



Universidad Nacional de Rosario
Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales
Escuela de Ciencia Política

Feminización y resistencias
Debates en torno a la categoría de mujer

Tesina de grado

Alumna: Fiorella Guaglianone

Directora: Dra. Julia Expósito

Octubre, 2018

AGRADECIMIENTOS

Este trabajo es una buena excusa para agradecerles por lo que importa. A la Universidad Pública que será feminista por ser trinchera, ahora que los promotores de la concentración de la riqueza despliegan una campaña infame de deslegitimación de lo público, amenazando con más recortes presupuestarios y represión.

A Juli, por su generosidad y compromiso; por el ejercicio cotidiano de poner en sintonía la teoría feminista con su práctica cálida y sorora.

A mamá y papá, por el cariño incondicional y la confianza siempre renovada. A Elías, por el amor compañero. A mis amigxs, por la alegría. Y a las que luchan, por la esperanza.

INTRODUCCIÓN	4
CAPÍTULO 1: INVENCIÓN Y SOMETIMIENTO: FEMINIZADAS EN LA INTRUSIÓN COLONIAL	16
<i>La invención de la mujer: sexo, colonialidad y desarrollo capitalista</i>	20
<i>¿Acaso no soy una mujer?: la experiencia subalterna en las feministas negras</i>	25
<i>No-mujeres en el patriarcal-colonial-capitalismo: el problema de las hembras</i>	26
<i>Inmanencia y maternidad: la división sexual del trabajo en los orígenes del patriarcado.....</i>	30
<i>La hermenéutica de la guerra en las sociedades pre-hispánicas y el entronque patriarcal</i>	32
<i>El sisa-katarismo: trayectorias mestizas de las luchas independentistas.....</i>	34
CAPÍTULO 2: VOTES FOR (WHITE) WOMAN, SUFRAGISMO LATINOAMERICANO EN EL DESARROLLO INDUSTRIAL DEL CAPITALISMO COLONIAL	40
<i>Votes for women: sufragismo ilustrado en los centros capitalistas</i>	42
<i>Women and no-women: feminismos negros en el debate por la ampliación de los derechos civiles</i>	43
<i>Sufragismo feminista latinoamericano: maternidad, universidad, ciudadanía</i>	46
<i>La bonita farsa: movimiento sufragista en las periferias del capitalismo industrial.....</i>	49
<i>El patriarcado sin salario: la dominación colonial-patriarcal de las subalternas racializadas.....</i>	51
CAPÍTULO 3: EL PROBLEMA QUE NO TIENE NOMBRE, VIDA SALVAJE Y GLOBALIZACIÓN DE LAS TAREAS DE CUIDADO	57
<i>Reconocimiento o distribución: el amor romántico en el patriarcal-colonial-capitalismo</i>	57
<i>El problema que tiene nombre: amor romántico en los feminismos hegemónicos blancos.....</i>	60
<i>Una historia desalmada: la conquista moral de las Indias Occidentales</i>	63
<i>El problema que no tiene nombre: las tareas globales de cuidado</i>	66
CAPÍTULO 4: VIDAS LLORADAS, CAPITALISMO NEOLIBERAL Y SOSTENIBILIDAD DE LA VIDA	75
<i>Conflicto capital-vida en el colonialismo neoliberal</i>	75
<i>Migradas: las que lo hacen por dinero</i>	78
<i>La guerra en el capitalismo neoliberal: femicidios sistemáticos múltiples y necro-poder</i>	83
<i>Glamurización de la violencia y nuevo régimen visual en el capitalismo neoliberal</i>	87
<i>Oenegización del feminismo: un problema negro para mujeres blancas</i>	91
CONCLUSIONES	95
BIBLIOGRAFÍA	102

INTRODUCCIÓN

Hace ya más de tres años, el 3 de Junio de 2015, irrumpe en Argentina una fuerza política inesperada: los feminismos toman el espacio público y desencadenan un proceso de visibilización de la violencia machista ejercida contra cis-mujeres, mujeres trans, disidentes y lesbianas; el movimiento *Ni Una Menos* derramó su potencia política y logró convocar a múltiples sectores sociales. Potencia que se expresó en los dos paros internacionales de mujeres de los años 2017 y 2018: *si nuestras vidas no valen, produzcan sin nosotras*, trayendo así a la escena política una discusión clave en el movimiento, aquella que señala la invisibilización del trabajo reproductivo y su profunda ligazón con lo que tradicional y patriarcalmente se conoce como trabajo productivo. Nuevamente, hace apenas unos meses, los feminismos de la *Marea Verde* pusieron en cuestión el derecho de los hombres a decidir sobre el cuerpo de lxs gestantes, exigiendo multitudinariamente aborto legal, seguro y gratuito a diputadxs y senadorxs. Reclamo iniciado ya por la Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito, organización y alianza política que tiene su origen en los Encuentros Nacionales de Mujeres que se realizan en la argentina desde 1986. En el mismo sentido, internacionalmente, los feminismos dialogan entre sí y reflejan la coyuntura política que atraviesan de manera específica, poniendo en evidencia con su práctica que en los regímenes patriarcales, capitalistas y coloniales lo global es local y a la inversa, lo local, global.

Procesos todos que revelan la heterogeneidad intrínseca de *lo femenino*: las mujeres como categoría social somos lo otro, no el par de la categoría varón, ni su complemento; somos las excluidas de la racionalidad occidental y de sus regímenes políticos, las expulsadas al espacio de la otredad junto a aquellas identidades negadas que llevan la marca de la raza o del sexo. El desafío teórico y también político debe entonces reflejar ese entramado complejo, esa heterogeneidad que caracteriza el *afuera de la comunidad*. Heterogeneidad que debe ser explorada porque es en ella que puede alojarse un futuro de subordinación o de resistencia.

Pensaremos el problema de la heterogeneidad, en este trabajo, analizando los debates al interior de los feminismos hegemónicos y no-hegemónicos que se dieron en relación a los procesos de sexo-generización vinculados al modo de acumulación y a los dispositivos de subjetivación, desarrollados en el marco de la relación capitalismo-

colonialismo-patriarcado en América Latina. Para ello nos centraremos en cuatro coyunturas específicas que reflejarán una relación particular entre subjetivación y acumulación capitalista.

Atenderemos, entonces, a un aspecto específico de la creación y paulatina acumulación de capital económico en el sistema capitalista, la cuestión del valor pero entendido como producción de existencia: eso que se evidencia, en Marx, en la imposibilidad de conversión total de la fuerza de trabajo en mercancía. En ese sentido, señalaremos aquellas cuestiones vinculadas a la multiplicidad afectiva, intelectual, física, cooperativa –vida- que el capital pone a trabajar (Gago, 2014).

Pensaremos de manera articulada dispositivos de subjetivación y modos de producción de valor, concibiendo como dispositivo aquello que resulta del entrecruzamiento de relaciones de poder y de saber; “máquinas de hacer ver y hacer hablar” (Deleuze, 1990: 63) que funcionan a modo de red articulando lo dicho y lo no-dicho -discursos, instituciones, instalaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas- (Foucault, 1984).

Así, esta apuesta se inscribe en aquellas lecturas del sexo-género alejadas de los determinismos biológicos y de las reducciones a la pulsión natural, abriendo un camino de posibilidades de interpretación donde el sistema político-económico heterosexual es un aparato social de producción de feminidad y masculinidad que opera *por división y fragmentación del cuerpo*. Fragmentos que, a posteriori, identifica como centros naturales y anatómicos de la diferencia sexual. Es decir, tanto los roles como las prácticas sexuales, atribuidas a los géneros masculino y femenino, son un conjunto “arbitrario de regulaciones inscritas en los cuerpos que aseguran la explotación material de un sexo sobre el otro” (Beatriz Preciado, 2002: 22).

La idea de que el género se construye socialmente emerge como clave de lectura de la opresión sexista en el transcurso de lo que el feminismo hegemónico denomina segunda ola del pensamiento feminista. Apuesta nítidamente rupturista en una organización de lo social anclada en una diferencia de género que se creía biológicamente determinada (Lerner, 1984; Friedan, 1980; Firestone, 1976; Wollstonecraft, 1997; Pankhurst, 1979). Sin embargo, especialmente para los feminismos no hegemónicos, que suelen verse apresados en un complejo entramado de jerarquías

binarias, resulta particularmente importante evadir la oposición entre construccionismo social y determinismo biológico. En otras palabras, como señala la feminista africana Oyeronke Oyewumi:

Siempre que el asunto sea la diferencia (sin importar si el tema es por qué las mujeres amamantan a sus bebés o por qué no pueden votar) se encontrarán viejas biología o se construirán nuevas para explicar su situación de desventaja (Oyewumi, 2017: 48).

En ese sentido, optaremos por sostener que la oposición entre sexo y género –que en algunos casos adquiere la forma analítica de estructura y superestructura (Oyewumi, 2017)- es falsa. Compone un conjunto de dicotomizaciones occidentales –material-inmaterial; biológico-cultural; natural-social- que dificulta la tarea de pensar la función social del cuerpo en otras configuraciones sociales.

Nos proponemos indagar en los feminismos como tradición discursiva¹ identificando como se tensionan en los procesos de sexo-generización las relaciones de clase y raza. Con este objetivo tomaremos cuatro coyunturas de la historia latinoamericana en las que se sucedieron procesos de sexo-generización marcando especialmente los debates al interior de los feminismos que intentaron resolverlos a partir de distintas operaciones de sentido. Operaciones que categorizaremos, sólo con fines analíticos, de tres modos, ya que entendemos que se presentan de manera más confusa y opaca en las coyunturas específicas analizadas.

Así, de modo transversal a los cuatro capítulos, reconstruiremos, en primer lugar, el argumento de ciertos feminismos que tenderían a la reproducción del binarismo occidental varón-mujer, negando la relación operante entre la explotación de clase, las opresiones etno-raciales y las dominaciones sexo-genéricas (Ledner, 1984; Pankhurst, 1979; Wollstonecraft, 1997). Señalando que este discurso si bien abandona la pretensión naturalizante de la diferencia biológica, posteriormente vuelve a ontologizar la categoría mujer al desligarla de procesos históricos, experiencias subalternas y modos desiguales de acumulación. A estas discursividades las reuniremos en la categoría de *feminismos hegemónicos*.

¹ En el sentido indicado por Laclau, no refiere “al texto en sentido restringido sino al conjunto de los fenómenos de la producción social de sentido que constituye a una sociedad como tal” (Laclau, 2010: 187) y que aparece signado por la definición de un campo identitario común y una alteridad. Los discursos políticos en Laclau, entonces, “consisten en esfuerzos articulatorios antagónicos” (Laclau, 1985: 39).

En segundo lugar, abordaremos aquellas producciones teórico-políticas feministas que enfatizan los procesos de sexo-generización priorizando o bien los aspectos de clase –feminismos materialistas, marxistas o de la diferencia- o bien los aspectos etno- raciales y sexo-genéricos –feminismos negros, lesbianos o comunitaristas- (Tabet, 2004; Guillaumin, 1992; Federici, 2010, 2017; Firestone, 1976; Paredes, 2008; Lorde, 1997, Collins, 1990; Wittig, 2002; Butler, 2007, 2012).

Por último, recogeremos los debates que intentan poner en estrecha relación los procesos de sexo-generización con las opresiones de clase y raza, atendiendo a las particularidades territoriales, históricas, económicas y reproductivas de cada coyuntura específica (Lugones, 2008; Oyewumi, 2017; Fraser, 2017; Davis, 1990).

Nos parece necesario aclarar que esta tipología no pretende reducir los debates feministas a categorías estancas sino que se propone caracterizar las particularidades de cada una en relación a los procesos vinculados al colonialismo, el capitalismo y el patriarcado en las coyunturas escogidas. Con esta tipología apuntamos a marcar las tendencias prevalecientes en cada discurso, entendiendo que las mismas son desbordadas en cada análisis concreto realizado por las autoras y/o militantes feministas. De allí la necesidad de ponerlas en debate para lograr identificar cómo se juega la transversalidad en las relaciones de clase, sexo-généricas y etno- raciales en el entramado de la producción de subjetividad y de los modos de acumulación capitalista.

En ese sentido, la metodología de la presente tesina se basa en un corpus de análisis teóricos, en un trabajo de elaboración crítico-interpretativo que profundiza en el uso de herramientas vinculadas a la hermenéutica situada (Gadamer, 1998) para el análisis de textos. Al tratarse de una investigación de carácter teórico-político de la tradición de discurso feminista, que procura poner en cuestión aspectos relevantes de la bibliografía a transitar, estableceremos sistematizaciones conceptuales que apunten a dar cuenta de la complejidad de los procesos y categorías trabajadas y de los alcances que las mismas puedan tener para el pensamiento político y social contemporáneo.

Esto habilita a pensar la bibliografía trabajada como un complejo entramado de teoría y práctica, donde no puede ser desvinculada la producción teórica de su coyuntura de surgimiento. Lo cual (pre)supone una articulación que puede ser explorada, siguiendo las conexiones conceptuales, y de esta manera sacar provecho de un entrecruzamiento entre las producciones de lxs autores y las coyunturas escogidas, revelando los puntos

nodales de nuestra investigación. De este modo, la tesina abordará la relación entre coyunturas escogidas y producciones teóricas entendidas como problemas de análisis político, alejándonos de perspectivas como las de la teoría crítica o la historia de las ideas, asumiendo la particular vinculación que genera el análisis político para pensar los entramados coyunturales a partir de las relaciones de poder, los modos de acumulación, los procesos de subjetivación y la producción teórico-política. Coyuntura que será entendida como aquel momento que privilegiamos, que definimos como objeto o que construimos como tal por su capacidad de reunir, de anudar, los elementos o dimensiones centrales para los objetivos del trabajo (Delich, 1979).

Para recorrer estos debates al interior de las teorías feministas la tesina estará estructurada en cuatro capítulos centrales. El primero de ellos, *Invencción y sometimiento: feminizadas en la intrusión colonial*, se adentra en la cuestión de la conquista hispana de Abya Yala² y la crítica feminista al concepto de acumulación originaria de Marx para analizar las operaciones de universalización del sexo-género y las particularidades del universo pre-intrusión. Esta coyuntura está delimitada por dos momentos: la conquista hispana de América Latina y las luchas indigenistas del siglo XVIII.

En el segundo capítulo, *Votes for (white) woman, sufragismo latinoamericano en el desarrollo industrial del capitalismo patriarcal-colonial*, nos enfocaremos fundamentalmente en la tradición sufragista latinoamericana para plantear la conflictiva relación entre derecho y movimientos sociales, en una clave de análisis que articule capitalismo, colonialismo y patriarcado y que marque algunas distancias entre la tradición sufragista inglesa, la latinoamericana y los planteamientos radicales de las anarco-feministas de las periferias capitalistas.

El tercer capítulo, *El problema que no tiene nombre: vida salvaje y globalización de las tareas de cuidado*, recorre un debate trascendente para los feminismos hegemónicos y no hegemónicos que es el problema por la frontera de lo público y lo privado y su vinculación con la dominación de las cis-mujeres y feminizadas en el marco de los procesos de sexo-generización vinculados a la implantación de dispositivos de

² Es el nombre con que se conoce al continente que hoy se nombra América, dado por el pueblo Kuna en Panamá y en Colombia y la nación Guna Yala del actual Panamá, antes de la intrusión colonial-patriarcal (Cusicanqui, 2018). Si bien otras naciones indias le dieron distintos nombres al continente en sus respectivos idiomas de acuerdo con sus propias visiones culturales específicas del concepto de continente o de territorio, actualmente las comunidades coinciden en denominarlo de este modo en oposición a la denominación occidental de América Latina.

subjetivación vinculados al amor romántico y la racialización de lxs conquistadxs en el territorio latinoamericano. Usamos esta categoría para nombrar esta coyuntura porque si bien no tiene un recorte conceptual preciso, como en los capítulos anteriores, sí aborda un momento específico de los debates feministas. La pregunta que recorre el capítulo indaga sobre la vinculación entre heterosexualidad –como sistema normativo- y capitalismo –como modo de acumulación-, trabajando, por un lado, la discusión Fraser-Butler sobre redistribución y problemas de reconocimiento y, por otro, el problema del amor romántico y la reclusión en el espacio privado de las cis-mujeres blancas y propietarias.

Por último, en el cuarto capítulo, *Vidas lloradas, capitalismo neoliberal y sostenibilidad de la vida*, nos adentraremos en el espacio donde se actualizan los debates reseñados y se los orientan a la acción política, concentrándonos en los fenómenos de producción de valor y reproducción de la vida en el neoliberalismo, proceso que se abre en los años setentas hasta la actualidad, atendiendo a la tensión que recorre los debates feministas en los procesos de sexo-generización en sus aspectos de clase y raza. Específicamente abordaremos las lecturas de Falquet, Segato y Sayak en relación a la reorganización neoliberal de la violencia, prestando particular atención a las tramas que se tejen en los modos de producción de valor y de subjetividad imposibles de desligar de los procesos de sexo-generización, racialización y explotación de clase en los territorios latinoamericanos.

Antes de comenzar a desarrollar los puntos que mencionamos anteriormente, nos parece conveniente explicitar nuestros posicionamientos teórico-políticos respecto a los debates que abordaremos en la tradición de discurso feminista. Para poder delimitar el problema que nos atañe especificaremos aquí qué entendemos por feminismos tratando de ordenarlos en un esquema analítico que distinga feminismos hegemónicos de feminismos no-hegemónicos o contra-hegemónicos³.

³ Siguiendo a Laclau (2010) podemos decir que al interior de la disputa por la hegemonía existe una diferencia entre feminismos contra-hegemónicos y no-hegemónicos que puede resumirse en la distinción entre relaciones de opresión identificadas colectivamente que son enmarcadas en una estrategia activa de resistencia política, cultural o social y relaciones de subordinación cuestionadas de manera incipiente o desorganizada, que no contempla cursos de acción alternativos pero que establece diferencias de clase, raza o sexo entre las feminizadas occidentales blancas y burguesas y las indias, negras y mestizas. En ese sentido, entendemos que la distinción entre feminismos contra-hegemónicos y no-hegemónicos se revela en la coyuntura específica en la que se desarrollan las luchas por la hegemonía.

En ese sentido, nos parece necesario señalar que el feminismo como tradición homogénea de discurso, no existe más que como *paradigma evanescente* (Sazbón, 2002), resultado de la conflictiva multiplicidad que lo recorre, dentro de la cual existen grupos dominantes y dominados en el marco de una praxis política que se pretende emancipatoria. Así, el feminismo como teoría de la práctica, aparece siempre vinculado a las disputas libradas entre grupos heterogéneos que adquieren posiciones más o menos relevantes de acuerdo a la coyuntura política y económica en la que se desarrollan. Entendemos que es a lo largo de estos procesos de luchas que ciertos feminismos se han constituidos como hegemónicos; categoría legada de Gramsci (2004) que refiere a la imposición de un conjunto de normas y valores naturalizados que no sólo se reflejan a través de una coacción física o ideológica sino también mediante la conformación de liderazgos culturales. Así, la idea de hegemonía en Gramsci nuclea no sólo los aspectos políticos y económicos de la dominación sino sobre todo aquellas cuestiones vinculadas a lo moral y lo cultural. Gramsci, ligando el problema de la cultura a los procesos de subjetivación que componen uno de los puntos de análisis de este trabajo, la define del siguiente modo: “organización, disciplina del yo interior, apoderamiento de la personalidad propia, conquista de superior consciencia por la cual se llega a comprender el valor histórico que uno tiene, su función en la vida sus derechos y sus deberes” (Gramsci, 2004:15)

Nos parece relevante reconocer hacia dentro del paradigma feminista una tendencia que ha hegemonizado lo que el feminismo significa y que se materializa en posicionamientos políticos, filosóficos o prácticos que portan una pretensión universalizante u homogeneizadora de las experiencias de las feminizadas en términos globales, ahistóricos y transculturales. Para los fines de este trabajo al feminismo hegemónico lo caracterizaremos como occidental y etnocéntrico. Con esto, no queremos decir que en conjunto sea homogéneo en sus objetivos u análisis sino que en su discurso y práctica política es posible rastrear una coherencia de efectos que resultan del supuesto implícito de lo occidental y que codifican al *Otrx* como no occidental y, por tanto, a sí mismas como occidentales; es decir, no es una categoría vinculada al lugar de procedencia geográfica sino a la inscripción teórica de lxs autores (Lugones, 2008).

En este trabajo, el feminismo hegemónico se inscribiría en una operación de sentido compleja y ancestral, la del discurso colonial, entendido como un “aparato de poder que pone en marcha el reconocimiento y la desautorización de las diferencias

raciales, culturales e históricas” siendo “su función estratégica” “la producción de conocimiento sobre los cuales se ejerce vigilancia” (Bhabha, 1983: 23)

Sin embargo, como recuerda Gramsci (2004), este orden de cosas nunca puede ser total en tanto que habilita un espacio de apertura que puede caracterizarse como antagónico o contra-hegemónico. Espacio que condensará las resistencias de los feminismos subalternos: negros, chicanos, fronterizos, latinoamericanos, comunitaristas, decoloniales, populares, etc. A estos feminismos los nombraremos no-hegemónicos por su capacidad de problematizar la categoría mujer y de abrirla al nombrar otras identidades invisibilizadas en el binarismo heterosexual - trans, travestis, lesbianas, negras, indias, etc-.⁴

Así, hemos decidido utilizar la categoría *feminizadas* para hacer referencia a aquellas subjetividades relegadas al espacio simbólico de la feminidad que, como se sigue del posicionamiento explicitado más arriba, no condensa sólo a la identidad cis-mujer, blanca, burguesa y heterosexual. Esta denominación permite, por un lado, desesencializar e historizar lo femenino y, por otro, introducir el problema de las jerarquías al interior de las clases sociales, las diferencias etno-raciales y las opresiones sexuales.

Los feminismos contra-hegemónicos también son diversos por sus esfuerzos de traducción teórico-política de la particularidad de las feminizadas subalternas: feministas negras, negras africanas, feministas chicanas, feministas decoloniales, poscoloniales, feministas del sur, etc. (Anzaldúa, 1981, 1990; Collins, 1990; Davis, 2002, 2004, 2005; Gómez, 2010; hooks, 1984, 2010, 2017; Oyewumi, 2017; Segato, 2003, 2007, 2010, 2013, 2014, 2016, 2017, 2018; Lorde, 1984; Lugones, 2008, 2010; Mendoza, 2010, Paredes, 2008). Reunidas, sin embargo, en una misma categoría por su intención de subvertir las prácticas de despolitización y homogeneización de occidente.

Las prácticas del feminismo hegemónico, sin embargo, subsumen a las feminizadas históricamente situadas en la categoría de *Mujer* del discurso dominante teñida de una utopía de consenso donde *todas las mujeres* ordenarían sus prioridades en

⁴ También en este trabajo partiremos del supuesto de la epistemología feminista no hegemónica de que las múltiples experiencias de las mujeres, los cuerpos y subjetividades feminizados, no pueden ser unificados y homologados bajo un mismo concepto de “opresión de las mujeres” ni pueden englobarse simplemente en la categoría *mujer* como contraposición binaria a la categoría *varón*. Motivo por el cualharemos referencia a aquellas corporalidades que se reconocen en el sexo-género asignado culturalmente al nacer y que se inscriben en la regulación heteronormativa como cis-mujeres.

las luchas contra la opresión patriarcal bajo el supuesto de que el patriarcado se desarrolla de manera autónoma del capitalismo y el colonialismo. Este supuesto conduce a la afirmación de que la igualdad entre los sexos puede concretizarse sin cuestionar los aspectos raciales y clasistas de la dominación capitalista.

Como advertimos anteriormente, la posición dominante de cierta tradición de discurso no es reconocida como tal por el lugar de procedencia geográfica o de pertenencia racial de lxs autorxs en cuestión, sino que responde a la presencia voluntaria o involuntaria de una pretensión totalizante o evangelizadora que niega la explotación capitalista, racial y colonial encapsulándola en una prédica reivindicatoria de la diversidad. En ese sentido, afirmamos que es necesaria una lectura atenta de aquellos aportes realizados por algunas autoras feministas occidentales que no reproducen los mecanismos de sometimiento hegemónicos. A continuación expondremos algunas categorías centrales del pensamiento del feminismo materialista francés, marxista y queer que serán también centrales en nuestro análisis.

Materialistas francesas, marxistas y queers centran su análisis en la negación de que los cis-varones y las cis-mujeres son un grupo natural o biológico, sosteniendo que estos no poseen ninguna esencia específica ni identidad que defender y no se definen por la cultura, la tradición, la ideología sino que simple y sencillamente, son una relación social, material, concreta e histórica: lectura a la que adherimos, por su capacidad de politización de las relaciones sociales y sexuales, desde los primeros párrafos de este trabajo. Algunos aportes específicos de estas prácticas y teorías feministas nos sirven de marco para pensar el entramado opresivo que pone en relación capitalismo, colonialismo y patriarcado.

En primer lugar, la ligazón entre explotación capitalista y dominación sexual. Retomaremos el legado de las materialistas francesas para problematizar aspectos de la relación binaria varón-mujer entendiéndola como relación de clase, es decir, como forma de organización social ligada al sistema de producción, al trabajo y a la explotación de una clase por otra (Hartmann, 1980; Tabet, 2004; Guillaumin, 1992; Delphy, 1982; Wittg, 2002) Esta oposición sitúa en sus extremos a la clase social de las mujeres y a la de los

varones en una relación antagónica, una oposición de intereses cuya resolución supone el fin de la explotación y la desaparición de las mujeres y de los varones como clase.⁵

En segundo lugar, la particular relación productiva que nace de la división sexual del trabajo y que hace posible globalmente la reproducción del capital. Pensaremos entonces con las feministas marxistas a la dominación sexual como central en la reproducción capitalista junto a ciertos mecanismos opresivos propios del racismo occidental, también relevantes en estos análisis (Firestone, 1984; Hartmann, 1980, Federici, 2010, 2017, 2018). Más adelante nos aproximaremos a la obra de Silvia Federici (2010, 2017, 2018) para tomar herramientas que nos hagan posible pensar las opresiones raciales, sexistas y clasistas en la división social, sexual e internacional del trabajo.

En tercer lugar, tomaremos el problema de la construcción discursiva de la materialidad del sexo: pensando junto a las teorías queers abordaremos el problema de la identidad y del cuerpo, como espacios de recitación donde se expresa el contrato sexual heteronormado. Coincidiremos con Butler (1990, 2009, 2015) –como algunas feministas decoloniales y negras (Lugones, 2008; Oyewumi, 2017) - en que es a través del sexo -al menos desde la conquista del *nuevo continente*- que un cuerpo se vuelve inteligible en la esfera cultural y que es a través de esa conversión del cuerpo en símbolo que este se expresa de manera sexuada. Este posicionamiento tiene una serie de implicancias para nuestras lecturas; una afirmación tal exige nuevas búsquedas historiográficas feministas que más que escribir una historia con mujeres -“añada mujeres y revuelva” (Orozco, 2010)- rastree las resistencias y consensos en la recitación de las normas del sexo. Además, constituye un ataque deliberado a la noción voluntarista de sujeto propia de la economía masculinizada –como desarrollaremos en el capítulo cuatro- y abre la pregunta por cómo la materialidad del cuerpo demarcada en el discurso crea un ámbito de sexo excluido y no legitimado. En este espacio fronterizo -entre la hegemonía simbólica de ciertas formas de la subjetividad y su exterior constitutivo- es donde se articula y rearticula “aquello que determina qué cuerpos importan” (Butler, 2012: 31). Pensar con Butler, hace posible la pregunta por lo abyecto, por las zonas “invivibles” de la vida social, tan densamente pobladas y que significan una clave de lectura potente para pensar el

⁵ Las feministas materialistas han trabajado de manera continua la relación entre racismo, clasismo y sexismo. Nicole Claude Mathieu (1985) teorizó la opresión transcultural y transclase de las mujeres, Colette Guillaumin (1972), en numerosos trabajos, abordó la relación intrínseca que existe entre racismo y sexismo así como Paola Tabet (1997) trabajó recurrentemente sobre la discriminación racista.

problema de la triple relación entre colonialismo, capitalismo y patriarcado. En las teorías queers encontraremos la potencia feminista de lo inconcluso, el recordatorio de que, antes de la lucha, no existen ontologías inapelables de la diferencia sexual capaz de fundar un régimen político de oprimidxs y opresores (Butler, 2007, 2012; Preciado, 2010). Es en el capitalismo que la fabricación de las mujeres las somete a una economía que les encarga la obligación de la reproducción de la especie, en un sistema de organización social específico.

En cuarto lugar, nos abocaremos a la problematización del binarismo producción-reproducción de la vida. Así, junto a Silvia Federici, diremos que la dicotomía que opone el ámbito de lo público al privado niega el entramado de relaciones que suponen los modos en los que se produce valor en el capitalismo patriarcal y colonial. Será necesario descentrar el problema del salario en el análisis de la producción-reproducción, ya que como advierten Federici (2017) y Perez Orozco (2010) producción y reproducción son parte indivisible del desarrollo capitalista y es en ella que se actualizan las lógicas propias del patriarcado.

