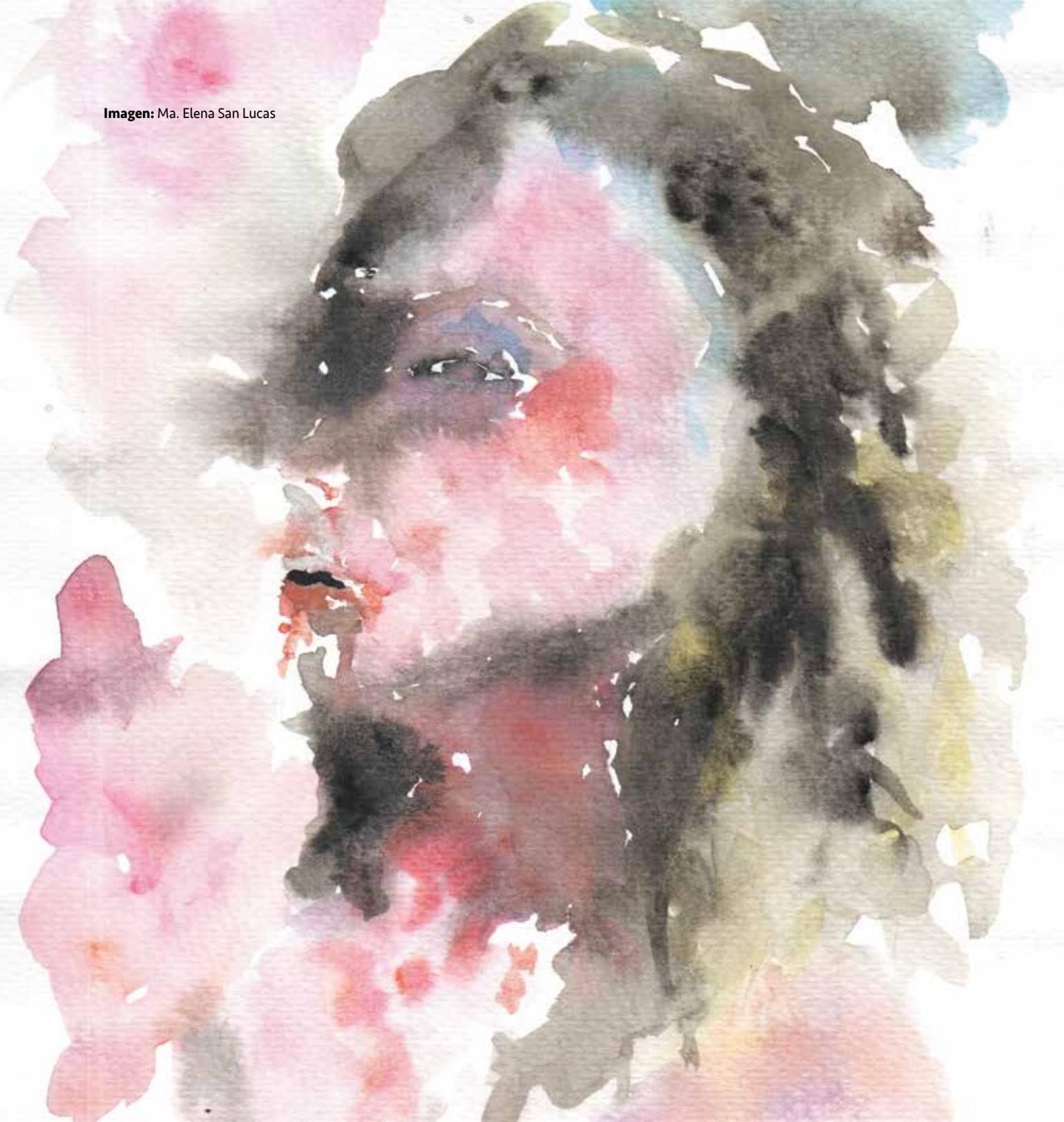


Imagen: Ma. Elena San Lucas



De territorios-cuerpos imposibles y sus éstesis de re-existencia.

Of impossible territories-bodies and their esthesis of re-existence.

Resumen

El sistema de género moderno/colonial que comenzó a erigirse durante el siglo XVI, requirió de ciertas tecnologías de clasificación social como las de engeneramiento y racialización a partir de las cuales clasificar y organizar los cuerpos posibles y expulsar los cuerpos imposibles, en el sentido de no pasibles de "proyecto" en el mundo capitalista - moderno/colonial y patriarcal. La política y estesis de lo imposible que ofrecen los feminismos Abya Yaya intervienen las ontologías del cuerpo y la fundación de "lo común" desde un gesto político que torsiona a partir de lo imposible el orden de lo factible, haciendo de su praxis del pensar epistemologías desde la supervivencia para la re-existencia estética. En esta torsión establecen diálogos y desplazamientos con otras expresiones del feminismo y con otras perspectivas críticas descoloniales. En lo que sigue, recorreremos los diálogos y desplazamientos que nutren este gesto de re-existencia.

Palabras-clave: Feminismos de Abya Yala; colonialidad; sistema de género moderno/colonial; corporalidad.

Sumario. 1. De la pregunta y su posibilidad. 2. La vía histórica. 3. La vía programática

Como citar: Aguer, B. (2019). De territorios-cuerpos imposibles y sus éstesis de re-existencia. *Ñawi: arte diseño comunicación*, Vol. 3, Núm. 2, 51-67.

<http://www.revistas.espol.edu.ec/index.php/nawi/article/view/550>

Abstract

The modern / colonial genre system, that began to be erected during the 16th century, required certain social classification technologies as those of engeneration and racialization from which to classify and organize the possible bodies and expel the impossible bodies, in the sense of not being a possible project inside of the capitalist - modern / colonial and patriarchal world. The politics and esthesis of the impossible offered by Abya Yaya feminisms, intervene in the ontologies of the body and the foundation of "the common" from a gesture that twists the order of the feasible, making of their praxis of thinking epistemologies from survival to esthesis of re-existence. In what follows, we will go through the dialogues and movements that nourish this gesture of re-existence.

Keywords: Feminisms of Abya Yala; coloniality; modern / colonial gender system; corporality.

