

Compilación de  
**PASCUAL SCARPIÑO**  
**ORNELLA MARITANO**  
**PAOLA BONAVITTA**

# **Escrituras anfibias: ensayos feministas desde los territorios de Nuestra América**





# **Escrituras anfibias:** ensayos feministas desde los territorios de Nuestra América

Compilación de

Pascual Scarpino  
Ornella Maritano  
Paola Bonavitta

Colecciones   
del CIFFyH

**Escrituras anfibias: ensayos feministas desde los territorios de Nuestra América / Adriana Amparo Guzmán Arroyo... [et al.]; compilación de Paola Bonavitta; Ornella Maritano; Pascual Scarpino; prólogo de Eli Bartra; Mariana Palmero. - 1a ed. - Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba. Facultad de Filosofía y Humanidades, 2021.**

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-950-33-1645-0

1. Feminismo. I. Guzmán Arroyo, Adriana Amparo. II. Bonavitta, Paola, comp. III. Maritano, Ornella, comp. IV. Scarpino, Pascual, comp. V. Bartra, Eli, prolog. VI. Palmero, Mariana, prolog.

CDD 305.4201

Publicado por

Área de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades - UNC

Córdoba - Argentina

1º Edición



Área de

## Publicaciones

Diseño de portadas: Manuel Coll

Diagramación: María Bella

Imagen de portada: *Collage* realizado por María Cecilia Johnson

2021



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons  
Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional.



# Lo epistemológico es político. Del sentido común academicista a lo común sentipensado

María Eugenia Hermida\*

Yanina Roldán\*

## 1. Presentación

Este libro es un artefacto potente, y esa potencia evoca una energía peculiar, no homologable a la *pater potestas*, una energía que ya el feminismo de antaño, de la mano de Sally Gearhart (1982), evocaba, hablando de un *cambio de fuente o sinergia*, en alusión a “la energía extraída por una mujer de lo profundo de su inconsciente personal y que es utilizada para fines específicamente femeninos, según sus propias prioridades; [una] energía no tomada del varón (...) ni aceptada como alimento o regalo de su buena voluntad. (...) una total reconstrucción de la realidad y la articulación de un nuevo sistema de valores y una nueva ética distanciada del nefasto ‘Poder sobre’” (Gamba, 2009, p.161). Queremos decir que nos sentimos parte de un proceso vivo, de transformación radical, donde la escritura se vuelve implicación biográfica pero también colectiva. Este libro es la punta de un iceberg. Debajo, dentro y en las conversas que este libro genere estamos y latimos nosotras, cuerpos feminizados encontrándonos, reparando los lazos que el capitalismo colonial patriarcal rompió adrede, para tejer ese telar al que nuestras compañeras nos convocan. ¿Cuál será, en el marco de estos procesos de colectivización de nuestras heridas y nuestras militancias, y circulación de nuestros saberes, el aporte específico que este capítulo pretende sumar a este texto colectivo?

Creemos que es importante socializar algunas inquietudes que desde el Grupo de Investigación Problemáticas Socioculturales de la Universidad Nacional de Mar Del Plata (UNMP) venimos abordando, para revi-

\* Universidad Nacional de Mar del Plata.

mariaeugeniahermida@yahoo.com.ar

\* Universidad Nacional de Mar del Plata.

roldanyanina12@gmail.com

sitar los debates en torno a los géneros y las desigualdades, a través de un conjunto de preguntas epistemológicas sentipensadas<sup>1</sup>. Y se nos podrá decir: ¿Qué tienen que ver el hambre con lo epistemológico; la violencia con la filosofía del conocimiento; el racismo con la sociología de la ciencia? Pues bien, nosotras creemos que mucho. Y lo creemos porque nuestras cuerpos lo experimentan. Experimentan la violencia implícita y explícita a la que determinados presupuestos epistémicos y metodológicos de la ciencia moderna nos condenan. Experimentan la invisibilización a la que condena a nuestras realidades, territorios, demandas y experiencias, determinados criterios de validez androcéntricos, logocéntricos, adultocéntricos y blancocéntricos. Lo epistemológico no es abstracto. Es un dispositivo de poder que divide las aguas entre lo válido y lo inválido, lo susceptible de ser tenido en cuenta y lo condenado a ser quemado en la hoguera, la ignominia o el descrédito. Sin una epistemología otra, el racismo epistémico, la misoginia epistémica, el heterocentrismo epistémico y el adultocentrismo epistémico seguirán legitimando que todo el poder para discriminar lo verdadero, lo bueno, lo bello y lo posible lo establezca la figura del hombre blanco nor-eurocéntrico, adulto, propietario, padre de familia, heterosexual y letrado. Nosotras, las trabajadoras de las ideas, seguiremos así, haciendo el trabajo doméstico académico, aplaudiendo en los estrados a los hombres, soportando las machoexplicaciones, los desplantes, los efectos que las teorías andro-heterocentradadas tienen sobre

<sup>1</sup> Cuando hablamos a sentipensar lo hacemos en "los términos de Fals Borda (1989) y no sin cierta preocupación por apropiaciones de esta noción que el locus neoliberal nos ofrece. Hay una forma de concebir el sentipensar que nada tiene que ver con esa Investigación Acción Participativa que el sociólogo colombiano nos proponía. Hay quienes vienen a proponer un sentipensar liberal pretendidamente libre pero profundamente disciplinado, desimplicado de lo político, que se cierra sobre una suerte de espiritualidad de mercado, donde cada quien conecta con una supuesta esencia subjetiva para equilibrar sentires y proyecciones individuales. Creo que allí está jugando un reciclo de las espiritualidades de los *best seller new age* de los noventa, el dispositivo de autoayuda y el mercado del bienestar individual. Lo complejo aquí es que este individualismo muchas veces se disfraza de grupalidad. Entonces encontramos dispositivos que se presentan como espacios donde tramitan las necesidades de "ser parte", de contacto con otros, y de circulación del deseo, pero desde la lógica y los mandatos neoliberales. Así la grupalidad no se ofrece como un espacio de construcción de un nosotros (donde circulen proyectos, cuidados y reciprocidad, y donde el conflicto no se ocluya, sino que se tramite), sino como una burbuja de autorrealización. Y en ese mismo gesto, el deseo es castrado de toda potencia de transformación, para subsumirse a emociones "positivas" y sin fisuras. Estos espacios pueden devenir en dispositivos que se presentan como de cuidado y aceptación, cuando en realidad pueden estar operando para obstruir la posibilidad de tematizar e intervenir en los procesos de disputa corporizada de una vida vivible en un contexto profundamente capitalista, machista y colonial" (Hermida, 2021. En edición).

nuestras vidas cotidianas. Queremos decir: basta. Queremos decir, aquí estamos, las feministas aguafiestas (Ahmed, 2021) queriendo que se acabe la fiesta de los privilegiados, sosteniendo que la Matria es la otra, que la Matria somos todos.