Por último, este trabajo se aproximará a los procesos de subjetivación y los modos de acumulación atravesados por la relación capitalismo, colonialismo y patriarcado, atendiendo a las institucionalidades que producen, resaltando, particularmente, el rol del Estado. Sostendremos entonces que el poder del estado reside también en la capacidad de *dejar fuera* del espacio de producción simbólico de la comunidad a un conjunto de subjetividades que se conforman como sin-estado (Spivak y Butler, 2009). La producción teórica de Spivak y Butler está íntimamente relacionada con el problema de la colonialidad en tanto el poder soberano es definido como la potestad estatal de determinar aquellas vidas que merecen ser vividas y aquellas que no.

Este aspecto de la estatalidad se vinculará más adelante con el problema de la raza y el sexo. Retomaremos para ello lo que el feminismo contra-hegemónico y el feminismo multicultural caracterizan como interseccionalidad de las categorías de sexo, clase y raza. Para Lugones (2008) (sexo)-género, raza, clase han sido pensadas como categorías binarias: hombre/mujer, blanco/negro, burgués/proletario. El análisis de categorías ha tendido a esconder la relación de intersección entre ellas y por lo tanto a borrar la situación violenta de la mujer de color excepto como una adición de lo que les pasa a las mujeres blancas y a los negros hombres. Esta intersección genera un espacio conceptual para comprender las disputas históricas sobre el control del trabajo, el sexo, la

autoridad colectiva, y la intersubjetividad, como luchas que se desenvuelven en procesos de larga duración. Los elementos que constituyen el modelo capitalista de poder eurocentrado y global no están separados el uno del otro y ninguno de ellos pre-existe a los procesos que constituyen el patrón de poder (Lugones, 2008).

El advenimiento de lxs otrxs, la apertura a la no invitada -migrada, india, negra, mestiza, latina, trans, no-heterosexual) es una instancia necesaria de construcción identitaria individual y colectiva que da cuenta de la emergencia de una multitud de proyectos constituidos sobre las tensiones teóricas y políticas del desarrollo histórico de cada territorio. Así trataremos de desentrañar apegos y desapegos entre las teóricas feministas occidentales y las feministas negras y mestizas para enmarcar el espacio donde discurrirá el debate en torno al problema de la producción y la reproducción del capital y de la vida.

CAPÍTULO 1: INVENCION Y SOMETIMIENTO: FEMINIZADAS EN LA INTRUSIÓN COLONIAL

*Cuando vives en la frontera
la gente camina a través tuyo,
el viento roba tu voz, eres una burra, buey,
un chivo expiatorio,
anunciadora de una nueva raza, mitad y
mitad
–tanto mujer como hombre, ninguno–
un nuevo género*

Gloria Anzaldúa, 1987.

En este capítulo, abordaremos el problema de la conquista hispana de Abya Yala, con el objetivo de problematizar algunas conceptualizaciones propias del feminismo occidental, especialmente aquella vinculada con la universalidad del hetero-patriarcado, y el sometimiento de las cis-mujeres en el proceso de desarrollo del capitalismo colonial y patriarcal. En un sentido ya explorado por las feministas decoloniales (Anzaldúa, 1987; Lugones, 2008; Paredes 2010; Mendoza, 2010), veremos como la violencia racializada de la conquista hispana y su reconfiguración andina cimentaron las jerarquías de sexo-género que posteriormente atravesarán el desenvolvimiento político, económico y social de las periferias.

Algunos mitos han sido puestos en cuestión por los feminismos no hegemónicos en las disputas teóricas libradas con las feministas blancas occidentales. La fragilidad femenina-el andamiaje histórico del paternalismo- ¿a qué mujeres nomina?; la lucha por la recuperación del espacio público – históricamente masculinizado-¿qué luchas oculta y cuáles re-cita?; la reivindicación de los derechos reproductivos ¿a quienes tiene por sujeto?; el objetivo político de inserción en el mercado laboral en oposición a la vida doméstica ¿cuáles realidades recoge y cuáles niega?

Existe, sin embargo, una cronología bastante difundida que fecha el inicio de la caza de brujas en Europa -y luego en el *Nuevo Mundo*- como el comienzo del encadenamiento entre dos de los procesos que marcarán el desenvolvimiento de la reproducción de la vida hasta nuestros días; la fusión del capitalismo con el patriarcado.

Realidad capitalista y patriarcal de carácter global, según lxs teóricxs occidentales, con una potencia explicativa que anuda todas las opresiones sufridas al interior de los países dominantes y de los dominadores.

Entendemos que una cuestión ya mencionada permite recorrer estas preguntas con menores dificultades. Hablamos de la legendaria distinción entre lo público y lo privado, tradición de las teorías políticas, que fue retomado, inicialmente, por las feministas liberales y, posteriormente, por las técnicas feministas institucionalistas al interior de un paradigma de ampliación de derechos políticos y sociales. Para tensionar esta tradición nos remontaremos al problema de la acumulación originaria, recuperado del marxismo por Silvia Federici, tratando de establecer cuáles son las herramientas teóricas que permiten explicar las opresiones de los territorios conquistados y cuáles las omisiones, sesgadas por cuestiones de clase, raza o sexo.

En *El Calibán y la Bruja* (2010), Federici sostiene que el desarrollo capitalista se produce sobre una exclusión originaria, la de las mujeres y que para comprender el papel que jugaron las mujeres en la crisis del feudalismo, y la posterior persecución de las mujeres en la caza de brujas, hay que examinar las luchas que libró el proletariado medieval contra el poder feudal y las modificaciones que estas produjeron en las relaciones sexo-genéricas.⁶ Propone entonces un recorrido por los procesos de reorganización del trabajo doméstico, de las relaciones entre hombres y mujeres y de la relación entre producción y reproducción en la Europa de los siglos XVI y XVII.

Un hecho marca, para Federici, el deterioro y la convulsión de las jerarquías en el siglo precedente, la Peste Negra y la crisis demográfica. Desde esta perspectiva es a finales del siglo XV que se inicia una contrarrevolución que degradó a todas las mujeres, insensibilizando a la población frente a la violencia contra las mujeres, a través de la violencia sexual, y de la violación en particular, como herramientas para la ruptura de la solidaridad de clase.

Así, la autora abre una discusión con Marx en la que señala que la privatización de la tierra y la llegada del oro y la plata de América son dos de los factores que promoverán el asentamiento del sistema capitalista en Europa, pero no los únicos: otro factor relevante

⁶ La crítica que realizaremos a Federici no pretende negar la pertinencia analítica de las herramientas vertidas en su trabajo cuando son aplicadas al desarrollo capitalista europeo en su propio territorio, sino mostrar los límites que se presentan cuando a una teoría por su consistencia se la extiende más allá de los límites de las particularidades que refleja.

es el disciplinamiento de las mujeres para reproducir y ampliar la fuerza de trabajo, factor que permitirá la introducción de una nueva forma de gestión de la producción. Para Federici, regular la procreación, imponer penas severas a la anticoncepción, el aborto y el infanticidio fueron los medios a través de los cuales los úteros de las mujeres se transformaron en territorio político controlado por los hombres y el Estado. De este modo, la procreación fue directamente puesta al servicio de la acumulación capitalista, formándose una nueva división sexual del trabajo que ocultó la condición de trabajadoras de las mujeres y abrió el proceso de apropiación primitiva masculina del trabajo femenino (Federici, 2010).

En ese sentido, la autora feminista marca algunos contrapuntos con el concepto de *acumulación primitiva*, acuñado por Marx en 1867, señalando que el análisis marxista se realiza “desde el punto de vista del proletariado asalariado de sexo masculino y del desarrollo de la producción de mercancías” (Federici, 2010, 23), haciendo emerger uno de los enfoques más críticos a la teoría económica, aquel que señala el sistemático ocultamiento del espacio reproductivo feminizado en la creación de valor.

Recordemos que para Marx, la expropiación de los medios de subsistencia de los trabajadores europeos y la esclavización de los pueblos originarios de América y África en las minas y plantaciones del *Nuevo Mundo* son dos procesos primos centrales para pensar los desarrollos productivos. Así, introdujo el concepto de *acumulación primitiva* para describir la reestructuración social y económica iniciada por la clase dominante europea en respuesta a su crisis de acumulación y para establecer que el desarrollo capitalista requiere el aniquilamiento de la propiedad privada que se funda en el trabajo propio, esto es, la expropiación del trabajador (Marx, 2010).

Federici propone, a contrapelo, una relectura de esta categoría “desde el punto de vista de los cambios que introduce en la posición social de las mujeres y en la producción de la fuerza de trabajo” (Federici, 2010: 23). La autora hace énfasis en la persecución inquisitorial de prácticas heréticas mayoritariamente efectuadas contra mujeres proletarias sosteniendo que el proceso de transición al capitalismo “requirió la transformación del cuerpo en una máquina de trabajo y el sometimiento de las mujeres para la reproducción de la fuerza de trabajo” (Federici, 2010: 87).

Sin embargo, la innovadora lectura de Federici parece arrastrar el legado del feminismo occidental desde su origen ilustrado en la convicción de que la exclusión de las

mujeres del espacio de la producción asalariada es uno de los pilares sobre los que se asienta el orden patriarcal. Señalaremos sintéticamente este parentesco exponiendo cuatro autoras claves en la cronología de las tres olas del feminismo hegemónico. Se trata de una tradición discursiva de larga data cuyo origen puede fecharse en el ocaso del siglo XVIII. Hace tres siglos, Mary Wollstonecraft, autora que el feminismo occidental sitúa en la *primera ola*, ya expresaba el deseo de una educación igualitaria para que las mujeres lleven una vida “gratificante” e independiente “practicado la medicina, llevado una granja, dirigido una tienda” (2004: 304). Este anhelo será retomado posteriormente, dentro de lo que el feminismo occidental define como *segunda ola*, por las sufragistas inglesas y estadounidenses que resaltarán, de cara a la revolución industrial del siglo XIX, la importancia de una educación igualitaria para poder desarrollar una labor profesional que equipare las condiciones de trabajo de sus congéneres cis-varones (Pankhurst, citada en Gamero, 1975). Ya en el siglo XX, la *tercera ola* con los aportes de Betty Friedan volverá sobre el problema de la reclusión en el espacio público señalando el peso somático de las limitaciones impuestas por la esfera doméstica sobre las mujeres casadas y madres. En ese sentido, también Carole Pateman –politóloga y feminista británica- hará una afirmación similar a la de Federici aunque desde otro espacio de producción teórico-política: según la autora, desde el establecimiento del contrato sexual –firmado en el siglo XVIII- lo que acontece es la degradación objetiva y subjetiva de las mujeres. Para Pateman, el patriarcado se reproduce cada vez que “las capacidades que permiten a los varones ser trabajadores son las mismas capacidades masculinas que se requieren para ser un individuo” (Pateman, 1995: 57).

En las autoras mencionadas, la exclusión de las cis-mujeres se produce en términos fundamentalmente simbólicos, políticos, contractuales mientras que en Federici es a través de la introducción del sistema del salario que se invisibiliza el trabajo reproductivo de la mujer –reproducción de la fuerza de trabajo- y se vuelve necesario el sistema de familia y de matrimonio, bajo la égida del salario del hombre – delegado del Estado y del capital para el control de las mujeres – (Federici, 2018).

Probablemente esta narrativa de las opresiones sexistas reflejen con justeza la particular configuración que adquirió el capitalismo patriarcal en el mundo occidental, sin embargo, nos parece necesario marcar algunas discrepancias que sobresalen al aproximarse al mismo proceso desde las teorizaciones feministas que se proponen desentrañar los entramados coloniales de la explotación.

Propondremos un recorrido alternativo que reunirá las producciones teóricas de un conjunto de autoras poscoloniales y decoloniales en una nueva clave, capaz de articular, pensando desde la producción y la reproducción de la vida, la relación ya mencionada entre capitalismo, patriarcado y colonialismo. Una lectura que ponga en cuestión la universalización de la experiencia feminista blanca que privilegia el fenómeno del encorsetamiento de los cuerpos feminizados en el espacio privado, para abrir nuevas líneas de problematización en clave india, mestiza y negra.

La invención de la mujer: sexo, colonialidad y desarrollo capitalista

Al interior de ciertos feminismos suele reconocerse –con algunas resistencias- que el género es una *construcción social* (Millet, 1995; Firestone, 1976; Wittig, 2002). Una pregunta es, sin embargo, ineludible: ¿si el género está construido socialmente, cuándo fue creado? Y, además, una siguiente afirmación lógica: en algunos espacios concretos la construcción social de género jamás llegó a suceder. Quienes se ocupan del cuándo del género como orden social ponen en estrecha relación este proceso con la racialización de las poblaciones conquistadas en el desarrollo imperialista de occidente.

Es en el momento de la intrusión colonial que los mapas cognitivos de lxs conquistadores comenzarán a esquematizarse en términos de raza, atribuyendo defectos morales a determinadas características físicas (Quijano, 2000). Acontecimiento que será central en los feminismos decoloniales por las herramientas analíticas que otorga al pensar el modo en el que se desarrollaran luego las jerarquías sexo-genéricas en los territorios de la conquista y la colonización. En este punto es necesaria una aclaración: genocidio, conquista y colonización forman –para este trabajo- parte de un mismo continuum analítico. Como sostienen las feministas negras y decoloniales, si la opresión racista y patriarcal se observa desde la perspectiva de lxs oprimidxs, desde su territorio arrasado, no hay “razón lógica para separar ambos períodos. Fueron un solo proceso desplegado a lo largo de varios siglos” (Oyewumi, 2017).

En ese sentido, será central en este trabajo el aporte realizado al pensamiento feminista decolonial por María Lugones, filósofa de frontera y activista crítica del angloeurocentrismo. A diferencia de Federici que sostiene que el capitalismo se asienta sobre la dominación de las mujeres –categoría pre-existente y aparentemente universal-, Lugones nos dice que la identidad mujer tiene un contexto de surgimiento y que el

contexto de esa invención no es otro que el de la conquista y el genocidio de los pueblos de Abya Yala (Lugones, 2008).⁷

Así, echa mano a la antropología para redirigir el debate a las operaciones de asignación de sexo/género y a su relación con el desarrollo capitalista y la colonialidad. Recurre a Paula Gunn Allen (1986) para decirnos que, antes de la conquista, lxs intersexuales fueron reconocidos ampliamente en las sociedades tribales sin asimilarlos a la clasificación binaria y que es Occidente quien interviene, contemporáneamente, de manera quirúrgica sobre estas corporeidades. Además, afirma que muchas comunidades tribales de nativos eran matriarcales, reconocían un tercer género y lo entendían en términos igualitarios. A contramano de Quijano, el sexo no es ya un principio ordenador universal de las sociedades así como los esquemas clasificatorios de lo social no se reducen al binarismo mujer-hombre.

La hipótesis de Lugones es, en este punto, radical: “el capitalismo global y eurocentrado se constituyó a través de la colonización e introdujo diferencias de género allí donde anteriormente no había ninguna” (Lugones, 2008). Las operaciones vinculadas a la creación y posterior subordinación de las hembras son procesos constitutivos e inseparables del capitalismo global. Así, el sexo y el género fueron patrones de organización social propios de Occidente, patrones que penetran en las ciencias sociales y que reproducen la dominación a través de múltiples operaciones de binarización del conocimiento.

Por ese motivo, cada vez que se establece como universal el esquema sexual binario en el terreno de la filosofía y las ciencias sociales, se expresa el imaginario sexuado de Occidente; al decir de Oyewumi, “lxs investigadores sociales siempre encuentran género cuando lo están buscando” (Oyewumi, 2017: 42).⁸

⁷ Esta centralidad concedida por Lugones a la esfera de la sexualidad en la colonialidad surge de una disputa abierta entre la autora y Anibal Quijano, sociólogo y teórico-político peruano, reconocido por sus teorizaciones sobre la colonialidad del poder. Brevemente, podríamos sintetizar que la base sobre la cual parte Quijano es que los cuatro ámbitos básicos de la existencia humana –imbuidos por la colonialidad del poder– son cuatro; sexo, trabajo, autoridad colectiva, subjetividad/intersubjetividad (Quijano, 2000). Aquí el inicio de la disputa con Lugones: si la colonialidad del poder tiene como eje ordenador de la existencia humana al sexo, decimos que este le antecede. El análisis de Quijano, según la crítica realizada por María Lugones, flaquea porque utiliza como variable analítica una noción moderna y eurocentrada.

⁸ Entendemos que la investigación antropológica más conocida de esta autora enriquece el debate iniciando entre Quijano y Lugones desde otro campo disciplinario pero en estrecha vinculación con las resistencias negras, indias y mestizas al colonialismo. Resistencias que son fundamentales para entender el entrecruzamiento entre opresiones de raza, clase y sexo.

Oyewumi, feminista africana negra, arriba a una conclusión similar a la de Lugones pero desde la antropología, al realizar un viaje con el objetivo de documentar las relaciones sexo-género en Nigeria.⁹ Al analizar a la sociedad yorùbá del suroeste de Nigeria, colonizada por los ingleses desde 1862, descubre un proceso similar al latinoamericano de implantación del sexo, y explicita un fenómeno invisible por efectos de la colonialidad: la “mujer” no existía antes de que la tierra Yorùbá sostuviera contacto con Occidente. Oyewumi dice:

La afirmación de que la “mujer” no existía en las comunidades Yorùbá como una categoría social no debe interpretarse como una hermenéutica antimaterialista, una especie de deconstrucción postestructuralista acerca de la desintegración del cuerpo. Nada de eso –el cuerpo fue (y sigue siendo) muy material en las comunidades Yorùbá–. Pero antes de la difusión de las ideas occidentales en la cultura Yorùbá, el cuerpo no era la base de los roles sociales, ni de sus inclusiones o exclusiones, no era el fundamento de la identidad ni del pensamiento social (Oyewumi, 2017: 16).

Para ambas autoras, Lugones y Oyewumi, como principio organizador de lo social, sexo y género son el reflejo de realidades particulares, históricamente situadas. Para lxs yorùbás, como para gran parte de las poblaciones de Abya Yala, la conquista fue un doble proceso de inferiorización racial y subordinación sexo-genérica. Esta es una de las contribuciones más importantes del feminismo negro africano a las feministas latinoamericanas decoloniales.¹⁰ Oyewumi reconoce otros esquemas no esencialistas de significación dónde no prima el sentido de la vista ni la diferencia genital biológica, así como Gunn Allen (1986) –antropóloga analizada por Lugones- advierte la importancia de

⁹ Según la autora su trabajo derriba algunos mitos: “1. Las categorías de género son universales y atemporales y han estado presentes en cada sociedad en todos los tiempos. Con frecuencia la idea se expresa en un tono bíblico, como si se sugiriera que en el principio fue el género. 2. El género siempre sobresale como principio organizativo fundamental de todas las sociedades. El género está por doquier en cualquier sociedad dada. 3. Hay una categoría esencial, universal, mujer, caracterizada por la uniformidad social de sus integrantes. 4. La subordinación de las mujeres es universal. 5. La categoría mujer es pre-cultural, inamovible en el tiempo histórico y el espacio cultural y antitética a otra categoría inalterable, hombre (Oyewumi, 2017: 18).

¹⁰ La visión afrocentrista y feminista se expresó en el rescate y la revalorización de herencias culturales africanas. Aspectos culinarios, estéticos y sobre todo en la religiosidad, remontándose a las ancestras africanas y la recuperación de mitologías que explican la continuidad de la fuerza política de las afrodescendientes. Este rescate ha implicado colocar la lucha política mucho antes de haber nacido la teoría feminista como teoría. Para Chandra Mohanty (2008), el feminismo occidental tiende a la homogeneización de las mujeres africanas, sin considerar las diferencias de clase, etnia, etc. con conceptos binarios como hombre/mujer o mujer del Tercer Mundo/mujeres modernas.

la experiencia onírica en las tribus nativoamericanas para la asignación de roles sociales:¹¹

Antes de la sostenida intromisión de las categorías occidentales, en la sociedad Yorùbá las posiciones sociales de la gente cambiaban constantemente en relación a con quienes se interactuaba; entonces, la identidad social era relacional y no esencialista (Oyewumi, 2017: 20).

Retomando entonces la relación capitalismo-patriarcado analizada por Federici, podemos decir, en un primer movimiento de distanciamiento, que para una parte importante del feminismo decolonial, no es posible pensar en *mujeres* antes de la conquista de AbyaYala.¹² No sólo porque como categoría sólo da cobertura a la experiencia de las europeas¹³ sino porque, además, como operación de jerarquización de lo social esta irrumpe sólo en el contacto con otras poblaciones conquistadas.

En ese sentido, La ruptura del *orden ginecrático*¹⁴, según las feministas decoloniales, significó el desplazamiento de las deidades identificadas como femeninas y la subordinación de las “anahembras”¹⁵ al nuevo orden sexual. Luego, una vez concretada esta operación, se produce lo que tanto Federici como Marx denominan “acumulación originaria”: “la gente es desplazada de sus tierras y privada de su sustento económico, y forzada a disminuir o abandonar todo emprendimiento del que dependa su supervivencia”, quedando a disposición de las instituciones blancas (Lugones, 2008).

En segundo término, otro distanciamiento es exigido para pensar decolonialmente los modos de organización de lo social y de lo político. La esfera pública se separa de la privada, en los territorios conquistados, con una operación poco analizada por las

¹¹ Algunos matices diferencian las conclusiones a las que arriba Oyewumi (2017) de las expuestas por Lugones (2008). Mientras que para Oyewumi efectivamente el género es una herencia colonial que se impone a toda la sociedad yorùbá a partir de la invasión europea, Lugones propone pensar la línea divisoria entre humano - no humano impuesta por la colonialidad como aquello que determina quienes serán considerados como *sujeto de género* y quiénes no.

¹² AbyaYala fue el nombre que dieron lxs indígenas Kuna a buena parte del continente que se nombró luego como América Latina (ACSUR, 2015: 12).

¹³ Oyewumi analiza la conquista de África desde la ruptura de los lazos comunitarios que introdujeron formas de clasificación sexual de los roles sociales. Analiza específicamente a la comunidad Yoruba, caracterizada por la cohabitación de diversas identidades a las que contemporáneamente nombraríamos sexuales (Okewumi, 2017)

¹⁴ Gunn Allen establece que este es el modo de organización preponderante en numerosas tribus nativas americanas antes de la conquista. En ellas, las figuras de la Mujer Araña o de la Mujer Serpiente son fuerzas creadoras imprescindibles ya que “nada es sagrado sin su bendición ni pensamiento” (Gunn Allen, 1968).

¹⁵ Con anahembras se hace referencia a los cuerpos de las sociedades nativoamericanas analizadas por Allen, antes de su re-asignación en el esquema jerárquico binario hombre-mujer de Occidente.

feministas occidentales: el desplazamiento del clan. La familia nuclear, uno de los ejes del régimen heterosexual sólo es posible luego de la ruptura de esta forma ancestral de convivencia y asistencia mutua. Así las mujeres líderes de los clanes son reemplazadas por oficiales machos y la red psíquica “creada y mantenida por la ginecentricidad no-autoritaria basada en el respeto a la diversidad de dioses y gente es destruida” (Lugones, 2008: 31). Es la ruptura de las redes de afectividad lo que permite la emergencia de comunidades disponibles para la explotación capitalista y patriarcal y el reemplazo forzado de las subjetividades anahembras y anamachos por el binarismo mujer-hombre, caro a la experiencia occidental.

Por último, otra cuestión de importancia en el pensamiento decolonial feminista es que el gesto que fecha la invención de la mujer en la conquista de Abya Yala no es sólo una disputa por mayor rigurosidad histórica, es el señalamiento de un contraste central para pensar la jerarquización de las oprimidas; el problema de la construcción patriarcal-capitalista de las no-mujeres que abordaremos más adelante. Es decir, el recordatorio constante de que en la puesta en juego de los dispositivos de sometimiento occidental – binarios y jerárquicos- toda humanidad se constituye en oposición a unx otrx no-humano, salvaje o animal.

Un desafío se nos presenta al tratar de pensar una cronología alternativa de los debates feministas que analizaron el mundo “pre-intrusión” (Segato, 2015; Paredes, 2008; Guzmán, 2008) y la colonial modernidad; el de pensar el problema del sexo-género no como un añadido del proceso de subalternización sino como constituyente del mismo. Las autoras consideran que es en la conquista donde se produce la subordinación definitiva de las mujeres a través de las marcas de la moralidad, el pecado y la cosificación de los cuerpos feminizados y que la aparición de esferas públicas y privadas, con la sujeción de las identidades a unas y a otras, es parte de esta misma operación.

Las categorías de organización social propias del mundo pre-colonial fueron re-semantizadas con la conquista posibilitando la emergencia de una esfera privada cada vez más desplazada por la masculinización del espacio público. El espacio público captura y despotencializa todos los debates correspondientes a la esfera de lo privado, convirtiéndolo en un lugar de fragilidad y desprotección apto para la extracción de plusvalía capitalista.

Ahora bien, afirmar que la conquista hace emerger una esfera pública y otra privada en la que discurrirá la vida de lxs subalternxs no equivale a afirmar la reclusión de las mujeres en la domesticidad. En el próximo apartado, apelaremos a un concepto surgido en otro contexto de opresiones raciales para pensar las jerarquías introducidas por la relación colonial, patriarcal y capitalista.

¿Acaso no soy una mujer?: la experiencia subalterna en las feministas negras

Sojourner Truth fue subastada en un mercado junto con un rebaño de ovejas por cien dólares en Kingston. Varios años, en 1815, durante la campaña de abolición de la esclavitud en Norteamérica se preguntó:

¿Acaso no soy una mujer? ¡Mírenme! ¡Miren mis brazos! ¡He arado y sembrado, y trabajado en los establos y ningún hombre lo hizo nunca mejor que yo! ¿Y acaso no soy una mujer? ¡Puedo trabajar y comer tanto como un hombre -si es que consigo alimento-y puedo aguantar el latigazo también! (Jabardo, 2012: 28).

Este sería su legado a las feministas negras que resistirían al apartheid en Estados Unidos. Como señala Jabardo (2015), siglos después, mientras el feminismo hegemónico se desarrolló a partir de Simone de Beauvoir y su afirmación “no se nace mujer, se llega a serlo”, los discursos de género en el feminismo negro parten de una negación, de una exclusión, de un interrogante, ¿acaso no soy una mujer?

Así, una nueva forma de definir al patriarcado en forma no binaria es pensada por los feminismos negros. hooks sostendrá que “la violencia patriarcal” descansa sobre la creencia de que es admisible –e incluso necesaria- la violencia del fuerte contra el débil en el marco de una jerarquía racial, clasista y sexual, realizando una apuesta reveladora de las pretensiones totalizantes de los feminismos hegemónicos. Así, el feminismo negro al partir de una no-categoría (no-mujer) debe desarrollar otras estrategias de lucha; destruir la negación para avanzar, repensarse y reconstruirse desde otras categorías (hooks, 1981).

La vinculación entre las no-mujeres y la explotación capitalista es clara para autoras como hooks (1981), Hazel Carby (1987) y Hortense Spillers (1987): las mujeres negras fueron significadas racial y sexualmente como hembras, no como esposas ni como

madres, dentro de una institución específica, la esclavitud, que las excluía de la circulación de signos perteneciente al sistema del matrimonio.¹⁶

Para Carby (1987), si bien las mujeres blancas eran intercambiadas en un sistema de sexo/género que las oprimía, la institución de la esclavitud había producido a grupos enteros de personas -mujeres y hombres negros, diferencialmente jerarquizados al interior del grupo dominado- como propiedad enajenable de los hombres y las mujeres blancos.

La fabricación de hembras para el trabajo forzado o mal remunerado y para la reproducción de la fuerza de trabajo; proceso señalado por las feministas negras estadounidenses y afroamericanas nos permite analizar el desarrollo colonial-capitalista desde otras formas de producción simbólica patriarcal. Aquí las esferas públicas y privadas, claves analíticas de los feminismos occidentales, o se desvanecen o bien se difuminan.

Para realizar un análisis situado recurriremos a los aportes de Dora Barrancos (2010) a la historiografía feminista argentina y de Irene Silverblatt (1995) a la andina que echan luz sobre la doble función –productiva y reproductiva- al que fueron sometidas las mujeres subalternas –las hembras al decir de Carby (1987)- durante los dos siglos posteriores a la conquista de América.

No-mujeres en el patriarcal-colonial-capitalismo: el problema de las hembras

En la tradición teórica de los feminismos hegemónicos -fundamentalmente aquellos que se ocupan de las opresiones de las cis-mujeres blancas heterosexuales- suele afirmarse que la privación del salario y la reclusión al espacio doméstico –la creación patriarcal de las *amas de casa* – constituyen el mecanismo fundamental a través del cual la dominación sexual masculina se afirma globalmente. Sin embargo, algo diferente parece emerger si se observa la incipiente configuración del mercado de trabajo en los territorios colonizados por Occidente desde el siglo XVI.

¹⁶ Un movimiento similar es realizado por Monique Wittig en *El pensamiento heterosexual* (2002) al afirmar que las lesbianas -es decir, las mujeres que, al igual que lxs esclavxs cimarrones huyen de las relaciones de apropiación que lxs atan a sus amxs- no son mujeres. Para Wittig, heterosexualidad y lesbianismo no son simples prácticas sexuales privadas, ligadas al deseo sexual y que podrían dirigirse sobre cualquier objeto sino que constituyen decisiones políticas que permiten, o no, salir de las relaciones de apropiación y escapar a su clase.

