

Mariana Alvarado
UNCuyo – CONICET

Mujeres de América Latina: des(re)encuentros, tráfico de ideas y traducción

Women of Latin America: dis(re)encounters, traffic of ideas and translation

Recibido: 07/11/13

Aceptado: 06/02/14

Resumen

La pregunta por la sujeto de enunciación emerge de una experiencia académica y nutre la visibilización de las diferencias que nos atraviesan como mujeres. Revisar las heridas abiertas que la invasión–conquista–colonización–evangelización europea provocó con la implantación de la matriz moderna, colonial, capitalista, patriarcal, occidental permite localizar la doble subalternidad de las mujeres latinoamericanas. Un des(re) encuentro con el humanismo académico permite traducir las raíces que nos atraviesan a nosotras, las mujeres de América Latina. El constructo delimita en la (auto)designación un espacio común, surgido ahora, de una experiencia común que disloca los discursos hegemónicos y gesta un “entre” el feminismo occidental y el feminismo poscolonial, que habilita particulares puntos de vistas en los devenires de mujeres como potencia epistemológica–política.

Palabras claves: Filosofía Práctica; Humanismo; Colonialismo; Patriarcado; Mujeres de América Latina.

Abstract

The question of the subject of enunciation emerges from an academic experience and nourishes the visibility of the differences that cross us as women. Revising the open wounds that European invasion–conquest–colonization–evangelization is urgent for us. The occidental, modern, colonial, capitalist, patriarchal, implanted matrix permits to locate the double subordination of Latin American women. A dis(re) encounter with the academic humanism allows to translate the roots that cross us, the women of Latin America. In its (auto)designation the construct delimits a common space. Now this common space emerges from a common experience which dislocates hegemonic discourses and makes an “in between” among occidental and postcolonial feminisms, which enables individual views on women’s processes as epistemological and political power.

Keywords: Practical Philosophy; Humanism; Colonialism; Patriarchy; Women of Latin America.

La Filosofía Latinoamericana se ocupa de los modos de objetivación de un sujeto, a través de los cuales se autorreconoce y se autoafirma como tal. Estos modos de objetivación son, por cierto, históricos (Roig, A. A. 1993, 105).

... es posible otro modo de preguntar y de buscar respuestas que dirija la atención sobre el sujeto que formula la pregunta, antes que sobre el objeto por el cual se interroga (Arpini, A. 2014, 127).

Un rasgo distintivo de la investigación feminista es que define su problemática desde la perspectiva de las experiencias femeninas y que, también, emplea estas experiencias como un indicador significativo de la “realidad” contra la cual se deben contrastar las hipótesis (Harding, S. 1998, 21).

1



Al finales del 2014 en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, tuvo lugar el II Congreso de Estudios Poscoloniales¹ y las III Jornadas del Feminismo Poscolonial. Conferencias, sesiones plenarias y mesas temáticas tuvieron lugar en la Biblioteca Nacional, en el Instituto Perón y en el Museo de la Lengua de manera simultánea durante tres días del mes de diciembre.

Me propuse socializar un plan de trabajo en curso en el marco del cual pretendo situar discursos de mujeres en la trama pedagógica de fines del siglo XIX y principios del XX en Latinoamérica. Si bien en líneas generales quiero visibilizar los discursos de las peruanas Clorinda Matto de Turner, Margarita Práxedes Muñoz, Teresa González de Fanning y las argentinas Josefina Pelliza de Sagasti y Florencia Fossatti y revisar la fundamentación filosófica de sus ideas pedagógicas, esta vez me situé en Florencia y en claves de lectura que permitirían hacer espacio al fortalecimiento de una perspectiva latinoamericana en una educación que se quiere feminista y poscolonial. El reconocimiento de la presencia de estas mujeres en la historia instala la posibilidad de estriar una historiografía que ha silenciado su creativa participación en la construcción colectiva y en la legitimación de herramientas propias y particulares para la producción del conocimiento, esto es, de la habilitación como sujetas capaces de intervenir en la producción, aplicación y circulación del conocimiento y, por tanto, en (auto)nombrarse.

Diálogos Sur-Sur: pedagogías decolonizadas, la Mesa 3, distribuyó entre el 9 y el 10 de diciembre de 2014, treinta y cinco ponencias en cinco ejes: Relatos de experiencias; Estudios en perspectiva histórica; Comunidades originarias;

Problemas y desafíos de la formación; Perspectivas de género. El segundo día, a una hora de cerrar el eje 5, Agustina Veronelli le da la palabra al equipo integrado por María Aparecida dos Santos, Marcia Moraes y Ariom Pimienta Francisco quienes presentan “Longe do destrato, próximo do cuidado: conexões sul-sul na saúde”.