Partimos entonces de significar lo epistemológico en tanto político, desde las nociones de colonialidad del saber, colonialidad del género y desde la crítica del carácter androcéntrico y hetero-cis-centrado de la epistemología moderna.

Pero queremos traer a la discusión no solo esa masa de patriarcado académico que nos aplasta. Queremos discutir también un conjunto de premisas androcéntricas y coloniales que creemos se nos están colando en nuestros propios postulados feministas decoloniales. La colonialidad patriarcal no está por fuera de nuestras cuerdas, se anuda a nuestro ser más íntimo y requiere de nosotras el camino colectivo de la reflexión y la interpellación. Por eso, desde esas premisas buscaremos problematizar ciertos campos del debate que dentro mismo de la denominada epistemología feminista, están tendiendo a estabilizarse. Percibimos que luego de varias décadas de camino y deconstrucción desde las diversas corrientes feministas sobre los preceptos de la epistemología hegemónica positivista (Hill Collins, 2000; Harding, 1986; Haraway, 1991) podemos recoger una serie de logros y rupturas epistémicas de gran valor, a la vez que se van conformando un conjunto de consensos incuestionados que, a nuestro entender, reclaman una nueva revisión indisciplinada. Nos detendremos entonces en un ejercicio de deconstrucción de sentidos comunes entorno a las opresiones y sus cruces (donde el foco estará en revisitar la noción de interseccionalidad y sus límites) y a la historia de los feminismos y sus periodizaciones (donde ofreceremos una crítica a la extendida noción de “olas” para consolidar un relato de la historia de los feminismos).

La apuesta de nuestro escrito es por ensayar una reflexividad otra, feminista y situada, que nos permita gestionar nuestras ideas con libertad y compromiso, registrando el carácter político de nuestros discursos. Esto supone revisar nuestros consensos o “sentido común” desde los efectos que producen en las realidades que vivimos, habitamos, reproducimos y cuestionamos. En este movimiento, proponemos un disloque desde la noción de sentido común, históricamente repudiada por los varones cis de la academia, como un pensar irreflexivo de las masas, al reconocimiento de nuestros propios sentidos comunes académicos. Propiciando una torsión,

buscamos resignificar y valorar lo “común sentido”, como el horizonte político del buen vivir al que contribuimos, desde los territorios diversos que habitamos (sociales, económicos, culturales, administrativos, académicos). En este viaje del “sentido común” a los “comunes sentidos”, se juega nuestra aventura.

## **2. Cartografías de lo común: la pregunta por lo colectivo**

La pregunta por lo común es la pregunta por autonomía de las ciencias sociales. Cada una de las disciplinas que se reconocen como parte de este campo, más tarde o más temprano, se las vieron con el interrogante de ¿cómo es que podemos vivir juntos? Es que la Modernidad y su filosofía del *cogito ergo sum* de Descartes, y su posición del individuo libre y autónomo como medida de todas las cosas, nos hizo un flaco favor, obturando o al menos complicando las posibilidades de pensarnos como un nosotros. Este *ego cogito* que para Dussel (1992) es por definición *ego conquiro* tiene una serie de derivaciones que nos permiten entender cómo se enlazan modernidad y colonialidad, desnudando los lazos entre la violencia de la conquista y la violencia epistemológica de una ciencia que sigue siendo racista y misógina. Entonces nuestro problema tiene al menos cinco siglos. No daremos cuenta de esa larga historia. Pero sí, al menos, diremos algo suavitamente sobre cómo la lógica del individuo y la lógica de lo común impactaron en las discusiones de las ciencias humanas y sociales en los últimos tiempos.

Si focalizamos en los debates contemporáneos podemos ubicar diversas perspectivas que abonaron a esta discusión. La sociología reflexiva (Castell, 1995; Rosanvallon, 1995) abonó desde la categoría de lazo social, mostrando cómo la cuestión social de la revolución industrial europea de la segunda mitad del siglo XIX mutaba en una nueva cuestión social donde la pregunta por las protecciones sociales y el Estado se hacía nodal.

A estos interrogantes respecto de cómo el Estado interviene o no en la regulación de lo común, se sumaron las preguntas por el sujeto político colectivo. Encontramos así diversos abordajes respecto de quiénes son estos comunes. Desde la histórica noción de masa que pobló las discusiones de la primera mitad del siglo XX (Le Bon, 2005; Moscovici, 2005; Freud, 2000), a las nociones que desde diversas disciplinas de lo social vieron la luz a fin de siglo XX -como son las de multitud (Negri y Hardt, 2005) y

pueblo (Laclau, 2005)- podremos recuperar una serie de posiciones que nos han ayudado a pensar, pero también nos han encerrado en un diálogo que dejó por fuera otras vertientes que, entendemos, pueden ser nodales para comprender y para transformar los problemas nuestroamericanos.

Hagamos un repaso sintético respecto de qué nos traían los neomarxismos y el postestructuralismo a fines del siglo XX para pensar lo común. Tal como estudiamos con más detalle en escritos previos (Hermida, 2010; Hermida, 2014; Hermida y Meschini, 2015) la novedad de estas discusiones se jugó en redescubrir la relevancia de lo político como canal de tramitación de la agencia común. A mediados del siglo XX el desaliento y el estupor fueron la tónica de la academia luego del ascenso del nazismo, el holocausto y la segunda guerra mundial. Las perspectivas estructuralistas y el determinismo económico comandaron las disputas de las décadas del '60 y el '70. La década del '80 y la caída del muro de Berlín propiciaron el relato del fin de la historia. Y en el umbral del siglo XXI, el postestructuralismo y los neomarxismos nos habilitaron la pregunta por la agencia común en clave política.