Según Silverblatt (1995) y Barrancos (2008), las indígenas, negras y mestizas realizaban diversas labores, no sólo reproductivas, entre los siglos XVI y XVIII. Inicialmente, fueron reducidas a la servidumbre y obligadas a trabajar para encomenderos, sacerdotes y corregidores como tejedoras en los obrajes y, desde 1528 –por decreto real- fueron forzadas a seguir a sus maridos cuando tenían que hacer el trabajo de mita en las minas (Silverblatt, 1995). Negras, indias y mestizas oficiaban de parteras, tarea que las ciencias médicas les legaron casi en su totalidad hasta bien entrado el siglo XVIII (Barrancos, 2010). Además, podían contratar y tener negocios; ser pulperas, negociantes de cueros, dueñas de tiendas, administradoras de quintas y granjas (Barrancos, 2010).

Primero, bajo el sistema de encomienda, a las indias se les adjudicaron aquellas tareas vinculadas a la producción de alimentos, no sólo para la subsistencia sino para la comercialización en centros semi-urbanos (Barrancos, 2010). Luego, ya bien entrado el período colonial, el censo de 1778 indica que algo más del 19% de los hogares de la provincia de Buenos Aires eran de jefatura femenina.

El correlato de la explotación laboral y la esclavitud, fue una forma específica de unión convivencial –radicalmente diferente a la del matrimonio monogámico- que marcó las relaciones heterosexuales del continente: la barraganería. Como forma de asociación heterosexual libre de juramento fue ampliamente difundida desde la conquista hasta el establecimiento de la colonia (Barrancos, 2010) aunque, como tal, sin embargo, estaba expresamente prohibida por la corona a aquellos “de superior clase (...), como los reyes, condes, sus descendientes y otros tales, (quienes) no podían recibir por barraganas a las siervas, libertas, taberneras, regatonas, alcahuetas ni a sus hijas ni a otras de las que se llamaban viles por sí mismas” (Collantes de Terán de la Hera, 2014: 34). Las barraganas, en mayor proporción, eran quienes se dedicaban a servicios personales – limpieza, arreglo, lavado de ropa y cocina – así como al trabajo productivo en diferentes circuitos de comercialización de bienes.

Se vuelve evidente que los dispositivos desplegados en el territorio conquistado no sólo difieren de las formas de disciplinamiento y control social de la metrópoli sino que se cimentan sobre otra clasificación social, otras jerarquías y una forma binaria específica. En estrecha relación con la explotación capitalista, la condición femenina de las hembras indias es puesta en cuestión desde los orígenes de la conquista. Ante la constatación de que los roles sociales no eran regidos por la oposición femenino/masculino la traducción

cultural de los hábitos y costumbres de lxs conquistadxs tendió a la patologización de sus conductas; los masculinizados fueron definidos como sodomitas de sexo indefinido y las feminizadas como abyectas, bestias o ninfómanas (López de Mariscal, 1997). Así, el modo de categorización binario que dará forma a las relaciones sociales en las colonias es el de la oposición entre lo humano y lo no humano. Un sacerdote católico español, Juan Ginés de Sepúlveda dirá en el marco de la Junta de Valladolid, en 1550:

Aunque algunos de estos bárbaros demuestran cierto ingenio para algunas obras de arte, no es éste argumento de prudencia humana, puesto que vemos a las bestias, y a las aves, y a las arañas hacer ciertas obras que ninguna industria humana puede imitar cumplidamente (Sepúlveda, 1944: 109).

En esta jerarquía que establece lo que es humano y lo que no lo es, como señala Mariana Gómez, las mujeres representaban la condición más salvaje en sus grupos de pertenencia. “La fortaleza, destreza y resistencia (de las indígenas) las convertía en bestias de carga, en meros instrumentos útiles –para el capital- otorgándoles un grado más bajo de salvajismo y acercándolas hacia la animalidad” (Gómez, 2010: 243).

Vemos, entonces, como dos ideologías se despliegan paralelamente al servicio del capital, la de la domesticación y la de la domesticidad. La ideología de la domesticación es la que reúne y explota a la fuerza de trabajo indígena, negándole la posibilidad de constituir unidades domésticas - como narra un cronista de ingenio: “evidente economía la que el ingenio realiza al no tener que construir el millar de habitaciones que necesitarían los obreros si no fueran indios” (Gómez, 2010: 249)- y la de la domesticidad, reservada a mujeres criollas y españolas, capaces de vivir en matrimonio y de maternar.

Si, con Lugones (2012), pensamos que la conquista abre un proceso de conversión a la animalidad para lxs nativxs del territorio – seres sin género, sexualmente dismórficos o ambiguos- entendemos como estas ideologías serán puestas a circular al servicio de la acumulación capitalista. Como bestias, lxs nativxs serán capaces de soportar cualquier tarea y sufrimiento al tiempo que serán considerados accesibles sexualmente, para el hombre blanco conquistador, y sexualmente peligrosos para la mujer hispana. A la hembra india le será negada toda humanidad; en la relación comunal, la imposición colonial consistió también en relegar a las hembras a una posición de inferioridad, obligada a ocuparse de todas las tareas que antes eran tareas complementarias realizadas comunalmente (Lugones, 2012: 132).

Los humanos son hombres o mujeres, los racializados, no-humanos, son instrumentos de la corona y del capital imperialista. Es importante reconocer que si bien el sexo-género es una categoría medular en el desarrollo capitalista, esta se entrecruza de manera permanente con mecanismos de racialización de lxs subalternxs. A modo ilustrativo, los códigos normativos de Hispanoamérica se establecerán sobre la exclusión de los cuerpos abyectos prohibiendo de manera explícita el mestizaje con indias y negras para conservar la limpieza de sangre.

Se presenta, entonces, la dificultad de pensar con Federici en la conversión del cuerpo de la mujer en reproductora de la fuerza de trabajo. Las corporalidades mestizas, negras e indias abren otros desafíos. Un trabajo reflexivo dirigido al territorio-cuerpo de estas mujeres otras implica pensar desde un cuerpo que ha sido doblemente inferiorizado: por ser un cuerpo portador de genitales y por ser un cuerpo racialmente significado. ¿Son estas corporalidades pensables en la dicotomía occidental que distingue dos esferas mutuamente excluyentes, socialmente encarnadas por dos formas prototípicas de experimentar las identidades sexuales? ¿Son acaso mujeres las subalternas en los circuitos de producción y reproducción capitalista y colonial de la vida? ¿cuál sujetx es excluidx de la esfera pública en la matriz colonial de la dominación patriarcal?

Decimos entonces que, a partir de la construcción de una cronología universal y lineal, orientada al progreso de las civilizaciones, el mundo moderno logró imponer cierto modo de producción y reproducción de la vida. Cronología que es retomada por los feminismos occidentales para realizar una operación totalizante que convierte en relaciones de género todo lo que toca. Identificar estas operaciones no conduce a negar la triple relación colonialismo-patriarcado-capitalismo, sino a politizarla, entendiendo cuáles fueron lxs sujetxs asignadxs a la esfera pública o privada y quiénes lxs excluidxs para el sostenimiento y la reproducción de esta dicotomía.

En el siguiente apartado, nos adentraremos en un problema primo del binarismo heterosexual, la distinción dicotómica público-privado de las tradiciones feministas occidentales. Nos detendremos en la coyuntura específica de las resistencias indias a la dominación colonial del siglo XVIII porque entendemos que productividad de este contexto consiste en pensar cómo se difuminan los contornos del binarismo en los momentos de convulsión del orden social.

Inmanencia y maternidad: la división sexual del trabajo en los orígenes del patriarcado

En la misma línea analítica que las teorías que se sostienen sobre la oposición sexo (biología) y género (cultura), desde diversos campos de la producción teórica se han ofrecido gran variedad de hipótesis para explicar la propensión masculina a crear estructuras militaristas. Primero Engels en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*:

La división del trabajo es en absoluto espontánea: sólo existe entre los dos sexos. El hombre va a la guerra, se dedica a la caza y a la pesca, procura las materias primas para el alimento y produce los objetos necesarios para dicho propósito. La mujer cuida de la casa, prepara la comida y hace los vestidos; guisa, hila y cose. Cada uno es el amo en su dominio: el hombre en la selva, la mujer en la casa (Engels, 1981: 203).

Luego, en 1949, Simone de Beauvoir que sostuvo que el desarrollo de la especie humana había creado hombres y mujeres, jerarquizados por el predominio físico de unos sobre otras: “es verosímil que entonces como ahora los hombres tuviesen el privilegio de la fuerza física (...) semejante superioridad debió de tener extremada importancia” (de Beauvoir, 1987: 80). De esta afirmación se desprende otra aún más contundente que se ontologiza en el discurrir del argumento:

Las faenas domésticas a que está dedicada (la mujer), puesto que son las únicas conciliables con las cargas de la maternidad, la confinan en la repetición y la inmanencia (...). El caso del hombre es radicalmente diferente: no alimenta a la colectividad a la manera de las abejas obreras mediante un simple proceso vital, sino a través de actos que trascienden su condición animal (de Beauvoir, 1987: 82).

Así, habiendo alertado sobre la construcción social del sexo, movimiento medular del feminismo de occidente, la autora pendula – en este tramo – entre el biologicismo y el esencialismo; dos lugares recurrentemente visitados por las teorizaciones feministas ahistóricas y universalizantes. La carga socio-simbólica de la marca genital de las gestantes adquiere en de Beauvoir características del orden de la esencia. Una imposibilidad se le presenta, la de establecer el corte entre gestación y asignación social del sexo. La tarea reproductiva, casi por natural desenvolvimiento de las cosas, aprisiona a la mujer en un proceso vital degradante, rayano a la animalidad. Quienes producen y

quienes reproducen no sólo son jerarquizadxs sino que las dos actividades pertenecen a esferas diferenciadas, también jerárquicas. Por un lado, el plano de la inmanencia - del puro acontecer que en sí mismo se agota –se feminiza, por otro, la noción de trascendencia porta un argumento de corte productivista y belicoso; los actos de “arriesgar la vida” y de creación trazan la brecha que separa al *homo faber* de la mujer madre, esposa, hija, hermana.

Casi cuarenta años después, en 1986, Gerda Lerner, feminista austríaca fundadora en la academia estadounidense de la primera cátedra sobre historia de las mujeres, publicará *La Creación del Patriarcado*. En él, analizará antropológicamente el establecimiento de jerarquías patriarcales y la imposición de la división sexual del trabajo en las comunidades gregarias del neolítico. Según razonaba Lerner, cuando los hombres de los pueblos tribales aprendieron a domesticar los animales, probablemente confirmaron el papel de los machos y las hembras en la producción de descendencia, y por tanto comprendieron, al menos parcialmente, cuál era su rol en la reproducción y asumieron funciones marciales (Lerner, 1990).

Una tradición del paradigma feminista es fácilmente reconocible a través de estos ejemplos; la que establece como origen del orden patriarcal, la división sexual del trabajo fundada en características genitales. Así, las cualidades marciales de los sujetos masculinizados y las funciones maternas de las feminizadas, dispondrán la pertenencia de unos al espacio de lo público y de otras al espacio privado o doméstico.

Dicha tradición será recogida por feminismos no-occidentales en otras latitudes. Abdullah Öcalan (2017), al analizar en clave feminista la guerra y la paz en el Kurdistán, delineará dos espacios de pertenencia simbólica propios de hombres y mujeres: la guerra y la comunidad. Según este posicionamiento, las mujeres serán desplazadas de la jerarquía matriarcal y matrilineal y perseguidas milenariamente, mientras que los hombres guerrearán por la apropiación privada del excedente comunal.

Como mencionamos anteriormente, trazar paralelismos entre estos postulados y la experiencia latinoamericana oculta ciertas particularidades que merecen destacarse. En primer lugar, porque los mecanismos de inclusión o exclusión de las mujeres han seguido su propio derrotero, marcado por esquemas racializados que muchas veces son opacados por algunos análisis feministas críticos de la democracia liberal. En segundo lugar, porque la guerra ha tenido –siglos después de la conquista- otras densidades en el

territorio andino. Y, por último, porque las diferentes formas de organizar lo social retornan en la forma límite de las disputas, la guerra.

Decimos, entonces que sobre las indias, mestizas y negras latinoamericanas – como nos aclaró hooks- pesó más la exclusión del campo de la feminidad que el encorsetamiento en lo doméstico. La recurrencia de las operaciones de ocultamiento de la participación de las feminizadas en la *historia*¹⁷ latinoamericana se vuelve difícilmente desmontable sin el señalamiento crítico del legado occidental del feminismo dominante. El positivismo historiográfico acomodó la experiencia histórica de las mujeres indias en el estrecho espacio de los arquetipos del imaginario nacional. Prácticamente la única figura historiada fue la de la Malinche que desde el proyecto nacionalista se elevaba como eje de la raza cósmica de la que hablara Vasconcelos. Un tratamiento el de esta figura acorde al de la biográfica de las mujeres excepcionales: “espejo de varones sobresalientes” (Ramos, 1996).

La argumentación seguirá dos carriles: el primero apuntará a la revisión de la tendencia universalizante de las costumbres y hábitos desarrolladas en las sociedades pre-occidentales –objeto preponderante de la historiografía dominante- y el segundo al análisis específico de un acontecimiento histórico particular que hace visible la participación militar de las feminizadas en un contexto de insurgencia indígena.

Elegiremos un proceso histórico específico: el *sisá-katarismo*¹⁸. Este movimiento fue uno de aquellos del siglo XVIII en los cuales los liderazgos fueron ocupados por indias y mestizas. La elección de este grupo en particular responde a una serie de motivos. En primer lugar, es contemporáneo a la construcción señalada por Pateman (1992) de las esferas de la sociedad civil. En segundo lugar, comprende toda una red afectiva de relaciones entre feminizadas en un espacio tradicionalmente atribuido a los hombres como es la guerra. Y, por último, guarda la potencia de revelar las hibridaciones entre el patriarcado occidental y su implantación andina, revelando las especificidades del territorio en su particular utilización del poder soberano.

¹⁷ Las feministas negras trazan una oposición entre *history* y *herstory*, convocando a una lectura activa y antipatriarcal de las narraciones hegemónicas del pasado colectivo (hooks, 2017; Davis, 2004).

¹⁸ Reivindicación de las activistas indias urbanas para que, a través de la inclusión del nombre de Bartolina Sisa en la lucha katarista, se reconozca la lucha de las mujeres indias en todo el proceso de liberación india.

La hermenéutica de la guerra en las sociedades pre-hispánicas y el entronque patriarcal

Marcaremos algunas discrepancias entre las formas andinas pre-intrusión de la guerra y las que se dio occidente en su desarrollo. Siguiendo a Todorov, antes de la conquista, lxs indixs eran capaces, gracias a la hermenéutica de la adivinación cíclica de conocer el destino de quien nace por la fecha en la que se produce ese acto. Esta forma de la adivinación se hallaba en relación de complementariedad con otra de tipo diferente: la del presagio. Cualquier hecho que se encontrase por fuera de la armonía cotidiana de las cosas, anunciaba la futura ocurrencia de una desgracia (Todorov, 2007).

La guerra, para las sociedades pre-hispánicas, constituía una forma de comunicación que se establecía entre los humanos y el mundo. Era costumbre de todas las organizaciones tribales que el combate comenzara y terminara a una hora determinada, siendo el objetivo del mismo la toma de prisioneros más que la muerte del enemigo. La batalla era inmediatamente interrumpida si la primera andanada de flechas no lograba herir a ninguno de los participantes, entendiendo que era voluntad del tiempo que no se produjese un enfrentamiento. Si el combate se realizaba, una vez establecido el monto de tributo que le correspondería pagar al vencido, los vencedores daban por terminada la contienda (Todorov, 2007).

El poder soberano no residía en aquello que Foucault denominó “hacer morir o dejar vivir” (Foucault, 2000: 221) sino en uno diferente, vinculado a la capacidad de descifrar la voluntad de la naturaleza y de identificar cuáles sucesos ya ocurridos están próximos a retornar. Actividad interpretativa que no estaba, al igual que la actividad de guerra, organizada sexualmente ni era monopolio exclusivo de los hombres por su natural superioridad física.

La guerra, a diferencia de lo planteado por lxs teóricxs mencionadxs anteriormente, no consistía en la desposesión ni en la acumulación del excedente de la producción ni garantizó el predominio político o social de la clase sexual de los hombres sobre la de las mujeres. Mucho menos ató el destino de las mujeres al plano de la inmanencia ni impulsó a los hombres a la trascendencia del poder creador.

Un desafío se abre al fisurar la concepción eurocentrada de guerra y poder que repercute de manera inmediata en los relatos del origen del patriarcado. Algunas feministas de Abya Yala argumentarán que no existía en lxs nativoamericanxs principios

de organización social orientados al sexo (Lugones, 2008; Mendoza, 2014), otras impugnarán este argumento señalando que lo que se produjo en el territorio fue la fusión de dos tipos de ordenes patriarcales, que empeoraron las condiciones de sometimiento de las indias al superponerse la inferiorización con la racialización (Paredes, 2008; Segato, 2003; Guzmán, 2010).

La discusión gira en torno a la pregunta de si la desigualdad de las mujeres se asienta o no en el hecho colonial. Para Lugones, por ejemplo, la Modernidad supuso un cambio ontológico; el asentamiento del carácter jerárquico y dicotómico en los modos de observar y categorizar el mundo. Según la autora, la primera categorización dicotómica y jerarquizante que hicieron los colonizadores sobre lxs colonizadxes fue clasificarlxs en el lado no-humano de la dicotomía humano/animal. En cambio, mientras que bajo la lógica colonial, el género era un marcador que definía la organización social no lo era en muchas sociedades indígenas originarias o no constituía necesariamente un motivo de opresión sobre el grupo de las mujeres (Lugones, 2008). Paredes, por el contrario, el sistema moderno colonial de género del que habla Lugones profundizó un “patriarcado originario” preexistente, produciéndose en el momento de la colonización un entronque entre este y el occidental, una “versión corregida y aumentada del patriarcado” (Paredes, 2012: 97).

Conviene recordar que las comunidades nativo-americanas no constituyen un todo homogéneo y, por otro lado, que Paredes utiliza esta conceptualización para enfatizar las prácticas machistas actuales en lxs originarixs. Sin embargo, si observamos una forma específica de la guerra, dos siglos después de la conquista de AbyaYala, puede rastrearse bajo qué forma fue reconfigurada la cosmovisión andina en el orden patriarcal de los conquistadores. Tensiones que sobrevivirán a la consolidación de la vida colonial y al establecimiento del universo heteronormado de la metrópoli.

El sisa-katarismo: trayectorias mestizas de las luchas independentistas

No propondremos una lectura histórica anclada en la excepcionalidad de las comandantas y generales indias, sino hacer una marca que señale el contraste entre las narraciones feministas de lo público y lo privado y las luchas independentistas latinoamericanas de mediados del siglo XVIII.

Una lectura feminista del origen de la guerra, como señaló la antropóloga Irene Silverblatt, debe iniciarse en la existencia de una mayor explotación económica y sexual de las mujeres indias respecto a los hombres como detonantes de la resistencia al poder

español; rebeldía sustentada en el mantenimiento y transmisión de la cultura espiritual, empresa ya militada con la huida a las punas de las indias en el período de conquista y expansión colonial (Silverblatt, 1997).

Como sabemos por Valencia Vega: “los ejércitos indios de los alzados, estaban integrados por los indios varones (...), pero también por las mujeres. Esta participación que sorprendió a los españoles como una rara particularidad, no lo era sin embargo. Provenía, en su origen, de la constitución de la familia indígena pre-colonia” (Valencia, 1978, 76).

Señala también Diego de Rosales, en El Mercurio de 1877:

(...) hartas experiencias tienen los soldados españoles del valor y arresto de estas indias, que muchas veces han llegado a maloquear en sus ranchos, y hallándose solas, sin hombre ninguno que las defendiese, han tomado las armas de sus maridos y defendiéndose con valentía y esfuerzo, y lo que es más con solos palos y los instrumentos de sus telares han molido a palos a los soldados y puéstoles en huida (Diego de Rosales como se encuentra citado en Salas, 1960).

Todorov, al analizar las formas pre-hispánicas de la guerra en el territorio hoy latinoamericano y que forman parte de la lectura despatriarcalizante de las luchas indígenas, señala la presencia vital de feminizadas en las luchas independentistas. La pareja reproductora, en las sociedades andinas ancestrales, era entendida como el complemento, la unidad perfecta o chachawarmi, una vez asentado el orden colonial, los roles femeninos de subordinación de la mujer india al hombre indio se propagarán en las comunidades. En el caso específico del sisa-katarismo, es clara la sumisión de “Bartolina a Tupac Katari, el hombre, el macho que representa el poder y la guerra aunque también es notable su influencia en él” (Valencia, 1976: 83).

Aquí pareciera expresarse lo que Paredes llamó “entronque patriarcal”; la fusión entre las tradiciones patriarcales de algunas comunidades andinas con el patriarcado de la metrópoli (Paredes, 2008: 7). Entronque que, por un lado, permitiría el asesinato de feminizadas a ambos lados de la trinchera y que, por otro, les negaría el estatuto de combatientes en los relatos de la revolución. Establecer la existencia o inexistencia de un entronque patriarcal en las revoluciones indígenas del siglo XVIII excede los límites de este trabajo; sólo indicar que el poder mortífero de la guerra pesó de manera desigual sobre

las corporalidades feminizadas en relación a las violencias sufridas por las masculinizadas.

Como recoge en 1872 un cronista de la revolución sisa-katarista: "al amanecer de este día salieron de esta ciudad al pueblo de S. Pedro unos pocos con escopetas y logrando coger dormidos algunos indios, mataron 20 entre hombres y mugeres" (Seguro, 1872: 45). También las ejecuciones de Sisa y Apaza dan cuenta de la brutalidad con la que fueron tratadxs, indistintamente, lxs líderes de la revolución, independientemente de su pertenencia simbólica a uno u otro sexo.

Las líderes sisa-kataristas, en su mayoría, prefirieron suicidarse antes que caer bajo la perversidad española. El militar español que masacraba a los rebeldes indios, Sebastián de Seguro, ofició como testigo de estos episodios "se siguió concluir con el resto de los que habían quedado vivos de ambos sexos de los cuales algunos y particularmente las mujeres se sacrificaban precipitándose a la laguna" (Seguro, 1872: 139).

Con igual crueldad fueron ejecutadas las líderes de la revolución: "a Gregoria Apasa, nominada execrablemente la Reina, por amada de Andrés Tupac Amaro (...) se condena en la misma pena de horca (que a Bartolina Sisa), para cuya ejecución la sacarán con una corona de clavos o espinas en la cabeza, una aspa cuantiosa por cetro en la mano, sobre una bestia de albarda la pasearán por esta plaza con el mismo pregón, hasta que puesta en el cadalso, igualmente muera; y fijadas sus manos y cabeza en picotas con el rótulo de su nombre (...) y después de días y su incendio, se arrojen semejantemente al aire las cenizas en presencia de aquellos indios" (Seguro, 1872: 140).

La historiografía feminista crítica les otorgó, contemporáneamente, cierta centralidad a las figuras de Gregoria Apaza y Bartolina Sisa. Centralidad que fue menos concedida en el terreno de la producción ideológica. Sin embargo, Sisa será la caudilla que, en 1871, antes de su ejecución, sintetizará el objetivo político de las luchas del movimiento indígena: "para que, extinguida la cara blanca, sólo reinasen lxs indixs". La figura de Gregoria Apaza, es también, un desafío a la moralidad hispana y a los comportamientos sexuales de la colonia. La generala asumió el mismo comportamiento de guerra que los comandantes hombres, tomando como amante al joven Andrés Amaru, con conocimiento de su esposo (Del Valle, 1990: 254).

La oposición mujer-soldado, como espejo de la tensión público-privada, se desvanece en las configuraciones indias de la guerra. Las indias jugaron un papel vital en la revolución sisa-katarista: fueron las principales proveedoras de la alimentación familiar; arriesgaron sus vidas en las comunidades al ingresar y comercializar productos agrícolas en las fronteras del conflicto armado. Este rol naturalizado como un deber-tanto en la organización social de los ancestros andinos como en el patriarcado hispánico- se convirtió en un asunto de vida y muerte para la ciudad sitiada.

Cobra sentido la acusación que Paredes (2008) y Guzmán (2008), realizarán a las feministas liberales al afirmar que las indias no son “hijas de la ilustración” y que los feminismos hegemónicos se niegan a descolonizar sus raíces ilustradas. Las lógicas individualistas del ideario liberal versus el imaginario colectivista no-occidental de cosmovisiones y religiones en las que la comunión del ser-humano con la naturaleza, el cosmos y sus relaciones sociales son un eje fundamental constituye una de las distancias más grandes entre ambas narrativas.

Para las feministas decoloniales de Abya Yala, una nueva semántica alejada del derecho y la propiedad privada, que recoja las luchas de Apaza, Condori, Wallpa, Sisa y Silvestri, hará posible el movimiento de “retorno a la comunidad” (Paredes, 2008: 60) que según las autoras tiene como elemento necesario la armonización de los elementos masculino y femenino de la trama social.

La guerra, territorio de afirmación de la masculinidad al interior de la frontera de lo público, en las tradiciones teóricas del feminismo, reviste en el territorio latinoamericano – antes y después de la conquista- otras particularidades. En un primer momento, vemos como la capacidad de dar muerte propia de occidente es remplazada por un trabajo interpretativo de los designios cósmicos, en unas sociedades en las cuales la guerra no era un espacio sexuado y el objetivo último de la misma no era el exterminio ni la acumulación del excedente productivo.

La oposición sexuada de inmanencia-trascendencia de Simone de Beauvoir, chocan con la producción social de sentido que analiza Todorov en La conquista de América, especialmente vinculada a la no-linealidad del tiempo y a la ausencia de objetivos de exterminio en la guerra mientras que la división sexual originaria del trabajo que postula Engels no se comprueba en las sociedades pre-hispánicas, más proclives a la interpretación de designios que a la asignación de roles por sexo.

Luego, al analizar la subordinación femenina de la mujer en la guerra, vemos dos configuraciones divergentes: las feministas blancas optarán por destacar la labor de guerreras ilustres, mientras que los feminismos decoloniales buscarán entretener una narrativa en la cual el trabajo productivo y reproductivo de las feminizadas sea valorizado en todos los circuitos de obtención de recursos de la guerra. Las feminizadas serán centrales tanto en las tareas de reproducción vinculadas a la alimentación como en las tareas marciales, entre las que destacan acciones confiscatorias y de espionaje. Roles que se comprueban en las cruentas ejecuciones sufridas indistintamente por hombres y mujeres indixs.

Pensar la guerra, territorio de la excepción, por fuera de las continuidades históricas de las realidades latinoamericanas, fuerza la recurrencia a las teorizaciones feministas blancas que fundan el origen del patriarcado en conceptos propios de la antropología positivista o en el esencialismo de la filosofía de la modernidad. Por otra parte, las revueltas indígenas y sus reivindicaciones de raza, marcan un contrapunto con los relatos del origen ilustrado de los movimientos feministas. La reivindicación de Bartolina Sisa, “sin caras blancas, un mundo en el que reinasen lxs indixs”, marca el entramado de la dominación sexual y racial al tiempo que señala las distancias entre el planteamiento de la ampliación de derechos al colectivo de las mujeres en la Francia contemporánea y las resistencias a la explotación imperial de América Latina.

CAPÍTULO 2: VOTES FOR (WHITE) WOMAN, SUFRAGISMO LATINOAMERICANO EN EL DESARROLLO INDUSTRIAL DEL CAPITALISMO COLONIAL

*Las herramientas del amo,
nunca desmontan la casa del amo.*

Audre Lorde, 1986.

En el capítulo anterior abordamos como se tensionan los esquemas binarios de género y clase al desplegarlos en la historia de colonización y conquista de América Latina y repensamos cómo se constituyeron las subjetividades indias en el proceso de resistencia a la intrusión colonial-patriarcal en América Latina. Este segundo capítulo propondrá, desde la triple relación capitalismo-colonialismo-patriarcado, una crítica a las narrativas del feminismo occidental que postulan que la igualdad de derechos entre hombres y mujeres es el camino por el cual se minan los cimientos del sistema heteropatriarcal.

En primer lugar será necesario exponer las omisiones de las narrativas feministas occidentales, especialmente aquellas presentes en esa cronología lineal que reúne las reivindicaciones feministas por la ampliación de derechos desde sus orígenes –situados en el siglo XIII Europeo- hasta la actualidad –la globalización capitalista-, en un continuum hacia el progreso y la igualdad de cualquiera con cualquiera.

Brevemente expondremos esta cronología. Las feministas blancas u occidentales han considerado que es en el “siglo de las Luces” (de Beauvoir, 1987; Friedan, 1984; Wollstonecraft, 1997) el momento histórico en el cual emergerán una serie de principios de organización política y social basados en la razón, la autonomía y la dignidad del individuo que harán posible la emergencia, como sujetxs políticxs, de las excluidas del nuevo orden, las mujeres. A partir de allí, el objetivo que motivará las luchas por la igualdad y la libertad será el de la inclusión de las mujeres en los principios universales de la Ilustración.