Llevábamos unas cuatro horas escuchando(nos) en dos idiomas sin traducción simultánea. Habitando esos silencios en los que la traducción se vuelve la decodificación de lo dicho en algunos casos, por desconocimiento del idioma, en otros en la producción de lo no dicho porque la traducción es un proceso intersocial, intercultural (De Sousa Santos, B. 2006, 32) y, en tal sentido, de alteración y recodificación. Encuentros, en la palabra, que entre líneas, gestan lo por-decir aun cuando no se entienda lo que ha sido dicho por otro en el mismo idioma. Allí entonces, nosotras nos des(re)encontrábamos traductoras, intérpretes, hermeneutas. Encuentros, sin embargo son cristalizados en ciertas prácticas. En los Congresos convencionales a los que la mayoría hemos asistido con diferentes modalidades de participación reproducen un movimiento que tiene que ver con escribir, enviar, asistir, leer, escuchar. El momento del encuentro en la palabra requiere al parecer de la lectura y la escucha de que alguien ha escrito². Algunos considerados a los diez minutos (tiempo en el que pueden leerse unas 6 páginas en Arial 11 interlineado sin demasiado apuro) prefieren sintetizar lo escrito. Aun así, el espacio que el Congreso promete al diálogo o no llega nunca o hacemos lo posible para no encontrar(nos) de ese modo. Quizá aquí haya algo que pensar³. Algo de eso fui escribiendo en los bordes del programa. Apuntes que

1 El antecedente del evento –según lo refiere la IV Circular– se inscribe en el Primer Congreso de Estudios Poscoloniales y las I y II Jornadas de Feminismos y Poscolonialidad “Cruzando puentes: Legados, Genealogías y Memorias Poscoloniales”, desarrollado en la Biblioteca Nacional que reunió a intelectuales, académicos, activistas y artistas de América Latina, Estados Unidos y Europa para discutir de qué modo lo “poscolonial” habita las academias latinoamericanas y otros espacios de creación de pensamiento entre otras latitudes.

2 He trabajado la cuestión en un escrito titulado “Textos en acto o el carácter teatral de algunas filosofías” que fue publicado en: *Kaleidoscopio. Revista Arbitrada de Educación, Humanidades y Artes*. Vol. 10, n° 20, julio-diciembre de 2013. Universidad Nacional Experimental de Guayana, Venezuela.

3 ¿En qué condiciones surgen los Congresos en Argentina? Si en los Congresos circula el conocimiento científico ¿por qué no se gestan espacios para legitimar/validar/contrastar/transformar/afectar a quienes lo producen? ¿Por

remitían no a lo escuchado sino a la práctica del escuchar; no a lo dicho sino a sus efectos; no a lo expuesto sino a las prácticas de leer lo escrito; no a lo encontrado sino a las posibilidades de los des(re)encuentros. Y entonces, ella habló. No de lo escrito. Ella habló de sí. Dijo su nombre, su origen, su clase, su etnia, su sexo–género. Ella no expuso lo escrito, ella se expuso. Visibilizó el lugar desde donde profería su discurso que engarzó la contradicción universal/particular haciéndola posible. Más aún, dijo: “soy mujer mestiza, feminista, lesbiana y activista”. Yo, debí hablar después. Y si bien había decidido no hablar de lo escrito en mi trabajo y referirme a mis anotaciones al margen, no pude no–escuchar. No pude no–responder a su (ex)posición. Debí decir(le) algo. Elegí formar parte de ese espacio común que entre todas estábamos construyendo en el que no cabe invisibilizar las diferencias ¿Qué pude decir(le)? Le conté quién soy (¿?)⁴.

El problema que anima este escrito encalla en la pregunta que entonces me formulé ¿qué puede decirle una mujer no–negra, sin hijos, heteronormada, intelectual académica docente, no–pobre a una mujer mestiza, feminista lesbiana activista?⁵ y que ahora podría re–formularla más o menos a partir de lo que mientras hablaba, ella me iba diciendo y yo, iba traduciendo–punteando–interpretando al margen ¿quién está autorizado a hablar? ¿Cuáles son las estrategias de autorización de la palabra? ¿En

qué medida la visibilización de quién profiere el discurso habilita a decir algo que en otras condiciones no podría? ¿Qué impacto tiene en la producción de conocimiento la visibilización del sujeto de enunciación? ¿Cómo ese modo de proferir rompe con los cánones epistemológicos tradicionales? ¿Por qué la interpelación del sujeto exige una respuesta? ¿Cuáles son los sentidos femeninos de esas respuestas? ¿Cuáles son las formas en las que las mujeres deseamos/podemos responder a interpelaciones de mujeres? ¿Cómo algunas respuestas feministas han sido históricamente más solidarias que otras? ¿Sería posible emprender la *praxis* investigativa como un trabajo crítico y cuidadoso sobre una misma y solidario con otras? ¿En qué medida ese descentramiento del discurso patriarcal permitiría explorar experiencias, saberes, prácticas, afectos presentes en las miradas de mujeres sensibles al contexto? ¿Cabe pensar la mujer fuera de su inventor, el patriarcado? ¿Cómo de–colonizar lo femenino para hacer lugar a otras feminidades?

2

La historia del patriarcado no sólo es la historia del modo en el que los seres humanos se relacionan sino que es también la historia de la acumulación de riquezas que supuso saqueos, crímenes, hambrunas, miserias, pestes.