Sin embargo, creemos que si bien los aportes centralmente de Laclau (2005) y Mouffe (2007) colaboraron en cuestionar una mirada nor-eurocéntrica de los problemas políticos nuestroamericanos, sobre todo recuperando la noción de populismo, y que la noción de performatividad propiciada por Butler (1990) en ese pasaje del siglo XX al XXI, nos habilitó la pregunta por el género de lo político y sus lógicas, no lograron desenmascarar ciertas lógicas androcéntricas y coloniales de pensar lo común.

Allí es donde toma para nosotras especial relevancia el concepto de Buen Vivir. Retomamos aquí lo ya trabajado en escritos previos (Hermida, 2020) donde estudiamos la categoría Buen Vivir, también traducida como Bien Vivir o Vivir Bien (surgida de la cosmovisión andina Sumak Kawsay, en Kichwa), y la importancia y visibilidad que la misma viene teniendo en el campo académico y político de las últimas dos décadas, llevando a revestir rango de principio constitucional en Ecuador y Bolivia<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> El Plan Nacional para el Buen Vivir de Ecuador (2009-2013) lo define como: "La satisfacción de las necesidades, la consecución de una calidad de vida y muerte digna, el amar y ser amad[e], el florecimiento saludable de todos y todas, en paz y armonía con la naturaleza y la prolongación indefinida de las culturas humanas. El Buen Vivir supone tener tiempo libre para la contemplación y la emancipación, y que las libertades, oportunidades, capacidades y potencialidades reales de los individuos se amplíen y florezcan de modo que permitan lograr simultáneamente aquello que la sociedad, los territorios, las diversas identidades colectivas y cada uno -visto como un ser humano universal y particular a la vez- valora como objetivo

Por su parte, los feminismos comunitarios abordan esta noción desde una perspectiva que ejerce su crítica sobre la colonialidad del poder y del género. Lorena Cabnal (2010) -mujer maya-xinka- sostiene que el Buen Vivir, como paradigma de pensamiento cosmogónico construido por los pueblos originarios, plantea “la vida en plenitud, entendida en un equilibrio magnífico y sublime de lo espiritual y material tanto en lo interno como externo de la comunidad” (p.17). A partir del cual, la comunidad ocupa la centralidad de la vida, se entablan lazos y economías no sólo con las otras sino con la naturaleza y otros seres vivos. Por lo tanto, el Buen Vivir opera como principio de lucha social y política contra el extractivismo, la mercantilización de la vida y la destrucción de los cuerpos-territorios.

Estas perspectivas y sus tensiones, exponen un debate central que es de la estatalidad, y la posibilidad o no de construir Buen Vivir desde el Estado. Entendemos que esta tensión atraviesa todo el campo de los feminismos situados, heredando también las discusiones entre el feminismo institucionalista y el autonomista. Desde nuestra posición de trabajadoras sociales feministas y del Sur, sentimos en nuestras cuerpos esta tensión, y abogamos por un enfoque de derechos situado y un Estado otro. Es decir, entender la estatalidad como parte de la solución (Evans, 1996; Arias, 2015) y no solo del problema, como una lógica relacional que no tiene estatuto de exterioridad respecto de nosotras, sino que es parte constitutiva de nuestras comunidades, cuerpos, territorios, y espacios de ejercicio profesional. Por tanto, debemos asumir el desafío de habitar y reinventar la estatalidad desde un posicionamiento ético, político, colectivo.

En definitiva, esta cartografía lo que nos trae son pistas para movernos en el mapa de las discusiones epistemológicas y políticas sobre lo común. Lo común es para nosotras importantísimo. Sin embargo, en muchas ocasiones la academia pensó lo común de manera peyorativa. Hizo circular máximas que, escudadas en pseudo-explicaciones, afirmaban que “los titulares de los derechos son los individuos y no los colectivos”; que “las masas son irracionales”; y que lo común en sus sentidos es también irracional. En este escrito nuestra apuesta es por reivindicar lo común, a revisar los alcances (y los límites) del concepto de sentido común. Por permitirnos deconstruir nuestras premisas naturalizadas, y ver que no siem-

---

de vida deseable (tanto material como subjetivamente y sin producir ningún tipo de dominación a un otr[e])”.

pre el problema está afuera, y que dentro de nuestras propias expresiones feministas se nos pueden colar pensamientos y criterios androcéntricos, liberales, reaccionarios. En última instancia, por permitirnos un viaje, de nuestro sentido común a los comunes sentidos.

### **3. Explorando la noción de sentido común**

Detengámonos ahora en los sentidos asociados a un concepto de alta circulación en el campo intelectual como es el de “sentido común”. Ya sea en los manuales de epistemología, que siguen presentando la escisión entre conocimiento del sentido común y conocimiento científico (Díaz, 2005), a la categoría de sentido común derivada del pensamiento gramsciano, este concepto nos remite a una mirada que denigratoria de los que Federici (2020) definirá como “los comunes”.

En efecto, en Gramsci (2003) encontramos un desarrollo de la noción de sentido común como un producto contradictorio, derivado del devenir histórico, signado por una concepción mitológica del mundo, desconecedor de la lógica de causa a efecto, revelador de una concepción disgregada, acrítica o incluso incoherente del mundo. Nos cuesta mucho no ver allí operando un sesgo colonial moderno. De todas maneras no haría justicia a los aportes del pensador italiano obviar el hecho de que, tal como apunta Bravo (2006), Gramsci no utiliza en todas las ocasiones el concepto sentido común en forma displicente, y que atribuye ciertas ventajas a éste respecto de las demás formas de conocimiento. Si ubicamos este concepto en su constelación teórica veremos que la idea de filosofía espontánea, por ejemplo, nos remite a una mirada no elitista del autor.