Ana de Miguel sostendrá que “el feminismo (de la primera ola) supone la efectiva radicalización del proyecto igualitario ilustrado” (de Miguel, 2000: 45)¹⁹. La Declaración de

¹⁹ Existe una discusión entre las feministas occidentales o hegemónicas acerca de cuándo se inician las olas feministas. Algunas coinciden en nombrar a las feministas de la ilustración como precursoras mientras que otras las sitúan en la primera ola del feminismo, siendo la segunda el momento de las feministas sufragistas

derechos de la mujer y la ciudadana, en 1791, redactada por Olimpe de Gouges²⁰ y la Vindicación de los derechos de la mujer, en 1792, Mary Wollstonecraft²¹; serán así dos de los hitos de la primera ola del feminismo occidental.

Antes del feminismo ilustrado, una serie de esfuerzos pre-modernos e individuales empujarán el curso de la historia hacia la igualdad de hombres y mujeres. Guillermine de Bohemia²², Christine de Pizán²³, son los antecedentes históricos que abren el tiempo feminista de las académicas de la igualdad.

Una crítica a los antecedentes históricos de la primera ola ya fue realizada en el primer capítulo de este trabajo con aportes desde la antropología feminista que ponen en cuestión la tendencia universalizante de la experiencia feminista occidental. Luego, en un segundo movimiento, abordamos la cuestión de la guerra, en primer lugar, y luego de los movimientos independentistas del siglo XVIII, contracara de la Revolución Francesa y del origen ilustrado de las reivindicaciones feministas. Ahora, la propuesta consiste en abordar las reflexiones feministas latinoamericanas que se difundirán simultáneamente a lo que el feminismo hegemónico denominó segunda ola.

Entonces, si sostuvimos que la conquista de Abya Yala implicó el despliegue de una serie de estrategias para la re-jerarquización de las formas de la explotación sobre la invención y universalización del binarismo hombre-mujer ¿cómo pensar el derecho humano? ¿puede pensarse la igualdad de derechos en el territorio de la subalternidad? ¿a quiénes tiene por sujetos?

inglesas y estadounidenses. Optaremos por la primera denominación porque nos interesa destacar la raíz ilustrada e iluminista del pensamiento feminista occidental.

²⁰Olimpe de Gouges, filósofa política francesa, sostuvo que al pesar igualmente las cargas impositivas y de la ley sobre las mujeres, a estas debían ser concedidas también las funciones ciudadanas, contando entonces con las capacidades de participar en los asuntos públicos, defendiendo los tres valores fundamentales de la humanidad, la propiedad, la vida y la libertad.

²¹Wollstonecraft fue una filósofa inglesa que argumentó que la aparentemente natural desigualdad de hombres y mujeres se debe al desigual acceso de ambos a la educación. Postula que debe fundarse un orden basado en la razón, donde los dos sexos sean tratados e instruidos como iguales.

²²Guillermine de Bohemia, como filósofa cristiana a fines del siglo XIII, afirmó que la redención de Cristo no había alcanzado a la mujer y, en términos teológicos, que Eva aún no había sido salvada. Creó una iglesia a la que acudían sólo mujeres, burguesas o aristócratas. Fue denunciada por la inquisición a comienzos del siglo XIV.

²³Christine de Pizán es considerada la primera escritora profesional de la historia de la humanidad. En 1405 escribe la Ciudad de las Damas, obra considerada como precursora del feminismo occidental. Simone de Beauvoir sostiene que es en ese texto donde vemos por primera vez a una mujer tomar su pluma en defensa de su sexo (de Beauvoir, 1987). De Pizán realizó una recopilación de la participación de las mujeres en las luchas históricas de Europa, motivo por el cual fue repudiada en su época.

Primeramente, nos aproximaremos a las operaciones de exclusión-inclusión realizadas por el sufragismo feminista inglés, especialmente en su compleja relación con las opresiones raciales del siglo XIX. Anteriormente, recogimos la denuncia de Sojourner Truth a los esclavistas de Michigan, ahora seguiremos el hilo de las reivindicaciones feministas negras para tensionar los postulados de los feminismos hegemónicos blancos y occidentales, especialmente aquellos basados en una definición sesgada y eurocéntrica de la categoría *mujer*. Así, su anverso, *no-mujer*, migrará a otro territorio de opresiones, el latinoamericano.

Para esto, nos adentraremos en el movimiento sufragista latinoamericano, sucesor del feminismo sufragista inglés, recopilando los principales fundamentos esgrimidos oralmente por sus referentas –Lutz, Lanteri, Hidalgo de Procel- tratando de identificar qué subjetividades aspiran a construir e interpelar y poniendo en contexto socio-económico cada enunciación.

Finalmente, expondremos los posicionamientos más críticos del feminismo sufragista latinoamericano, el de las anarcofeministas y rastreadremos las intersecciones de clase, raza y sexo que hacen posible estas discursividades. La voz de la mujer y las declaraciones públicas de su referenta, Virginia Bolten, servirán de guía para realizar una síntesis de esta tradición.

Votes for women: sufragismo ilustrado en los centros capitalistas

El movimiento sufragista de los centros productivos mundiales tuvo gran anclaje en dos territorios principalmente: los Estados Unidos de Norteamérica y Gran Bretaña. El primero de estos territorios, fusionó dos luchas: la del movimiento abolicionista y la del derecho al voto para las mujeres. El segundo vio desarrollarse acciones más radicales, ante la indiferencia de los parlamentarios. Recordemos, John Stuart Mill fue el primer hombre en presentar una petición a favor del voto femenino en el parlamento, sin éxito.

Según la historiografía feminista tradicional, son las contradicciones propias del desarrollo del capitalismo industrial, especialmente la consolidación del maquinismo, las que hacen emerger un conjunto de demandas no sólo proletarias, sino que tienen como sujeto histórico a las mujeres, tradicionalmente excluidas de los espacios de decisión públicos y relegadas en el acceso a la educación y a la justicia (Caffarena de Jiles, 1952:29).

La sujeta histórica mujer tiene, sin embargo, un sesgo de clase ampliamente reconocido. En la historia de las mujeres inglesas, existía una vinculación clara entre clase y sexo en lo relativo al derecho al sufragio: ya durante el siglo XVI, las mujeres terratenientes, mayores a treinta años, podían participar de los asuntos públicos en relación de equidad con los varones terratenientes y, posteriormente, las feministas ilustradas tendrán como eje de sus argumentaciones por mayor igualdad y participación política el derecho propietario de las feminizadas blancas y sus obligaciones fiscales.

El movimiento sufragista del siglo XIX es un fenómeno complejo, de expresiones múltiples. En Inglaterra, existirán varias corrientes en su interior que se dirimirán entre la acción pacífica y persuasiva y el desarrollo de tácticas militantes activas en el territorio. Entre ellas, la Asociación de Resistencia contra el Pago de Impuestos. La baja participación de las mujeres obreras en el movimiento sufragista inglés es reconocida ampliamente por quienes han estudiado este proceso. No es el objetivo de este trabajo realizar un análisis exhaustivo del sufragismo inglés, sino resumir de manera breve aquellas concepciones políticas que atañen al problema de la *no*-mujer negra y su inserción política, social y económica en el ámbito de la comunidad.

También el sufragismo norteamericano estará signado por una exclusión clasista y racial, exigirá el acceso de las mujeres a educación y el derecho a la participación política. Conformará asociaciones políticas por el derecho al voto, promoverá acciones de resistencia activa e introducirán estas reivindicaciones en el campo parlamentario, todas ellas esgrimiendo la inexistencia de diferencias naturales de capacidad entre hombres y mujeres blancxs –con algunas excepciones, que apelarán a exaltar las virtudes domésticas de la mujer, exigiendo su reconocimiento político-.

La relación entre feminismos negros y sufragistas blancxs será compleja desde sus comienzos. Posicionamientos eugenésicos, racistas y segregacionistas al interior del sufragismo – inicialmente aliado del feminismo negro por las campañas de abolición de la esclavitud- irán generando una brecha que devendrá en lo que actualmente conocemos como feminismos negros y blancos.

Women and no-women: feminismos negros en el debate por la ampliación de los derechos civiles

Si la *no*-mujer es el anverso o el lado opaco de la mujer costilla del hombre europeo, blanco y propietario, necesariamente se desenvolverá una relación conflictiva

entre ambas al interior de un movimiento que pretenda homogeneizar las demandas y lanzar al espacio político un universal aglutinante.

En los debates entre sufragistas blancas y feministas negras, esta tensión se evidencia fácilmente al encontrarse de cara con el problema de la ampliación de los derechos políticos. Ángela Davis, en *Mujeres, raza y clase*, acusará a una de las pioneras del sufragismo norteamericano, Elizabeth Cady Staton, por el contenido racista y clasista de su prédica feminista. Cady Staton dirá, en plena campaña sufragista de las mujeres británicas y con respecto al acceso de los hombres de color al voto que:

No le entregaría mis derechos a un hombre degradado y oprimido que sería más despótico con el poder de gobernar de lo que jamás han sido nuestros gobernantes anglosajones. Si las mujeres todavía han de ser representadas por hombres, entonces mi opinión es que dejemos llevar las riendas del Estado sólo al modelo más elevado de masculinidad (Staton como se encuentra citada en Davis, 2004:1990).

El modelo más elevado de masculinidad, el par del binarismo blanco, es el sujeto de la modernidad al cuál las feministas blancas aspiraban a pertenecer. La jerarquía permanece inalterada, lo que acontece en su interior es una disputa por la ampliación de la clase sexual dominante, una redefinición de la hegemonía blanca.

Como señala bell hooks, esto se desarrolla en el marco de una relación de fuerzas extremadamente conveniente para el patriarcado capitalista. El mismo recalca la idea de que las preocupaciones de las mujeres de clase privilegiada son las únicas merecedoras de atención, situación que se refuerza al unirse con los objetivos clasistas de las cis-mujeres privilegiadas que desean la igualdad con los hombres de su clase, a pesar del sexismo prevaleciente. hooks resume esta situación diciendo que las mujeres privilegiadas no desean “correr la suerte de los hombres de la clase trabajadora” (hooks, 2017: 62).

Este temor se develó enteramente funcional a los de las fuerzas patriarcales capitalistas supremacistas blancas, amenazadas por la posibilidad de que las personas no blancas cuestionaran sus privilegios. Así, su estrategia política y económica se concentró en brindar apoyo a lo que se convirtió en un feminismo reformista blanco y socavar la política radical del feminismo. El feminismo reformista se convirtió así en un medio para la movilidad de clase de las mujeres blancas privilegiadas (hooks, 2017: 25).

El sufragismo feminista del siglo XIX se solidificará, entonces, sobre la exclusión de los clubs de mujeres negras e incluso en las grandes marchas por el sufragio femenino, las líderes blancas del movimiento asumieron la política segregacionista instando a las mujeres negras a caminar de forma separada.

Jabardo analiza, al reflexionar sobre el sufragismo inglés y norteamericano, que el sufragio femenino blanco se constituyó como el medio más adecuado para alcanzar la supremacía racial al dejar de lado la solidaridad, la lucha por los derechos de las mujeres o la igualdad política. Al asumir para sí mismas el papel de guardianas y protectoras naturales del hogar, al reivindicar el voto femenino desde su rol como madres de futuros ciudadanos, las mujeres blancas excluían del voto, y de la categoría de madre y por ende de mujer, a las mujeres negras (Jabardo, 2017: 30).

Este discurso se apoyaba en las imágenes a través de las cuales se había presentado a las mujeres negras en la cultura dominante, como *mammies*, *jezzabel*, *matriarcas* o *perceptoras* de servicios sociales (Jabardo, 2017). La imagen que emergió de la esclavitud fue la de *mammy* o la de *matriarca*. Para la sociedad blanca, la imagen de *mammy* representaba la negra buena, solícita, sumisa. En cambio la imagen dura de *matriarca* representaba el contrapunto, la imagen negativa, tan fuerte y tan volcada en el trabajo que descuidaba a sus hijos y era incapaz de mantener una relación estable con un hombre.

Más adelante se sumaron las imágenes de *jezzabel*, una mujer a menudo atractiva pero fuertemente dominada por su apetito sexual y víctima de sus excesos; y ya dentro del gueto, la imagen más reciente la sitúa como *perceptora* de servicios sociales. A través de cada una de estas imágenes se fue excluyendo a las mujeres negras de la categoría de la maternidad, alejándolas del ideal de feminidad que acompañaba tradicionalmente a la familia "ideal", y que se apoyaba en una imagen de mujer que poseía las cuatro virtudes cardinales: piedad, pureza, sumisión y domesticidad (Collins, 2000: 72). Como veremos más adelante, categorías todas que se replican en la experiencia colonial latinoamericana en los diferentes estadios del desarrollo capitalista.

El discurso hegemónico del feminismo blanco negará la importancia de las luchas abolicionistas y antiesclavistas, también apoyadas en esta caracterización estereotipada de la experiencia negra. Al contrario de la cronología de derechos propuesta por los feminismos hegemónicos, los feminismos negros sostendrán que es al calor de las

reivindicaciones negras abolicionistas que las mujeres blancas accedieron a la lucha por los derechos civiles y se hicieron conscientes del sexismo y de la opresión sexista.

Sufragismo feminista latinoamericano: maternidad, universidad, ciudadanía

Realizar una síntesis de los planteamientos del feminismo sufragista latinoamericano es una tarea compleja y a la vez necesaria que echa luz sobre las complejidades del legado ilustrado para pensar las formas de la explotación en condiciones de sub-humanidad. En ese mismo sentido, un repaso por el pensamiento político de las sufragistas latinoamericanas devela el parentesco entre el legado ilustrado de ciudadanía, derechos y propiedad privada y las luchas de las cis-mujeres blancas de clase media universitaria.

Hacer una fisura en los relatos feministas que se inscriben en el paradigma de derechos implica traer a escena las acciones políticas y discursivas contemporáneas así como las características clasistas, racistas y sexistas de su entorno de producción. Brevemente, optaremos por analizar las luchas de tres mujeres, en contextos históricos disímiles pero en una misma inserción continental que se constituyen como pioneras del sufragismo de las mujeres de sectores medios y altos.

Las tres reivindicarán los derechos políticos de las mujeres y participarán del acto electoral, evidenciando las prácticas de exclusión/inclusión del orden social vigentes en el siglo XIX y XX en Latinoamérica. Primero, resumiremos someramente la biografía política de Julieta Lanteri, militante sufragista argentina; luego, introduciremos los debates en los que se vio involucrada Bertha Lutz en Brasil; y finalmente, las reivindicaciones esgrimidas por Hidalgo de Procel en Ecuador. Tres realidades políticas disímiles pero insertas en una misma realidad colonial-capitalista que pretenden representar los derroteros recorridos por el sufragismo feminista latinoamericano en los inicios del siglo XX.

Julieta Lanteri fue quien realizó una de las marcas más importantes en cuanto a derechos que reconoce la historia argentina. Lanteri exigió su derecho ciudadano a votar, abriendo un pleito con el Estado argentino, que tendría entre sus notas de color, el enrolamiento de Julieta al ejército debido al requisito de haber concluido el servicio militar obligatorio para ejercer el sufragio (Barrancos, 2008: 71). En 1907 en una conferencia dada en la Asociación Obstétrica Nacional la Dra. Lanteri manifiesta:

La influencia del varón se ha dejado sentir siempre, y en todas las cosas y en su infinita pequeñez la mujer ha sido llamada a crear nada y ni siquiera a mejorar aquellas cosas más íntimas de su exclusiva incumbencia el trabajo de su parto (Lanteri como se encuentra citada en Barrancos, 2008: 75).

En 1919 Lanteri funda el Partido Feminista Nacional, en cuya plataforma publicada en la Revista Nuestra Causa establece el derecho de sufragio para la mujer argentina y extranjera contribuyente. Una línea aparece claramente trazable entre el sufragismo inglés y la prédica de Lanteri, el derecho propietario se revela como condición de ciudadanía; derecho que ya aparecía en la tradición ilustrada desde el siglo XVI en la producción teórico-política de Olimpe de Gouges.

Al igual que Lanteri, Matilde Hidalgo de Porcel pertenecerá también a la profesión médica y apelará a la misma estrategia de visibilización que Lanteri pero en Ecuador: en 1924, cuando se abrieron los registros de empadronamiento para las elecciones legislativas pidió ser registrada para votar. Ante la negativa de los funcionarios citó la Constitución nacional: "para poder ejercer el derecho al voto el único requisito es ser mayor de 21 años y saber leer y escribir" (Clark, 2005: 18).

Convicción a la que también suscribirá Bertha Lutz, sufragista brasilera que integra también esta nómina de referentas del movimiento en los países de las periferias industriales. Su pensamiento político se consolida en sus experiencias con las sufragistas en Gran Bretaña, lideradas por Emmeline Pankhurst. Universitaria, como casi la totalidad de las líderes del movimiento sufragista, se graduó de zoóloga en la Universidad de la Sorbona. Luego estudió abogacía, y escribió el proyecto de ley que les reconocía a las mujeres el derecho al voto en Brasil.

Presidida por Lutz, en 1922, la Federación Brasileña para el Progreso Femenino divulgará un Manifiesto que sostendrá que el voto es "el único medio legítimo de defender (...) la vida y la libertad, proclamados inalienables de la Declaración de la Independencia de las Democracias Americanas, hoy reconocidas por las naciones civilizadas de la tierra, a la mujer le asiste el derecho a la credencial de elector" (Alcántara y Soihet, 2013: 18).

Las tres referentas que expusimos tuvieron una misma inscripción clasista, la de los sectores medios. Sus reclamos de inserción en lo público se cimentaron sobre la exigencia de mayores niveles de educación y acceso a cargos y obviarán una realidad

suficientemente tangible en su contexto político: el altísimo porcentaje de analfabetas entre las mujeres sin privilegios de clase o raza en el territorio y su condición de no-propietarias. Otra organización del mercado laboral oculta y jerarquizada por motivos de raza, clase y sexo se vuelve necesaria de analizar para pensar la ausencia de una alianza estratégica entre mujeres blancas y subalternas en el continente latinoamericano.

Describiremos brevemente el mundo de la producción del siglo XIX latinoamericano. Hasta principios del siglo XX, a diferencia de la implantación del salario familiar que describe Federici (2018) y del retorno de las feminizadas a los hogares en el capitalismo industrial, casi el 75% del total de la fuerza de trabajo femenino latinoamericano trabajaba por casa y comida o percibía una retribución mínima, siendo la mayoría de las sirvientas de procedencia indígena (Salazar, 1978: 83).

Mientras que, en cuanto a la industria, Asunción Lavrin sostiene que el censo de 1914 mostró que en Buenos Aires las mujeres constituían el 16% de la totalidad del trabajo industrial, empleado principalmente en el procesamiento de alimentos, vestuario, industrias químicas y empaquetadoras. El carácter complementario del salario de las cis-mujeres heterosexuales será el imaginario sobre el cual se desarrollará la acumulación capitalista y la autoridad masculina en el espacio doméstico.

¿Qué actualidad podía contener la consigna de Olimpia de Gouges sobre el derecho a la participación política de las mujeres basado en su contribución a los gastos de la administración? ¿Cómo podrían ampliarse los derechos políticos sobre la exclusión de aquellas que no habían accedido a las capacidades de lectura y escritura? ¿Contenía el sufragismo feminista latinoamericano un contenido igualitario que reivindicase las libertades de *todas* las feminizadas?

Discriminación salarial y heterosexualidad obligatoria configuraron los perfiles del trabajo asalariado mientras que colonialismo y capitalismo configuraron otras dimensiones del trabajo esclavo. Conviene recordar lo que señalaba Quijano con respecto a la consolidación del capitalismo bienestarista; los estados-nación del centro se constituyeron teniendo como contrapartida los estados-coloniales, primero y los estados-nacional dependientes después (Quijano, 2011).

En ese sentido, el desarrollo capitalista industrial y el Estado de Bienestar son privilegios del centro que se pagan suficientemente por la explotación del trabajo de la

periferia colonial con la necesaria consolidación de regímenes no-democráticos y de mercados que funden viejas y nuevas formas de explotación de la fuerza de trabajo.

El sostenimiento en la opacidad de las subjetividades indias, negras y mestizas del territorio latinoamericano era, entonces, la operación necesaria para que las cis-mujeres con privilegios de raza y clase, pudiesen acceder –como señalaba hooks con respecto a las feministas blancas inglesas y norteamericanas- a nuevos derechos sin “correr la suerte de los hombres de la clase trabajadora” (hooks, 2017: 63).

La bonita farsa: movimiento sufragista en las periferias del capitalismo industrial

Un camino fue recorrido asiduamente a la hora de pensar las luchas emancipatorias de los feminismos latinoamericanos: el de la construcción de una genealogía de pioneras que lograron hacerse parte de otro tiempo histórico, el de los países dominantes, trayendo consigo esas nuevas olas al territorio del subdesarrollo. Esa narrativa fue brevemente reseñada en los párrafos anteriores, ahora proponemos un recorrido por una lectura a contrapelo que indicó ciertos sesgos de clase, raza, sexo y género de las feministas ilustradas: el anarcofeminismo latinoamericano.

Este movimiento crítico al sufragismo ilustrado, acentuaba la lucha contra la autoridad del Estado, el matrimonio y el capitalismo. La Voz de la mujer expresaba: “odiamos la autoridad porque aspiramos a ser personas humanas y no máquinas automáticas o dirigidas por la voluntad de otro, se llame autoridad, religión o cualquier nombre. Ni Dios, ni patrón, ni marido” (Bolten, 2018: 45).

Es en contra del feminismo reformista y burgués –ilustrado y occidental- que una militante anarcofeminista, en septiembre de 1911, le dijo a un cronista del diario El Día que las anarquistas “no aspiramos al sufragio, no queremos ser diputadxs, no soñamos con una transformación de los códigos”(Prieto, Cordero y Muñoz, 2013: 13).

Unos años antes, Virginia Bolten expresó que “la Constitución es una mentira convencional; sus leyes son píldoras doradas, y el sufragio una bonita farsa en que algunos ríen y otros comen, mientras la mayoría se encoge de hombros” (Bolten en Prieto, Cordero y Muñoz, 2013: 14). Así, los objetivos del feminismo anarquista, al igual que el socialista, apuntará a la inclusión de las mujeres obreras dentro de las sociedades gremiales en una prédica que denunciará a la familia tradicional como instrumento de control social y de esclavitud para las mujeres.

Ciertos planteamientos propios del feminismo de la segunda ola, iniciada según el feminismo hegemónico en los años setenta, emergerán en estas latitudes señalando los problemas de la mujer y su sexualidad y apelando a la libertad amorosa y a la honestidad de las relaciones intersexuales.

Otro problema es central en las críticas anarcofeministas al sufragismo latinoamericano: el problema del Estado, central en el conflicto capital-vida²⁴; la compleja relación entre ampliación de derechos y supresión de las desigualdades, “no soñamos con una transformación de los códigos”.

En ese sentido, Amaia Pérez Orozco (2014), sostiene que el estado patriarcal ante el conflicto, el proceso que prioriza es la acumulación. Es decir, en el sistema capitalista los mercados están en el epicentro de la estructura socioeconómica a un triple nivel material, simbólico y político. Epicentro que no puede ser combatido sin poner en jaque la reproducción de la totalidad de la estructura que lo sustenta.

Este conflicto tiene su traducción jurídica. Según Barrancos (2010) el Código Civil, redactado por Dalmacio Vélez Sarsfield y promulgado en 1869, establece la condición de minoridad de la mujer casada, el rol del marido como administrador de sus bienes y su poder decisorio sobre la participación de la esposa en los procesos penales. Este ordenamiento jurídico continuará inalterado hasta 1924, año en el que se ampliará la capacidad civil de la mujer casada.

Una legislación de este tenor en un contexto de explotación laboral de las feminizadas solidifica un proceso que ya estaba presente en tiempos de la colonia; el de la obtención masculina de plusvalor en el ámbito doméstico tanto como en el mercado laboral. Ahora bien ¿por qué la “bonita farsa” se revela clara ante las anarcofeministas latinoamericanas y se escabulle en las reivindicaciones de las sufragistas del siglo XIX? Varias puntas pueden tomarse para pensar esta cuestión.

Como sostienen Spivak y Butler, el poder del estado es también el de *dejar fuera* del espacio de producción simbólico de la comunidad a un conjunto de subjetividades que se conforman como sin-estado. Este poder, complementariamente al de los mercados,

²⁴ Para los feminismos materialistas (Tabet, 1990; Guillaumin, 1992; Delphy, 1982) el conflicto no enfrenta el capital al trabajo, relación opaca que niega la base reproductiva de la producción, sino que en un sentido más profundo, enfrenta al capital con la vida. Existe una contradicción estructural entre el proceso de valorización de capital y el proceso de sostenibilidad de la vida y bajo la preeminencia del primer proceso, el segundo está siempre amenazado.

expuestos anteriormente con Orozco, constituyen las dos dimensiones que abordamos en este capítulo. La primera, contrastará el orden social capitalista dominante y su reverso colonial y la segunda la prédica igualitarista del sufragismo con la antiestatalista del anarcofeminismo latinoamericano.

El patriarcado sin salario: la dominación colonial-patriarcal de las subalternas racializadas

Según Silvia Federici, el siglo XIX inglés y estadounidense, es el de la “creación de la ama de casa a tiempo completo” a través del aumento sustancial de los salarios de los hombres proletarios y la institucionalización de formas de educación popular para enseñar a la mano de obra femenina las habilidades necesarias para el trabajo doméstico (Federici, 2018: 69). Tres motivos fundamentalmente impulsaron este cambio: el primero asociado a la amenaza percibida por la clase de los hombres a sus hábitos y privilegios, el segundo, de corte económico, relacionado a la capacidad ahorrativa de las esposas en la economía doméstica y el tercero, el temor a la disminución de la capacidad reproductiva de las mujeres y la consecuente reducción del volumen de la fuerza de trabajo (Federici, 2018: 71).

Políticas bienestaristas, según Federici, como el establecimiento de guarderías, asociaciones para la protección de la infancia y reformas sanitarias para el cuidado de los infantes, fueron promovidas por el Estado para el beneficio del capital (Federici, 2018: 78). Según la autora, la división sexual del trabajo se produce sobre la separación de las amas de casa y las muchachas fabriles y la de las amas de casa y las prostitutas, así “la respetabilidad se convierte en la compensación por el trabajo no remunerado y la dependencia del hombre” (Federici, 2018: 79).

La instauración de este nuevo “contrato social” (Federici, 2018: 71) trasluce en la fuerte pregnancia de esta tensión en las sufragistas del XIX. El 24 de marzo de 1908, Emmeline Pankhurst decía:

Los políticos tienen por costumbre hablarles a las mujeres como si no hubiese leyes que las afectaran. Es un hecho –dicen– que el lugar de las mujeres es el hogar. Sus intereses están puestos en el cuidado y la educación de sus hijos (...) La política no tiene nada que ver con todo ello y, por lo tanto, no es cosa de mujeres. No obstante, las leyes deciden cómo deben vivirlas mujeres en el matrimonio, cómo deben ser educados

y formados sus hijos, y cuál ha de ser el futuro de éstos (Pankhurst como se encuentra citada en De Miguel, 1997: 89).

Así, la inserción de la mujer trabajadora en el mercado de trabajo se definió como un fenómeno circunstancial y su salario, como un complemento del ingreso masculino, en tanto que los esfuerzos más sistemáticos para la educación de la mujer se orientaron hacia la economía doméstica y el cuidado familiar en vez de hacia la capacitación para el trabajo fuera del hogar. Esta situación, desplegó entonces una doble operación de sojuzgamiento, ya que por un lado generó un sistema de extracción de plusvalía en el ambiente propiamente laboral y, por otro, permitió la valorización capitalista de las tareas de cuidado en el espacio doméstico.

Podríamos decir que este fenómeno observado por Federici ocurre en el territorio latinoamericano en un sector social específico; el Estado del siglo XIX excluyó de hecho y derecho a las mujeres de sectores populares como sujeto político pero la ideología de la maternidad permitió el reposicionamiento de las mujeres blancas en el régimen heterosexual. Las primeras serán invisibilizadas e inferiorizadas –bestializadas- las segundas, serán sometidas en el espacio privado –de ley- que es el hogar heterosexual.

Las mujeres blancas y burguesas, serán definidas por la implantación de la maternidad obligatoria. Como observa Barrancos, el “culto mariológico”, el culto a la madre virginal, a la reproducción sin derecho al goce, se instituye en este período y es la tarea a través de la cual se trazará una línea que dejará de un lado a las mujeres decentes y del otro a las abyectas (Barrancos, 2008). Fundamentalmente, el descenso de la mortalidad infantil en los sectores medios y altos y la reorganización del Estado-nación, serán los factores que impulsarán el establecimiento en Latinoamérica de la ideología de la maternidad; ideología de la cual se servirá el bienestarismo del siglo XX.

Sin embargo, como ya señalamos anteriormente al abordar el problema de la familia nuclear y la barraganería, la maternidad a tiempo completo era un privilegio otorgado a las mujeres blancas heterosexuales de los centros urbanos y rurales. De la experiencia de las mujeres de sectores medios da cuenta Julieta Lanteri al expresar:

El hombre piensa, estudia y trabaja y jamás siente saciedad del saber ¿por qué la mujer se detiene? De ninguna manera se debe admitir esto y la prueba está en que un despertar placentero se manifiesta en la vida de las

mujeres en general, y las hace entrar de lleno en la evolución y el progreso (Lanteri como se encuentra citada en Barrancos, 2008: 29).