Cuando el almirante –conocidos por todos como Cristóbal Colón⁶–, clavó su bandera real

qué insistimos en la lectura de lo escrito para decir lo que pensamos o lo que hacemos? ¿Por qué una práctica de encuentro presencial reproduce un escrito que podría ser leído antes/después en vez de producir espacios de producción? ¿Qué otras formas de encontrarse en la palabra a partir de lo producido pueden generarse entre muchos? ¿En qué medida las TIC’S efectivamente han logrado invadir, innovar y posibilitar alternativas a las prácticas académicas encalladas? Si los escritos son virtuales ¿cabén otras formas de acceso, circulación, lecturas, comentarios y diálogo de los trabajos entre los asistentes incluso previos al encuentro? ¿Para qué sirven los Congresos además de ser el espacio en el que se da cuenta? ¿Sería deseable de–colonizar los Congresos?

4 No se trataba entonces de la colonialidad del saber que reproduce monólogos que autorizan a algunas a hablar y a algunas no. Ese encuentro exigió una escucha, la mía en principio, en la que pude ver(nos) en la diferencia colonial. De lo que se trata, en todo caso es de NO mantener ocultas las diversas maneras en las que las mujeres han sido negadas en la organización de la producción de la vida y en la producción del saber–poder que la imposición colonial viene a querer justificar.

5 Si bien las experiencias de las mujeres son múltiples puesto que hay múltiples mujeres, algunas feministas llaman la atención sobre la incompatibilidad de situar “la mirada” de una mujer blanca, heterosexual de clase media respecto de una mujer negra, lesbiana y pobre, como así también lo señalan otras autoras respecto a las relaciones norte–sur, occidente–oriente, centro–periferia (Cfr. de Lauretis, T. 1991, 2000, y Amorós, C. 1994, 1997, 2005).

6 Sobre la identidad equívoca de Colón (Ansaldi, W. 2012, 64–65 y Gramsci, A. 1975, I, 359–360).

en tierra –conocida por todos como América⁷– y declaró tomar posesión de esa tierra en nombre de la corona española en ese mismo acto comenzó la epistemologización americana: la negación violenta del otro. El silenciamiento de la alteridad supuso epistemicidios⁸ puesto que el conquistador identificó sus valores con los valores en general, sus costumbres, hábitos y creencias con la cultura y la religión en general. El conquistador asumió que el mundo era el suyo, mató a quienes no quisieron habitarlo y colonizó para que otros los habitaran.

El indio, como se le llamó desde entonces para consumir la negación, tuvo que olvidar quién había sido, sin llegar tampoco a saber quién era (Ansaldi, W. 2012, 70).

Colón antes de conocer –no tenía la menor idea de dónde había llegado ni de quiénes ni de qué formas habitaban ese lugar– se declara poseedor de lo ya poseído por otros. La palabra proferida por Colón contuvo potencialmente desde ese inicio todas las atrocidades que ahora sabemos implica “tomar posesión” y que los pobladores autóctonos⁹ padecieron. Colón nombró y en el mismo acto se apropió de lo ajeno en representación de un otro, desconociendo la palabra o los nombres propios de quienes pudieran–quisieran “salir–le” al encuentro. Su palabra al nombrar(se) propietario encubre, invisibiliza, no–reconoce los bordes de la simetría.

Con la modernidad surge una forma de ejercicio del poder y una manera de

ordenar la vida social, la producción y la economía que abrió paso a la constitución de los Estados Nacionales. Ello implicó transformaciones en el modo de entender las relaciones entre los individuos, de éstos con el Estado y de los Estados entre sí (Arpini, A. 2003, 23).

Este “surgimiento” al que refiere la historiadora de las ideas Adriana Arpini tuvo la forma de la invasión, conquista y colonización en una América en la que ya existían individuos y relaciones:

Los 80 millones de habitantes que habitaban el “continente sin nombre” o “nuevo mundo” cuando Colón y los suyos llegaron a la isla Guanahaní en América “no conocían la rueda ni el carro, ni empleaban animales de carga, pero eran capaces de crear y mantener complejos sistemas de estratificación social, aparatos burocráticos estatales, estructuras urbanas desarrolladas, una arquitectura monumental expresada en suntuosos palacios, una agricultura sedentaria, redes de comunicaciones excelentes, sistemas tributarios unificadores de amplios territorios, mecanismos de reservas alimenticias para enfrentar eventuales situaciones carenciales (Ansaldi, W. 2012, 66).

Ese “surgimiento” que tuvo lugar con la “colonialidad del poder” describe el formato de su ejercicio en la corona española del siglo XVI que operó en América desde 1492¹⁰. “Género”,

7 América o “América Latina” o de los nombres de cuño colonial con los que designaron esta parte del mundo puede verse en reciente trabajo de reescritura de Verónica Giordano a partir de textos de Waldo Ansaldi (Ansaldi-Giordano. 2012, 59–64 y 67).

8 Boaventura se refiere a la justicia social en vínculo con la justicia cognitiva. El “epistemicidio” ha sido un efecto de aquella desvinculación puesto que los procesos de opresión, exclusión, explotación de individuos, grupos, prácticas suponen la marginación, el silenciamiento, la invisibilización de los saberes que sostienen esas prácticas y esos sujetos (Cfr. De Sousa Santos, B. 2009, 13).