Lo que nos preocupa de estas distinciones entre sentido común y conocimiento científico, o que contraponen el sentido común al pensamiento crítico, es que suelen esgrimirse como atributos de determinadas poblaciones, o como resultado del uso de determinadas reglas o métodos reificados. Si miramos con atención, en general, los que se supone que saben esas reglas y están en posición de utilizarlas son los hombres blancos heterosexuales letrados del primer mundo. Y de quienes se espera un saber minorizado, disgregado o errático, es de las mujeres, las disidencias, los cuerpos racializados, las niñeces. Allí aparece el discurso mesiánico de cierta izquierda y cierto feminismo blanco, de acercarse -cual vanguardia iluminada- a los comunes, para librarlos del peso del sentido común,

otorgarles la conciencia verdadera y emanciparlos, enseñándoles cuántos hijos tener o no tener, cómo criarles, cómo tener relaciones sexuales, cómo capacitarse, dónde y para qué, cómo armar sus estrategias organizacionales, cómo luchar, cómo resistir, etc. Si esto no es colonialidad del género y del saber, entonces no sabemos qué es.

Lo peor de este discurso es que produce una ausencia, una invisibilización (De Sousa santos, 2003). Nos evita pensar en lo que Bourdieu (1994) llamó el “sentido común científico”. Es decir, la posición de que el pensamiento errático, confuso y acrítico está afuera, es de los otros, y nunca de la academia. Y de los otros subalternos. Nosotros, la academia, pensamos muy bien. Creemos que esto no es así. Nosotros reproducimos de manera acrítica un sin fin de reglas, criterios, mecanismos, y preconceptos que más que sustento lógico, tienen sustento ideológico. Es decir que tienen una fuerte raigambre en la empresa colonial moderna patriarcal capitalista. Buena parte de nuestros presupuestos epistémicos destilan racismo, misología, colonialidad y adultocentrismo.

Abordaremos a continuación estos problemas, permitiéndonos explorar la hipótesis de que existe algo así como un *sentido común feminista*, que requiere nuestra revisión e interpellación.

Acercarnos a los feminismos a partir del sentido común tiene una fundamentación. En la actualidad, es habitual concebir al movimiento feminista como una masa homogénea que, “en bloque”, efectúa demandas y establece la agenda política de lucha por la conquista de derechos para las mujeres y las disidencias.

Nosotras no compartimos esa mirada homogeneizante en torno al feminismo. Compartimos la perspectiva de distintas autoras (Carosio, 2017; Millán, 2017; Alvarado y Fischetti, 2018) que asumen el carácter complejo, plural, diverso de los feminismos y que en ese mismo gesto reivindican el lugar de los feminismos situados para tensionar algunas máximas del feminismo conjugado en singular, que es el feminismo universalista hegemonicón nor-euro-hetero-cis-centrado.

Realizar esta aclaración nos parece fundamental puesto que entendemos la multiplicidad de posiciones y contextos en que estos emergen, y que se ve directamente reflejada en aquellos sentidos comunes que circulan en los feminismos y que constantemente están siendo (re)definidos. Como lo es la historia de los feminismos, o las herramientas que las feministas nos supimos armar para acercarnos a la realidad no solo desde

el género sino desde múltiples elementos que complejizaron el punto de vista feminista.

Para adentrarnos a los sentidos comunes feministas, lo haremos a partir de la puerta entrada que Silvia Federici (2020) ofrece respecto de los comunes. En este sentido, postula una serie de premisas entre las que se destacan “los comunes no son cosas, son relaciones sociales” (p. 144), y esto parece evidente para pensar los sentidos, pero no lo es, ya que cuando se reflexiona sobre estos, aparecen como algo externo, como un pensamiento que se introduce en la mente de las personas, y no en el plano concreto y material de las relaciones sociales. Desde ahí asumir que las masas no piensan, o lo hacen a medias y sin criterio, es una postura cómoda para justificar la reproducción de un orden extremadamente desigual. Distinto es asumir que las personas, en un contexto, manejan cierta agencia y desde ese lugar pueden redefinir las realidades que a primera vista parecen inmutables “cosas”. De ello se desprende otra de las premisas de la autora y es que los comunes se definen a partir de la toma colectiva de decisiones. Este enunciado refuerza la idea anterior de que somos las propias feministas las que, en cada lineamiento y acción, vamos configurando el gran abanico de los sentidos comunes feministas.

Federici (2020) sostiene que los comunes se definen por la existencia de una propiedad compartida, en forma de riqueza natural o social, como lo pueden ser los sistemas de conocimientos. Por tanto, el acceso equitativo a esa propiedad es fundamental, si lo que se quiere es no jerarquizar la relación y cercar el común que esté en cuestión. Otro aspecto de los comunes es que su alcance no es global, es decir, no se presume la existencia de una colectividad global, por el contrario, son contextuales y responden a la premisa de que “sin comunidad no hay comunes” y que, en la regulación del común en cuestión siempre media la toma colectiva de decisiones.

Sin embargo, la autora también enfatiza en que pensar en los comunes no supone condonarse al localismo. Revisa la historia y ve cómo en Nuestra América y África existieron proyectos de escala que construyeron lógicas diferenciadas a la del capitalismo extractivista individualista y mercantilista.

En el cruce de los comunes y el feminismo es que la autora se aleja de las visiones de los comunes cerrados, como suele pasar en el negocio inmobiliario, que quienes acceden a una propiedad en determinado espacio

geográfico, tienen permitido el acceso, uso y disposición de una serie de elementos exclusivos.

Por el contrario, desde la visión feminista, lo que Federici quiere destacar es que quienes históricamente lucharon por esos comunes “comunales” fueron, son y serán las mujeres. Como guardianas de la tierra, en su lucha por comunalizar las tareas de reproducción de la vida, como es el ejemplo de Argentina y las ollas populares villeras, operaron y operan produciendo prácticas de resistencia a un modelo neoliberal.

Lo mismo sucede con los sentidos comunes feministas, que se encuentran en la pugna por configurarse como abiertos o cerrados. Es decir, ¿qué sucede cuando muchos de los debates y definiciones de la agenda política del movimiento feminista acontecen puestas adentro de la Universidad? ¿Qué posibilidad de toma de decisión, de pugna de necesidades y demandas, de construcción de conocimiento, puede efectuar una sujete del sector popular al que la Universidad le parece inalcanzable? Preguntas que nos hacemos y nos movilizan a cuestionar los propios sentidos comunes feministas.