Esta dicotomía, ya abordada, entre lo público y lo privado, tiene una contracara oculta, la de la doble explotación de las feminizadas de los sectores populares. Explotación a la cual se le sumará una tercera, en el transcurso del siglo, en estos territorios: la de la mercantilización de su sexualidad en condiciones de riesgo.

Se presenta, como dijimos, una nueva adjetivación necesaria para pensar el Estado; la de ese poder que opera en simultáneo al de la regulación de la circulación del capital, el de la exclusión de una parte de la población del espacio de la comunidad. Reflexionar acerca del mismo implica reconocer una construcción socio-histórica y cultural pensada desde la masculinidad productora de legitimidad estatal.

Como señalan Butler y Spivak (2009) es a partir de la invocación de una nacionalidad homogénea ficcional que se producen subalternidades; la construcción de la identidad nacional implica, entonces, la producción discursiva de los sin-estado, sujetxs privadxs de derechos arrojadxs fuera del ámbito de la ciudadanía.

Describiríamos esa dualidad del siguiente modo. El sujeto de la modernidad occidental europeo, masculino, mayor de edad, blanco, burgués y propietario; su costilla, la mujer europea, minorizada, blanca y burguesa constituye aquello que señala Wittig, la esposa esclavizada a través de la reproducción forzada y el contrato de matrimonio; por fuera, su antítesis, la mujer no-heterosexual, blanca, europea y burguesa, “desertoras de su clase”, “esclavas fugitivas” (Wittig, 2002) que para el lesbofeminismo radical constituye la subjetividad privilegiada para poner en crisis el régimen político heterosexual.²⁵ Hasta aquí, el lado visible –y visibilizado- de la dominación capitalista y heterosexual.

Ahora, el lado opaco, divisado por las anarcofeministas latinoamericanas y denunciado por las feministas decoloniales de África y Abya Yala: un universo bestializado, racializado e inferiorizado donde la norma heterosexual define los contornos

²⁵ La lesbofeminista, Monique Wittig (2002) caracteriza al sistema occidental como régimen heterosexual, identificando al sexo como la “marca del opresor sobre el oprimido”. Propone, entonces, analizar el problema de la dominación masculina calificando a las identidades feminizadas como clase sexual, como categoría económica y política. Para Wittig y para el conjunto de este trabajo, la clase de las feminizadas son fabricadas para la reproducción de la especie en el marco de una economía que se funda en un régimen desigual productor de sexualidades. Retomar a Wittig facilitará la emergencia de la politicidad del orden social heterosexual y racial y de las diversas configuraciones que adoptó en su desarrollo, en sus aspectos sociales y económicos.

de la exclusión pero no constituye su propia esencia. Espacio privilegiado de extracción de plusvalor dónde no hay ciudadanxs sino fuerza de trabajo esclava, moralmente inferior, sexualmente desviada e intelectualmente disminuida.

Si las anarcofeministas sudamericanas denunciaron la relación entre división sexual del trabajo y Estado, muy probablemente, esa convicción emergiese de su propio contexto de enunciación. La sobrexplotación, la sumisión al marido por salarios desiguales, la concepción no deseada y la mortalidad infantil marcaron el desenvolvimiento de las realidades obreras en las periferias capitalistas coloniales.

Como reprocha hooks, el movimiento feminista de las cis-mujeres privilegiadas, herederas del sufragismo feminista blanco, centró y centra sus reivindicaciones en la ampliación de derechos políticos y económicos que expresan su propia condición de clase, sin embargo, las negras y mestizas pobres siguieron destinadas a salarios bajos y desiguales, a abortos clandestinos precarios, a una educación sexual deficitaria y heterosexual, a esterilizaciones forzadas, histerectomías innecesarias y violencias institucionales, domésticas y laborales que reproducen una organización social racista, clasista y sexista.

Las continuidades, desde la intrusión colonial al desarrollo fabril, son fácilmente identificables: cinco siglos de explotación pesarán desigualmente sobre las mujeres racializadas, creando una brecha de sentido, casi insalvable, en las narrativas feministas decimonónicas. Si el problema de las feministas hegemónicas blancas y occidentales se concentra en arrancarle derechos al Estado y a sus sujetos privilegiados, forzando la ampliación de la categoría de sujeto moderno y extendiéndole a las mujeres la racionalidad y la superioridad racial, el problema de las indias, blancas y mestizas, es enteramente otro.

La disputa de las feminizadas, sub-humanizadas racialmente, se concentra hoy en una historia que potencia las luchas al ser leída como un proceso de larga duración: la condición misma de humanidad se encuentra en juego cada vez que una mujer negra, india o mestiza pretende introducir sus luchas en los movimientos feministas. Condición de sujeta que le es negada y que reposa sobre ese imaginario jerárquico, clasista, racista y patriarcal, aún hoy, cuando una nueva industria del crimen y una política migratoria conservadora crean las condiciones para la reproducción capitalista de una esclavitud sexuada.

Expusimos como en el transcurso del siglo XIX latinoamericano se evidencia una profunda diferencia de clase en la composición del movimiento sufragista, especialmente si esto es puesto en contraste con la procedencia obrera de las sufragistas inglesas. Luego, propusimos que una explicación posible al fenómeno podía encontrarse en la configuración disímil del mercado de trabajo, marcado en el capitalismo de las periferias por una mayor utilización del trabajo esclavo feminizado.

En ese sentido, recogimos las argumentaciones anti-autoritarias del anarco-feminismo en sus aspectos críticos del estado, la religión, la familia y las patronales para concluir que su carácter anti-reformista y anti-institucional anida fundamentalmente en la crudeza con la que se expresaba la dominación patriarcal en Latinoamérica y su entronque capitalista. Por último, analizamos otra forma de extracción de plusvalía, distinta pero complementaria a la analizada por Federici en la industrialización de los países dominantes. En el apartado que sigue, abordaremos otras categorías centrales para los feminismos críticos vinculadas a lo que tradicionalmente se denominaría esfera doméstica o privada.

CAPÍTULO 3: EL PROBLEMA QUE NO TIENE NOMBRE, VIDA SALVAJE Y GLOBALIZACIÓN DE LAS TAREAS DE CUIDADO

Esta lata de gusanos se abre desde adentro

Film Mississippi en llamas, 1989.

En el capítulo anterior, trabajamos el problema de la no-mujer en relación a las narrativas feministas de la ampliación de derechos –particularmente, del derecho al sufragio- y las omisiones que pesan sobre las subalternas, denunciadas, en Inglaterra y Estados Unidos, por el feminismo negro, y en América Latina, por una corriente feminista y anarquista de trabajadoras industriales. Como ya señalamos a lo largo de este trabajo, la explotación de clase es un conflicto transversal al conflicto entre feminismos hegemónicos y no hegemónicos, por ese motivo, nos parece necesario indagar acerca de la relación –necesaria o no- entre capitalismo y patriarcado.

En este apartado nos aproximaremos, entonces, al debate que se dieron las autoras feministas Judith Butler y Nancy Fraser acerca del problema de la representación, las luchas feministas, la identidad y la diferencia, con el objetivo de adentrarnos posteriormente en la relación heterosexualidad-capitalismo en la conquista y colonización de América, como un aporte en clave decolonial a la problematización de las esferas pública y privada, caras a las teorías políticas occidentales.

El debate mencionado, para los fines de este trabajo, podría resumirse en la pregunta acerca de la perdurabilidad del régimen heterosexual sin capitalismo o viceversa, es decir, de la existencia de una relación de necesidad entre una y otra forma de organización desigual de lo social. Cuestión que tiene un correlato táctico: ¿importan las luchas identitarias sin reivindicaciones de clase? ¿pueden radicalizarse la diferencia, las políticas de identidad, haciendo tambalear las estructuras de explotación capitalista?

En ese sentido, analizaremos un proceso particular, debatido por los feminismos de la tercera ola, que es el de la relación entre la institución del amor romántico en Occidente y la dominación masculina de las cis-mujeres blancas. Lo haremos contrastando este proceso con la implantación patriarcal y capitalista de la raza en el territorio latinoamericano y su vinculación con el problema de las subalternidades sometidas a condiciones inhumanas de servidumbre y explotación.

Reconocimiento o distribución: el amor romántico en el patriarcal-colonial-capitalismo

A los fines mencionados anteriormente, sintetizaremos ahora los postulados teórico-políticos de Fraser que abrirán la polémica con Judith Butler. Nancy Fraser realiza una distinción analítica radical entre lo que llama problemas de reconocimiento y de redistribución. El primero de estos problemas aparece unido a la categoría de status, vinculada al rango otorgado a los participantes en una interacción, mientras que el segundo problema aparece ligado a la cuestión de clase, al modelo de producción de la sociedad (Fraser, 2015).

Posicionamiento que se profundiza al unir la distinción distribución-reconocimiento con la existente entre diferencia e identidad. Según la autora las exigencias de redistribución promueven la identidad del grupo social en su conjunto contribuyendo a diluir la identidad específica de los grupos particulares, mientras que las de reconocimiento promueven una diferenciación mayor de los colectivos y sujetos sociales afectados que refuerza su identidad de grupo (Fraser, 2015).

Así, según la autora, cuando consideramos comunidades que se aproximan al tipo ideal de la clase obrera nos enfrentamos con injusticias distributivas que requieren soluciones redistributivas mientras que las que se aproximan al tipo ideal de las sexualidades despreciadas nos enfrentamos con injusticias de reconocimiento que requieren soluciones de status. Las soluciones sin embargo toman caminos diametralmente opuestos en uno y otro caso: para los problemas de distribución, la lógica de la solución pasa por la desaparición del grupo como tal, por el contrario, para los problemas de reconocimiento, pasa por el reconocimiento de la especificidad del grupo (Fraser, 2015).

Aquí el conflicto con Butler: para Fraser los problemas de reconocimiento están vinculados a la sexualidad mientras que los de redistribución a la clase mientras que, en contraposición, la raza y el género son tipos bivalentes (culturales y económicos). Es decir, los elementos culturales, propios de los problemas de reconocimiento, estarían presentes en los conflictos de raza y género así como aparecerían también problemas de índole material u económico de corte distributivo (Fraser, 2015).

Este desarrollo teórico la llevará a afirmar una cuestión de importancia capital para los debates feministas:

La dimensión positiva de todo esto es que no necesitamos derribar el capitalismo para poner remedio a estas discriminaciones (de reconocimiento), aunque sigamos pensando que es preciso derribarlo por otros motivos. La negativa es que es preciso transformar el sistema de estatus vigente y reestructurar las relaciones de reconocimiento (Fraser, 2015: 22).

En su respuesta, Judith Butler, seguirá otro derrotero ya recorrido por los feminismos y por el marxismo heterodoxo, cuestionando la distinción entre estructura y superestructura, entre lo material y lo cultural²⁶. Butler advertirá sobre la peligrosidad latente en la jerarquización de una u otra esfera; postura que en términos políticos y sociales se traduce en la necesidad de articulación de las demandas que cuestionan radicalmente al régimen capitalista y heterosexual:

Cualquiera que sea el universal que cobre existencia (...) será el resultado de una difícil tarea de traducción en la que los movimientos sociales expondrán sus puntos de convergencia sobre el trasfondo en el que se desarrolla el enfrentamiento social. (...) Cualquier esfuerzo de imponer la unidad a estos movimientos desde fuera será rechazado nuevamente como una forma de vanguardismo dedicada a la producción de jerarquía y disenso que generarán la misma fragmentación que, se asegura, proviene del exterior (Butler, 2015: 32).

Según Butler, el heterosexismo está inserto en la estructura misma de producción del capitalismo, motivo por el cual una reivindicación identitaria que cuestione el campo de la sexualidad, pone en cuestión la dinámica misma de producción del sistema económico. La distinción entre lo cultural y lo material, para la autora, no describe el modo de funcionamiento de las opresiones patriarcal-capitalistas, sino que las oculta, relegando la importancia de las políticas identitarias y las luchas de los movimientos sociales.

Creemos que puede realizarse una lectura que salga de este entrampamiento – capitalismo o heterosexismo- desde la triple relación, ya explorada, entre capitalismo, colonialismo y patriarcado; desde un problema suficientemente trabajado por los feminismos hegemónicos, el de la vinculación entre patriarcado y amor romántico para

²⁶ Posteriormente Fraser dirá que las injusticias de falta de reconocimiento son tan materiales como las de distribución desigual. Las primeras están basadas en patrones sociales de interpretación, evaluación y comunicación pero esto no las convierte únicamente en simbólicas; son materiales en lo que se refiere tanto a su existencia como a sus consecuencias (Fraser, 1998: 123).

tratar de reflexionar acerca de la relación entre colonialismo, capitalismo y heterosexualidad.

El problema que tiene nombre: amor romántico en los feminismos hegemónicos blancos

Para pensar las tensiones entre capitalismo y heteropatriarcado, nos detendremos en un tema analizado recurrentemente en los feminismos contemporáneos desde hace ya varias décadas: el problema del amor romántico y la norma heterosexual. Creemos que la potencia explicativa de estos dos conceptos reflejan la experiencia de un estrato social específico: el de las cis-mujeres blancas, heterosexuales y burguesas. Recorreremos brevemente cómo abordó teóricamente este problema Betty Friedan –feminista de la tercera ola- para luego poner en contraste la realidad que refleja con los modos en que se organiza lo social en los territorios objeto de explotación, conquista y colonización.

El problema del amor romántico y de la heterosexualidad en los feminismos hegemónicos tiene su auge en la tercera ola del feminismo que, en la cronología de las feministas ilustradas, tiene como texto fundacional *La mística de la femineidad* (Friedan, 1984).²⁷

Según expone Friedan, la reclusión de las mujeres estadounidenses blancas al ámbito doméstico crea una sensación aguda de malestar que es socialmente patologizada, “el problema que no tiene nombre”, y que se asienta en la propagación de un mito que asociaría la naturaleza de la mujer con la vida doméstica y el cuidado de lxs hijxs. Aquél malestar es entonces la expresión del peso somático del “mito de la femineidad”, construcción social desindividualizante según la cual las mujeres estarían a gusto y naturalmente destinadas al espacio de lo doméstico, espacio con el cuál –

²⁷ Para Occidente existen tres olas son las que desarrollan el movimiento feminista hasta la actualidad. La primera ola se extiende desde la Revolución Francesa hasta mediados del siglo XIX. En ella el debate central se centra en la igualdad de la inteligencia y la reivindicación de la educación para las mujeres. Sus autoras clave son Poullain de Barre, Olympe de Gouges y Mary Wollstonecraft, así como las ciudadanas que presentaron en 1789 a la Asamblea francesa su cuaderno de reformas, que incluía ya el derecho al voto. La segunda ola es la del feminismo liberal sufragista y tiene como hito la Declaración de Seneca Falls, de 1848. Entre 100 y 300 mujeres y hombres lideradas por Elisabeth Cady Stanton y Lucrecia Mott, se reúnen en el Seneca Falls y reclaman la independencia de la mujer de las decisiones de padres y maridos así como el derecho al trabajo, al que daban prioridad por encima del derecho al voto. En Inglaterra aparecen las sufragistas, lideradas por Emmeline Pankhurst, y el debate sobre el sufragio universal se hace cada vez más intenso. Continúan, en paralelo al derecho al voto, las reivindicaciones sobre el acceso a la educación y, a partir de 1880, algunas mujeres comienzan a ingresar a la universidad aunque en condiciones de desigualdad. La tercera ola es la del feminismo contemporáneo, Sus obras de referencia son 'El segundo sexo' (1987) de Simone de Beauvoir, y 'La mística de la femineidad' (1984) de Betty Friedan. Su principales características son la lucha contra la mujer como estereotipo sexual y se introducen temáticas vinculadas a la sexualidad femenina, la violencia contra la mujer, la salud femenina, el aborto o la contracepción, entre otros.

también según la autora – habrían soñado los cis-varones supervivientes de la segunda guerra mundial.

Como ya hemos mencionado, las feministas occidentales, en ese mismo marco, han sostenido que la reclusión al espacio doméstico es una operación propia del capitalismo en su desenvolvimiento universal y que los movimientos feministas deben constituirse en la lucha por la recuperación del espacio público por las feminizadas, así han postulado –desde Olympe de Gouges a Carole Pateman - que el pacto de dominación masculino se asienta en la distinción entre lo público y lo privado y que es esto lo que priva a las mujeres del ejercicio de lo público, sometiéndolas a la ejecución de las tareas de reproducción (Pateman, 1992). Según las autoras, la disputa será, para el movimiento feminista, por el reconocimiento de iguales derechos a las ciudadanas de segunda, excluidas del universo político e inferiorizadas por verse impedidas de acceder a la educación formal y a la independencia económica.

Ahora bien, a la hegemonía blanca, heterosexual y feminista se le oponen las reivindicaciones políticas de las feministas negras contemporáneas a Friedan que denunciarán la negación sistemática de la opresión de raza y clase así como las prácticas racistas al interior del movimiento que minan la *sisterhood*.²⁸ Detenernos en estas discusiones nos servirá para problematizar aquello que Butler y Fraser enuncian como la relación entre heterosexismo y capitalismo. Algo devela bell hooks al marcar la singularidad de la experiencia blanca, cis y heterosexual de la reclusión en el espacio doméstico y la heteronorma:

Betty Friedan en *The Feminist Mystique* identificó que «el problema sin nombre» era la falta de satisfacción que sentían las mujeres por estar encerradas y subordinadas en sus hogares como amas de casa. Aunque esta cuestión se presentaba como una crisis de las mujeres, en realidad solo lo era para un pequeño grupo de mujeres blancas con educación superior. Mientras ellas se quejaban de los peligros de estar encerradas en el hogar, la mayoría de las mujeres ya formaban parte de la mano de obra del país. Muchas de estas mujeres, que en el ámbito laboral trabajaban largas jornadas por salarios escasos además de tener que hacer todo el

²⁸ Según hooks, es necesario para poder organizar la resistencia a la opresión machista que las mujeres (cis, trans, negras, mestizas, migradas, indias) trabajen en el sentido de la transformación de la conciencia sexista en la cual fuimos socializadas. La hermandad (*sisterhood*), según hooks, es el modo a través del cual lograremos examinar, exponer y derrumbar la dominación patriarcal creando una base sólida de solidaridad política.

trabajo doméstico en sus hogares, habrían visto el derecho a quedarse en casa como una libertad (hooks, 2010: 61)

Para exponer con justicia estos contrapuntos abordaremos primero la tradición discursiva en la que se inscribe la obra de Friedan y sus vinculaciones con los análisis teóricos feministas del amor romántico y la heterosexualidad en occidente.

Según las feministas occidentales (Hernando, 2000; Benjamin, 1996; Del Valle, 2000), en los dos últimos siglos el amor romántico ha tenido un papel central en la producción del *individuo moderno* por su capacidad de delimitar lo externo de lo interno, afianzando las operaciones de individuación. Proporcionó, al mismo tiempo, cohesión social y la reforzó con el surgimiento de la vinculación entre amor y matrimonio y la demarcación de las esferas pública y privada, tema que nos ocupa. Todo ello al interior de un sistema de heterosexualidad obligatoria (Butler, 2015; Jónasdóttir, 1993; Wittig, 2002; Pateman, 1995).²⁹

En ese sentido, la “especialización emocional” de las mujeres es entendida entonces como un modo de relegar a las mujeres a posiciones subordinadas en ámbitos como la maternidad, las tareas domésticas o de cuidado, la salud, etc. A través de estas operaciones, las tareas indispensables para la sostenibilidad de la vida quedan enmascaradas detrás de la asociación naturalizada de “lo femenino” a los afectos.

Para el feminismo hegemónico, el amor romántico es fundamental en Occidente para el surgimiento de esta construcción de la feminidad y para la consolidación de una idea de cohesión social y sentido de pertenencia ligados a la configuración del espacio privado. El nuevo imaginario social de lo femenino, especialmente desplegado sobre las mujeres de sectores medios y altos en el capitalismo industrial, las convirtió en objeto de culto, exacerbando sus perfecciones morales y estéticas para el cuidado del hogar y la educación de los hijos.

²⁹ La heterosexualidad obligatoria es una institución – como la maternidad patriarcal o la familia nuclear- que consiste en el imperativo social, político y económico del matrimonio, la vida monógama y la reproducción; es una ideología que niega a las mujeres su propia sexualidad, las explota materialmente y las obliga a reproducirse para la producción capitalista (Rich, 1996). La heterosexualidad y la maternidad obligatorias son, siguiendo a Monique Wittig, parte de un régimen político basado en la sumisión y explotación de las mujeres; un cierto tipo de economía donde la reproducción de la fuerza de trabajo es naturalizada permitiendo la apropiación del trabajo vital de las feminizadas por la clase dominante de los hombres (Wittig, 2002).

Este proceso se inicia en el terreno de la teología y la filosofía en los siglos XVII y XVIII, con la aparición en el orden simbólico de lo que se denominó posteriormente amor cortés; es a través de él que, si bien no se reconoce la condición de sujeto igualitario y autónomo de las feminizadas blancas, si se le atribuyen ciertos roles socialmente valorizados, sobre todo el poder de formación de las nuevas generaciones. Así, podríamos distinguir tres tipos de construcciones sociales del amor que han marcado el desarrollo europeo desde el Medioevo: el amor a Dios, el amor cortés y el romántico.

En el paso entre una sociedad estructurada por el amor divino y el poder terrateniente a una sociedad signada por el quebrantamiento de la Iglesia Católica, se desarrollará una concepción del amor centrada en los hombres y mujeres, profundamente signada por la idealización de lxs amantes. Idealización que será fuertemente condenada por el clero, acusándola de herética, por depositar en los individuos lo que pertenece a Dios. Un deseo carnal y espiritual se mixtura de forma tal que las cualidades de la amada –hablamos de relatos masculinizados- se exaltan, subsumiendo el acto sexual en una búsqueda divina de orden superior, donde las amadas son caracterizadas por su belleza y fragilidad (Singer, 1992).

Posteriormente, el amor romántico radicalizará este desarrollo, impregnándose de fe en la magia y misticismo. Así, se exaltarán los valores del desinterés y la sumisión de la amada y del amante dirigidos a la unión estable y permanente. Los matrimonios sin amor, pilares de la sociedad feudal, serán ahora sancionados a favor de la auto-realización en la monogamia, la heterosexualidad y la reproducción de la prole (Singer, 1992).

Hasta aquí el relato feminista blanco y hegemónico sobre la implantación del amor romántico en la matriz heterosexual de pensamiento. Otro abordaje es posible: el de la imposición de la heterosexualidad en la conquista del territorio americano y el de la consolidación de un universo abyecto constitutivo del nuevo orden heteronormado.

Una historia desalmada: la conquista moral de las Indias Occidentales

Desde el pensamiento feminista decolonial, la implantación del erotismo occidental durante la conquista se expresó en la construcción del mito de la Virgen de Guadalupe y la utilización del espíritu de las deidades femeninas asociadas con la fertilidad, la agricultura, la salud y los animales para fabricar el mito eurocristiano de la Virgen Morena (Anzaldúa, 1987: 27). La ruptura que se produce con esta implantación es la de la relación subjetividad-cosmos-natura presente en la memoria experiencial de lxs sujetxs

colonizadxs. En ella opera una reducción de lo erótico a lo sexual que, al igual que la invención del binarismo hombre-mujer, tiene un origen histórico específico.

Como expone Grosfoguel, contrario al sentido común contemporáneo, el racismo biologicista no fue la primera forma del discurso racista. La primera forma de racismo en el “sistema-mundo capitalista/patriarcal occidentalocéntrico/cristiano-céntrico moderno/colonial” (Grosfoguel, 2012: 90) fue religiosa. El debate verdaderamente central en los centros dominantes del colonialismo europeo no se ordenó sobre la sumisión de las cis-mujeres a los valores de la moralidad, la castidad y la docilidad sino que se centró en tratar de dilucidar si lxs pobladores de las Indias Occidentales tenían alma o no; nuevamente la pregunta por si eran humanos o animales. Es en este momento que se produce una ruptura capital con los viejos discursos anti-semitas islamófobos o antisemitas judeófobos referidos a la negación de los dioses no-cristianos para cuestionar de manera directa la humanidad de las víctimas.

La diferencia heteronormativa racial eurocentrada y la erótica se establecen en Andalucía a finales del siglo XV cuando emerge un sistema jerárquico clasista, racial, religioso y heteropatriarcal. Un grupo encarnará en particular esta tarea, la de la construcción del nuevo español, cristiano, blanco y heterosexual; los moralistas. Estos predicaban un discurso ideológico sexista y xenófobo con el objetivo de derrotar a moros, judíos y sodomitas y más tarde a los “indios americanos” (Carvajal, 2003: 17).

En la narrativa de los moralistas europeos, un orden social sano y en armonía con las leyes de dios, reconoce que es al hombre heteronormativo patriarcal cristiano al que le pertenece el proceso continuo de la creación: su semilla, su semen, cultiva el potencial del nuevo ser mientras que la mujer se caracteriza por la pasividad en espera del acto sexual para la procreación (Carvajal, 2003: 18). Sobre una descripción sexista de la reproducción, se asienta el binarismo occidental que luego se engarzará con el capitalismo colonial.

Nuevamente el par hombre-mujer y la relación de subordinación que media entre ambas categorías se construye con el objetivo del exterminio de las comunidades negras, mestizas, moras, judías y herejes. En síntesis, la relación específica que Occidente recoge a través de la consolidación del mito del amor romántico es la de los hombres y las mujeres heterosexuales, blancxs y cristianxs sobre lxs cuales pesará también el imperativo de la reproducción de la especie.

Ante estas prácticas, los cuerpos de indias, negras y mestizas opondrán resistencias que irán desde lo que Paredes (2008) recoge como huída a las punas hasta la implementación colectiva de prácticas abortivas ante las violencias sexuales perpetradas por los conquistadores. En contraste con la regulación social capitalista de la maternidad que pesó sobre los cuerpos de las mujeres blancas, vemos como decae abruptamente, desde la intrusión, la natalidad en las poblaciones indias (Gómez, 2011).

¿De qué modo ponemos en relación el debate en torno al alma de lxs indixs y la tensión capitalismo-heterosexismo? Podríamos esbozar, volviendo al debate Butler-Fraser, que el capitalismo colonial, en estos territorios, no está orientado por la norma heterosexual tanto como lo está por el problema de la raza. Esto no quiere decir que el imperativo heterosexual no jerarquice a lxs inferiorizadxs sino que la operación de deshumanización de negrxs, indixs y mestizxs aparece menos relacionada a las instituciones del matrimonio, la monogamia y la heterosexualidad que lo que lo está con las prácticas ideológicas de bestialización de lxs oprimidxs. Problema estrechamente ligado a la extracción de plusvalor de los cuerpos feminizados antes y después del período colonial/inquisitorial.

Al igual que las luchas de las feministas negras por una conceptualización diversa y herética de la categoría mujer, que se rebele ante la explotación racial y clasista, el reconocimiento de las operaciones de sub-humanización e inferiorización del capitalismo colonial llevan dentro una advertencia para los feminismos no-hegemónicos: las luchas identitarias no pueden inscribirse sólo en la práctica deconstructiva del binarismo hombre-mujer sin negar aquel universo que le sirve de sustento y que permite la reproducción de las desigualdades.

Volviendo a la pregunta política que origina el debate entre Fraser y Butler, un capitalismo colonial y patriarcal parece convivir sin mayores niveles de conflictividad con políticas –gubernamentales o no gubernamentales- vinculadas a la diversidad sexual en aquellos territorios dónde el capital se valoriza sometiendo a través del impulso de las libertades –autoempresarialidad, autonomía y autorresponsabilización- mientras que otros dispositivos disciplinarios pesan sobre lxs colonizadxs en el espacio simbólico del afuera de la comunidad. En ese sentido, si debiéramos esbozar una respuesta a la pregunta por la relación entre capitalismo y heterosexualidad, optaríamos por poner en cuestión los términos mismos en los que esta está formulada, introduciendo aquellos aspectos vinculados a la relación asimétrica entre países dominantes y dominados.

Desde esa perspectiva, podríamos decir sin contradecirnos que así como en los países dominantes del mundo occidental dispositivos vinculados a la norma heterosexual integran medularmente la producción de valor –familia, monogamia, maternidad-, en los países dominados la inferiorización racial, la expulsión del espacio de la comunidad, la conformación de un precariado global, constituyen mecanismos nodales de la extracción de valor que beneficia a los centros capitalistas.

En ese sentido, nos parece necesario actualizar el debate reconociendo las continuidades entre el imaginario que hizo posible la instauración de un régimen racista e inquisitorial en el siglo XVI y las nuevas formas de reproducción del capitalismo neoliberal que tiene nuevamente en el centro de la creación de valor a las feminizadas subalternas.

El problema que no tiene nombre: las tareas globales de cuidado

Como sostiene Silvia Federici en *El patriarcado del salario* (2018), el proceso que se desenvuelve en el capitalismo inglés del siglo XIX, es el de la construcción de las amas de casa, basado en el retorno de las feminizadas a los hogares. Fenómeno que para las feministas occidentales se explica por la imposición del amor romántico como norma regulatoria de la sexo-afectividad y que promueve la separación de la esfera de producción doméstica y la mercantil; el trabajo sólo será vinculado a la producción y a la retribución monetaria. La esfera doméstica será designada como el espacio de realización de tareas reproductivas.