9 Los pobladores autóctonos nombrados “salvajes”, “bárbaros”, “aborígenes”, “antropófagos”, “bestias”, adquieren por la invasión, la conquista y la colonización europea el nombre genérico de “indios”, expresión que borra las diferencias de plurales pueblos desde Alaska a Tierra del Fuego y que entonces eran conocidos con más de 50 nombres (Cfr. Ansaldi-Giordano, 2012, 69–70).

10 Vale anotar la referencia que hace Verónica Giordano al respecto de la fecha. Según indica el 12 de octubre de 1492 responde al calendario juliano. Si atendemos al calendario vigente, el gregoriano, la fecha correcta sería el 22 de octubre (Ansaldi-Giordano. 2012, 64).

“raza” y “clase” fueron constructos coloniales que re-ordenaron las áreas de la existencia, las relaciones entre los individuos y el control de los recursos: sexo, trabajo, autoridad, colectivos, subjetividad, intersubjetividad (Cfr. Mendoza, B. Lugones).

La mundialización¹¹ ha seguido el ritmo de la expansión de los mercados y la acumulación de las riquezas, acompañada de un brutal desconocimiento (no-reconocimiento) de culturas organizadas en torno a valoraciones y formas de racionalidad diferentes. Piénsese especialmente en las culturas originarias de Nuestra América. Esta situación fue advertida y denunciada desde los inicios del proceso de mundialización. Así por ejemplo, Fray Bartolomé de las Casas ante situaciones concretas de negación de la dignidad y/o falseamiento del reconocimiento, afirmó el principio de igualdad del género humano, afirmación que podría considerarse como antecedente de las actuales teorías del reconocimiento igualitario. Ahora cabría preguntarse ¿a qué está referido el concepto de igualdad? (Arpini, A. 2003, 40).

En el siglo XVI, entre 1550 y 1551, en la Junta de Valladolid, España, tuvo lugar una disputa intelectual cuyos oponentes fueron Juan Ginés de Sepúlveda (1490–1573), traductor de Aristóteles, “el protector de los indios”, Bartolomé de las Casas (1484–1566); el motivo de la controversia:

el “indio” sin que allí tuviera lugar la “visión de los vencidos”¹². El debate jurídico-teológico se extendió por más de medio siglo en el esfuerzo por demostrar la potestad del Rey de España para ejercer el dominio. La problemática antropológica se centró en los derechos naturales de los habitantes de lo que para Colón eran las Indias; en las justas causas para hacer la guerra a los indios y en la legitimación de la conquista. Por una lado, los partidarios de la libertad y de una entrada pacífica a las “nuevas” tierras y, por otro, quienes sostenían el empleo de la fuerza, la esclavitud y el dominio despótico. Así la humanidad del indio se disputó junto a la legitimidad de la conquista.

Las tesis desde las que Sepúlveda sostiene el uso de la fuerza para dominar a los indios fueron expuestas en el *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*.

...el varón impera sobre la mujer, el hombre adulto sobre el niño, el padre sobre sus hijos, es decir, los más poderosos y más perfectos sobre los más débiles e imperfectos. Esto mismo se verifica entre unos y otros hombres, habiendo unos que por naturaleza son señores, otros que por naturaleza son siervos... Tales son las gentes bárbaras e inhumanas, ajenas a la vida civil y a las costumbres pacíficas. Y será siempre justo y conforme al derecho natural que tales gentes se sometan... En suma: es justo, conveniente y conforme a la ley natural que los varones probos,

11 La mundialización que tuvo sus orígenes en la conquista europea de las tierras americanas fue justificada por sucesivas ideologías organizadas sobre relaciones asimétricas entre los imperios, las colonias y las neo-colonias, pero también entre los blancos sobre los africanos y los indígenas y, entre los asalariados y los esclavos y, entre los hombres colonizados y los colonizadores sobre las mujeres. En el siglo XVI y XVII fue la evangelización católica –absolutista e intolerante, autoritaria y etnocéntrica– que tomó la forma de misión redentora para liberar de la condición de salvajes y elevar al plano de humanidad; en el XVIII y XIX la civilización; en el XIX y parte del XX el progreso; desde un tiempo a esta parte es conocida como globalización (Cfr. Roig, A. 2000, 45; Ansaldo-Giordano. 2012, 78).

12 La percepción del proceso de invasión-conquista-colonización de los pobladores autóctonos aparece en dos textos mucho más tarde, en Miguel de León Portilla y, luego, con Natham Wachtel, en México y Perú consecuentemente. Giordano refiere también a Felipe Guamán Poma de Ayala quien en 1615 escribe “El Primer Nueva Coronica”, carta extensa dirigida a Felipe III encontrada en 1908 (Ansaldo-Giordano. 2012, 71). Los manuscritos del Popol Vuh sitúan cosmologías propias para nada occidentales que invierten los patrones de la lógica civilizatoria y transgreden la autoridad colonial. En esos textos puede visualizarse el andamiaje entre lo pedagógico y lo decolonial a partir de la lectura crítica de los dibujos que presentan la civilización andina y la colonia contemporánea (Cfr. Walsh, C. 2013, 33–36).

inteligentes, virtuosos y humanos dominen sobre todos los que no tienen esas cualidades” (de Sepúlveda, J. G. 1996).