Bárbara Aguer

Universidad Nacional San Martín
Universidad de Buenos Aires
Buenos Aires, Argentina

barbara.aguer@filo.uba.ar

Enviado: 08/05/2019

Aceptado: 25/06/2019

Publicado: 29/07/2019

[En] los procesos de colonización, las mujeres de estas partes del mundo colonizado no solo fueron racializadas sino que al mismo tiempo fueron reinventadas como 'mujeres' de acuerdo a códigos y principios discriminatorios de género occidentales.

Mendoza (2010, p. 23)

Bueno, hijos, cuando hay mucho alboroto es porque algo está pasando. Creo que tanto negros del sur como las mujeres del norte, están todos hablando sobre derechos y a los hombres blancos no les quedará más que ceder muy pronto. Pero ¿de qué se está hablando aquí? Ese hombre dice sobre la mujer que necesita ser ayudada en el carruaje, y ser levantada sobre las zanjas, para tener un mejor lugar... y ¿no soy yo una mujer? ¡Mírenme! Mpiren mis brazos... he arado y plantado y cosechado, y ningún hombre podía superarme. ¿Y acaso no soy yo una mujer? Podría trabajar tanto como cualquier hombre (cuando puedo hacerlo), y aguantar los azotes de igual manera – y ¿no soy yo una mujer? He tenido cinco hijos y todos al parecer fueron vendidos para la esclavitud, y cuando lloro con mi pena de madre, nadie sino Jesús escucha. ¿Y acaso no soy yo una mujer?

Sojourner Truth, 1852 (en Hooks, 1981, p. 160)

1. De la pregunta y su posibilidad

Desde finales de la década del ochenta del siglo pasado tiene lugar un desplazamiento dentro de las voces, problemas y desafíos en el mapa de los debates al interior del feminismo, inaugurado por la visibilización de las perspectivas corpo y geopolíticas que pensadoras, activistas y colectivos de mujeres de Abya Yala traerían a las discusiones. Este desplazamiento subsume, aunque no resuelve ni quita del mapa, las expresiones previas entre las que encontramos al *feminismo de la igualdad* y al *feminismo de la diferencia*.

La primera de estas expresiones, halla antecedentes en la reivindicación de los derechos ciudadanos para las mujeres durante Ilustración europea y en los movimientos sufragistas de finales del siglo XIX y principios del XX, organizándose en torno a la demanda de igualdad jurídica y ciudadana entre hombres y mujeres. Desnaturalizando la desigualdad entre géneros, afirmando su carácter histórico-político, la apuesta y los logros fundamentales del feminismo de la igualdad apuntaron, en buena medida, a intervenir el derecho positivo como una forma de acabar con la discriminación y dominación patriarcal económica, cultural y cívica. El ideal que rige este movimiento, cuya genealogía recupera mujeres de trayectoria liberal, socialistas y anarquistas, es el de *emancipación* de la mujer. El feminismo de la diferencia apuntó a visibilizar otro tipo de desigualdades

además de las jurídicas. Influenciadas por el posestructuralismo que ya había puesto en tela de juicio la categoría de “sujeto” (tan presente en la filosofía beauvoiriana), apuntaron a aquello que quedaba oprimido, aunque excediendo, el derecho positivo, una excedencia que se ponía a jugar en el plano del deseo y la cultura, para este movimiento no se trataba de alcanzar la igualdad en un mundo androcéntrico, lo que entienden que supondría devenir en alguna forma de hombre. Pusieron el peso, más que en la reivindicación de la igualdad, en la afirmación del diferencial, de la diferencia propia de las mujeres explorando formas otras del ejercicio del poder (cfr. Sendón de León). Regidas por el ideal de *liberación* más que por el de emancipación, abonaron la demanda por los derechos y libertades reproductivas, la liberación sexual, la visibilización de la politicidad implicada en el mentado ámbito privado o personal, dejándonos la imprescindible lección de que “lo personal es político”.

Por su parte, los feminismos de Abya Yala, si bien recogen en distinta medida los logros y antecedentes de estas expresiones del feminismo, quitan el acento de “las diferencias de las mujeres como grupo social frente a los varones, para subrayar las diferencias existentes entre las propias mujeres” (Gargallo Celentani, 2009, p. 421), entendiendo al género como un dispositivo de clasificación social inescindible de sus articulaciones con otros como la clase o la raza. Este desplazamiento deja en el centro del cuestionamiento al patriarcado, pero asume que no puede existir algo así

como “la mujer” en nombre de la cual pronunciarse, en tanto y en cuanto el patriarcado no se comporta de igual modo en los distintos cuerpos que organiza.

Los feminismos de Abya Yala, ya sea que se expresen en los feminismos comunitarios (Cumes, 2009; Cabnal, 2010; Galindo, 2013; Paredes, 2015); en los feminismos negros (Crenshaw, 1991; King, 1988; hooks, 1981; Hills Collins; 1990); en el feminismo chicano (Anzaldúa, 1987); en los feminismos decoloniales (Lugones, 2008; Miño Espinosa, 2010; Ochoa, 2014; Segato, 2015); en el feminismo de travestis y trans sudakas (Wayar, 2018; Shock, 2016); o en los feminismos populares (Korol, 2010); todos ellos, apuntan a recuperar otras historias ocluidas por la modernidad/colonialidad. Estas referencias, desde luego, no pretenden agotar la diversidad de propuestas y pensadoras vinculadas a las perspectivas, sin embargo, importa señalar algunos de los nombres de quienes nos guían en la praxis del pensar. Nos permiten historizar el patriarcado y localizar su especificidad geo y corpopolítica proponiéndose como una apuesta revisionista del feminismo hegemónico al tiempo que tienden a complejizar y ampliar el plexo de explicaciones e interpretaciones de las epistemologías descoloniales. Es así que pueden operar como herramientas de lectura crítica, en tanto rastrean las marcas androcéntricas en las perspectivas descoloniales, denuncian la cooperación entre expresiones del feminismo hegemónico con los proyectos de recolonización cultural en nuestra

región y la dependencia epistémica de expresiones del feminismo hegemónico en Abya Yala tendiente a reproducir los lineamientos, preocupaciones y prácticas de las luchas feministas del norte mundial, desconociendo su propia localía. Entienden que la pretensión internacionalista del feminismo hegemónico no puede cumplirse a costa de forcluir, desde la invisibilización o la folklorización ahistorizante, las experiencias de las mujeres que no ingresan en la línea de las problemáticas de la mujer blanca, heterosexual, burguesa, ciudadana (Espinosa, 2010).