El rasgo que se imprime a las feminizadas, según estos discursos, es el de la lógica del sacrificio propio para satisfacer las necesidades de los demás, infundiéndosele el enamoramiento como la forma más acabada de la felicidad. Cuestión que conceptualiza Betty Friedan como “el problema que no tiene nombre” y que atañe a las subjetividades blancas burguesas estadounidenses luego de la segunda guerra mundial.

Bajo este lente puede explicarse con justeza toda una serie de opresiones sufridas por las feminizadas: la reclusión en los hogares, el padecimiento de violencias domésticas sexuales –patrimoniales, simbólicas, mediáticas, etc.-, la esencialización de su condición de madre, etc. Otras resultan inexplicables: la negación de derechos laborales para las trabajadoras migrantes o las violencias sexuales estatales y para-estatales que disciplinan la mano de obra feminizada.

Como señalan las autoras feministas de la economía política (Perez Orozco, 2006; Martínez, 2003; Pérez y López, 2011), la importación de mano de obra inmigrante femenina para realizar labores de cuidado marcará la reorganización del trabajo en el capitalismo neoliberal; un nuevo mercado laboral constriñe ahora al hogar a otras corporalidades, las de las mujeres inmigrantes. Pensar este problema implica una ruptura con las lecturas que privilegian la dimensión heterosexual del capitalismo para encarar una forma de historización del sometimiento de las feminizadas divergente. Surgen entonces algunas preguntas. ¿Cuál es la vinculación entre las no-mujeres del colonialismo del siglo XVI y las mujeres migrantes del capitalismo financiero del siglo XXI? ¿Dónde marcar el punto de inicio de este proceso y cuáles son las implicancias de este acto? ¿Qué aportes tienen los feminismos no-hegemónicos para la comprensión de las redes de trabajo afectivo?

En la reorganización neoliberal del trabajo, las trabajadoras domésticas migrantes ingresan al mercado laboral para cumplir las funciones afectivas y de cuidado delegadas por otra cis-mujer –y otro cis-varón- con privilegios de clase y raza, quedando a cargo del cuidado de niñxs o ancianxs mientras la empleadora o lxs empleadores están desarrollando actividades laborales más rentables. Para demarcar estos procesos suele hablarse de la conformación de *cadenas globales de cuidado*.³⁰

Entre las razones que eventualmente se cuentan como factores para la conformación de cadenas globales de cuidado se cuentan la escasez de una adecuada oferta estatal y privada para el cuidado de dependientes, el aumento de la participación laboral femenina, el envejecimiento de la población y las desigualdades entre países centrales y periféricos, etc.

La conformación de cadenas globales de cuidados pueden ser leídos de maneras muy diversas: desde una posición hegemónica estas pueden ser fácilmente atribuidas al resquebrajamiento del modelo de proveedor único masculino y como parte de un proceso de emancipación de las mujeres. Desde una lectura subalterna que articula dimensiones

³⁰ El concepto cadenas globales de cuidados ha sido acuñado por A. R. Hochschild (2001) para explicar las relaciones que se producen entre las trabajadoras inmigrantes cuidadoras de niños y sus propios hijos en origen. El concepto intenta reflejar las interconexiones que en un marco internacional se producen entre unas madres que contratan cuidados para sus hijxs en el mercado y otras que los brindan de manera remunerada, teniendo a su vez que encontrar una forma de atender a sus propixs hijxs en los países donde estxs residen. Las cadenas globales de cuidado se pueden definir, por tanto, como “una serie de lazos personales entre la gente a lo largo del mundo basados en el trabajo de cuidado pago o no pago donde cada trabajadorx de cuidado depende de otrx trabajadorx de cuidado” (Zimmerman, M., Litt, J. S. & Bose, C. E., 2006: 13)

clasistas, sexistas y racistas el diagnóstico es contrario: negras, indias y mestizas son incorporadas en empleos de baja calidad y de malas remuneraciones, sin que se haya alterado en forma sustancial su participación en labores de tipo domésticas. Trayendo además un tipo de reacomodamiento que sostiene la reproducción colonial-patriarcal de sus territorios de origen: cuando las que migran son quienes por motivos sociales y culturales han tenido a su cargo las tareas de cuidado, otras feminizadas desarrollan esas tareas afectivas disponiendo para tal fin parte del salario que perciben las migradas por su trabajo precario.

Sin embargo, a pesar de señalar un proceso clave en las nuevas formas de valorización del capital, la dimensión colonial del trabajo afectivo se pierde en estos enfoques. Como venimos señalando en este trabajo, creemos que la exclusión de las no-mujeres de la relación romántica heterosexual configuran las nuevas formas de la explotación neoliberal, así como fue un movimiento nodal en la consolidación del capitalismo colonial. Es a través de estas construcciones simbólicas que los países ricos logran importar cariño y cuidado de los países pobres sin asignarle a las mujeres burguesas una remuneración por su trabajo afectivo; acto fuertemente sancionado y con profundas repercusiones de status en el caso del trabajo sexual, asignado a las abyectas de la comunidad heterosexual.

Para pensar las dimensiones coloniales y patriarcales del amor romántico resemantizadas en el capitalismo neoliberal³¹ volveremos a Silvia Federici, remontándonos a un conjunto de reivindicaciones feministas expuestas en *Revolución en punto cero, trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas* (2013). En 1972, la autora dirá que como las relaciones amorosas encubren relaciones de explotación, una forma de visibilizarlo es la reivindicación de un salario por el trabajo doméstico. Federici se unirá a la campaña internacional Salario para el Trabajo Doméstico (WfH en sus siglas en inglés) con el objetivo de abrir “un proceso de movilización feminista internacional que llevase al Estado a reconocer el trabajo doméstico como trabajo —esto quiere decir, como una actividad que debería ser remunerada— ya que contribuye a la producción de mano de obra y produce capital, posibilitando así que se dé cualquier otra forma de producción” (Federici, 2013; 26).

³¹ Nos remontaremos a los aspectos abordados por las feministas blancas en el desarrollo del capitalismo industrial para adentrarnos en el problema del neoliberalismo y las tareas de cuidado y de gestión emocional.

El planteamiento de Federici nos sirve como disparador de una pregunta: ¿por qué el capitalismo neoliberal, cuarenta y seis años después, reconoció al trabajo doméstico como trabajo –en términos productivos, no de derechos- pero no a las amas de casa como asalariadas?

Como dijimos, el feminismo decolonial (Anzaldúa, 1987) señala la dimensión racial del mito del amor romántico y de la heterosexualidad obligatoria. Ambos se constituyen sobre la exclusión de no-cristianxs, cuerpos abyectos que constituyen el exterior constitutivo (Butler, 1990) del hombre y la mujer hispanxs. Para pensar las continuidades entre el imaginario social que crea a las *no-mujeres* del universo colonial y el que subjetiva a las migradas que conforman el precariado global vamos a reintroducir el debate acerca de la posesión de alma de lxs indixs, negrxs y mestizxs.

Debate que está directamente vinculado a las subjetividades conquistadoras cristianas: si lxs indixs tienen alma, a los ojos de Dios es ilegítimo esclavizarlxs; si no pertenecen enteramente al reino animal y pueden ser explotados legítimamente en el proceso de trabajo. Como señala Achille Mbembe, el hecho de que las colonias puedan ser gobernadas en ausencia absoluta de ley procede de la negación racista de todo punto común entre el conquistador y lxs indixs. “A ojos del conquistador, la vida salvaje no es más que otra forma de vida animal, una experiencia horripilante, algo radicalmente Otro”; aquello que hacía diferentes a los salvajes no era tanto el color de su piel como el hecho de que se comportaban como parte integrante de la naturaleza (Mbembe, 2011).

Así, la explotación de lxs indixs, negrxs y mestizxs no sólo no constituye un pecado sino que es el orden natural de las cosas y se presenta en armonía con las leyes divinas. En esto es explícito el texto fundacional de la tradición judeo-cristiana:

Y dijo Dios: He aquí que os he dado toda planta que da semilla, que está sobre toda la tierra, y todo árbol en que hay fruto y que da semilla; os serán para comer. Y a toda bestia de la tierra, y a todas las aves de los cielos, y a todo lo que se arrastra sobre la tierra, en que hay vida, toda planta verde les será para comer. Y fue así (Génesis, 1: 24).

Así, las feminizadas de Latinoamérica serán clasificadas en tres grandes formas estereotipadas: “bestias de carga”, “esclavas o siervas” de sus maridos y “amazonas” (Gómez, 2011) de acuerdo a la función que iba a otorgárseles en la producción -mano de obra para el ingenio u objeto de evangelización-.

En esta estructura simbólica y productiva, las mujeres burguesas blancas serán privilegiadas por sus cualidades virginales, narrativa que según Dora Barrancos se consolida en Latinoamérica a inicios del siglo XIX pero que está presente en los orígenes de la cristiandad y en los estratos más altos de la antigua Europa. El ideario liberal republicano de familia y propiedad privada se amalgamará con la consolidación en el continente de lo que la autora denominó “culto mariológico” (Barrancos, 2010: 107), que ensalza la fragilidad femenina y el autocontrol, trazando una gran brecha entre la madre virginal y las mujeres de sexualidad desbordada, ninfómanas y lujuriosas.

En este universo simbólico, parece claro que las subalternas negras y mestizas no tienen el problema que nombra Friedan y que enmarca el discurso de las tradiciones feministas hegemónicas. En el universo de las tareas de cuidado, la madre-esposa de Friedan goza de un status “incluso superior al del hombre” por su capacidad de dar vida (Friedan, 1984: 56) y ocupa un rol claramente definido en el nuevo orden social capitalista, el de crear hombres virtuosos y con cualidades cívicas bien definidas.

Por fuera, el poder del Estado-nación constituye un universo abyecto, ajeno a la comunidad, disponible para su mercantilización y valorización capitalista. Como expresión máxima de este orden social, el siglo XIX latinoamericano sancionará el adulterio en paralelo a la proliferación de “casas de tolerancia”, prostíbulos dónde las feminizadas serán sometidas a la clandestinidad y al comercio sexual en condiciones de explotación y los cis-varones podrán afianzar su masculinidad y dedicarse al placer sexual negado a las mujeres blancas burguesas con las que se reproducen.

Una estricta vigilancia por parte de religiosos y laicos será desplegada sobre las cis-mujeres con privilegios de clase y raza; según el régimen católico colonial las actitudes lascivas de las feminizadas podía conducir incluso a la malformación de los fetos o a la alteración del espíritu femenino, más proclive al cuidado de lxs hijxs que los placeres sexuales (Barrancos, 2008). La mercantilización del cuerpo y los afectos de las feminizadas tiene su lado opaco en la consolidación ideológica y simbólica de un imaginario social que pone en cuestión la condición misma de sujetx; legado que al inicio de este trabajo fue lo que Lugones (2008) denominó invención de la mujer y que tuvo otro de sus hitos en la imposición de la heterosexualidad obligatoria y de las relaciones romantizadas entre hombres y mujeres burguesas (Carvajal, 2003).

Este lado opaco, pareciera menos gobernado por el imperativo heterosexual y marcado más profundamente por la dimensión racial, por la inferiorización a condiciones de sub-humanidad de lxs racializadxs y la explotación a destajo para la extracción de plusvalor en todas sus dimensiones de análisis.

Luego de haber esbozado brevemente cómo los feminismos hegemónicos centran el problema de las opresiones capitalistas en la heterosexualidad y la maternidad obligatorias y de poner en tensión esas verdades con pretensiones de universalidad al contrastar estas experiencias con las de las feminizadas de los territorios conquistados, podemos volver al problema de la heterosexualidad y el capitalismo, presentes en el debate Fraser-Butler.

Entendemos que existe una relación de implicancia mutua entre heterosexualidad y capitalismo pero, al mismo tiempo, creemos que el desarrollo capitalista hace pesar de manera diferencial el imperativo heterosexual en los territorios periféricos y en los centrales. Esta utilización desigual de la regulación heterosexual se despliega de acuerdo a las necesidades de la acumulación y a las posibilidades de consolidación del dominio colonial-patriarcal-capitalista, y se despliega a través del Estado-nación, cuando es necesario, volviendo efectivo su poder soberano de exclusión simbólica de lxs sin-estado y reintroduciendo el excedente generado por la explotación para la reproducción capitalista del orden social.

Identificar estas tensiones no equivale sin embargo a sostener que el establecimiento de relaciones de opresión de sexo, clase y raza tiene como beneficiarias a las mujeres burguesas de los países centrales. En estas relaciones perduran las jerarquías establecidas y consolidadas durante la conquista y colonización del territorio americano. Universo en el cual las cis-mujeres burguesas blancas y heterosexuales gozan de una posición privilegiada con respecto a la ocupada por las feminizadas mestizas, negras e indias, al tiempo que padecen una relación de servidumbre y explotación con el sujeto privilegiado por excelencia de la historia de Occidente, el hombre blanco, heterosexual y burgués, agente de la modernidad capitalista, colonial y patriarcal.

Actualizando el análisis de Friedan (1984) podríamos decir que el status social político y económico concedido a las mujeres burguesas se juega en la correcta utilización de su capacidad para la “administración del amor”, consistente en desarrollar eficientemente los procedimientos vinculados a la elección de la persona amada, a la

capacidad de decidir sobre si dejarse o no enamorarse y a la negociación consecuente y a las prácticas de adquisición de una distancia amorosa conveniente para lograr una confortabilidad suficiente o el olvido ante la imposibilidad amorosa (Medina Doménech, 2006).

Entre las trabajadoras de cuidados, el precariado feminizado de las maquilas, las “bestias de carga” a las que aludía Gómez (2011) y las indias sin alma, parecen desplegarse similares afrentas y resistencias, todas ellas relacionadas a algo más íntimo y profundo que la rentabilidad del capital; la propia condición de humanidad. Ante esta disputa esencial, el problema de la distinción entre lo público y lo privado -y la sexuación correspondiente a cada esfera- pierde fuerza: si lo que aparece amenazado es la condición misma de sujeto en el colonialismo capitalista las reivindicaciones de ocupación del espacio público y adquisición de derechos políticos y sociales no parecieran adquirir la radicalidad necesaria ante la fuerza inapelable del exterminio y la explotación.

CAPÍTULO 4: VIDAS LLORADAS, CAPITALISMO NEOLIBERAL Y SOSTENIBILIDAD DE LA VIDA

–La mayoría son trabajadoras de las maquiladoras.
Muchachas jóvenes y de pelo largo.
Pero eso no es necesariamente la marca del asesino,
en Santa Teresa casi todas las muchachas llevan el pelo largo.

–¿Hay un solo asesino? –preguntó Fate.

–Eso dicen –dijo Chucho Flores sin dejar de dibujar–.

Hay algunos detenidos. Hay algunos casos solucionados.
Pero la leyenda quiere que el asesino sea uno solo y además
inatrapable.

–¿Cuántas muertas hay?

–No lo sé –dijo Chucho Flores–, muchas.

Roberto Bolaño, 2004.

En el capítulo anterior decíamos que en el desarrollo capitalista, la explotación de las feminizadas –indias, negras y mestizas- requirió del despliegue de mecanismos de racialización legados del colonialismo hispano que amenazan –aún hoy- la condición misma de sujetx. El debate del *Siglo de las Colonias* sobre el alma de lxs conquistadxs se actualiza en la explotación capitalista contemporánea con la expulsión de lxs racializadxs del espacio de la comunidad. La expulsión de lxs sin-estado –individuxs racializadxs, feminizadxs, oprimidxs de clase- atenta de manera directa contra las condiciones de existencia y cuestiona radicalmente su humanidad, abriendo una brecha entre aquellas vidas que “merecen ser vividas” y aquellas que no merecen “ser lloradas” (Butler, Spivak, 2007: 45). Poner la vida en el centro del debate por el capital visibiliza estos mecanismos de reproducción de los modos de acumulación y de los dispositivos de subjetivación que se sedimentan sobre el poder mortífero del estado y los mercados.

Es por eso que nos parece necesario hablar antes que de crisis del capital, como dijimos más arriba, de crisis de sostenibilidad de la vida, como apuesta por la visibilización de la esfera de la reproducción –históricamente feminizada- y como forma de volver a poner la vida en el centro de la economía, como teoría y como práctica. Las *crisis de sostenibilidad de la vida* (Pérez Orozco, 2017) están emparentadas con la crisis de los mercados, pero revelan una cuestión más profunda que, de permanecer oculta, reproducen las lógicas de producción simbólica y material del capitalismo. Y, por otra parte, tensionan las lecturas economicistas basadas en la relación capital-trabajo asalariado, para introducir otras formas de producción de valor, tales como las tareas de cuidado, el trabajo afectivo y sexual etc.

Como decíamos, los mercados son instituciones que privilegian y reproducen las condiciones de vida de unxs y excluyen a otrxs. Las operaciones de exclusión/inclusión en el colonial-patriarcal-capitalismo fueron transversales a la totalidad del desarrollo de este trabajo. Anteriormente señalamos, pensando con Butler y Spivak (2009), que el poder soberano del Estado residía en su capacidad de *dejar fuera* del espacio de la comunidad vidas que no merecen ser vividas, corporalidades sin-estado.

Podríamos afirmar que existe –haciendo una distinción meramente analítica- en el marco del capitalismo financiero neoliberal, una capacidad *de facto* de exclusión de lxs sin-estado y una *de iure*. La primera es central para la acumulación capitalista y corresponde a la posibilidad efectiva de los mercados de generar desempleo, recesión, condiciones desiguales de trabajo, desabastecimiento, etc. La segunda, más vinculada al poder soberano del Estado, pone en juego el problema de la legitimidad de la exclusión. La exclusión legitimada al ensamblarse con la exclusión económica y política efectiva son las operaciones que afectan de manera directa las posibilidades de subsistencia del precariado.

Los mercados, sin embargo, anverso del poder soberano del Estado-nación, jerarquizan las vidas concretas de lxs gobernadxn poniendo en la cima de su universo simbólico al mismo referente, el sujeto blanco, burgués, varón, adulto, y heterosexual. Jerarquización que se vuelve difícilmente distinguible en algunas lecturas del neoliberalismo contemporáneo.

Conflicto capital-vida en el colonialismo neoliberal

En el capitalismo neoliberal -como señalan Gago y Mezzadra (2015)- la posición de lo financiero es singular, tanto por su intensidad como por su alcance. En él, las actividades productivas aparecen sometidas a las lógicas y a la racionalidad financiera: lo financiero emerge como momento de mando y de articulación unitaria del capitalismo contemporáneo.

Una característica clave de los dispositivos de financiarización es su versatilidad, su capacidad de traducción de realidades crecientemente heterogéneas orientándolas hacia la valorización y planteando una relación novedosa y peculiar con lo social en general, bajo distintas modalidades de explotación. Lo novedoso es que el prototipo financiero permite una relación directa entre el capital y la extracción de valor,

produciendo la imagen de un fin de las mediaciones y hasta de una producción de dinero a través del dinero.

La expansión continua de las fronteras de la valorización financiera a nuevos territorios sociales ajenos a su mando se desenvuelve colonialmente: el endeudamiento de los sectores populares será una práctica medular del desarrollo financiero del capitalismo global. La deuda en el capitalismo neoliberal es, ante todo, una construcción política en la cual el vínculo entre acreedor y deudor es la relación social fundamental; una técnica securitaria de gobierno y control de las subjetividades individuales y colectivas (Lazzarato, 2013) que logra establecer una forma de gobierno que establece cierto marco en el cual se *asegura* el comportamiento.

La emergencia de esta nueva racionalidad exige pensar la deuda más allá de su estricto carácter económico, en su íntima relación con la moral y la subjetividad, con las lógicas del poder y el control social. El dispositivo de la deuda revela el carácter de la llamada *financiarización*: una relación de poder entre acreedores (propietarios de capital) y deudores (no propietarios de capital) (2013: 29), devolviéndole el carácter de clase al neoliberalismo.

Carácter de clase que está también atravesado por una dimensión sexo-genérica – de *clase sexual*-. Como señala Perez Orozco, en el mercado financiero existe un sesgo de género, vinculado a la sobre-representación de las feminizadas negras y ancianas como deudoras, en lugar de acreedoras, y en condiciones de desventaja relativa. Así, la deuda, elemento clave del capitalismo neoliberal se revela también como práctica soberana de *dejar fuera*. Al respecto, Bibiana Medialdea sostiene que para comprender la deudas hay que hablar de relaciones de poder “que determinan cuestiones tan elementales como: quién se endeuda, con quién, para qué, en qué condiciones y cómo se resuelven los potenciales conflictos derivados de los elementos anteriores” (2013: 67).

Nos interesa señalar algunas disputas libradas al interior del movimiento feminista en torno al problema de la inclusión/exclusión, afirmando que esta distinción es analítica y que apunta a conceptualizar la esfera de la exclusión como territorio de sobreexplotación dónde lo que es negado es la condición humana, la relevancia misma de la vida de lxs excludixs. Sobre la misma categorización que postulábamos al principio de este trabajo, diremos que los feminismos no-hegemónicos han señalado -desde las resistencias feministas negras a la esclavitud hasta las luchas feministas decoloniales- la instauración

de jerarquías coloniales y patriarcales para la explotación deshumanizante y la inferiorización de lxs racializadxs.

Contemporáneamente, aquellos feminismos a los que llamamos hegemónicos, se han esforzado por borrar las huellas del racismo y la colonialidad para postular el tiempo de la diferencia. Feminismos multiculturales, institucionalistas, igualitaristas y blancos consideran hoy que los mercados han sabido reflejar la diferencia sexual, racial y de clase orientando la producción capitalista al consumo de todas las identidades de clase, sexuales, raciales y étnicas. Así también, técnicas de la economía feminista, ante la globalización de la precariedad, sostienen que es posible erradicar los sesgos patriarcales de la disciplina económica sin cuestionar el capitalismo; es decir, *desmontar la casa*, con las *herramientas del amo* (Lorde, 1979). Debate en el que nos introdujimos ya en el capítulo anterior pero que retomaremos en este desde otro ángulo.

Partiremos desde aquello que señalamos como operaciones de inclusión/exclusión para pensar en la amenaza cotidiana a la reproducción de la vida, afrontada por migrantxs y mujeres mestizas, negras e indias: antagonizaremos con los feminismos hegemónicos blancos y las políticas y relatos de la multiculturalidad.

El lado oculto del capitalismo neoliberal, es la globalización de la precariedad: la proliferación de trabajos sumergidos en la *paraeconomía* (Perez Orozco, 2017); formas de subempleo, economías de rebusque, redes de trabajo no remunerado, economía de retazos, informalidad. Estrategias de supervivencia donde las feminizadas ocupan un rol central, en condiciones de explotación y de violencia sexual. Donde además, la humanidad de las feminizadas es amenazada radicalmente y sus muertes devienen estadística o espectáculo. Al decir de Butler, “sin capacidad de suscitar condolencia, no existe vida alguna o, mejor dicho, hay algo que está vivo pero que es distinto a la vida” (Judith Butler, 2009: 32).

Migradas: las que lo hacen por dinero

La conformación de las subjetividades de las madre-esposas (Lagarde, 2001) ha tenido siempre como espejo, como exterior constitutivo, la imagen de la mala mujer -ninfómana, prostituta o demente- mercantilizadas para el consumo de los cis-varones blancos, heterosexuales y burgueses. Sin embargo, en el capítulo anterior decíamos –tomando como disparador la campaña por el salario para las trabajadoras domésticas– que el trazado de la frontera entre las cis-mujeres esposas y madres y las no-mujeres

indias, negras y mestizas ponía a disposición del capitalismo una fuerza de trabajo feminizada para la explotación afectiva y laboral.

Para adentrarnos en este problema desde el enfoque de las tareas globales de cuidado, agudizaremos la definición de una de las tres imágenes estereotipadas del exterior constitutivo de la madre-esposa: las putas. Esta forma específica de estereotipación de las feminizadas señala uno de las condiciones constitutivas del capitalismo en su desarrollo patriarcal y colonial: el trabajo sexual y afectivo no remunerado. Como figura prototípica y antagónica de las madres y esposas abnegadas, se inserta en un espacio milenariamente negado a las feminizadas, el que permite la obtención de dinero a cambio de servicios.

Siguiendo a Dolores Juliano (2002), el estigma de la puta ha funcionado como mecanismo de control del ingreso al mercado de las cis-mujeres –agregaremos blancas de clase media- haciendo pesar la sospecha sobre las feminizadas de estar siendo motivadas por *algo diferente* al amor. En el capitalismo financiero neoliberal, cambiar amor por dinero sigue siendo gravemente sancionado. Hoy cuando las cualidades feminizadas de cuidado, atención múltiple y empatía son altamente valoradas en las empresas capitalistas, el trabajo sexual continúa siendo estigmatizado y el trabajo afectivo mal remunerado.

Las tareas de ama de casa -prestadoras de afecto y servicios sexuales- gozan del status otorgado por una organización simbólica y económica de lo social asentada sobre la norma heterosexual de la maternidad, la familia y la monogamia y sobre una moral sexual racializada y clasista que profundiza la dependencia de las feminizadas blancas de su complemento binario, el hombre blanco heterosexual y burgués. Su contracara, las *malas mujeres*, que le asignan a sus servicios sexuales y afectivos un precio –acto que denuncia la gratuidad del amor que funda la desigualdad heterocapitalista- son desamparadas por la ley, sumergidas en una economía ilegal que las criminaliza, insertas en redes criminales que las explotan afectiva y económicamente, y expuestas a violencias institucionales, laborales y sexuales.

Como señala la feminista materialista Paola Tabet, la apropiación de las mujeres aparece vinculada a la gratuidad de un trabajo sin límites de tiempo, a la obligación de cargar de forma física a los miembros de un grupo y a la obligación sexual. Tabet sostiene que estas relaciones se producen en el marco de un intercambio económico-sexual y que

pueden ser agrupadas en un mismo “fenómeno” capaz de designar “el conjunto de las relaciones sexuales entre varones y mujeres que implican una transacción económica”. Así, en vez de oponer el matrimonio a la prostitución, propone un continuum que pone en relación formas legítimas e ilegítimas de relacionarse heterosexualmente.

El enaltecimiento de la condición de madre esposa –vinculada estrechamente al desinterés y al sacrificio- se consolida sobre la exclusión de las feminizadas negras, indias, mestizas y migrantes sobre el imaginario colonial-patriarcal que cuestionó desde su descubrimiento su humanidad para valorizarlas luego como objetos en el circuito de extracción de plusvalía económica y emocional.

En la historia de la opresión de las mujeres blancas de sectores medios y altos, las feministas occidentales han trazado una continuidad entre las madre-esposas víctimas del “problema que no tiene nombre” (Friedan, 1984) y la *super mamá* del capitalismo financiero neoliberal. Así, según las feministas occidentales, la opresión de las mujeres burguesas blancas y heterosexuales se juega hoy en el imperativo de multiplicarse para estar en casa y conseguir ingresos, para ser laboralmente productiva y afectivamente disponible, intelectualmente competitivas pero sexualmente deseables. Sin embargo, desde los feminismos no-hegemónicos, el problema ha sido planteado haciendo foco en las opresiones raciales y clasistas: apuntando al lado oculto de la norma heterosexual; al problema de la sobre-explotación de las vidas precarias.

En capítulos anteriores, pensamos la exclusión capitalista –colonial y patriarcal- desde una categoría legada del feminismo negro: *no-women*.³² Las migradas, en una línea de continuidad histórica con feminizadas mestizas, indias y negras, integran esta categoría política en tanto hacen por dinero lo que en las identidades feminizadas blancas se hace por amor. Constituyen la realidad especular de la supermamá del capitalismo neoliberal y son su posibilidad de existencia: sin migradas sobre-explotadas no es posible la inserción profesional de las cis-mujeres blancas y burguesas. Relación de explotación que mina la solidaridad de *clase sexual* (Guillaumin, 1992; Delphy, 1982; Tabet, 2004; Mathieu, 2007; Wittig, 2002) y que enfrenta a las explotadas del capital-patriarcal-colonialismo por las condiciones mismas de la subsistencia.

³² Según bell hooks, el constructo no-women señala la conversión patriarcal de las racializadas en objetos. Según hooks, “como sujetos, la gente tiene el derecho a definir su propia realidad, a nombrar su historia. Como objetos la realidad de uno es definida por otros, la identidad de uno es creada por otros, a historia de uno solo es nombrada en la manera que define la relación de uno con aquellos que son sujetos” (citado en Collins, 2000).

Colette Guillaumin es quien afirma, en 1970, que las mujeres constituyen una clase apropiada, no sólo individualmente, por medio de la institución matrimonial, sino que también colectivamente, por la clase de los varones, en las relaciones de *sexaje* (1992). Aquí es importante señalar un gesto interesante para los feminismos decoloniales: Guillaumin traza un paralelo entre la situación de la clase de las mujeres apropiadas físicamente por la de los varones, y la apropiación de lxs esclavxs de las plantaciones del siglo XVIII, también apropiadxs como herramientas de producción y de reproducción sobre la base de un discurso de la *naturaleza*.

Siguiendo ese derrotero, Jules Falquet, analiza que la clave para explicar la violencia capitalista neoliberal sobre la clase sexual feminizada es el paso de una apropiación privada de las mujeres por los hombres a una apropiación colectiva (Falquet, 2014). Esta tendencia implica desamalgamar las tareas de la conyugalidad y hacerlas salir del marco del matrimonio o de la familia para ofrecerlas en el mercado laboral asalariado clásico, al interior de las actividades laborales sexuales y afectivas de las mujeres de servicios.

La monetarización de estas actividades, incluso si implica que su obtención resulte más cara para muchos hombres que cuando las conseguían gratuitamente en el matrimonio permite a otras personas, en el marco de la explotación neoliberal, obtener grandes plusvalías al tiempo que hace posible la inserción de las cis-mujeres blancas, heterosexuales y burguesas en el mercado de trabajo remunerado.

Federici sostenía en 1972, que si las amas de casa exigieran al capitalismo recientemente financiarizado una paga justa por su trabajo no-remunerado en el espacio doméstico, se evidenciaría la incapacidad del sistema capitalista para afrontar los costos de la (re)producción. Sobre la colonialidad –la oposición mujer/no-mujer- y el mito esclavizante del amor romántico –madres-esposas/no-mujeres de servicios- se produce la mano de obra que hará posible el *empowerment* de las cis-mujeres blancas heterosexuales con privilegios de clase e introducirá una serie de obstáculos difíciles de sortear para la consolidación efectiva de una solidaridad de clase entre feminizadas.

Decimos que la sobre-explotación de las feminizadas negras, indias, mestizas, latinas, migrantes y trans tiene un carácter simbólico y material –si aún vale la pena mantener esta distinción- en el cual, por un lado, se desplaza al espacio sin comunidad a

las subjetividades no-blancas, no-heterosexuales y no-propietarias y, por otro, se despliega una violencia cruel y espectacularizada sobre las corporalidades abyectas.

La creación de una clase sexual y racial disponible para el trabajo afectivo mal remunerado o esclavo ha operado, entonces, siempre en dos niveles: el ideológico - religión, roles de sexo-género, norma heterosexual- y el represivo fundamentado en el miedo -el uso de la fuerza y la violencia aplicadas ante cualquier expresión de resistencia- *ambos* entrelazados de manera diferencial de acuerdo a las necesidades de la (re)producción capitalista.

El círculo de la globalización del cuidado en la explotación capitalista es sostenido en sus extremos por dos cuidadoras: los puestos de trabajo de cuidado, antes ocupados por mujeres propietarias blancas, se encuentran hoy ocupados por mujeres inmigrantes que además de prestar cuidados de forma remunerada, garantizan la atención de sus propios hijos, delegando este trabajo en otra cuidadora no-remunerada en su país de origen, generalmente inmersa en relaciones informales de parentesco. Nuevamente, se revela la centralidad de las feminizadas en los procesos de extracción de plusvalía económica y emocional. La jerarquía racial, clasista y sexual se reorganiza en el neoliberalismo sobre los cimientos de la opresión colonial; designa sobre ella a las corporalidades disponibles para la valorización capitalista del trabajo mal remunerado y para la desvalorización simbólica de las subjetividades sin-estado.

Mientras el feminismo hegemónico desarrolló su artillería política desde la reivindicación de la igualdad de las mujeres –como constructo social o como realidad biológica-, los feminismos no hegemónicos deben partir de la negación, de la exclusión del universo de la masculinidad y la feminidad. En la base de la pirámide jerarquizada por sexo –en el par binario hombre-mujer blancxs-, raza y clase, las feminizadas negras, indias, mestizas, latinas, trans y migradas recogen el interrogante ya lanzado a los anti-abolicionistas por Sojourner Truth: *¿acaso no soy yo una mujer?*

Estas luchas están marcadas por la otredad a la que las expulsa el régimen heterosexual. Las esferas pública y privada, categorías caras a la teoría política occidental que fueron sexuadas en las teorías feministas hegemónicas, muestran su improductividad para aproximarse a las subjetividades mestizas, indias, negras, migradas, trans, etc. Como ya señalamos anteriormente, no pesa sobre ellas la norma heterosexual que las recluye a la esclavitud del trabajo doméstico no-remunerado sino la exclusión simbólica

de la comunidad, el estigma del intercambio de trabajo afectivo por dinero y la violencia sexual espectacularizada.

La guerra en el capitalismo neoliberal: femicidios sistemáticos múltiples y necropoder

En este apartado, pensando con Falquet, Segato y Mbembe, volveremos sobre las continuidades en el desarrollo capitalista identificables a partir de una lectura que privilegie los aspectos menos visibles de la colonialidad patriarcal. Realizaremos una descripción de lo que Falquet llama “femicidios sexuales sistemáticos” para ponerlos luego en relación con las violencias sexuales de la conquista y el necropoder.

Como señala Jules Falquet (2014, 2017, 2018), el capitalismo neoliberal se desarrolla en el marco de una guerra descarnada contra las feminizadas sin privilegios de raza o clase: cis-mujeres pobres, jóvenes y morenas. Esta guerra es “*de baja intensidad*”⁶³ por una serie de características que analizaremos siguiendo el recorrido que propone la autora para luego, adentrarnos en una lectura desde la colonialidad-patriarcal.

En un primer movimiento, Falquet (2017) concluye en su ensayo sobre la violencia doméstica en Guatemala que existen una serie de similitudes entre la violencia doméstica ejercida por un compañero adulto contra una mujer y la ejercida en las sesiones de tortura en los ciclos de violencia paramilitar. Así, por las consecuencias en las subjetividades de las mujeres violentadas, Falquet logra vincular los efectos de dos tipos de violencia que tradicionalmente serían asignadas al espacio público –tortura- y al espacio privado –violencia doméstica-.

Luego, en un segundo momento, analizará los femicidios sexuales sistémicos, estableciendo una relación que también evade la distinción público-privado, para llegar a la conclusión de que las subjetividades víctimas de estos crímenes son centrales en el proceso productivo –mujeres que no están del todo insertas en la conyugalidad, morenas, pobres, trabajadoras- y que es por esta condición que lo que se ejerce contra ellas sólo puede leerse en una clave: como forma de disciplinamiento capitalista de las trabajadoras pobres.

Falquet logra – a través de la relación entre tortura y violencia doméstica y la de femicidio sexual y clase- desnaturalizar radicalmente las violencias contra las mujeres y

alejarse de los análisis psicologizantes sobre la misma para aprehenderla como un conjunto de prácticas específicas y organizadas por diversos grupos -financieros, militares, paramilitares-, o por el propio Estado, con el objetivo de mantener a la clase sexual de las mujeres en una posición estructural de dominadas, y de impedir todo intento de organización y rebelión generando un sutil régimen de terror sexuado que penetra en todos los espacios donde la clase sexual de los hombres ejerce su opresión.

En el capitalismo neoliberal, los femicidios sexuales sistemáticos afectan principalmente a las feminizadas que se encuentran fuera de la institución familiar-matrimonial y de la lógica de la amalgama conyugal; a las que realizan a la vez la mayor parte del trabajo necesario para la reproducción de los seres humanos -en el interior y en el exterior de la institución familiar- y una buena parte de la producción agro-industrial clásica³⁴, en el marco de un proyecto de disciplinamiento de la mano de obra feminizada.

Entendemos que, luego de la conversión a la animalidad y la expulsión a la otredad de negras, indias y mestizas para la obtención de plusvalor emocional y económico, lo que se vuelve posible es la aplicación de la violencia sobre las feminizadas no-occidentales y pobres en un marco de indiferencia social o de solapada aceptación. Sin embargo, creemos que pensar al neoliberalismo en clave decolonial y despatriarcalizante, implica poner en relieve la ancestralidad de estas violencias; realizar una lectura de larga duración de los mecanismos de disciplinamiento social de las racializadas.

Nos interesa señalar una cuestión que decíamos en capítulos anteriores, occidente privilegia el cuerpo como principio organizador de lo social y es a través de él que significa y castiga:

El cuerpo se convierte en un texto, un sistema de signos a descifrar, a leer e interpretar. La ley social está encarnada, corporalizada correlativamente los cuerpos son textualizados, leídos por otros como expresión de una materia psíquica interna. Un depósito de inscripciones y mensajes entre los límites externos e internos del cuerpo... produce o elabora los movimientos corporales en conducta, adquiriendo entonces significados interpersonales y sociales identificables y funciones al interior del sistema social (Grosz, 1994: 198).

³⁴ La producción de Falquet tiene como objeto a las maquilas de la frontera mexicana. Una maquiladora es una empresa que importa materiales sin pagar aranceles; su producto se comercializa en el país de origen de la materia prima.

Una relación de continuidad parece trazarse entonces entre los femicidios sistemáticos para el disciplinamiento de la fuerza de trabajo -“guerra de baja intensidad” (Falquet, 2017)- y las violencias sexuales de la colonialidad patriarcal. Esto nos obliga a realizar dos movimientos analíticos. En primer lugar, marcar un distanciamiento con las narrativas nacionalistas (Rojas, 1917; Gálvez, 1965; Freyre, 2003) que romantizan la violencia sexual y colonial. Estos relatos, constituidos como apuestas para la construcción de una identidad nacional, estarán marcados por el enaltecimiento del mestizaje de la conquista y por la negación sistemática de las violencias sexuales y el exterminio de lxs racializadxs. Esta erotización de la violencia colonial es la que hace posible un universo semántico en el que se inscriben las violencias sexuales patriarcales aún hoy: la erotización de la desigualdad entre hombre y mujer, amo y esclava (Ángela Gilliam, 1996).

Volver a remarcar la contingencia de la alianza capitalista-patriarcal-colonial en la actualidad neoliberal, implica sostener en la práctica que un sistema de explotación clasista y racializado puede ampliar derechos sexuales para lxs privilegiadxs del régimen en paralelo al recrudescimiento de las políticas anti-migratorias o a la multiplicación de la desaparición y muerte tortuosa de las feminizadas negras, indias, mestizas y migradas.

Un acto une estos crímenes que se desenvuelven mediados por cinco siglos. Analizaremos –con Segato (2017)- un aspecto de la violencia sexual que revela su contenido racial, deshumanizante y disciplinador. Sostendremos con Segato que la violencia sexual es un mensaje que, verticalmente, dirigido a la víctima, pretende “ponerla en su lugar”, reordenar el status quo y observaremos como este gesto no se realiza en el espacio de la legitimidad estatal en los territorios que fueron objeto de la colonización sino en el de la criminalidad, sin juicio y sin necesidad de someter a la víctima a un proceso que evidencie su culpabilidad o inocencia.

En las violencias sexuales exhibidas en el espacio público cometidas sobre indias, negras y mestizas, los conquistadores nunca recogieron testimonios ni exigieron confesiones de culpabilidad, tampoco describieron con mayor detalle los delitos presuntamente cometidos. Distancia evidente entre la tradición inquisitorial europea y los crímenes coloniales que vuelve a introducir la jerarquía que distancia a mujeres europeas de no-mujeres conquistadas.

La tortura, la muerte y el ensañamiento inquisitorial contra brujas y hechiceras necesitan de la confesión porque nada expresa de antemano la pertenencia de las

acusadas al universo sobre-humano del pecado y la idolatría. En cambio, la marca racial que pesa sobre las feminizadas de la colonia las arroja por sí misma a un territorio sin ley donde cualquier hombre, en cualquier lugar, sin legitimidad estatal ni inquisitorial, puede aplicar sobre ellas una violencia sexista, racista y clasista ejemplificadora.

Son muertas, salvajemente torturadas, que no pueden ser “lloradas” (Butler, 2007) y que su aniquilamiento no se juega en la relación entre delito y estatalidad -la palabra de la acusada es un aspecto central en las ejecuciones del poder soberano (Foucault, 2002)- sino en la relación capital-vida –dónde la feminizada es reducida a fuerza de trabajo-. El poder de muerte que pesa sobre las feminizadas para su disciplinamiento como mano de obra, en el territorio de la subalternidad, es para-estatal. No amenaza el poder del rey porque constituye una forma más difusa y fragmentada del ejercicio del poder. Recordemos que, según el análisis foucaultiano de las ejecuciones soberanas en las monarquías absolutas, el suplicio como castigo es una práctica que pone de relieve la distancia insalvable entre unx súbditx que comete el delito y el soberano omnipotente que ejerce su fuerza.

En cambio, sobre la fuerza de trabajo desindividualizada se ejerce otra violencia, relacionada íntimamente con la acumulación capitalista, en la cual no se establece una relación asimétrica entre seres humanos sino una relación sujeto-objeto, hombre-bestia, fundada en el disciplinamiento a través de la brutalidad que no requiere de la autoridad *legítima* del estado para garantizar la (re)producción capitalista.

Las violencias sexuadas sin-estado de la conquista hispana de América se inscriben en un continuum que desemboca en la apropiación privada de la violencia propia de las guerras de baja intensidad. Los crímenes del segundo estado (Segato, 2018) –privado, criminal, pero relacionado carnalmente con el estado de la democracia formal-, comparten una característica idiosincrática con los abusos coloniales: son crímenes sin sujeto personalizado realizados sobre una víctima despersonalizada, para reafirmar y revitalizar la capacidad de control del régimen político.

Nuevamente la jerarquía patriarcal-colonial media entre los ejecutores y sus víctimas, los “hombres en armas”³⁵ pueden legítimamente movilizar sus pasiones –de

³⁵ Jules Falquet los describe como “soldados, mercenarios, guerrilleros o terroristas, policías, miembros de bandas o de organizaciones criminales, vigilantes penitenciarios o guardias jurados, entre otros —que ejercen en el sector público, semipúblico, privado o ilegal” (2014: 341).

muerte, sexuadas- para recibir a cambio el dinero que les permite la subsistencia, en un sistema perverso que obliga a las feminizadas a vender su fuerza de trabajo en condiciones de explotación, ante la amenaza inminente de muerte o violación. Así, ofrecer el cuerpo –la vida- por dinero es, al interior de la cofradía de los hombres en armas, una expresión más de la masculinidad subalterna, que adquiere a través de la pertenencia a las milicias para-estatales una identidad basada en la exclusión radical de las feminizadas de ese espacio de pertenencia y afirmación de los privilegios heterosexuales.

Como señala Segato (2003, 2015), todo crimen lleva una firma, detrás de la aparente asistematicidad de los femicidios sexuales se expresa una identidad que no necesariamente corresponde con la de los ejecutores a sueldo de los crímenes sexuales. Un sujeto se alza como beneficiario de la crueldad vertida sobre los cuerpos feminizados y racializados de las periferias agro-industriales, el hombre blanco, heterosexual y burgués; sujeto arquetípico de la modernidad capitalista y del neoliberalismo colonial-patriarcal.

Introducir la dimensión mercantil, estatal y para-estatal de la violencia, implica dar otro paso en el distanciamiento de la dicotomía público-privado: las violencias domésticas y los femicidios sexuales sistémicos, han sido hegemónicamente leídos como expresión de las relaciones sexuales desiguales en el ámbito privado y de la negación de derechos ciudadanos a las feminizadas en el espacio público. Sin embargo, al establecer una vinculación entre estas prácticas y la rentabilidad capitalista, se revelan otras lógicas de extracción de plusvalor que sobrepasan los límites de la legalidad y de la igualdad entre los sexos.

Glamurización de la violencia y nuevo régimen visual en el capitalismo neoliberal

En el primer capítulo de este trabajo, señalábamos como en el orden social que se dio occidente desde su expansión colonial se otorga casi total centralidad al cuerpo y a un sentido en particular, la vista. Oyeronke Oyewumi señala como en el universo pre-intrusión –específicamente entre lxs yorubas- el oído tenía mayor preponderancia en la clasificación social que el resto de los sentidos:

La razón por la que el cuerpo ha sido tan relevante en Occidente es que el mundo se percibe ante todo por la vista. La diferenciación de los cuerpos humanos en términos de sexo, color de piel y tamaño craneal atestiguan los poderes atribuidos al “vidente”. La contemplación invita a diferenciar

(...) El término “visión del mundo” que se usa en Occidente para sintetizar la lógica cultural de una sociedad, expresa adecuadamente la prerrogativa occidental de la dimensión visual (Oyewumi, 2017: 39)

No resulta extraño entonces que una dimensión espectacular atraviese los crímenes sexuales de la colonia y los crímenes a sueldo del capitalismo neoliberal. Prácticas de violencia extrema, tortura, muerte y degradación de los cadáveres de las mujeres indígenas que se resistieron a la violación se entrelazan en el devenir histórico con la fase *gore* del capitalismo neoliberal. Valencia Sayak señala esta dimensión pública y disciplinadora de la violencia en el capitalismo contemporáneo y la inscribe en una operación de estetización de la violencia ultra-especializada -heredada del colonialismo y del fascismo- y re-combinada con técnicas de gestión de la subjetividad a través de los regímenes psico-necro-biopolíticos.

Para Sayak, la racionalidad fascista –ligada al racismo y la explotación- obtiene continuidad luego de la caída de los estados que la encarnaban, a través de regímenes visuales violentos, productores y reproductores de una *fascinante violencia* que es rentabilizada para los fines del capitalismo neoliberal. El espacio de intercambio de esta violencia visual es el *mercado gore*, donde mercancías y servicios, productos vinculados con el necropoder y las necroprácticas son comercializadas: venta de drogas ilegales y órganos humanos, alquiler de vientres, trata de feminizadas, asesinatos por encargo, esclavismo sexual o doméstico de personas, así como de imaginarios violentos en los cuáles el derramamiento de sangre es el principal protagonista (Sayak, 2016).

Este *mercado gore* se asemeja a la estética fascista de la violencia que analizaba Susan Sontag:

La estética fascista incluye -pero va mucho más allá de- la celebración un tanto especial de lo primitivo (...) Más generalmente brota de (y justifica) una preocupación por las situaciones de control, comportamiento sumiso, esfuerzo extravagante y resistencia al dolor, elogia dos estados aparentemente opuestos, la egomanía y la servidumbre. Las relaciones de dominación y esclavización adoptan la forma de una pompa característica: el apiñamiento de grupos de personas; la conversión de personas en cosas; la multiplicación o replicación de cosas; el agrupamiento de personas/cosas alrededor de una todopoderosa e hipnótica figura de fuerza, otorgando poder de seducción a la muerte (Sontag, 2007: 97).

Este poder de seducción de la muerte, se inscribe sin embargo, en una articulación más compleja del necro-poder, anclada en una jerarquía marcada por la distinción entre sistemas occidentales y no-occidentales; por la colonialidad patriarcal del poder y del conocimiento. Las violencias contemporáneas –de manera similar a las violencias sexuales de la colonia- no irrumpen de manera espontánea en el espacio público sino que se normalizan dentro de él e ingresan en el mercado del deseo.

Repasaremos brevemente, la dimensión espectacular de los crímenes sexuales del territorio latinoamericano durante la conquista hispana para reconstruir las semejanzas escenográficas con los crímenes a sueldo del capitalismo neoliberal. A través de dos relatos de cronistas hispanos -López de Gómara en 1552 y Fray Bartolomé de Las Casas, Protector Universal de todos los indios de las Indias, en 1515- sobre las violencias sexuales cometidas contra las feminizadas indias con sistematicidad y estética criminal.

La fascinación por el linchamiento a la luz del día de indias y mestizas, la degradación de sus cadáveres integra -casi cotidianamente- los relatos de los conquistadores hispanos:

Y dice este Diego de Landa que él vio un gran árbol cerca del pueblo en el cual un capitán ahorcó muchas mujeres indias en sus ramas y de los pies de ellas a los niños, sus hijos. Hicieron en los indios crueldades inauditas pues les cortaron las narices, brazos y piernas, y a las mujeres los pechos y las echaban en lagunas hondas con calabazas atadas a los pies; daban estocadas a los niños porque no andaban tanto como las madres y si los llevaban en colleras y enfermaban o no andaban tanto como los otros, cortábanles las cabezas por no pararse a soltarlos (López de Gómara, 2003: 215).

Fray Bartolomé de Las Casas relata también las violaciones sistemáticas a indias en el territorio conquistado:

Lo segundo con que mostraron los cristianos quiénes eran a los indios, fue tomarles las mujeres y las hijas a plena luz del día, sin haber respeto ni consideración a persona ni dignidad ni a estado ni vínculo de matrimonio ni a especie diversa con que la honestidad se podía violar, sino solamente a quien mejor le pareciese y más parte tuviese de hermosura (Las Casas, Tomo I: 399).

Así, el carácter necropolítico del régimen se entrama con el control psicopolítico de las subjetividades (Sayak, 2010). Como señala Sayak, es a través del crimen violento, de la utilización de la tortura y la muerte violenta que se desarrolla un nuevo ordenamiento visual en el cuál las imágenes cobrarán una importancia mucho mayor a la que tenían antes de la conquista y son puestas en funcionamiento para el adoctrinamiento de las poblaciones racializadas.

El acceso brutal a los cuerpos de las personas a través de una explotación inimaginable, de violaciones sexuales, del control de la reproducción y el terror sistemático -alimentando perros con personas vivas o haciendo bolsas y sombreros de las vaginas de mujeres indígenas brutalmente asesinadas- componían la escena sobre la que se desarrollaba la colonialidad patriarcal en el territorio latinoamericano (Lugones, 2010).

Existe un contraste claro entre las formas de disciplinamiento de Occidente sobre su población privilegiada y las ejercidas contra las racializadas de las colonias. Como señala Sayak: “mientras que la necropolítica del régimen soberano desplegaba imágenes de horror y sangre en las colonias, en la Europa racional y cartesiana ello era ocultado discretamente y se dirigían los esfuerzos y las riquezas hacia la construcción de un régimen biopolítico donde la perspectiva renacentista formaría el incipiente prototipo del humanismo”. Se trataría de un régimen con el cual se cristalizaría “la diferencia colonial”, a través de sus narraciones y representaciones visuales; por medio de la literatura, las crónicas de viaje, la pintura, el dibujo y el grabado (2016: 80).

En todas estas técnicas de producción de imaginarios, el sujeto heroico es representado por un hombre blanco, heterosexual, europeo, patriarcal y militar que instaurará su axiología en detrimento de lxs sujetxs colonizadxs, quienes son representadxs como bestiales, salvajes, incivilizadxs, herejes, infra-humanxs (Sayak, 2016).

También para Valencia Sayak, estas representaciones se actualizan “a manera de loop” (2018: 82) en los imaginarios contemporáneos transmitidos por la mass media, el Big Data y sus interfases, los cuales actualizan y rentabilizan el trabajo de la muerte y la violencia como parte del régimen necropolítico. La representación de la violencia brutal se engarza en el neoliberalismo financiarizado con la exaltación permanente del cuerpo-consumidor sometido a la permanencia inevitable en un nivel pre-reflexivo, de auto-explotación y auto-disciplinamiento. Este nuevo régimen de rentabilización del crimen y la

violencia contra las feminizadas y lxs racializadx, no desecha las herramientas de la necro y la biopolítica, sino que las potencia y distribuye en una cartografía que será introyectada por lxs consumidores, con la contundencia de las ejecuciones públicas y las violaciones tumultuarias del régimen colonial-patriarcal.

Una tecnología de seducción visual que se apropia de los afectos y apela a los códigos de emotividad e identificación que propaga los valores del capitalismo y su culto a la violencia como herramienta de control, de trabajo y de filiación social se enraíza en unas prácticas necro-políticas para el control de la fuerza de trabajo esclava o precariada que se despliegan en el territorio desde la intrusión colonial.

Podemos indicar nuevamente que, en el exterminio y la tortura sistematizada de las feminizadas -racialmente inferiorizadas- no adquiere una posición central en la configuración de las prácticas de disciplinamiento la regulación heteronormativa: la condición de aplicabilidad de los imperativos heterosexuales es la existencia de unas corporalidades elevadas a la categoría de sujetxs binarizadx, (re)productores de la modernidad occidental.

Oenegización del feminismo: un problema negro para mujeres blancas

En el recorrido de este trabajo hemos planteado la ineficacia de la distinción euroanglocentrada de la esfera pública y privada; luego, profundizamos esta afirmación adentrándonos en la interseccionalidad de sexo, raza y clase para pensar el problema de la explotación de las feminizadas en el ámbito productivo y reproductivo; posteriormente, analizamos las continuidades de la violencia patriarcal-colonial en los femicidios sistemáticos de las periferias agro-industriales y su vinculación con las violencias espectacularizadas; ahora, sobre esta base, esbozaremos distancias y cercanías entre los feminismos contra-hegemónicos y hegemónicos en el contexto neoliberal.

Diremos que, como afirman las decoloniales, el feminismo nacido en Europa y Norteamérica definió que era ser mujer y feminista, y las categorías género y patriarcado que determinaron que era la subordinación de la mujer y cuáles los modos de alcanzar la emancipación. Las subhumanas, hembras, negras, indias, mestizas no logran reconocerse ni articular sus luchas sobre la línea temporal que reúne las reivindicaciones feministas ampliadoras de derechos del siglo XIII europeo con el sufragismo inglés del siglo XIX.

Pensar la identidad desde la categoría negra de no-mujer –recurrentemente trabajada en este texto- reconociendo las desigualdades que el colonialismo marcó al interior de los feminismos, es un desafío que impulsa la productividad de los debates decoloniales. Proponemos un derrotero que recoja los posicionamientos de las feministas involucradas en ellos y, también, las distancias entre las conceptualizaciones occidentales y el universo colonial-patriarcal.

Anteriormente dijimos con Jabardo (2015) que mientras el feminismo hegemónico se desarrolló a partir de Simone de Beauvoir y su afirmación “no se nace mujer, se llega a serlo”, los discursos de género en el feminismo negro parten de una negación, de una exclusión, de un interrogante, ¿acaso no soy una mujer?

bell hooks, en los sesentas, acusó al feminismo blanco por su sesgo eurocentrista: las luchas de las feministas negras, vienen marcadas por el lugar de otredad al que las expulsa régimen heterosexual. hooks realiza una apuesta reveladora de las pretensiones totalizantes de los feminismos hegemónicos que indica que el feminismo negro al partir de una no-categoría (no-mujer) debe desarrollar otras estrategias de lucha; destruir la negación para avanzar, repensarse y reconstruirse desde otras categorías (hooks, 1981). Como sostiene Carneiro:

Nosotras las mujeres negras hacemos parte de un contingente de mujeres que trabajan durante siglos como esclavas en la agricultura o en las calles como vendedoras, vendedoras de comidas, prostitutas, etc. Mujeres que no entendieron nada cuando las feministas dijeron que las mujeres deberían ganar las calles y trabajar! Hacemos parte de un contingente de mujeres con identidad de objeto. Ayer al servicio de frágiles señoritas y de los señores morbosos de los ingenios. Hoy empleadas domésticas de mujeres liberadas y grandes damas o mulatas tipo exportación (...) ¿Cuando hablamos de garantizar las mismas oportunidades para hombres y mujeres en el mercado de trabajo, estamos garantizando empleo para qué tipo de mujer? (Carneiro, 2008, pág. 4)

¿Cómo puede librarse la disputa por la instauración de ordenamientos sociales no binarios desde los feminismos que han reconocido la frontera racial y clasista que demarca la inclusión y la exclusión de la comunidad? Una categoría central en la teoría de las feministas institucionalistas, oenegeístas, igualitaristas y neoliberales es la de *género*.

Resuena entonces la advertencia de las feministas negras: ¿pueden las herramientas del amo, derribar la casa del amo?

El siglo XX culmina con una serie de procesos que marcarán el nuevo curso del capitalismo mundial: la crisis del Estado de Bienestar, la caída del socialismo real, el triunfo del capitalismo neoliberal y la concentración del capital que trajeron exclusión social y desempleo feminizado. Como parte constitutiva de este modelo de acumulación capitalista, nuevas instituciones económicas, sociales y políticas emergen en el escenario global: las Organizaciones No Gubernamentales de Desarrollo u ONGDs y las Organizaciones No Gubernamentales (ONGs).

Desde fines de los 70 y durante los 80 y 90 se desarrollan todo tipo de ONGs para abordar problemáticas vinculadas a temas considerados prioritarios para la agenda internacional y convenientes por las financiadoras. Este es el proceso que llamamos de *oenegización de los movimientos sociales*, entre los que se cuentan los feminismos. Una nueva clase política conducirá este proceso desde una discursividad aséptica y burocratizada: las tecnócratas de género.

La noción género ha recorrido un amplio camino en las ciencias sociales para llegar a ser reconocida como una categoría, con estatus epistemológico propio, explicativa de las relaciones sociales entre hombres y mujeres. Según los feminismos hegemónicos contiene la potencia de cuestionar al destino impuesto por la biología a las mujeres. Es la categoría por excelencia que realiza una escisión entre sexo y cultura, definiéndose el género como la representación cultural del sexo.

Una de las críticas más resonantes a la utilización de esta categoría provino de las teóricas queers: Donna Haraway, Judith Butler, Beatriz Preciado sostuvieron que la idea de que el género es una construcción cultural se basa en la noción de que pueden distinguirse el sexo y el género, ya que el primero se refiere a la biología y el segundo a la cultura; señalaron que esa distinción era falsa, ya que los significados biológicos del sexo son también, en sí mismos, construcciones sociales y que, de hecho, la misma categoría de género le atribuye a la biología su significación supuestamente innata.

A lo largo de este trabajo, hemos identificado como esta categoría, por sus fronteras racializadas, da cuenta de cierto tipo de relaciones establecidas entre hombres y mujeres blancxs de la cultura occidental. Anteriormente, recurriendo a la antropología

feminista y al pensamiento decolonial, establecimos que una investigación situada es capaz de señalar relaciones no-binarias en las culturas no-occidentales, organizadas según principios no-sexuados. También, marcamos que las relaciones de opresión del capitalismo colonial-patriarcal en las periferias agro-industriales opera violentamente sobre las corporalidades no a través de la aplicación del imperativo heterosexual sino a través de una crueldad racializada y espectacularizada que puede rastrearse a lo largo de cinco siglos de intrusión colonial.

A la luz de este recorrido, entendemos que la trama de opresiones que nubla la categoría popularizada por ONGs feministas de los centros capitalistas es la que se enmarca en la jerarquía dicotómica central de la modernidad colonial: humano/ no-humano. Sólo lxs civilizadxs eran hombres y mujeres: lxs nativxs esclavizadxs eran bestias incontrolablemente carnales y moralmente imperfectas. En una dicotomía central que configura los límites de la explotación capitalista, podríamos señalar –desde un universo puramente político- la improductividad de la categoría género para las luchas decoloniales: como señala Lugones, “mujer colonizada” es una categoría vacía, porque ninguna colonizada es mujer (Lugones, 2010).

Un camino divergente debe abrirse en las lecturas feministas de la colonialidad, que prescindan de las perspectivas de género para señalar la pertenencia de esas conceptualizaciones al universo de la modernidad colonial. El sistema de género, como el racismo y el clasismo, son sistemas de opresión coloniales; afirmación a la que llegamos desde la historiografía y la antropología feministas – Irene Silverblatt (1995); Paula Gun Allen (1986); Oyeronke Oyewumi (1997)- más que desde las teorías políticas, caras al legado euroanglocentrado que reduce la diferencia al binarismo. La lealtad a estas conceptualizaciones representa el legado de la colonial-modernidad y de su sistema de género que se edifica sobre la exclusión simbólica y la inclusión rentable de migradas, cuidadoras, endeudadas, mestizas, indias y negras.

Un posicionamiento crítico del sistema de género del capitalismo eurocentrado global implica poner en dimensión hasta qué punto conceptual bajo la categoría género al control del sexo, sus recursos, y productos es constitutiva de la dominación de género. Para entender esta reducción y el entramado de la racialización y el engeneramiento (Lugones, 2008) es necesaria una praxis feminista contra-hegemónica que tensione las jerarquías de clase, raza y sexo.

CONCLUSIONES

En el recorrido de este trabajo hemos planteado como criterio ordenador la ineficacia de la distinción euroanglocentrada público-privado, propia de la teoría política clásica, que le fue legada al feminismo hegemónico como herramienta explicativa de la opresión heterosexual, poniendo en relación esta dicotomía con el conflicto capital-vida, desde un enfoque que privilegie el ámbito de la producción y de la reproducción.

Para problematizar estas conceptualizaciones nos adentramos en el pensamiento de feministas negras afroamericanas y africanas –hooks, Davis, Collins, Truth, Oyewumi- , latinoamericanas y caribeñas –Lugones, Gómez, Paredes, Segato- y materialistas francesas –Guillaumin, Tabet, Wittig, Falquet- identificando las potencialidades de estas teorizaciones para analizar la explotación de las feminizadas negras, indias, mestizas, trans y migradas en el ámbito productivo y reproductivo.

Aportes que nos hicieron posible señalar las continuidades de la violencia patriarcal-colonial-capitalista -esclavitud, muerte violenta, violencia sexual- en los femicidios sistemáticos de las periferias agro-industriales marcando la vinculación entre la rentabilidad capitalista del exterminio y la tortura sistemática de las feminizadas y su exclusión del espacio simbólico de la comunidad.

En el primer capítulo, abordamos el problema de la universalización de la distinción racial y sexo-genérica propia de los feminismos hegemónicos. Con ese objetivo, abrimos una discusión con Silvia Federici con respecto al problema de la *acumulación originaria*, especialmente en lo vinculado a la sujeción de las cis-mujeres a la reproducción de la fuerza de trabajo a través de dos procesos históricos: la *Caza de Brujas* y la implantación del *salario familiar*. Junto con Lugones –feminista decolonial-, Oyéwumi –antropóloga feminista africana- y Paula Gun Allen –antropóloga mestiza norteamericana- analizamos el universo pre-intrusión para indicar, en primer lugar, la implantación del sistema de sexo-género binario en el territorio de Abya Yala, y, en segundo lugar, las jerarquías raciales para la explotación productiva y reproductiva de indias, negras y mestizas. Luego, nos abocamos a las resistencias de las luchas de la independencia latinoamericanas pensando nuevamente en las limitaciones y los alcances de la frontera pública-privada. Las figuras de Bartolina Sisa, Gregoria Apaza o Micaela Bastidas así como la participación militar de guerreras anónimas indias y mestizas fueron puestas en relación con el universo pre-colonial -analizado por Todorov- en sus

categorías espaciales y temporales de la guerra. De este modo, concluimos que son la violencia racializada de la conquista hispana y su reconfiguración andina los dispositivos a través de los cuales serán implantadas en el territorio las jerarquías de sexo-género, en un sentido clave para el desarrollo capitalista.

En el segundo capítulo, nos aproximamos a otra arista del conflicto mencionado anteriormente, tratando de identificar de qué modo se produjo la exclusión simbólica de la fuerza de trabajo esclava en el territorio conquistado. Para ello, retomamos la categoría negra de *no-mujer* desde los contrastes y tensiones entre la tradición sufragista latinoamericana y los feminismos no-hegemónicos. Iniciamos una recuperación de este concepto -desde el discurso abolicionista de Sojourner Truth hasta la politización feminista del mismo, realizada por bell hooks- señalando la eficacia de trasladar esta categoría a la opresión colonial de las feminizadas negras, indias y mestizas en el territorio de la conquista hispana.

Además, mostramos de qué modo la brecha entre el feminismo latinoamericano blanco y el anarco-feminismo obrero refleja las distancias entre las cis-mujeres sometidas a la opresión heterosexual y las feminizadas indias, negras y mestizas sometidas a la intersección de las opresiones de sexo, clase y raza. Seguir este derrotero hizo posible identificar un universo bestializado, racializado e inferiorizado donde la norma heterosexual define los contornos de la exclusión pero no constituye su esencia; dónde no habitan ciudadanxs sino fuerza de trabajo esclava signada por la negación de su condición de humanidad misma, cuestionada desde los orígenes de la conquista y colonización del territorio latinoamericano y caribeño. Exclusión vigente, como denunciaron las anarcofeministas latinoamericanas, en los contextos de sobrexplotación, concepción no deseada y mortalidad infantil de las periferias capitalistas coloniales. Opresiones coloniales, capitalistas y patriarcales que no fueron recogidas por el feminismo hegemónico abocado, como sostenía bell hooks, a la obtención de privilegios de clase en disputa con su par blanco del binomio heterosexual.

Seguidamente, en el tercer capítulo, nos aproximamos al debate entre Butler y Fraser desde la pregunta por la posibilidad de desarrollo del capitalismo sin heterosexismo y, con los aportes de Anzaldúa y Carvajal, sostuvimos que la conquista y colonización del territorio latinoamericano revelan una articulación compleja entre inferiorización sexual y deshumanización racial que hace pesar una u otra forma de opresión de acuerdo a las necesidades del desarrollo capitalista. De ese modo afirmamos

que las jerarquías de clase, sexo y raza designan la disponibilidad de ciertas corporalidades para el trabajo mal remunerado, desvalorizando simbólicamente en el juego exclusión/inclusión en el que arbitran estado y mercado. Establecimos como la dimensión racial del mito del amor romántico y de la heterosexualidad obligatoria se constituyen sobre la exclusión de no-cristianxs, cuerpos abyectos que constituyen el exterior constitutivo del hombre y la mujer blancxs hispanxs. En ese sentido, trazamos algunas continuidades entre el imaginario social que crea a las *no-mujeres* del universo colonial y el que subjetiva a las migradas que conforman el precariado global.

Por último, establecimos cuáles son los aspectos coloniales puestos en juego por el neoliberalismo en la apropiación de clase de las feminizadas. Nos concentramos en los fenómenos de producción de valor y reproducción de la vida en el neoliberalismo, atendiendo, nuevamente, a la tensión que recorre los debates feministas –la cuestión de lo público y lo privado, desde el enfoque producción/reproducción-. Junto con las materialistas francesas –Guillaumin, Tabet y Wittig- y los aportes lesbofeministas de Falquet, pensamos la apropiación neoliberal del cuerpo de las mujeres y su vinculación con los femicidios sexuales sistemáticos. Luego, con Sayak, pusimos en relación estas prácticas de disciplinamiento con la emergencia de un nuevo régimen visual en el que se espectaculariza la violencia y se comercializa el crimen sexuado para, finalmente, volver sobre las violencias sexuales coloniales ejercidas contra la fuerza de trabajo feminizada. De esta forma, recogimos las críticas decoloniales a la *perspectiva de género* y enmarcamos el proceso de *oenegeización* del feminismo hegemónico en la reorganización neoliberal de la explotación capitalista.

Las particularidades que reveló este enfoque realizado desde los feminismos negros y decoloniales fueron provechosas para hacer emerger otros fenómenos que, de otro modo, permanecerían opacos. Pudimos aproximarnos con mayor precisión a las problemáticas en cuestión –dicotomía público-privada, reclusión al espacio privado y heteronormatividad- poniendo de relieve el sustrato sobre el cual se desenvuelve violentamente la opresión de indias, mestizas, negras, trans y migradas. Además, este recorrido, habilitó pensar la colonialidad desde sus continuidades y en estrecha relación con la reorganización neoliberal del capitalismo logrando problematizar una categoría casi incuestionada del feminismo hegemónico blanco: el género.

Las luchas feministas contra-hegemónicas desarrollan su potencialidad en reivindicaciones identitarias que amenazan el entramado productivo y reproductivo al

recuperar y reconocer una historia de resistencia capaz de resignificar el concepto mujer en oposición a la negación capitalista, patriarcal y colonial de la humanidad de lxs racializadxs. Coincidiendo con la premisa de que el género es un constructo social no esencial, sino una posición en un entramado de relaciones, la apuesta política por la construcción de identidad *mujer* desde una interpretación feminista despatriarcalizante y anticapitalista debe implicar una lectura en clave decolonial y subalterna.

Recuperar la politicidad del sexo-género desde las opresiones de indias, negras, mestizas, migradas, trabajadoras y trans implica un distanciamiento de los debates sobre el multiculturalismo desplegados a nivel global; de la mención recurrente y oportunista de “clase, raza y sexo” en elaboraciones discursivas de lo políticamente correcto para señalar cómo dentro de un escenario que parecería animado por un feminismo antirracista y anticapitalista queda pendiente la reflexión sobre los cuerpos expropiados por la colonización neoliberal y patriarcal de los territorios periféricos. Una reelaboración de las categorías hegemónicas deberá impulsar entonces una denuncia aguda sobre las lógicas de la representación, cooptadas por las cis-mujeres de las elites nacionales y los grupos hegemónicos feministas, dónde lxs subalternxs son despotencializadxs y encorsetadxs por la ideología de la diversidad étnica o sexual.

En ese marco, una aproximación crítica a los conceptos tradicionales de lo público y lo privado guarda cierta productividad para el análisis de la coyuntura que atraviesan tanto las resistencias feministas al neoliberalismo como la reorganización neoliberal de la explotación capitalista. En los límites más opacos de esta distinción se despliegan los mecanismos raciales, económicos y sexuales que hacen posible el ajuste estructural a través de la importación de mano de obra y de su disciplinamiento a través del crimen y la militarización de las poblaciones periféricas. Contexto de desarrollo capitalista complejo de identificar en el marco de una democracia formal casi universalizada, donde las desigualdades de género ingresan en la agenda pública depuradas de sus contenidos reivindicativos de clase o raza, apelando a la construcción de nuevas masculinidades y reciclando la desigualdad sexual a través del empowerment de las cis-mujeres blancas, tecnócratas y universitarias.

Por debajo, desde el sur, en las periferias simbólicas y materiales del capitalismo financiarizado, se tejen resistencias feministas populares, diversas y mestizas que vuelven a poner al cuerpo de las feminizadas en relación con la explotación colonial-patriarcal-capitalista, estableciendo alianzas estratégicas para la acción política que

permitan entender y enfrentar al patriarcado como sistema de opresiones donde todas las violencias se despliegan en el sentido de la suspensión de la humanidad misma de cis-mujeres, mujeres trans, lesbianas y disidentes.

El movimiento de mujeres y feministas que nos convoca hoy es posiblemente -por su masividad, internacionalización y potencia creativa- uno de los fenómenos más revolucionarios de los últimos tiempos. Es en esa lucha que pueden espejarse aquellxs otrxs excludxs de la comunidad, aquellas *vidas que no merecen ser lloradas* pero que producen valor con su propia muerte. El compromiso por develar la trama que une las opresiones patriarcales con la explotación racista, capitalista y colonial es, entonces, una respuesta necesaria para *quedarnos y cambiarlo todo*.

BIBLIOGRAFÍA

ALCÁNTARA COSTA, Ana Alice y SOIETH, Rachel. Transformando y conservando: el sufragismo de Bertha Lutz. Revista Feminismos. N° 1. 2013.

ANDALDÚA, Gloria y MORAGA, Cherrie. This bridge called my black: writings by radical women of color. San Francisco, California. 1981.

ANDALDÚA, Gloria. Making Face, Making Soul/Haciendo Caras: Creative and Critical Perspectives by Feminists of Color. Ciudad de México, México. 1990.

ANZALDÚA, Gloria. Borderlands/La Frontera: The New Mestiza. Spinsters, San Francisco. 1987.

BARRANCOS, Dora. Mujeres en la sociedad argentina, una historia de cinco siglos. Buenos Aires, Argentina. Sudamericana. 2010.

BARRANCOS, Dora. Mujeres entre la casa y la plaza. Sudamericana. Buenos Aires, Argentina. 2008.

BARRANCOS, Dora. Inclusión/exclusión. Historia con mujeres. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires, Argentina. 2002.

BENJAMÍN, Jessica. Los lazos del amor. Psicoanálisis, feminismo y el problema de la dominación. Paidós, Buenos Aires. 1996.

BHABHA, Homi. El lugar de la cultura. Manantial. Buenos Aires, Argentina. 2002.

BOURDIEU, Pierre. La dominación masculina. Editorial Anagrama. Barcelona, España. 2000.

BOLAÑO, Roberto. 2666. Editorial Anagrama. Barcelona, España. 2004.

BUTLER, Judith. Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del "sexo". Paidós Entornos. Buenos Aires, Argentina. 2015.

BUTLER, Judith. El género en disputa: feminismo y la subversión de la identidad. Paidós. Barcelona, España. 2006.

BUTLER, Judith. Vida precaria: el poder del duelo y la violencia. Verso. Madrid, España. 2004.

CARBY, Hazel. *Reconstructing Womanhood: The Emergence of the Afro-American Woman Novelist*, 1987.

CARLETON, M. *Sojourner Truth: Slave, Prophet, Legend*. New York. New York University Press. 1993.

CARVAJAL, Federico. *Butterflies Will Burn; Prosecuting Sodomites in Early Modern Spain and Mexico*, Austin: University of Texas Press. 2003.

CARNEIRO, Sueli. *Ennegrecer el feminismo*. Documento III, Foro Ciudadanía sexual. Lolapress. Berlín, Alemania. 2008.

CLARK, Kim. *Feminismos estéticos y antiestéticos en el Ecuador de principios del siglo XX: un análisis de género y generaciones*. Revista Procesos: Revista Ecuatoriana de Historia; N° 22. Universidad Andina Simón Bolívar. 2005.

CORDERO, Laura Fernández, MUÑOZ, Pascual y PRIETO, Agustina. *Tras los pasos de Virginia Bolten*. Documentos. Políticas de la Memoria n° 14. 2014.

COLLANTES DE TERÁN DE LA HERA, María José. *El amancebamiento: una visión histórico-jurídica de la Castilla moderna*. Dickynson. Málaga, España. 2014.

COLLINS, Patricia Hill. *Black Feminist Thought*. Routledge. New York. 1990.

DAVIS, Ángela. *Mujeres, raza y clase*. Akal. Madrid, España. 2004.

DAVIS, Ángela. *Women, Culture and Politics*. Universal Técnica. Santiago, Chile. 2002.

DAVIS, Ángela. *Abolition Democracy: Beyond Empire, Prisons, and Torture. Seven Stories*. New York, New York. 2005.

DE BEAUVOIR, Simone. *El segundo sexo*. Siglo XX. Buenos Aires, Argentina. 1987.

DE BEAUVOIR, Simone. *La mujer rota*. Siglo XX. Buenos Aires, Argentina. 2000.

DELEUZE, Gilles. ¿Qué es un dispositivo? En AAVV. Michel Foucault, Filósofo. Gedisa. Barcelona, España. 1990.

DELICH, Francisco. Para el análisis de los fenómenos sociopolíticos coyunturales. Premisas y perspectivas. En Revista Mexicana de Sociología, Año XLI, No. 1, enero/marzo 1979. IIS/UNAM. México.

DE MIGUEL, Ana. Los feminismos a través de la historia. En Celia Amorós, Diez palabras clave sobre la mujer. Verbo Divino. Pamplona, España. 2000.

DEL VALLE DE SILES, Maria Eugenia. Historia de la rebelión de TupacCatari, 1781-1782. Editorial Don Bosco. La Paz, Bolivia. 1990.

DEL VALLE, Teresa. Modelos emergentes en los sistemas y las relaciones de género. Narcea Ediciones. Madrid, España. 2002.

DE ROSALES, Diego. Historia general del Reyno de Chile, Flandes Indiano. Universidad de Chile. Revista Anales, N°1, mayo 2011.

ENGELS, Friedrich. El Origen de la familia, la propiedad privada y el Estado. Editorial Progreso. Moscú. 1981.

FALQUET, Jules. Pax neoliberalia: perspectivas feministas sobre (la reorganización de) la violencia contra las mujeres. Madreselva. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. 2017.

FALQUET, Jules. Globalización neoliberal: la sombra de los complejos militar-industriales sobre las “mujeres globales”. En libro: Luchas de mujeres, una palanca para la transformación social. Ritmo. París, Francia. 2017.

FALQUET, Jules. El patriarcado al desnudo. Tres feministas materialistas. Brecha lésbica. Buenos Aires, Argentina. 2005.

FANON, Frantz. Los condenados de la tierra. Fondo de Cultura Económica. Ciudad de México, México. 2007.

FEDERICI, Silvia. Calibán y la bruja: mujeres, cuerpos y acumulación originaria. Traficantes de sueños. Madrid, España. 2010.

FEDERICI, Silvia. El patriarcado del salario, críticas feministas al marxismo. Traficantes de sueños. Madrid, España. 2018.

FEDERICI, Silvia. Revolución en punto cero: trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas. Traficantes de sueños. Madrid, España. 2017.

FIRESTONE, Shulamith. La dialéctica del sexo. En defensa de la revolución feminista. Editorial Kairós. Barcelona, España. 1976.

FOUCAULT, Michel. Historia de la sexualidad. Siglo XXI Editores. 1997.

FOUCAULT, Michel. Los anormales. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires, Argentina. 2000.

FRASER, Nancy. Heterosexismo, falta de reconocimiento y capitalismo: una respuesta a Judith Butler. Social text. N° 52. DukeUniversityPress. Estados Unidos. 1998.

FRASER, Nancy. Fortunas del feminismo: del capitalismo gestionado por el estado a la crisis neoliberal. Traficantes de sueños. Quito, Ecuador. 2015.

FRIEDAN, Betty. La mística de la feminidad. Ediciones cátedra. Barcelona, España. 1997.

GADAMER, Hans-georg. El giro hermenéutico. Cátedra. Madrid, España. 1998.

GAGO, Verónica. La razón neoliberal: economías barrocas y pragmática popular. Traficante de sueños. Buenos Aires, Argentina. 2014.

GAGO, Verónica y MEZZADRA, Sandro. Para una crítica de las operaciones extractivas del capital. Patrón de acumulación y luchas sociales en el tiempo de la financiarización, Nueva Sociedad, No. 255, enero-febrero de 2015.

GALARZA, Mari Luz, MEDINA DOMÉNECH, Rosa y TÁVORA RIVERO, Ana. ¿Por qué analizar el amor? Nuevas posibilidades para el estudio de las desigualdades de género. En libro: C. DÍEZ MINTEGUI y C. GREGORIO GIL (coords.) Cambios culturales y desigualdades de género en el marco local-global actual. Revista del X Congreso de Antropología. Sevilla, España. 2005.

GOMEZ, Mariana. Fortaleza y laboriosidad femenina para el capital. En libro: Cuerpos plurales, antropología de y desde los cuerpos. Coord. Silvia Citro. Biblos. Buenos Aires, Argentina. 2010.

GRAMSCI, Antonio. Socialismo y Cultura, 29 de enero de 1916. En: Sacristán M. Antología Antonio Gramsci. Buenos Aires: Siglo XXI. 2004.

GROSGUÉL, Ramón. El concepto de racismo en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser? University of California. Berkeley, Estados Unidos. 2012.

GUILLAUMIN, Colette. Práctica del poder e idea de Naturaleza. En El patriarcado al desnudo. Tres feministas materialistas. Colette Guillaumin - Paola Tabet - Nicole Claude Mathieu. Ochy Curiel y Jules Falquet (Compiladoras). Buenos Aires, Argentina. Brecha Lésbica. 2005.

GUN ALLEN, Paula. The Sacred Hoop: Recovering the Feminine in American Indian Traditions. Boston. Beacon Press. 1986.

GUZMÁN, Adriana y PAREDES, Julieta. El tejido de la rebeldía. ¿Qué es el feminismo comunitario? Bases para la despatriarcalización. Mujeres Creando Comunidad. La Paz, Bolivia. 2008.

HARTMANN, Heidi. Un matrimonio mal avenido: hacia una unión más progresiva entre marxismo y feminismo. Papers de la fundació. Fundació Rafael Campalans. Barcelona, España. 1980.

HERNANDO, Almudena. La construcción de la subjetividad femenina. Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid. Madrid, España. 2000.

HOOKS, Bell. El feminismo es para todo el mundo. Traficantes de sueños. Madrid, España. 2017.

HOOKS, Bell. Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras. Traficantes de sueños. Madrid, España. 2010.

HOOKS, Bell. Feminist Theory: From Margin to Center. South End Press. New York. 1984.

JABARDO, Mercedes. Feminismos negros. Una antología. Traficantes de sueños. Madrid, España. 2012.

JÓNASDÓTTIR, Anna. El poder del amor. ¿Le importa el sexo a la Democracia? Ediciones Cátedra. Madrid, España. 1993.

JULIANO, Dolores. Excluidas y marginales. Ediciones Cátedra. Madrid, España. 2006.

JULIANO, Dolores. La prostitución: el espejo oscuro. Icaria Editorial. Barcelona, España. 2002.

LAGARDE y DE LOS RÍOS, Marcela. Claves feministas para mis socias de la vida. Cuadernos inacabados, 39. Horas y horas. Madrid, España. 2001.

LAGARDE, Marcela. La sexualidad. En Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas. UNAM. Ciudad de México, México. 1997.

LAZZARATO, Mauricio. La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal. Amorrortu Editores. Buenos Aires, Argentina. 2013.

LOBATO, Mirta Zaida. Historia de las trabajadoras en la Argentina (1869-1960), Buenos Aires, Edhasa, 2007.

LORDE, Audre. La hermana, la extranjera. Ensayos y Conferencias. The Crossing Press. Feminist Series. New York. 1984.

LUGONES, María. Colonialidad y género: hacia un feminismo decolonial. En libro: Género y decolonialidad. MIGNOLO, Walter (comp.). Buenos Aires, Argentina. Ediciones del signo. 2008.

LUGONES, María. Peregrinajes. Ediciones del signo. Buenos Aires, Argentina. 2008.

MARTÍNEZ, Raquel. La reorganización de los cuidados familiares en un contexto de migración internacional. Cuadernos de Relaciones Laborales. N° 29. Red Scielo. Barcelona, España. 2011.

MARX, Karl. El Capital. Libro primero: el proceso de producción del capital. Tomo I. Siglo veintiuno editores. Madrid, España. 2010.

MBEMBE, Achille. Necropolítica. Editorial Melusina. Barcelona, España. 2011.

MBEMBE, Achille. Crítica de la razón negra: ensayo sobre el racismo contemporáneo. Editorial Melusina. Barcelona, España. 2016.

MEDIALDEA, Bibiana y SANABRIA, Antonio. La financiarización de la economía mundial: hacia una caracterización. En Revista de Economía Mundial, N° 32. Economía Internacional para el Desarrollo. Barcelona, España. 2013.

MENDOZA, Brendy. La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano. Yuderkis Espinosa. Buenos Aires, Argentina. 2010.

MILLET, Kate. Política sexual. Ediciones Cátedra, Universitat de Valencia. Madrid, España. 1995.

MOHANTY, ChandraTiplade. Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales. Traficantes de sueños. Madrid, España. 2008.

OALAN, Abdullah. Liberar la vida: la revolución de las mujeres. Confederalismo democrático. Guerra y paz en el Kurdistán. Autodeterminación. La Paz, Bolivia. 2017.

OYEW'UMÍ, Oyèrónké La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género. Editorial de la frontera. Bogotá, Colombia. 2017.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En libro: La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericana. Edgardo Lander (comp.) CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. 2000.

QUIJANO, Anibal. Colonialidad del poder y clasificación social. Revista semestral del departamento de estudios ibéricos y latinoamericanos de la Universidad de Guadalajara. N°5. 2011.

PANKHURST, Emmeline. Mi propia historia. En GAMERO, MARTÍN. Antología del feminismo. Alianza. Madrid, España. 1975.

PAREDES, Julieta. Hilando fino desde el feminismo comunitario. Lesbianas independientes, feministas, socialistas. La Paz, Bolivia. 2008.

PATEMAN, Carole. El contrato sexual. Editorial Anthropos. Madrid, España. 1995.

PÉREZ OROZCO, Amaia y LÓPEZ, Silvia. Desigualdades a flor de piel: cadenas globales de cuidados. Concreciones en el empleo de hogar y políticas públicas. ONU Mujeres. Madrid, España. 2011.

PÉREZ OROZCO, Amaia. Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida. Traficantes de sueños. Madrid, España. 2014.

PRECIADO, Beatriz. Manifiesto contra-sexual. Prácticas subversivas de identidad sexual. Editorial Opera Prima. Madrid, 2002.

PRECIADO, Beatriz. Pornotopía: arquitectura y sexualidad en Playboy durante la guerra fría. Melusina. Madrid, España. 2009.

RICH, Adrienne. Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana. DUODA, Revista d'Estudis Feministes. N°10. 1996.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. Un mundo Ch'ixi es posible. Tinta Limón. Buenos Aires, Argentina. 2018.

SAZBÓN, José. Historia y representación. Prometeo. Buenos Aires, Argentina. 2002.

SEGATO, Rita. Las estructuras elementales de la violencia. Bernal, Universidad Nacional de Quilmes. Buenos Aires, Argentina. 2003.

SEGATO, Rita. La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad. Prometeo Libros. Buenos Aires, Argentina. 2007.

SEGATO, Rita. La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez. Tinta Limón. Buenos Aires, Argentina. 2013.

SEGATO, Rita. Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres. Pez en el Árbol. DF, México. 2014.

SEGATO, Rita. La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Prometeo Libros. Buenos Aires, Argentina. 2016.

SEGATO, Rita. La guerra contra las mujeres. Tinta Limón. Buenos Aires, Argentina. 2017.

SEGATO, Rita. Contrapedagogías de la crueldad. Tinta Limón. Buenos Aires, Argentina. 2018.

SEGUROLA, Saturnino. Diario de los Sucesos del Cerco de la Ciudad de La Paz en 1781, hasta la Total Pacificación de la Rebelión General del Perú. En: Ballivián y Rojas, Archivo boliviano.

SEPÚLVEDA, Juan Ginés de. Tratado de las justas causas de la guerra contra los indios. Fondo de Cultura Económica. México, México. 1944.

SILVERBLATT, Irene. Luna, sol y brujas: géneros y clases en los andes prehispánicos. Centro Bartolomé de las Casas. Cusco, Perú. 1995.

SONTAG, Susan. Bajo el signo de Saturno. Editorial Sudamericana. Buenos Aires, Argentina. 2007.

SPILLERS, Hortense. Mama's Baby, Papa's Maybe: An American Grammar Book. Diacritics, Vol. 17, No. 2, Culture and Countermemory: The American Connection. 1987.

TABET, Paola. La sexualidad que no existe. En Handman, Marie-Élisabeth ¿La prostitución es siempre sometimiento?. La Jornada, Número 152. Ciudad de México, México. 2014.

TODOROV, Tzvetan. La conquista de América: el problema del Otro. Siglo XXI, Ciudad de México, México. 2007.

WEXLER, Berta. Las mujeres paceñas: una aproximación a su participación en el ejército revolucionario del siglo XIX. Universidad de La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. La Plata, Argentina. 2000.

WITTIG, Monique. El pensamiento heterosexual y otros ensayos. Egales. Barcelona, España. 2002.

WOLLSTONECRAFT, Mary. Vindicación de los derechos de la mujer. Itsmo. Madrid, España. 2005.