Bartolomé de las Casas planteó una cuestión fundamental ¿en qué se fundaba el derecho de España de conquistar y dominar el Nuevo mundo? La respuesta fue: la evangelización de los nativos, pacífica siempre y cuando no existía resistencia armada (Ferrer, Aldo. 1996, 298-302). Frente a la disputa de los teólogos:

... antes de cada entrada militar, los capitanes de conquista debían leer a los indios, ante escribano público, un extenso y retórico *Requerimiento* que los exhortaba a convertirse a la santa fe católica: ‘Si no lo hiciéreis, o en ello dilación maliciosamente pusiéreis, certíffcoos que con la ayuda de Dios yo entraré poderosamente contra vosotros y vos haré guerra por todas las partes y maneras que yo pudiere, y os sujetaré al yugo y obediencia de la Iglesia y de Su Majestad y tomaré vuestras mujeres y hijos y los haré esclavos, y como tales los venderé, y dispondré de ellos como Su Majestad mandare, y os tomaré vuestros bienes y os haré todos los males y daños que pudiere’ (Cfr. Vidart, Daniel. 1968. *Ideología y realidad de América*, Montevideo, citado en Galeano, E. 1983, 17-18).

El logro de Bartolomé, además de haber visitado el continente en dos oportunidades –1502 y 1514–, de denunciar las atrocidades cometidas por los conquistadores y proclamar la tolerancia respecto de las costumbres de pobladores, fue que se promulgaran las *Leyes Nuevas*. Un espacio jurídico que moderaba en la práctica el régimen de encomiendas, evitaban el uso del término “conquista” y mandaba la penetración pacífica en los territorios.

A los conquistadores y colonizadores se les encomendaba indígenas para que los catequizaran. Pero los indios debían al encomendero servicios personales y tributos económicos, no era mucho el tiempo que quedaba para introducirlos en el cristiano sendero de la salvación. En recompensa a sus servicios, Hernán Cortés había recibido veintitrés mil vasallos; se repartían los indios al mismo tiempo que se otorgaban las tierras mediante mercedes reales o se las obtenía por el despojo directo. Desde 1536 los indios eran otorgados en encomienda, junto con su descendencia, por el término de dos vidas: la del encomendero y su heredero inmediato (Galeano, E. 1983, 64).

Las discusiones del humanismo iberoamericano¹³ en torno a la “igualdad” incorporaron, además las nociones de “dignidad”, “reconocimiento”, “necesidades”, “explotación”, “integración” y “dominación”. En ese marco y, desde la perspectiva roigiana, la primera necesidad es la de “tenerse a sí mismo como valioso”. Se trata en todo caso de (re)conocer la propia dignidad y considerar valioso el propio conocimiento. Ahora bien, ¿cómo opera este (re)conocimiento en relaciones asimétricas? la “dialéctica de la emergencia” sólo tiene cabida en tanto y en cuanto exista un mutuo reconocimiento, esto es, el reconocimiento del otro en su diferencia (Cfr. Roig, A. A. 2002, 107-130); un encuentro entre dos. Un re-conocimiento que implica des-encuentros. Un des(re)encuentro.

La colonización negó el ejercicio de las creencias originarias e impuso el cristianismo, lo cual lejos de afirmar la condición de un sujeto igual o de reconocer al otro en su diferencia, colocaba a los pobladores autóctonos en condiciones de inferioridad entre las que sólo cabía optar por someterse voluntariamente y volverse un siervo del evangelio o ser sometido por la fuerza y reducido a la esclavitud¹⁴.

13 Nos referimos a los trabajos de José Martí (1975), Luis Villorro, Augusto Salazar Bondy (1979) o bien de Eugenio María de Hostos (1904), Enrique Dussel (2008). Cabría (re)pensar estas categorías “humanistas” ejerciendo la práctica de la traducción puesto que desde la colonia la categoría de “género” fusionada a la de “raza” sirvió como instrumento de dominación de la matriz moderna colonial. En este sentido, sería preciso retomar los argumentos que llevaron por ejemplo, a la teología de la liberación, a aceptar sin discusión la doctrina del Vaticano cuando se trata de los derechos reproductivos, para incorporar una perspectiva crítica.

14 El humanismo académico no ha podido/querido leer más que un “someterse” o “ser sometido” aunque entre

Explica la feminista nigeriana Oyeronke Oyewomi que entre los pueblos indígenas de América del Norte no existía un principio organizador de sexo–género antes del contacto colonial. Estas sociedades no se dividían ni se organizan en base al género; ni sus lenguas ni sus sistemas de parentesco contenían una estructura que apuntara a la subordinación de las mujeres. No existía una división sexual del trabajo y sus relaciones económicas se basaban en principios de reciprocidad y complementariedad.

El patriarcado implantado por el colonialismo hispánico y lusitano se configuró y afianzó a lo largo de tres siglos. Con la crisis de independencia, tuvo lugar la consolidación del capitalismo en América Latina, lo cual significó también la consolidación de un régimen de dominación de clase, etnia y sexo (Ansaldi, W. 2012, 80).