En este sentido, mientras los feminismos de génesis eurocentrada, como son el la igualdad y la diferencia, se erigieron al calor de las discusiones sintetizadas en el apotegma de Simone de Beauvoir “la mujer no nace, se hace” (ya para criticarlo, ya para afirmarlo), con el objeto de problematizar, desnaturalizar y acentuar el carácter de invención histórico-cultural de la diferencia hombre/mujer, del *ser mujer* y su funcionalidad para el régimen patriarcal, los feminismos de Abya Yala se organizan en torno a otra indagación ético-política que podría sintetizarse en la pregunta lanzada por Sojourner Truth, esclava emancipada y activista por los derechos de la mujer negra, durante su discurso en la Convención de los Derechos de la Mujer en Akron durante 1852, “¿Acaso no soy yo una mujer?” (*Ain't I a woman?*) (en Hooks, 1981, p. 160). Es decir, mientras el feminismo blanco halla como punto de partida el debate entre la construcción o deconstrucción del “ser mujer”, los feminismos de Abya Yala deben

darse a la tarea deconstructiva a partir de una negatividad ontológica, el *no-ser-mujer* (que ni siquiera es similar al ser-no-mujer) -como sugiere Mercedes Jabardo (2012, p. 32).

La indagación en torno a esta negatividad encierra, bajo la forma del palimpsesto, la pregunta filosófica fundamental, que deja de lado los términos metafísicos en los que supo ponerla un Heidegger, “¿por qué hay ente y no más bien nada?” (1967, p. 112), para ser reescrita en términos de filosofía práctica, evidenciando con ello una contradicción performativa: *¿por qué este ente que soy parece afirmar la Nada?* Si bien es evidente que todo lo que está-siendo debe negar, en su devenir, de algún modo al Ser, esta pregunta no interroga la experiencia de la existencia abierta o en devenir sino, la experiencia de permanencia en la imposibilidad misma de existir. La pregunta de Truth anticipa lo que más tarde la filósofa argentina-estadounidense, María Lugones, vendría a sistematizar en su descripción del sistema de género moderno/colonial: el sistema de género moderno colonial se organizó en torno a la reducción de los pueblos no europeos a bestias mediante la sustracción del género reduciéndoles a su sexualidad, mientras se desarticulaban las identidades de género previas a la intrusión (2008, pp. 41-54).

El interrogante de Truth deja en evidencia que “mujer” es el término para designar una posición específica en las tramas de la dominación que ha podido crearse porque antes se generó un vacío desde la invisibilización de otras formas de

organizar el sexo, el género y la sexualidad asociada a la división del trabajo. “Mujer” es un concepto que al tiempo que denota, oculta. De este modo, el pronunciamiento en nombre de la mujer o de sus derechos por momentos dice poco sobre la *warmi*, la *siuatl*, la *Kuña*, *Īalo*, o de otras tantas que serían igual de intraducibles, y que han sido borradas de las cartografías de experiencias posibles.

La configuración de la matriz moderno/colonial de poder requirió de ciertas tecnologías de clasificación social como las de engeneramiento y racialización, desde las que recrear y organizar los cuerpos posibles y expulsar los cuerpos imposibles, en el sentido de no pasibles o sin posibilidad de “pro-yecto” en el “mundo” capitalista moderno/colonial y patriarcal. Este orden de lo posible en el mundo no es sino el de la mismidad potencia/acto que interroga solo por aquello que puede responder, aquello que puede re-presentar en tanto ya está presente bajo alguna forma de lo actual o potencial. La dialéctica entre lo potencial y su actualización expresa el orden de lo posible al interior de un mundo como totalidad ontológica que, en el esfuerzo por preservarse, necesita expulsar-exteriorizar bajo diversos mecanismos como la forclusión, la patologización, la bestialización, la invisibilización, la ahistorización, determinados cuerpos y sus éstesis (como fórmulas motrices y formas de percepción, afección e intercambio en el hacer recíproco con el entorno) hacia la zona del imposible (zona que mantiene una relación de trascendencia inmanente, no

absoluta, respecto del mundo). Estas estesis que se expresan como imposibles al interior del mundo, terminan irrumpiendo desde la exterioridad como actos de re-existencia en gestos y afecciones incapturables por el sistema/mundo moderno/colonial y patriarcal.

La pregunta de Sojourner Truth, “¿Acaso no soy yo una mujer?”, si bien es articulable en el orden del lenguaje, interroga por aquello que se encontraba más allá del orden de lo representable en el momento histórico en el que fue enunciada, los Estados Unidos de mediados del siglo XIX, inaugurando un territorio de reflexión desde, al menos, dos vías: una histórica y la otra programática. Estas dos vías, ciertamente indisociables más que a efectos analíticos, son las que creemos poder hallar en las diversas problematizaciones que inauguran los feminismos en Abya Yala.

2. La vía histórica

La primera de las vías de respuesta está orientada menos al rastreo de algo así como “la identidad” que a la indagación de “cómo nos han representado y cómo atañe ello al modo en que podríamos representarnos (...)” (Hall, 1996, p. 17). Las feministas de Abya Yala difieren respecto de los lugares, las tradiciones o memorias de colonización y engeneramiento que habitan, pero comparten la experiencia de haber sido históricamente narradas por “otros”. En este sentido, hay un movimiento compartido: el pasar de objeto a sujetas de producción de saberes. Ya sea que nos adentremos en la “epistemología

alternativa” que propone el feminismo negro (Collins, 2010), en la “analítica de la colonialidad del saber” en la que quedan articuladas tanto la diferencia colonial como la diferencia sexual que recuperan los feminismos descoloniales (Lugones, 2008), o en el ejercicio de autonomía epistémica (Guzmán Arrollo, 2019) al que nos exhortan los feminismos comunitarios, encontramos una opción por una epistemología situada *corpo* y geohistoricamente como una sistematización crítica-racional que se funda en la experiencia concreta, sensible de la herida colonial/patriarcal. En este sentido, asumen (a) la preminencia de la ética y la política respecto a la ontología y la gnoseología; (b) una fuerte vocación por la interpretación histórica y la construcción de sus propias genealogías; (c) una perspectiva interseccional en el estudio de la violencia contra las mujeres; (d) un registro que privilegia la narración personal y un lugar de enunciación colectivo, por sobre la pretensión de objetividad y universalidad analítica tendiente a borrar el lugar de enunciación.

En el marco de esta vía, entonces, la indagación no será la pregunta por la historia de “otros”, sino una forma de dar cuenta de la propia experiencia. Existen estudios pioneros en el norte de la región al interior de los feminismos negros como los de Carby (1987), Hurtado (1989) y Spillers (1987), que expusieron el modo en el que operó la esclavitud en la constitución de la posición específica de las mujeres racializadas al interior de la sociedad norteamericana, mostrando que

no había punto de comparación respecto de cómo habían sido representadas las mujeres blancas (Jabardo, 2010, p. 34). En esta línea, surgirían los aportes de herramientas analíticas para abordar los estudios históricos y contemporáneos desde espacios académicos y de militancia, como la idea de “interseccionalidad estructural” (Crenshaw, 1991) con la que se esperaba poner en evidencia las diferentes interacciones de la raza, clase y el género en el contexto de violencia contra las mujeres; y la idea de “riesgo/conciencia múltiple” que viene a mentar uno de los efectos de la violencia interseccional, (King, 1988). Por su parte, Patricia Hill Collins trabajó rastreando en diversos discursos lo que denomina “imágenes controladoras” (1990), categoría con la que espera mentar el modo en que los estereotipos terminan calando en el imaginario social y volviéndose dispositivos de legitimación de la violencia (institucional, jurídica, intrapersonal) hacia la mujer de color, al tiempo que terminan por introyectarse en el propio esquema corporal, en la autopercepción, dañando el autoestima y fomentando la desmovilización. Los estudios históricos y el arsenal analítico irían creciendo desde los 80’ en un gesto crítico a las teorías y modelos de representación hegemónicos y de complejización y desprendimiento respecto de las lecturas propias del feminismo hegemónico - blanco - liberal - ciudadano y los modelos de familia de clase media.

En referencia a los estudios sobre la experiencia de las mujeres racializadas en

el sur de la región, aportan los trabajos en perspectiva histórica de Irene Silverblatt (1995), Poderti (2005) y Mannarelli (1985) respecto de las estrategias coloniales de expropiación de las prerrogativas político-económicas que tenían las mujeres andinas en sus comunidades, estableciendo un paralelo entre lo que fueron los discursos y prácticas de la “caza de brujas” en la metrópoli y las campañas de extirpación de las idolatrías, creación de las reducciones y evangelización en América. También son de interés los trabajos de Elvira García Alarcón (2010) y Araya Espinoza (2004) para contrastar las representaciones de los cuerpos de las mujeres hispanoamericanas y racializadas en el imaginario colonial. Por cuestiones de extensión no ahondaremos en esta vía, pero hemos realizado un esbozo de la ruta posible a seguir en otro lugar (Aguer, 2019).

Sobre esta misma experiencia se vuelven los feminismos decoloniales y comunitarios realizando aportes diversos. Los primeros, sobre todo, le reconocen la teoría de la colonialidad del poder de Aníbal Quijano (2000) el haber explorado cómo ha operado la tecnología de clasificación social organizada en torno a la idea de raza desde principios del siglo XVI, poniendo en evidencia los lazos entre el proceso de mundialización del capitalismo como sistema económico y la emergencia de la colonialidad como patrón de poder. En efecto, la noción de heterogeneidad histórico estructural (Quijano, 2007) le permitió al sociólogo peruano mostrar -en una crítica al materialismo histórico

y su cronopolítica de una progresiva sucesión dialéctica- que la emergencia del capitalismo necesitó y necesita de la supervivencia de otros modos de explotación del trabajo “pre-capitalistas”. Enmarcada en esta reflexión, su teoría termina por cuestionar el poder explicativo, la pertinencia y alcances de la categoría de clase para comprender las experiencias de explotación, dominación y conflicto en la especificidad de la situación colonial y de la colonialidad como patrón de poder de alcance mundial. Desplaza la noción de clase por la clasificación social con el objeto de mostrar la complejidad, heterogeneidad e historicidad de los procesos de dominación, explotación y conflicto, afirmando que la división del trabajo capitalista resultó en una división racial del trabajo, que reservó el salario como privilegio mayoritario de los hombres blancos y preservó para el resto de la población racializada distintas formas disociadas del salario (esclavitud, servidumbre, trueque, etc.). Así, reconoce que el trabajo asalariado es privilegio del hombre blanco. Pero la analítica de la colonialidad que ofrece Aníbal Quijano no problematiza el hecho de que en esa noción de “trabajo asalariado” además de la dimensión racial opera la de género, no explora cómo se expropió el trabajo a las mujeres de la metrópoli o cómo se replicó la expropiación en la colonia entre las colonizadas. Quijano logra desnaturalizar, historizar y mostrar la heterogeneidad interna de la idea de raza como tecnología de clasificación social, pero no logra hacer lo mismo con el género, esta

miopía androcéntrica que se expresa en la naturalidad con la que asume la división sexual del trabajo y que se sustenta en el no haber historizado el patriarcado, fue observada por diversas pensadoras al interior de los feminismos descoloniales (Lugones, 2008; Mendoza, 2010; Segato, 2015).

Y es que, si bien el patriarcado es históricamente anterior a la colonialidad, a partir de la invasión de Abya Yala es posible advertir una relación de inherencia entre ambas tecnologías de clasificación y dominación, conformando el sistema de género moderno/colonial (Lugones, 2008). El patriarcado, entendido como el “sistema históricamente construido sobre el cuerpo de las mujeres, pero en el que se inscriben todas las opresiones, explotaciones, violencias y discriminaciones que vive la humanidad (mujeres, hombres y personas intersexuales) y la naturaleza” (Paredes y Guzmán, 2014), ofrece buena parte de las experiencias y retóricas para la elaboración de la colonialidad, al tiempo que ésta complejiza el sistema de clasificación patriarcal. Esta relación de inherencia se advierte en el paralelo que es posible establecer entre la racialización y la feminización como operaciones de subsunción a alguna forma de minoridad, asociada a políticas de tutelaje/control, producción de dependencia y expropiación del trabajo y los saberes. María Lugones recupera la teoría de Quijano y la pone a dialogar con los aportes de los feminismos de color. A partir de esta puesta en diálogo, denuncia la ceguera epistemológica que

radica en la separación en categorías de la experiencia y el correlato de pensar de manera separada el género, la raza, la clase vaciándolas de densidad vital. El principal problema que acarrea esta ceguera epistemológica es la invisibilización que produce sobre experiencias de cuerpos que no encajan en el género dominante implicado en la categoría. Así, “se ha tendido a borrar la situación violenta de la mujer de color excepto como una adición de lo que les pasa a las ‘mujeres’ (blancas: suprimido) y a los ‘negros’ (hombres: suprimido)” (Lugones, 2008, p. 15). La sujeta racializada no puede ser comprendida por la idea de “mujer”, ni se reduce a la del hombre racializado, pero tampoco se resuelve en la mera suma de subalternidades, a decir, “mujer” + “indio” o “mujer” + “negro”. Existe y persiste un vacío en la interseccionalidad (Lugones, 2008, p. 25); vacío que evidencia, precisamente, la posición en donde se densifica la especificidad de la experiencia de las mujeres racializadas, esa negatividad ontológica a la que nos referimos antes.

En esta línea sería importante ahondar en lo que, a partir del trabajo de Breny Mendoza (2010), podemos entender como el “entronque de pactos”, esto es, el entronque entre *el pacto sexual* al que hace referencia Caroll Pateman (como pacto entre hombres que requiere de la subordinación de las mujeres, dejando reservado para éstas el matrimonio como único contrato social posible) y en la perspectiva que abonan los trabajos realizados desde el feminismo comunitario de Julieta Paredes (2014) y Lorena Cabnal (2010) en torno a

lo que han denominado el “entronque de patriarcados”, es decir, la reconstrucción y análisis del entrecruzamiento de diversos tipos de patriarcados (el ancestral y el capitalista), en un gesto que se vuelve crítico al interior de sus propias comunidades (mostrando que el patriarcado no es de herencia meramente colonial) y las formas históricas específicas que ha ido cobrando la solidaridad entre los hombres colonizados y sus colonizadores; y, asimismo, *el pacto racial* entre hombres y mujeres destinados a preservar el capital de su blancura, que tiene como condición determinante el bimorfismo y la heterosexualidad (para ambas partes) y la monogamia (para la contraparte femenina).

Este entronque entre el pacto sexual y el racial parecería dejar sin pacto visible a las mujeres racializadas. Lo que, por supuesto, no quiere decir que no haya pacto alguno, sino que son anárquicos respecto de la matriz de poder moderno/colonial/capitalista y patriarcal, por lo que hay que rastrearlos más allá de ella. Como decía al comienzo, en un mundo que les niega la existencia, las expulsa o las exige “otras”, el saber que forjan se vuelve un saber desde la supervivencia; pero el gesto que importa recuperar y que emerge desde ahí no es el reclamo de “inclusión” en ese mundo, sino la exigencia de transformación del mundo como tal y, en ese sentido, construyen éstesis de re-existencia (Albán Achinte, 2008) que ya no sólo resisten, sino que, en medio de la urgencia, intentan transformar las condiciones bajo las que organizamos “lo común”.

3. La vía programática

Así se abre la otra vía que inaugura la pregunta de Truth en tanto, al mismo tiempo que muestra la “imposibilidad” de determinados cuerpos en el mundo erigido por la matriz de dominación moderno/colonial capitalista y patriarcal, pone en evidencia los mismos bordes del mundo permitiéndonos atisbar un territorio anárquico, una zona que se encuentra más allá de aquella totalidad ontológica (cuyo fundamento es histórico, contingente, fundado) inaugurando una vía de indagación programática. Si invertimos la mirada, se vuelve evidente que la imposibilidad del mundo de dar alojamiento a estos cuerpos arroja luz sobre su frontera, su límite y sobre el augurio no de su mera finitud sino de su impostergable final. La matriz de poder moderno/colonial capitalista y patriarcal, se forjó en torno, no sólo a la usurpación de saberes y a la imposición de una forma privilegia de producción y circulación del conocimiento, sino que operó en un plano mucho más hondo, a nivel de la éstesis, en el plano de aquellos parámetros que in-forman, da forma, a nuestra percepción del mundo, mediante el esfuerzo de homogeneización de la “sensación”, de los “procesos de percepción” conforme a los parámetros de los colonizadores. La empresa colonial se organizó en torno a la imposición de una éstesis determinada en un proceso que implicó: a) la represión sistemática de los patrones de expresión, conocimiento y significación de les conquistades; b) la imposición del sistema de creencias de los dominadores

y sus imágenes de lo sobrenatural, con la función de control social y cultural e interrupción de los patrones preexistentes; c) la regulación restrictiva, un acceso parcial, a los parámetros percepción y de expresión cultural de los dominadores y a ciertas esferas del poder, en una estrategia de erotización de los parámetros de los colonizadores (Quijano, 2001). De este modo se regularían el orden de las experiencias y sensaciones posibles y las imposibles.

En esta línea, Lorena Cabnal (2010, p. 22) nos recuerda que la colonización operó en paralelo mediante una penetración en el territorio-tierra y en el territorio-cuerpo. Así como las reducciones coloniales, la desacralización del espacio, la empresa latifundista, el monocultivo, modificaron la semántica y éstesis del territorio-tierra, lo mismo hizo la colonialidad con el territorio-cuerpo. No hay más que pensar en la lógica de explotación, de extractivismo y de dispensabilidad que el capitalismo colonial y patriarcal imprime sobre naturaleza y sobre determinados cuerpos. En esto parece coincidir Aníbal Quijano, quien afirma lo siguiente:

La “naturalización” mitológica de las categorías básicas de la explotación / dominación es un instrumento de poder excepcionalmente poderoso. El ejemplo más conocido es la producción del “género” como si fuera idéntico a sexo. Muchas gentes piensan que ocurre lo mismo con “raza” respecto, sobre todo, de “color”. (...) ¿Por qué, entonces, ha llegado a ser

tan presente en la sociedad “moderna”, tan profundamente introyectada en el imaginario mundial, como si fuera realmente “natural” y material? Sugiero un camino de indagación porque implica algo muy material: el cuerpo humano. La corporalidad es el nivel decisivo de las relaciones de poder (2007, p. 124).

Asumimos con ambxs que el cuerpo ha sido el principal territorio de disputa. Creo advertir al menos cuatro mitos que ordenan esta naturalización al servicio de la éstesis necesaria para la consolidación de la matriz de poder moderno/colonial capitalista y patriarcal y la gestión de los cuerpos posibles y la expulsión de los imposibles:

El primer mito es aquel que, forjado durante más de dos mil quinientos años en la historia del pensamiento occidental, ha sido narrado y escrito con las más variadas metáforas y metonimias, me refiero al mito que sostiene la *reducción ontológica* del cuerpo propia del *dualismo* en la afirmación de la diferencia y separabilidad esencial entre la mente/alma y el cuerpo. Desde el platonismo, pasando por el cristianismo hasta su expresión moderna con Descartes, la diferenciación ontológica implicó una jerarquía ontológica que, por un lado, supuso que la sustancia pensante podría ser y existir sin el cuerpo; y por otro, implicó una jerarquía gnoseológica, la experiencia sensible se vería devaluada respecto al valor objetivo y universal que provee el ejercicio de la razón. El cuerpo, corrupto y prescindible, termina reducido a las leyes de la mecánica junto a los otros objetos del mundo

sensible en una relación de enfrentamiento y distancia, como lo otro, del sujeto pensante. Este mito contiene un corolario fundamental sobre el que ha descansado la deshumanización de determinados sujetos desde su reducción a la sustancia corporal así entendida: aislada del nomos de la razón, vaciada de historicidad y politicidad, derivando en la justificación de tutelaje y violencia.

El segundo mito supone una *reducción política* del cuerpo sistematizada en el mito del *contractualismo liberal*. El cuerpo dividido por el dualismo es a su vez cuerpo *desmembrado*. Este mito, en su vertiente empirista desplegada en las distintas expresiones del contractualismo europeo pretende explicar la comunidad y la gestión de lo común, como el resultado del mero agregado de individuos a partir de un cálculo utilitario-racional.

El tercero, es el mito que implica una *reducción económica*. La reducción del cuerpo a las leyes de la mecánica acompaña este mito que puede ser entendido bajo la noción de *fetichismo* y mienta la reducción de la persona a fuerza de trabajo y de la naturaleza a objeto de explotación, al tiempo que celebra la animación y hasta la erotización de la cosa producida, desde el olvido de que se produce para vivir y no se vive para producir. Este tercer mito termina por exteriorizar a todos los cuerpos que ya por tullidos, ya por entrados en edad, ya por disidentes que expresen una economía del gasto poniendo en cuestión el ideal de productividad.

El cuarto es el que organiza una *reducción biológica* y que podría figurar en el mito del *del tercero excluido*. Este mito organiza, al igual que los anteriores, diversos planos de lo social; opera a partir de organizar bajo una lógica binaria la ética, la estética, política, la ontológica, alcanzando, por supuesto, a la naturaleza de los seres humanos. Descansa en la suposición de la existencia de un bimorfismo sexual como norma universal de la "naturaleza de los mamíferos" (macho/hembra) y deriva a partir de allí un binarismo de género para el caso específico del animal ser humano (hombre/mujer), postulando ambos términos como contradictorios (a y no-a). Los términos del bimorfismo terminan enlazados por el ideal de heteronormatividad que garantizaría la perpetuación de la especie. La matriz patriarcal se comporta demarcando y jerarquizando esos términos binarios: minoriza, en el sentido ilustrado del término de "reducir a la minoría de edad", a quienes no sean identificadas con el género dominante; invisibiliza a quienes no ingresan en el marco de las definiciones del dimorfismo sexual; y patologiza a aquellos que cuestionen de manera más o menos visible el pretendido dimorfismo. Este mito aparece, aunque con sus diferencias, en ciertas cosmogonías de Abya Yala en torno a los ideales de dualismo y complementariedad de los sexos organizando formas de patriarcado ancestrales como las que estudian Julieta Paredes, Lorena Cabnal, entre otras.

Estos mitos se articulan de manera heterogénea y discontinua en los diversos territorios-cuerpos que organizan, generando niveles de implicación y complejización diversos pero, en cualquiera de los casos, apuntan a clasificar organizando el régimen de lo visible/invisible, gestionando los modos de circulación y el régimen de lo hacible/inhacible.

Los feminismos de Abya Yala se vuelven críticamente sobre las reducciones que organizaron la gestión de los cuerpos de la modernidad/colonial capitalista y patriarcal. Frente al cuerpo aislado, desmembrado (de la comunidad), reducido a fuerza de trabajo o reproductora, hemos de entender nuestro cuerpo, como afirman Dorotea Gómez Grijalva (2012), Yuderkis Espinosa (2010), Margarita Pisano (2010), entre otras, como un territorio político. Y, en consecuencia, asumir que

(...) ha sido nombrado y construido a partir de ideologías, discursos e ideas que han justificado su opresión, su explotación, su sometimiento, su enajenación y su devaluación. De esa cuenta, reconozco a mi cuerpo como un territorio con historia, memoria y conocimientos, tanto ancestrales como propios de mi historia personal. Por otro lado, considero mi cuerpo como el territorio político que en este espacio tiempo puedo realmente habitar, a partir de mi decisión de repensarme y de construir una historia propia desde una postura reflexiva, crítica y constructiva (Gómez Grijalva, 2012, pp. 6-7)

Quienes se saben cuerpos-imposibles comprenden bien qué significa que sus vidas y deseos no tengan resistencia ontológica frente a la mirada colonial y patriarcal, en tanto han sido recreados al interior de la matriz por otros, para sostener el privilegio de otros. Es que estamos arrojadas en este mundo para erigir los proyectos de vida de alguien más. Hourya Bentouhami mienta el concepto del *cuerpo-doble*, para intentar describir la experiencia del cuerpo que se desdobra para llegar a duplicar y a sustituir a otro cuerpo:

Por medio de este acto, el cuerpo que ha sido doblado o duplicado, encuentra al cuerpo que lo dobla como un soporte y un sustituto: este último va a realizar no solo las diferentes tareas, actividades y trabajos arduos, riesgosos, dolorosos y pesados que el primero no hace por sí mismo, sino que también lo va a asumir, lo va a cargar o, en últimas, le va a entregar hasta su propia vida (2018, p. 14)

El convertirse en cuerpo-doble no es un acto voluntario, sino de violenta explotación organizada y legitimada desde los dispositivos de feminización, racialización, subalternización y supone vivir realizando las tareas necesarias para garantizar o soportar la existencia de alguien más, para que estxs puedan desarrollarse.

Los feminismos de Abya Yala nos permiten visibilizar estos cuerpos dobles para, a partir de allí, volver a las reivindicaciones políticas en torno al cuerpo propio -que siempre es impropio.

La reivindicación del “derecho a decidir sobre nuestros propios cuerpos” que guarda toda agenda feminista y que es innegociable, puede ser una trampa si no problematizamos esa noción de propiedad y la desligamos de la idea de propiedad individual, asociada más o menos inmediatamente a la de objeto para sujeto, a la de mercancía. La lucha contra el patriarcado, es también una lucha anticapitalista. En esta línea, accionan los feminismos populares, como nos recuerda Claudia Korol:

Las feministas indígenas de los pueblos del Abya Yala, las feministas comunitarias de Guatemala y Bolivia, y las feministas campesinas, aportaron lecciones de radicalidad teórica y práctica, con un feminismo de enfrentamiento directo a las transnacionales, a las políticas extractivistas y a la violencia de los narcoestados. Activistas como Bertha Cáceres del Consejo Cívico de organizaciones Populares e Indígenas de Honduras (COPINH), Miriam Miranda de la Organización Fraternal Negra de Honduras (OFRANEH), Bety Cariño del Centro de Apoyo Comunitario Trabajando Unidos (CACTUS) de Oaxaca, Blanca Chancosa, de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), las mujeres zapatistas en Chiapas, entre otras experiencias significativas, enseñaron a los feminismos populares que no se trata sólo de «despatriarcalizar» en el marco de las luchas anticapitalistas, sino también de descolonizar nuestras vidas (2010, p. 3).

En esta dirección, los feminismos comunitarios, durante la Cumbre de los Pueblos sobre el Cambio Climático y los Derechos de la Madre Tierra en abril del 2010 en Cochabamba, se pronunciaron a favor de la “absoluta no-propiedad” del cuerpo y la tierra, ofreciendo otra perspectiva de refundación de lo común que dista por todos lados de aquella propia del contractualismo liberal en el que se fundaron los actuales Estados Nación. Esta no propiedad no implica un desentendimiento respecto de la importancia de asumir la corporalidad individual como “territorio propio e irrepetible”, sino hacerlo menos al modo de la mercancía y más al modo de la potencia. En este sentido, los trabajos del feminismo comunitario aportan modos otros de pensarnos y habitarlos desde una éstesis descentrada de las metafísicas moderno-occidentales, no se trata de resistir o de lograr alguna forma de emancipación o libertad en el mundo moderno/colonial capitalista y patriarcal, sino de re-existir. La re-existencia como dimensión política de una estesis descolonial/antipatriarcal, explora afecciones, modos de sentir y de afectar que no puedan ser capturados al interior del mentado mundo. Toma como punto de partida la urdimbre que ofrece el territorio histórico, tanto territorio-cuerpo como el territorio-tierra, tejiendo otros parámetros de percepción que, en un acto de intercambio recíproco, van traman otro mundo posible.

Para poder desplazarnos del cuerpo-doble a la re-existencia del territorio-cuerpo empoderado, Cabnal nos exhorta a

acuerparnos, lo que implica la acción personal y colectiva de nuestros cuerpos indignados ante las injusticias que viven otros cuerpos. Que se auto convocan para proveerse de energía política para resistir y actuar contra las múltiples opresiones patriarcales, colonialistas, racista y capitalistas. El acuerpamiento genera energías afectivas y espirituales y rompe las fronteras y el tiempo impuesto. Nos provee cercanía, indignación colectiva pero también revitalización y nuevas fuerzas, para *recuperar la alegría sin perder la indignación* (2015, p. 1)

La política y éstesis de lo imposible que ofrecen los feminismos de Abya Yala son, como venimos señalando, una política y una estética de la exterioridad, que intervienen irrumpiendo en las ontologías del cuerpo y la fundación de “lo común” propias de la totalidad impuestas por el mundo moderno/colonial y patriarcal desde un gesto de re-existencia que torsiona a partir de lo imposible el orden de lo factible. Los feminismos de Abya Yala nos permiten intervenir en las tecnologías de clasificación social de la colonialidad y el patriarcado, interpelando, subvirtiendo algunos de los mitos en los que se funda el paradigma generado durante la segunda modernidad y tejiendo nuevos mitos desde los que parir y dar alojamiento a otras historias. El sistema moderno/colonial/capitalista y patriarcal en el que vivimos requiere constituir y sostener cuerpos tristes, desmembrados, deprimidos, ansiosos. Por eso es urgente acuerparse, producir nuevos cuerpos y nuevas formas de acuerpamiento. Hacer cuerpo colectivo que ubique en el centro a aquellos cuerpos expulsados, vulnerados y

enfermados, acuerpar nuestros cuerpos un poco tullidos para que constituyan el centro de las utopías del margen por venir, utopías que se organicen por una lógica de la relación más que de la identidad. Los feminismos de Abya Yala en sus diversas expresiones convocan a esto, a acuerparnos para sanar es posible que alguna vez hayamos creído que enfermamos olvidando, como enseñó Lohana Berkins, que somos enfermados y que solo se sana como acto político, desde la erección, con otros, de un *nosotras*.

Referencias bibliográficas

- Aguer, B. (2019). ¿Podemos pensar las no europeos/as?. En Facundo Giurlino (Comp.) *¿Podemos pensar los no-europeos?* Buenos Aires: Ediciones del Signo, pp. 161-202.
- Albán-Achinte, A. (2008). ¿Interculturalidad sin decolonialidad? Colonialidades circulantes y prácticas de re-existencia. Ponencia presentada en Seminario Internacional Diversidad, Interculturalidad y Construcción de Ciudad, Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional.
- Anzaldúa, G. (1987). *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*. California: Aunt Lute.
- Araya Espinoza, A. (2004). La pureza y la carne: el cuerpo de las mujeres en el imaginario político de la sociedad colonial. *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*. Vol. 1 (2), pp. 67-90.
- Bentouhami, H. (2018). Notas para un feminismo cimarrón. Del cuerpo doble al cuerpo propio. En Andrés Julián Caicedo Salcedo (Trad.), *Madrigueras Violetas*, pp.13-42. Recuperado de: <http://madrigueravioleta.com/madrigueras/notas-para-un-feminismo-cimarron-del-cuerpo-doble-al-cuerpo-propio/>
- Cabnal, L. (2010). *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. Madrid: Acsur-Las Segovias.
- Cabnal, L. (2015). *Intervención realizada en el mes de la conmemoración de las mujeres indígenas*, 5 de septiembre Día Internacional de la Mujer Indígena. San José: SUDS. *Internacionalismo. Solidaridad. Feminismos*. Recuperado de: <https://suds.cat/es/experiencias/lorena-cabnal-feminista-comunitaria/>
- Crenshaw, K. W. (1991). Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. *Stanford Law Review*, 43 (6), pp. 1241-1299.
- Cumes, A. (2009). Multiculturalismo, género y feminismo: mujeres diversas, luchas complejas. En Andrea Pequeño (Comp.), *Participación y políticas de mujeres indígenas en América Latina*. Quito: FLACSO, pp. 29-52
- Espinosa Miñoso, Y. (2010). Los cuerpos políticos del feminismo. Ponencia presentada en Noveno Encuentro Lésbico Feminista de Latinoamérica y del Caribe, Guatemala.
- . (2014). Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica. *El Cotidiano*, Núm. 184, marzo-abril, México: Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Azcapotzalco Distrito Federal, pp. 7-12.
- Espinosa Y.; Gómez D. y Ochoa. K. (2014). Introducción. En Espinosa Y.; Gómez D. y Ochoa. K (Eds.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán, Colombia: Editorial Universidad del Cauca.
- Galindo, María. (2013). *No se puede descolonizar sin despatriarcalizar. Teoría y propuesta de la despatriarcalización*. Bolivia: Mujeres Creando.
- Gargallo Celentani, F. (2009). El feminismo filosófico. En Dussel, Mendieta, Bohorquez (Comp.), *El pensamiento filosófico latinoamericano y del Caribe (1300-2000)*. México: Crefal, Siglo XXI, pp. 418-433
- Gómez Grijalva, D. (2012). Mi territorio es un cuerpo político. En la colección *Voces Descolonizadoras*, Cuaderno 1, Brecha Lésbica.
- Guzman Arrollo, A. (2019). Feminismo comunitario-Bolivia. Un feminismo útil para la lucha de los pueblos. *Revista con la a*, 38, pp. 1-3.
- Hall, S. (1996). Introducción. ¿Quién necesita identidad?. En Stuart Hall y Paul du Gay (Comps.), *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Heidegger, M. (1967). ¿Qué es la metafísica?. Buenos Aires: Siglo Veinte.
- Hill Collins, P. (1990). *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. New York: Routledge.

- hooks, bell. (1981). *Ain't a Woman: Black Women and Feminism*. Boston: South End.
- Jabardo, M. (Ed). (2012). *Feminismos de color. Una antología*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- King, D. K. (1988). *Multiple Jeopardy, Multiple Consciousness: The Context of a Black Feminist Ideology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Korol, C. (2016). Feminismos populares. Las brujas necesarias en tiempos de cólera. *Revista Nueva Sociedad*, 265, pp.142-152
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género: hacia un feminismo descolonial. En Mignolo, W. (Comp.), *Género y descolonialidad*. Buenos Aires: Del Signo, pp. 13-54
- Mannarelli, M. E. (1985). Inquisición y mujeres: las hechiceras en el Perú durante el siglo XVII. En *Revista Andina*, Vol. 3, núm. 1, 141-155
- Mendoza, B. (2010). La epistemología del sur. Colonialidad del género y feminismo latinoamericano. En Espinosa, Yuderlys (Coord.), *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano. Vol. I*. Buenos Aires: En la frontera, pp. 19-36
- Ochoa, K. (2014). El debate sobre las y los amerindios: entre el discurso de la bestialización, la feminización y la racialización. *El Cotidiano*, núm. 184, pp. 13-22.
- Paredes, J. (2015). Despatriarcalización. Una respuesta categórica del feminismo comunitario (descolonizando la vida). *Revista de Estudios Bolivianos*, núm. 21, pp.100-115.
- . (2014). Hilando fino desde el feminismo comunitario. México: El Rebozo, Zapateándole, Lente Flotante, En cortito que' s palargo, AliFem AC.
- Paredes, J. y Guzmán, A. (2014). Disidencia y Feminismo Comunitario. *Gesto Decolonial*, Vol. 11, núm. 1. Recuperado de: <http://hemisphericinstitute.org/hemi/es/e-misferica-111-gesto-decolonial/paredes-carvajal>
- Pisano, M. (2010). De una buena vez, salírnos del patriarcado, juzgarlo y botarlo. Charla impartida en la Casa del Profesor, Santiago de Chile. Transcrita y editada por Gómez Grijalva y Andrea Franulic.
- Poderti, A. (2005). *Brujas andinas, la inquisición en Argentina*. Sydney: Cervantes Publishing.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina. En Edgardo Lander (Comp.), *Colonialidad del Saber, Eurocentrismo y Ciencias Sociales*, 201-246. Buenos Aires: CLACSO-UNESCO.
- . (2007). Colonialidad del poder y clasificación social. En Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (Comps.), *El giro decolonial*. Bogotá: Siglo del Hombre / Universidad Central / Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana / Instituto Pensar, pp. 93-126,
- . (2001) Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. En Mignolo (Comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*. Buenos Aires: Del Signo, pp.117-132
- Segato, R. (2015). *La crítica a la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo.
- Sendon de Leon, V. (2000). ¿Qué es el feminismo de la diferencia? (una visión muy personal). *Mujeres en Red*. Consultado el 20 de abril del 2019. Recuperado de <http://www.mujeresenred.net/spip.php?article1985>
- Shock, S. (2016) *Crianzas. Historias para crecer en toda la diversidad*. Buenos Aires: Muchas nueces.
- Silverblatt, I. (1995). *Luna, Sol y brujas. Géneros y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas.
- Wayar, M. (2018). *Travesti. Una teoría lo suficientemente buena*. Buenos Aires: Muchas Nueces.

Imagen: Ericka Sánchez