En este marco y a modo de primera aproximación, abordaremos la historia de los feminismos y los cruces de opresiones. Dos debates donde intentaremos ver cómo se han estabilizado en la academia ciertos discursos vinculados a los conceptos de “olas del feminismo” y de “interseccionalidad”, para ubicar allí algunas preguntas e interacciones que rompan lo que podríamos denominar como sentido común feminista, y nos permitan visibilizar los comunes sentidos en torno a formas otras de entender nuestras genealogías y los cruces de nuestras opresiones.

#### **4. Deconstrucción de los sentidos comunes feministas**

##### **4.1 La historia de los feminismos y sus periodizaciones y posiciones**

Hubo algo previo a cuestionarnos la periodización de los feminismos y fue el deseo de encontrarnos en una trama histórica que nos anude a otras mujeres y disidencias. Nos referimos a reflexionar sobre esas ideas y prácticas, semillas, que brotaron en determinados contextos y perduraron de diversas formas en otros. En este recorrido de búsqueda y reconocimiento, es que la metáfora de la raíz cobró sentido. Es que etimológicamente la palabra raíz alude a aquel órgano de las plantas que les permite fijarse

al suelo y extraer las sustancias nutritivas de este, lo que nos remite al ejercicio de reflexionar en esas experiencias políticas previas que de alguna manera alimentaron nuestro devenir feminista. Y acá encontramos el primer obstáculo, nos nombramos como feministas y el feminismo, como movimiento de lucha por los derechos de las mujeres, apareció recién en 1882 en la publicación *La Citoyenne* de la sufragista Hubertine Auclert. Lo cual, si nos regimos por la linealidad de los hechos, nos establece un punto-límite en la historia desde dónde iniciar esa búsqueda. Son numerosos los escritos que hacen énfasis en que, previo a las sufragistas europeas, las formas de organización de las mujeres, poco tenían que ver con los movimientos sociales y la política. En esta dirección, Dora Barrancos (2020) postula que los feminismos, tal como hoy en día las conocemos, recién surgen cuando las mujeres lograron la agencia colectiva, entendidas como aquellas acciones de los colectivos femeninos por conquistar derechos y transformar las condiciones de existencia.

Existe una manera clásica de armar el rompecabezas de la historia de los feminismos, se lo suele ordenar por fases y olas.

Una primer Ola, compuesta por distintos períodos históricos, en la que incluimos al momento considerado como pre-feminista. Período signado por la posibilidad que tuvieron algunas mujeres de intervenir en asuntos de mujeres entre las que se destacan Christine de Pizan y Mary Gournay. Ya con la revolución francesa y la Ilustración comienza un ciclo un poco más definido en el que se pueden destacar pensadoras como Olympe de Gouge y Mary Wollstonecraft. Finalmente, desde la primera mitad del siglo XIX hasta mediados del siglo XX ubicamos a las sufragistas y mujeres del campo de la escritura como Elizabeth Cady Stanton, Emilia Pardo Bazán, Clara Campoamor, quienes junto a otras europeas lucharon principalmente el derecho al voto y la educación.

A esa primera Ola le seguiría una segunda, en la que existen grandes consensos respecto de la fecha de inicio de esta fase y es en 1949 con la obra de Simone de Beauvoir *El segundo sexo*, texto que principalmente desnaturaliza la idea de la biología como destino e incorpora debates centrales, que se profundizaron durante este periodo, vinculados a los trabajos domésticos, sexuales y la maternidad.

A su vez, el texto *La mística de la feminidad* de Betty Friedan instaló el “problema que no tiene nombre” remitiendo a esa incomodidad de las mujeres de clase media norteamericanas, amas de casa, que anhelaban algo

más que la maternidad. Ese libro -que vendió más de un millón de copias- provocó una serie de críticas, muchas de ellas impulsadas por las mujeres negras, como bell hooks que, en su obra *Mujeres negras. Dar forma la teoría feminista*, denuncia precisamente que ese “algo más” que añoraban las mujeres blancas, y que suponía una carrera, tenía un presupuesto no dicho: “En su libro (la autora) no decía quien tendría entonces que encargarse del cuidado de los hijos y del mantenimiento del hogar” (hooks, 2004, p.33-34). Este debate es central para las discusiones posteriores en torno al cruce de las opresiones.

Continuando con la tercera Ola, evidenciamos que esta surge, en algún punto, como respuesta a los nudos problemáticos de la anterior. Es que en este momento aparece la crítica a la línea hegemónica del feminismo que postulaba la experiencia de las mujeres blancas y heterosexuales como la experiencia de la totalidad de las mujeres y las disidencias. Ello dio lugar a la profundización del cruce del género con la raza, la orientación sexual, la etnia y clase social. Dichos debates fueron acompañados con la producción teórica de los Estudios Queer entre quienes se destacan Judith Butler, Teresa de Lauretis y Eve Ksofsky Sedgwick.

Ahora bien, nuestra postura es que esta visión lineal de la historia de los feminismos requiere de una comprometida deconstrucción. Es decir, esta periodización poco se vincula con las experiencias que sucedieron en Nuestra América. Más aún, establecen una historia oficial, de lo que es o no feminismo, en qué periodo surge, bajo qué consignas y en el paraguas de cuáles ideas. Esta cuestión, de imposición de una historia, o mejor dicho de narraciones escritas por unos pocos sujetos no es privativa de los feminismos, sino que responde a un gesto colonial. Para exemplificar, traemos el problema que Dussel<sup>3</sup> referencia en sus conferencias respecto a los modos en que la historia denominada “universal” es enseñada y construida y circula y viaja de Norte a Sur; advierte que la periodización en Edad Antigua, Edad Media, Edad Moderna y Edad Contemporánea no es neutral. Por el contrario, enfatiza que el criterio de ordenamiento de estas edades es una de las expresiones más violentas y cabales del eurocentrismo. Esas “edades” sólo cobran sentido si se mira el mundo desde Europa. ¿Qué tiene eso de universal? ¿Podemos hablar de una Edad Media, por

<sup>3</sup> Dussel, Enrique (2013) Conferencia: El gran camino de las culturas hacia el Este. Ministerio de cultura de Ecuador. Universidad Andina Simón Bolívar. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=6GLzHSIGf4o>

ejemplo, para las grandes civilizaciones incaica, azteca, para el pueblo mapuche, para medio oriente o China? Claramente: no. El problema es que aquí debajo está operando un preconcepto: la Historia, así con mayúscula, es la del Norte Global. El resto está fuera de la Historia, y sólo ingresa a ésta por la mano colonizadora del Norte.