Naturalizar las relaciones de género y de heterosexualidad encubre el modo en el que las mujeres del tercer mundo experimentaron la colonización. Las mujeres de esta parte del mundo no sólo fueron racializadas sino que al mismo tiempo fueron inventadas como mujeres¹⁵. La colonización creó las condiciones históricas para que las mujeres africanas e indígenas de América perdieran las relaciones igualitarias que

precedieron a la colonización y que cayeran no sólo bajo los hombres colonizadores sino además bajo los hombres colonizados. Mujeres que fueron colonizadas dos veces; en su condición de nativa y en su condición de mujer; del hombre sobre la mujer y del colonizador sobre la colonizada¹⁶.

La matriz colonial requirió de una confabulación entre hombres colonizadores y hombres colonizados. Transacción que explica, aún en nuestros días, la indiferencia frente al sufrimiento de las mujeres del tercer mundo y que impide, aún entre nosotras, construir lazos de solidaridad entre hombres y mujeres.

Ignorar la colonialidad de género que en la “vida social, la producción y la economía abrió paso a la constitución de los Estados Nacionales” ciega a las mujeres blancas a (re)conocer la interseccionalidad de raza y género y las hace cómplices de los procesos de colonización que suponen las premisas patriarcales, heterosexistas, normativas, eurocéntricas, que sostienen el modo en el que son pensadas las relaciones por el sistema binario del proyecto moderno de occidente (centro/margen, civilizado/bárbaro, desarrollo/subdesarrollo).

La “domesticación” (Mendoza, B. 7) que acompañó la ocupación de las tierras, el borramiento de la identidad de los pueblos originarios, la imposición de la evangelización, la

ambas posibilidades cabe la pregunta por las estrategias, prácticas, metodologías incluso pedagogías, de lucha, rebeldía, cimarronaje, insurgencias, revueltas que emplearon –seguramente– los pueblos originarios primero y, luego africanos y africanas secuestrados y esclavizados, para resistir, transgredir, intervenir la dominación y seguir siendo, pensando, haciendo, sintiendo, viviendo, deseando a pesar del poder colonial. ¿Cómo pudieron los oprimidos participar en prácticas de conservación de sí y liberación de la opresión de la idea colonial moderna de ser humano? ¿Cómo puede el subalterno (des)nombrarse? ¿Cómo (des)entenderse del discurso que lo heterodesigna?

15 La invención de “la mujer” como constructo patriarcal, funcional a la negación de plurales posibilidades de devenires, mujer, opera tal y como “indio” –puesto que en rigor los indios nunca existieron, fuera de la imaginación de los europeos y, sólo fueron la heterodesignación de los vencidos–, así como el “nuevo mundo” tiene sentido desde el “viejo mundo” eurocéntrico (Rojas Mix, M. 1991, 32–35; Ansaldi, W. 2012, 70).

16 Waldo Ansaldi y Verónica Giordano a partir de los testimonios aparecidos en el libro de Tzvetan Todorov *La conquista de América. La cuestión del otro* visibilizan las formas en las que las mujeres indias fueron objeto de una doble violación –por funcionarios, militares, sacerdotes– que identifica a la india con la puta; por rechazar violentamente los avances sexuales y querer someterse es equiparada a quien hace de esos avances su profesión y, al mismo tiempo equipara la naturaleza de la mujer con aquella, naturaleza que según los testimonios es revelada con suficientes azotes. La práctica reiterada sistemáticamente niega de humanidad a las mujeres indias desde una visión de humanidad violenta, sexista, sesgada, destructiva y normativiza las relaciones (Ansaldi, W. 2012, 73). Un cuadro de desenfreno sexual que tuvo sus efectos sobre la constitución de la institución familiar y su proceso histórico de modo tal que los vínculos por entonces definidos nos afectan hasta hoy (Ansaldi, W. 2012, 76–77).

muerte y la servidumbre; implicó el femicidio; el genocidio de mujeres, las violaciones masivas, la (des)posesión de los cuerpos; la ocupación de los úteros; la mercantilización de la mujer americana como algo que se compra, vende, trueca, se hereda; la esclavización africana y la servidumbre indígena. “La posesión de los cuerpos fue subsidiaria de la implantación del patriarcado y completó la apropiación de las tierras” (Ansaldi, W. 2012, 72). Sin domesticación como instrumento de guerra y conquista del asentamiento colonial no habría capitalismo. Para generalizar el trabajo asalariado libre sobre el trabajo de los esclavos precisaron someter a un régimen de sexo-género a las mujeres en las colonias. Separadas de la esfera productiva se inventó al “ama de casa”, a las “obreras” sobre-explotadas. Esta operación lastimó los vínculos entre mujeres. Una herida que no sana, incluso en nuestros tiempos y que disuelve posibles solidaridades entre mujeres de la periferia, entre ellas y las de la metrópoli y, de nuevo, entre hombres y mujeres. Colonialidad del género, raza, clase y sexualidad que continúan operando en nuestras sociedades, prácticas y pensamientos.

3.

La situación periférica de nuestro continente tiñe miradas, posiciones, lecturas, redes; condiciones particulares de pensar y plantear ciertos problemas. Las Mujeres Latinoamericanas ocupamos un espacio entre países hegemónicos y pos-coloniales. Incluso en la teoría feminista donde predominan las categorías euro-estadounidenses a que hacen referencia las *olas* (Cfr. Amorós, C. 1997 y Castells, M. 1996) sería posible sostener que el feminismo latinoamericano ocupa un espacio entre el feminismo occidental y el poscolonial (Cfr. Femenia, M. L. 2006 y Soldan. 2004). Acercarnos al pensamiento de algunas mujeres generado en Latinoamérica, puede contribuir a explicar la construcción de devenires femeninos de Nuestra-América como emergentes de un andar asintótico entre las preocupaciones

fundamentales del feminismo latinoamericanista desde su propio desarrollo y los paradigmas importados de otras regiones del mundo.

La invasión-conquista-colonización-evangelización europea de las tierras americanas imprimió la matriz moderna, colonial, capitalista, patriarcal, occidental, que opera aún en nuestras sociedades. Atravesadas por tres raíces la indígena, la blanca y la negra, nuestras particularidades merecen destacarse. Ni negadas, ni desconocidas lo que anida en nosotras hace la diferencia. En la visibilización de las diferencias se nombran, señalan, denuncian, resisten, los mecanismos de inclusión/exclusión/integración/asimilación/silenciamiento que para las mujeres latinoamericanas han significado derroteros atravesados por la diversidad étnica, sexo-género, cultural(religión), de clase¹⁷.

Autonombrar(se) en la visibilización de las diferencias como la sujeto de enunciación supone:

- a. conocimiento en contexto, situado, tamizado, parcial
- b. giro epistemológico en la producción de conocimiento como intervención política
- c. la conciencia del *ubi* geo-socio-político-económico
- d. la conciencia del anclaje subalternidad

Todo conocimiento es una práctica, social, situada, parcial, contingente, refutable, condicionada por la sujeto y su situación particular (espacio-temporal, histórica, social y cultural). Las condiciones materiales de existencia afectan no sólo la producción de conocimiento sino lo que es posible preguntar para nosotras. Las mujeres latinoamericanas como cualquier otra mujer nos encontramos condicionadas por la materialidad ineludible de nuestros cuerpos nacidos de mujer y nombrados “de mujer” desde el nacimiento. Nos adscribimos a través de diversas identidades como el género, la etnia, la orientación sexual, las relaciones de parentesco. Encarnadas y socialmente situadas reconocemos la parcialidad de lo que podemos ver en nuestro

17 Rita Segado, Silvia Rivera Cusicanqui, Marilou de la Cadeña, Gloria Anzaldúa –por nombrar algunas de nosotras, mujeres de América Latina– han hecho espacio a la particular situación de diversos grupos de mujeres en Nuestra América, a movimientos populares e incluso a las líderes indígenas. Sus contribuciones nos permiten transitar un mapa de los modos de mestización (pos)colonial.

devenir mujer y somos conscientes de nuestra doble subalternidad como mujeres y como latinoamericanas¹⁸.

La conciencia de nuestro anclaje subalterno permite la producción de saberes desde el privilegio de ser nosotras las otras de los discursos hegemónicos. Las “otras de los discursos hegemónicos” ahora (auto) nombradas en un espacio común que no invisibiliza las diferencias y que nos solidariza como mujeres de América Latina. Este privilegio, enraizado en la experiencia de la marginalidad de ser mujer, en el descentramiento geo-político-económico, en las diferencias a las que nos adscribimos en nuestros devenires, confiere (cierta) superioridad epistémica en la creación, resignificación, legitimación y traducción de prácticas, procesos, saberes y sujetos¹⁹.

Las experiencias de las mujeres en América Latina es la base para la teoría feminista latinoamericana. La vida de las mujeres, las diferentes vidas de las mujeres en América Latina pueden ser el punto de partida para preguntas no formuladas acerca no sólo de esas mujeres sino también de las vidas que quieren/pueden/desean/esperan ser vividas desde el desafío de hurgar en las intersecciones de color, clase, religión, etnia, sexo-género.

El constructo (Roig, A. A. 1995) mujeres de América Latina (auto) designa a las inadecuadas contrabandistas (Alvarado, M. 2010) que “trafican ideas” (Femenia, M. L. 2002, 189–214) y emergen inesperadamente donde los discursos hegemóni-

cos no nos esperan. La potencia epistemológica-política de este constructo auto-diseñado remite a otras maneras posibles de mirar, hablar, escuchar, leer y escribir. Un cuento (Roig, A. A. 1995) que narra sus propias verdades, locales, alternativas, no estereotipadas, disruptivas, inestables²⁰.

El tráfico teórico sigue circuitos que van del centro a la periferia y rara vez incorporan voces de nuestros propios territorios, o bien se desplazan a circuitos subalternos en todo caso mientras las colonias producen la cultura los centros metropolitanos producen discursos intelectuales que interpretan la producción cultural colonial. El ejercicio de la traducción como des(re)encuentro con/entre las teorías hegemónicas se produce como respuesta en nuestra diferencias de nacionalidad, tradiciones, lenguajes, inclinación sexual, etnia, clase. La traducción en términos de alteración, re-acomodación de saberes, prácticas e identidades es una metódica que quiebra con los circuitos hegemónicos en la medida que podamos legitimar nuestras propias prácticas, diseños, estilos, enfoques, técnicas y métodos.