Pues bien, creemos que lo mismo que ocurre con las edades de la historia universal ocurre con estas olas del feminismo. Y no es una crítica que se nos haya ocurrido a nosotras. Los feminismos latinoamericanos vienen reclamando el epistemicidio que genera mirar la historia del levantamiento de los cuerpos feminizados, sólo desde Europa. Porque no sólo el problema es que miran lo que pasa dentro de sus límites y eventualmente de sus colonias, sino que el problema es aún mayor: lo observan únicamente desde lo que el Norte entiende como emancipatorio.

Incluso en la secuencia que aquí presentamos sobre hitos del feminismo que, de alguna manera, influenciaron las distintas Olas, su ordenamiento no fue ingenuo. En cada una de esas fases nombramos a mujeres que se destacaron por, entre otras cosas, escribir. En el que cada periodo estuvo acompañado de algunas ideas, textos literarios, obras teóricas que fueron escritas por esas mujeres excepcionales. Este gesto de priorizar el lenguaje académico, por sobre otros, anula toda potencia de otro registro de esa historia. Nos referimos a las pérdidas de altísimo valor como lo son aquellos lenguajes otros, como el tejido propio de cada comunidad indígena, el relato de las ancestrales, los cultivos en nuestro suelo que por su calidad alimentaron desde años la población mundial, entre otros.

Por esto es que la historia de los feminismos en Nuestra América requiere ser narrada no desde un centro Norte, sino desde múltiples; en la que prevalezca una visión situada de los procesos políticos emancipatorios; y sobre todo que para formar parte de esa historia pueda expresarse no solo en la lengua del amo sino en todos esos lenguajes que la colonial modernidad intentó silenciar y los feminismos a través de la memoria pudieron conservar.

#### *4.2 Las opresiones y sus cruces*

Otro sentido común remite a que el feminismo se preocupa solamente por las cuestiones de género y problemas de las mujeres pero, como ya enumoramos con el debate Friedan- bell hooks, no sólo los feminismos vienen

interpelando la categoría género sino la relación que se establece con otras opresiones como lo son la raza, la etnia, la clase social, entre otras. En esta discusión es que se sitúa la categoría de interseccionalidad.

Comenzaremos con una pregunta que nos interesa retomar de Platero (2006) en relación con esta noción, que es la relativa a sus alcances. Es decir, el interrogante respecto de si la interseccionalidad nos sirve solo para analizar las trayectorias de mujeres pobres/racializadas, o si supone una mirada crítica sobre la sociedad y toda la heterogeneidad que la constituye. Afirmando que la experiencia individual de la opresión emerge dentro de una macroestructura que la genera, afirma que:

Algunas de estas estructuras sociales pueden ser el género, la clase social, la sexualidad, la etnia, la religión, el uso de lenguas y acentos dominantes, la nacionalidad, la diversidad funcional (...) Ninguna persona deja de estar atravesada por estas estructuras, pero aquellas cuyas vidas se sitúan dentro de algunos valores dominantes, y por tanto de privilegio, se las representa como si sus características fueran neutrales o naturales, como si no tuvieran acento, color, etnia, género o sexualidad, por ejemplo. (pp. 2-23)

Vemos entonces que Platero sostiene que todos los sujetos estamos configurados con un carácter interseccional, pero que esas intersecciones pueden ser de opresiones o privilegios según sea el caso. Lo que supone por ejemplo no pensar solo en la pobreza sino también en la riqueza. En los últimos meses se estuvo discutiendo esto en Argentina a propósito del denominado “Impuesto a las grandes fortunas”. Es decir, no se puede abordar las opresiones sin cuestionar los privilegios.

No se trata tanto de enumerar y hacer una lista inacabable de todas las desigualdades posibles, superponiendo una tras otra, como de estudiar aquellas manifestaciones e identidades que son determinantes en cada contexto y cómo son encarnadas por los sujetos para darles un significado que es temporal. (Platero, 2006, pp. 26-27)

Platero llega incluso a cuestionar la metáfora de la intersección, y en ese sentido nos invita a explorar no sólo las desigualdades sino las categorías mismas que utilizamos para ponderarlas. Si bien reconoce que la noción de intersección es didáctica para comprender la multiplicidad de identidades de un sujeto, también señala que puede generar el efecto de creer que esas categorías tienen una vida externa y estable por fuera

del sujeto. Como si la raza o el género fueran “cosas” de existencia previa y permanente, y no procesos complejos en devenir que expresan singularidades en cada cuerpo. A su vez, llama la atención sobre el riesgo de creer que estas categorías tienen trayectos separados hasta que se cruzan. Como si fueran “ingredientes” diferentes que coagulan a posteriori en una identidad. La intención de Platero es, entonces, advertirnos de miradas reificantes o lineales, y atender a la complejidad de los procesos sociales y políticos en los que lo identitario emerge.

Por último, en relación con estas clarificaciones, queremos citar los aportes que Platero (2006, pp. 35-36) trae de McCall (2005), para comprender que existen diferentes formas de teorizar y aplicar una mirada interseccional, aludiendo a una clasificación en miradas: anticategóricas, intracategóricas o intercategóricas. Los primeros buscan deconstruir o desmontar las divisiones entre las categorías o formas de exclusión, que son construidas socialmente, por lo que bregan por abolir las categorías mismas que clasifican a los sujetos en grupos. El acento está puesto en deconstruir aquellas categorías que damos por buenas como incuestionables. La segunda línea, intracategórica, supondría sostener la existencia de la desigualdad social, entendiéndola como delimitada por diferentes categorías. La tarea implicaría medir y analizar la desigualdad dentro de estas dimensiones existentes. Por último, McCall enuncia una tercera clasificación, la intercategórica, a la que ubica en el punto medio entre las dos anteriores, donde se tiende a combinar una crítica de las categorías sociales en uso, sin renunciar a las mismas por el valor que tienen a la hora de analizar la sociedad y sus relaciones.

Queremos ensayar un diálogo entre estos aportes que desde el transfeminismo español nos trae Lucas Platero sobre la interseccionalidad, los que nos brinda el feminismo brasileño de la mano de autoras como Melo Vasconcellos (2019) y Akotirene (2019), y las notas críticas que consignamos sobre la periodización en olas del feminismo.

En efecto, situar el “origen” de la noción de interseccionalidad en Crenshaw, el derecho, EEUU y el pasaje de la década del 80 al 90, es una posición que ni la misma Crenshaw sostiene, ya que en sus escritos se declara heredera confesa de debates que la antecedieron y que tal como Melo Vasconcellos (2019) apunta, pueden viajar hasta 1851 y el célebre discurso de Sojourner Truth, mujer negra y esclava, madre de 13 hijos, denomina-

do ¿Acaso no soy una mujer? durante la Convención de los Derechos de la Mujer en Akron, Ohio.

A su vez, ubicamos otra invisibilización relativa a las genealogías del feminismo afrobrasileño. Allí, Carla Akotirene nos advierte sobre cierto vaciamiento de la noción de interseccionalidad afirmando que el mismo exige orientación geopolítica, lo que implica enunciar no sólo a las autoras del feminismo negro afroamericano, “sino también a intelectuales africanas, como la ugandense Sylvia Tamale y las nigerianas Oyèrónké Oyèwùmí, Bibi Bakare y Chamamanda Ngozi Adichie, a latinoamericanas y caribeñas como la argentina María Lugones y la afro-dominicana Ochy Curiel, además de las brasileñas Lélia Gonzaléz, Sueli Carneiro, Luiza Bairros, Conceicao Evaristo, Tatiana Nascimento, entre otras” (Akotirene, 2019 en Melo Vasconcellos, 2019).

Para nosotras es muy interesante rescatar la apuesta de Akotirene en términos del diálogo performativo que construye entre la noción de interseccionalidad y la matriz afrobrasileña, donde emergen saberes y prácticas asociados al candomblé y los orixás (divinidades africanas). Nos preguntamos también en la exploración de estas lecturas, por qué circulan tanto, incluso en el campo de los feminismos nuestroamericanos, las producciones afroamericanas y no las afrobrasileñas.

## **5. Reflexiones finales**

Quizás sea solo pedirnos un minuto de atención, tomarnos de la mano y darnos la oportunidad de dar, juntas, un paso más, para hacer la tarea constante de revisar las premisas de nuestros feminismos situados. Animarnos a pensar que quizás nosotras, las feministas descoloniales, del Sur, populares, también tenemos un núcleo duro e incuestionado de premisas que repetimos sin interrogar. Tal como Chakrabarty afirma, también el pensamiento crítico tiene pre-juicios. Démonos la oportunidad de revisarlos. Y hagámoslo tomando en cuenta dos gestos que, entendemos, no son menores. Uno es dejar de pensar la idea de sentido común como algo peyorativo (que incluso en el planteo de Bourdieu perdura). Vemos en esa perspectiva un lastre moderno colonial y patriarcal. Tampoco abonemos a una reivindicación celebratoria del sentido común. Como plantea Segato (2004), en ocasiones la salida no es resolver el problema sino transformar el problema. Hagamos entonces una intervención verdaderamente polí-

tica como plantea Laclau (2005) y cambiemos los términos del debate. No hablemos ya de sentido común versus conocimiento académico crítico, sino de comunes sentidos y pensados. Intentemos habitar esta tensión y transformarla. Re-liguemos sentires, opiniones, experiencias, saberes, a sus genealogías, a sus efectos, a las corporalidades de las que emanaron. Si miramos la crítica que ensayamos en torno a la forma de historizar el feminismo y de pensar la interseccionalidad, veremos allí que algunos de los conocimientos que desde la perspectiva de género trabajamos, socializamos, publicamos y enseñamos, pueden ser revisitados y transformados, para evitar invisibilizar historias, experiencias y problemas norteamericanos. Podemos hacer ese mismo ejercicio con muchos otros temas y discusiones. Tenemos allí una tarea, un compromiso y una oportunidad para seguir descolonizándonos y despatriarcalizándonos desde nuestras raíces.

El saber no es una cosa que está fuera del cuerpo y con la que nos relacionamos. Somos las relaciones que entablamos con nuestros saberes<sup>4</sup>. Por eso es racista y misógino descartar determinados saberes. Porque son inescindibles de los cuerpos de los que emanen. Entonces démonos a la tarea de pasar de la lógica del sentido común a la de los comunes sentidos y pensados. Pongamos entre nuestras manos nuestros saberes. Re-creémoslos. Recreémosnos. Esto también es resistir y reexistir.

E intentemos que esta tarea sea colectiva, como son colectivas todas las agencias que hacen transformaciones potentes. Apostamos por la comunización como “práctica considerada ineficiente desde el punto de vista capitalista. [Remite a] la voluntad de dedicar mucho tiempo al trabajo de cooperar, debatir, negociar y aprender a llevar los conflictos y desacuerdos” (Federici, 2020. p.144). Y que en ese ejercicio es donde se construye comunidad y se comprende que la interdependencia es fundamental.

## Bibliografía

Ahmed, S (2021). *Vivir una vida feminista*. Caja Negra.

Akotirene, C. (2019). Interseccionalidade. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen. En Rafaela de Melo Vasconcellos (2019). Aportes del fem-

<sup>4</sup> Tal como sostiene Charlot: “La relación con el saber es la relación con el mundo, con el otro y consigo mismo de un sujeto confrontado con la necesidad de aprender”(...) No es correcto decir que el sujeto tiene una relación con el saber. La relación con el saber es el sujeto mismo” (2008, pp. 130-132).

- inismo negro brasileño para la perspectiva interseccional. XII Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires. <https://cdsa.aacademica.org/000-023/345.pdf>
- Alvarado, M y Fischetti, N (2017). Feminismos del Sur: Alusiones, Elusiones. Ilusiones. *Revista: Pleyade*.
- Arias, A (2015). Aportes desde el pensamiento nacional para pensar el Trabajo Social en Argentina. En Meschini, P y Hermida, ME (2015). *Pensar Nuestra América: hacia una epistemología de los problemas sociales*. EUDEM.
- Bourdieu, P. (1994) El campo científico. Redes: revista de estudios sociales de la ciencia. 1(2), 129-160. Disponible en RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes <http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/317>
- Bravo, N. (2006). Del sentido común a la filosofía de la praxis: Gramsci y la cultura popular. Revista de Filosofía, 24(53), 59-75. Recuperado en 29 de abril de 2021, de [http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0798-11712006000200004&lng=es&tlang=es](http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0798-11712006000200004&lng=es&tlang=es)
- Butler, J (1990). *El género en disputa*. PAIDOS.
- Cabnal, L. (2010). *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. Ed. AC-SUR, las segovias.
- Carosio, A. (2017). Perspectivas feministas para ampliar horizontes del pensamiento crítico latinoamericano. En: Sagot Rodríguez, M. (2017). *Feminismos, pensamiento crítico y propuestas alternativas en América Latina*. CLACSO.
- Castel, R. (1995). *La metamorfosis de la cuestión social. Crónica de un asalariado*. Editorial Paidós. Bs.As

- Charlot, B. (2008). *La relación con el saber. Elementos para una teoría*. Buenos Aires: Libros del Zorzal
- de Sousa Santos, B. (2003). *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*. Bilbao: Desclée de Brouwer [http://www.fts.uner.edu.ar/catedras03/politica\\_social/documentos/estado\\_y\\_politicas\\_publicas\\_y\\_sociales/Evans.pdf](http://www.fts.uner.edu.ar/catedras03/politica_social/documentos/estado_y_politicas_publicas_y_sociales/Evans.pdf)
- Díaz, E. (2005). *La posciencia. El conocimiento científico en las postprimerías de la Modernidad*. BIBLOS.
- Dussel, E. (1992) 1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad. Madrid, Nueva Utopía.
- Evans, P (1996). El Estado como problema y solución. *Desarrollo Económico* Nº140. Recuperado en 21 de abril de 2021
- Fals, O. (1989). *El Problema de cómo investigar la realidad para transformarla por la praxis* (séptima ed.). Bogotá: Tercer Mundo Editores.
- Federici, S (2020). *Reencantar el mundo: el feminismo y la política de los comunes*. Tinta limón.
- Freud, S. (2000). *Psicología de las masas*, Alianza Editorial, Madrid
- Gamba, S. (coord.) (2009) *Diccionario de estudios de género y feminismos*. 2º edición. Buenos Aires: Biblos
- Gearhart, S (1982). *El futuro, si tenemos alguno, es femenino. Manifiesto*.
- Gramsci, A (2003) *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Nueva Visión, Buenos Aires
- Haraway, D (1991). *Ciencia, cyborgs y mujeres: La reinvenCIÓN de la naturaleza*. Ediciones Cátedra S.A.
- Harding, S. (1986). *Ciencia y Feminismo*. Ediciones Morata.

Hermida, M (2010). Multitud, Pueblo y Ciudadanía: Debates en torno al sujeto en la teoría política contemporánea. En: *Actas del IX Congreso Nacional- II Congreso Internacional sobre Democracia. “Los senderos de la Democracia en América Latina: Estado, Sociedad Civil y cambio político.”* Editorial de la UNR. CD-ROM ISBN 978-950-673-848-8

(2014) “La noción de Pueblo en Laclau: aportes para el problema del sujeto colectivo en Trabajo Social. En *actas de la VIII Jornada de Sociología de la UNLP*. Organizada por el Departamento de Sociología de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. 3, 4 y 5 de diciembre de 2014. Ciudad de La Plata. Disponible en: <https://cutt.ly/NWnvL04>

(2020) La liberación en clave feminista, nacional y descolonial: de(s)limitar el corpus, cartografiar las derivas En: Meschini, Paula y Paolicchi, Leandro (2020) *Discurso políticas de la descolonialidad* Mar del Plata : EUDEM. Disponible en: <https://cutt.ly/4WnvBM7>

Hermida, M; Meschini, P (2015). Una relectura de las corrientes “post” para pensar la intervención en Trabajo Social. En: Hermida y Meschini (comp) *“Pensar nuestra América Hacia una epistemología de los problemas sociales latinoamericanos”*. Edulp.

Hill Collins, P. (2000). *Black Feminist Epistemology*. Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment, 2nd ed. New York, NY: Routledge.

Hooks, B (2004). *Otras inapropiables*. Traficante de sueños.

Laclau, E. (2005). *La razón populista*. 1º edición. 3º reimpresión. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Lakatos, I (1981). *Matemáticas, Ciencia y epistemología*. Madrid.

Le Bon, G. 2005. *Psicología de las masas*, Morata, Madrid.

- Millan, M. (2017). Mujer Mapuche: explotación colonial sobre el territorio corporal. En *Mujeres intelectuales: feminismo y liberación en América Latina y el Caribe*. CLACSO.
- Mouffe, C.I (2007) *En torno a lo político*. 1ra edición. Buenos Aires. Fondo de cultura económica.
- Moscovici, S. (2005). *La era de las multitudes. Un tratado histórico de psicología de las masas*. Fondo de Cultura Económica, México, D. F.
- Negri, A y Hardt, M (2005) *Multitud: guerra y democracia en la era del imperio*. Editorial Random House Mondadori
- Platero, R.L. (2012). *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada. Temas contemporáneos*. Edicions Bellaterra. Barcelona.
- Rosanvallon, Pierre (1995): *La Nueva Cuestión Social*. Manantial editorial, Buenos Aires.
- Segato, R (2004). Antropología y derechos humanos: alteridad y ética en el movimiento de los derechos universales.