Estar a la escucha de nuestras propias producciones, volver audibles nuestras contribuciones, denunciar la intransitabilidad de nuestras propuestas en nuestros propios territorios son desafíos que caracterizan la imprevisibilidad como forma de resistencia de nuestro *ubi*.

Escucharnos, interpelarnos, decir quiénes somos, encontrarnos, estamos en eso, Mujeres de América Latina!

18 La pregunta por la significación epistemológica del sujeto cognoscente aparece en *What can she know* de Lorraine Code (1991). La relevancia de la sujeto implica que el conocimiento y las prácticas son siempre “situadas” (Haraway, D. 1991).

19 El “punto de vista feminista” es una perspectiva epistemológica diseñada por Sandra Harding, Nancy Harstock, Dorothy Smith, Hilary Rose y Evelyn Fox Keller, entre otras, que argumenta a favor de la superioridad epistémica de las mujeres como punto de partida para la producción de conocimientos alternativos y femeninos. La teoría del punto de vista pone bajo la lupa las relaciones entre poder y conocimiento. La posición de poder que uno ocupa en el orden social establece límites a lo que puede ser conocido, en este sentido la posición hegemónica de los varones en el orden social ofrece una visión del mundo que se traduce en conocimiento parcial y sesgado. La situación de las mujeres les otorga el privilegio epistemológico derivado de su posición marginal, las mujeres pueden ver lo que ellos no ven desde sus posiciones de poder. Algunas posiciones sociales pueden generar preguntas más críticas que otras y, eso depende justamente del lugar de enunciación.

20 “Mujeres de América Latina” se encarna en la experiencia común de las mujeres de Nuestra América pero este constructo, cuento, ficción no debe no debe entenderse como un criterio homogeneizador, universal y estereotipado sino, en todo caso, como la condición teórica para crear alternativas y multiplicar a la sujeto de conocimiento. Sería ingenuo sostener que la producción de conocimiento la realiza un sujeto único –sea hombre blanco o mujer lesbiana, sino que es una práctica social y colectiva.

BIBLIOGRAFÍA

- Alvarado, Mariana. Contrabandistas entre testigos sospechosos y autómatas parlantes. En *Revista Sul Americana de Filosofía y Educação*. Brasília D F, (14, mayo/octubre de 2010). En línea: <http://filoesco.unb.br/resafe/numero014/>
- Amorós, Celia. 1994. *Feminismo: Igualdad y Diferencia*. México: UNAM,
- Amorós, Celia. 1997. *Tiempo de feminismo*. Madrid: Cátedra.
- Ansaldi, Waldo y Verónica Giordano. 2012. *América Latina. La construcción del orden. De la colonización a la disolución de la dominación oligárquica*. Argentina: Ariel.
- Arpini, Adriana. 2003. Ideas para una *polis* mundial pensada desde el sur. Sobre la paz, la dignidad y el reconocimiento. En *Revista UNIVERSUM*, 23-44. Chile: Universidad de Talca.
- De Sousa Santos, Boaventura. 2006. *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social*. Bs. As.: CLACSO.
- De Sousa Santos, Boaventura. 2009. *Una epistemología del Sur: la reinención del conocimiento*. México: Siglo XXI Editores.
- De las Casas, Bartolomé. 1992. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Madrid: Tecnos.
- De Sepúlveda, Juan Ginés. 1996. *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Femenía, María Luisa. 2002. *Perfiles del feminismo Iberoamericano*. Buenos Aires.
- Femenía, María Luisa. *El género del multiculturalismo*. 2006. Bernal: UNQUI.
- Mendoza, Brendy. La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano. En *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano*. 19-36.
- Ferrer, Aldo. 1996. *Historia de la globalización. Orígenes del orden económico mundial*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Galeano, Eduardo. 1983. *Las venas abiertas de América Latina*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Gargallo Celentani, Francesca. 2009. A propósito de un feminismo propiamente nuestroamericano. En *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*. Año 10, n° 11. Mendoza.
- Roig, Arturo A. 1981. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Roig, Arturo A. 1995. *Cuento del cuento*. Conferencia. CCT – Mendoza.
- Roig, Arturo A. 2000. Globalización y filosofía latinoamericana. En Rico, Álvaro y Yamandú Acosta (Comp.), *Filosofía latinoamericana, globalización*
- Roig, Arturo A. 2002. La dignidad humana y la moral de la emergencia en América Latina. En *Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis de nuestro tiempo*, 107-130. Mendoza, Argentina: EDIUNC.
- Todorov, Tzvetan. 1997. *La conquista de América. El problema del otro*. México: Siglo XXI Editores.
- Walsh, Catherine (Editora). 2013. *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes para resistir, (re)existir y (re)vivir*. En *Serie Pensamiento Decolonial*, Tomo I. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala.