

clase media. Llama sin embargo la atención que cuando se hace un gesto hacia el feminismo se haga pensando exclusivamente en feministas chicanas como Gloria Anzaldúa o Chela Sandoval, y no en el feminismo latinoamericano. Esta omisión amerita nuestra atención y reflexión.

Para entender la manera en que esta nueva perspectiva latinoamericana escamotea las luchas de las mujeres de la región es preciso realizar un análisis cuidadoso de su aparato conceptual y terminología. Discutiré apenas dos de sus mayores exponentes poniendo mayor énfasis en el trabajo del sociólogo peruano Aníbal Quijano, y haciendo algunas observaciones preliminares de uno de los trabajos más recientes del filósofo de la liberación argentino Enrique Dussel. Ambos autores han intentado de alguna manera incluir género dentro de sus aparatos conceptuales y han recibido cierta atención de algunas teóricas feministas. En el caso de Quijano, la argentina María Lugones ha realizado una importante crítica de su trabajo. Y yo he hecho lo mío en mi trabajo sobre la colonialidad de la democracia. Mi lectura crítica de Quijano la he elaborado antes de conocer el texto de Lugones, pero me parece que es posible entretener ambas críticas para develar algunos de los problemas del tratamiento de género dentro de la obra de Quijano. Es lo que trato de hacer a continuación.

III. El género en la teoría de Aníbal Quijano

Quijano acuña el término de la colonialidad del poder para describir el patrón de poder que se establece con la corona española en el siglo XVI a lo largo y ancho de América, y que luego se extiende sobre todo el planeta a medida que los poderes imperiales de Occidente se turnan en el avasallamiento de los que conocemos hoy por las gentes del tercer mundo: amerindios, africanos del África, el Caribe, América del Sur, Centro y Norte, asiáticos, árabes y mestizos. (Habría que añadir a los aborígenes de Australia y los *maorí* de Nueva Zelandia.) Aunado a su concepto de la colonialidad del poder, Quijano introduce “la idea de raza” que surge con la idea del “descubrimiento” y que sirve para reclasificar socialmente y en forma estratificada a las gentes en las colonias según su relación con el cristianismo, la “pureza de sangre” y las lenguas europeas.

La idea de raza según Quijano reordena todas las áreas de existencia humana básicas que comportan en sí todas las luchas de poder por el control de recursos y los productos que de ellos se derivan: el sexo, el trabajo, la autoridad colectiva y la subjetividad / intersubjetividad. Desde esta perspectiva, la idea de raza reorde-

na los regímenes de género preexistentes en las sociedades colonizadas y antes de su colonización. El género queda así subordinado a la lógica de raza, quizás como antes género lo era en relación a la categoría de clase.

Finalmente, Quijano define el eurocentrismo como la construcción del conocimiento del mundo en base a la invención de Europa y de los europeos como la versión más completa de la evolución humana en la historia del planeta. El correlato del eurocentrismo sería la comprensión de las gentes de las colonias como pueblos sin historia y la negación de sus epistemologías e incluso de su estatus como seres humanos. En este razonamiento, el eurocentrismo no sólo conduce a la construcción de subjetividades e intersubjetividades entre europeos y no europeos que se basan en oposiciones binarias tales como civilización y barbarie, esclavos y asalariados, pre-modernos y modernos, desarrollados y subdesarrollados etc., sino que se toma por sentado la universalización de la posición epistémica de los europeos.

Ahora bien, Lugones reconoce el poder explicativo del término de la colonialidad del poder de Quijano y desprende de ahí su concepto de la colonialidad de género. Lo hace, sin embargo, basándose en una crítica constructiva de los preconceptos de género que ella encuentra implícitos en la definición de la colonialidad del poder de Quijano. De acuerdo a Lugones, en la narrativa lógica del concepto de la colonialidad del poder, Quijano comete el error de suponer que género, e incluso la sexualidad forzosamente son elementos estructuradores de todas las sociedades humanas. Al suponer que ello es así apriorísticamente, Quijano acepta sin darse cuenta las premisas patriarcales, heterosexistas y eurocentradas que existen sobre género. Ella se apoya en el trabajo de Oyurinke Oyewumi, feminista nigeriana, y en Paula Allen Gunn, feminista indígena de EEUU, para probarnos cómo el género junto con la idea de raza fueron al mismo tiempo constructos coloniales para racializar y generizar a las sociedades que sometían. Según estas feministas africanas e indígenas no existía en las sociedades yorubas ni en los pueblos indígenas de América del Norte un principio organizador parecido al de género de Occidente antes del “contacto” y la colonización. Estas sociedades no dividían ni jerarquizaban sus sociedades en base a género, y las mujeres tenían acceso igualitario al poder público y simbólico. Sus lenguas y sistemas de parentesco no contenían una estructura que apuntara a una subordinación de las mujeres a los hombres. No existía una división sexual del trabajo y sus relaciones económicas se basaban en principios de reciprocidad y

complementariedad. El principio organizador más importante era en cambio la experiencia basada en la edad cronológica. En síntesis, lo biológico anatómico sexual poco tenía que ver con la organización social. Era lo social lo que organizaba lo social.

Estas sociedades —nos dicen estas feministas postcoloniales— le tenían además una alta estima a la homosexualidad y reconocían más de dos “géneros” contraviniendo el dimorfismo sexual típico de Occidente. Considerar que género es un concepto anterior a la sociedad y la historia, como hace Quijano, tiene el efecto de naturalizar las relaciones de género y la heterosexualidad, y peor aún —nos dice Lugones— sirve para encubrir la forma en que las mujeres del tercer mundo experimentaron la colonización y continúan sufriendo sus efectos en la postcolonialidad. Habría que concluir que en los procesos de colonización, las mujeres de estas partes del mundo colonizado no sólo fueron racializadas sino que al mismo tiempo fueron reinventadas como “mujeres” de acuerdo a códigos y principios discriminatorios de género occidentales. La colonización creó las circunstancias históricas para que las mujeres africanas e indígenas de Norte América perdieran las relaciones relativamente igualitarias que tenían con los hombres de sus sociedades y cayeran no sólo bajo el dominio de los hombres colonizadores sino también bajo el de los hombres colonizados. La subordinación de género fue el precio que los hombres colonizados trazonaron para conservar cierto control sobre sus sociedades. Es esta transacción de los hombres colonizados con los hombres colonizadores lo que explica, según Lugones, la indiferencia hacia el sufrimiento de las mujeres del tercer mundo que los hombres, incluso los hombres de izquierda del tercer mundo, manifiestan con su silencio alrededor de la violencia contra las mujeres en la actualidad.

Esta confabulación de los hombres colonizados con sus colonizadores es lo que impide construir lazos fuertes de solidaridad entre las mujeres y los hombres del tercer mundo en procesos de liberación. Pero ignorar la historicidad y colonialidad de género también ciega a las mujeres blancas de Occidente, a quienes igualmente les ha costado reconocer la interseccionalidad de raza y género, y su propia complicidad en los procesos de colonización y dominación capitalista. Por eso, les es difícil a las feministas occidentales todavía hoy construir alianzas sólidas con las mujeres no blancas en sus países y del tercer mundo. Es precisamente en la reflexión sobre las difíciles alianzas del feminismo transnacional donde pienso que mi crítica a Quijano se enlaza con la de Lugones, aunque yo le doy más peso

a la intersección género, raza y clase, y la consecuencia que ello tiene para el ejercicio real de la ciudadanía.

Como Lugones, no me encuentro a gusto con la comprensión de género de Quijano. Su idea de raza se vuelve un concepto totalizante que invisibiliza al género como categoría histórica y como instrumento de la colonialidad del poder, al mismo tiempo que obstaculiza un análisis interseccional de raza, género, clase y sexualidad. Supongamos por un momento que si Quijano y otros postoccidentalistas asociaran la idea de raza que surge en la conquista cristiana de América, con las cazas de brujas y la Santa Inquisición en Europa, les sería quizás más fácil otorgarle al género su contenido histórico y establecer la relación que guarda el genocidio de mujeres con la expansión del cristianismo y el genocidio en América. Pero, como la mayoría de los postoccidentalistas, Quijano no logra ver el genocidio contra las mujeres o el femicidio en Europa, que sucede paralelamente a la expulsión de los judíos y moros, y la colonización de América como un parangón de la idea de raza. Quizás es esto lo que las feministas africanas e indígenas intuyen al proponer que el concepto de género impuesto en la colonia no existía como tal en sus sociedades. El antecedente histórico del genocidio de mujeres o feminicidio que significó la caza de brujas a lo largo de varios siglos en Europa no se había dado aún en sus territorios. Eso se daría más tarde como efecto de la colonización y la colonialidad de género que se desarrolla como parte de la estructura colonial.

Sin embargo, Quijano hace un trabajo espléndido para hacernos ver cómo la idea de raza sirvió para codificar la división del trabajo entre esclavitud y trabajo asalariado dentro del sistema capitalista moderno colonial. Es decir, reconoce la intersección de raza y clase, pero ignora por completo “la idea de género” que se produce concomitantemente con la idea de raza. Para Quijano, el sistema de castas colonial sirvió no sólo para clasificar racialmente a los sujetos colonizados sino que sirvió asimismo para designar los tipos de trabajo a los que las personas tenían acceso. Las relaciones sociales de capital y trabajo que se engendraron a partir de la experiencia colonial con España y luego con Inglaterra y Estados Unidos estuvieron desde el principio sujetas a una división racial de trabajo en la cual el trabajo no libre, no pagado (esclavitud y servidumbre) estuvo reservado para los no europeos, y el trabajo libre asalariado, para los europeos. Por ello —dice Quijano— vemos la generalización del trabajo asalariado donde hay mayorías blancas y la coexistencia de trabajo asalariado y trabajos no asalariados en los países donde

la población indígena conserva una presencia significativa. Quijano recurre sin dificultad al archivo histórico a lo largo de América del Norte y Sur para probar que una ideología de supremacía blanca fue crucial para diferenciar el trabajo de los esclavos del trabajo asalariado. El historiador norteamericano David Roediger nos ilustra lo mismo con el ejemplo de Estados Unidos y la forma en que la esclavitud en el sur aumentó a medida que el trabajo asalariado se generalizaba entre los hombres blancos. Lo interesante es que Quijano es consciente de que el trabajo asalariado estuvo reservado solamente para hombres blancos, pero no profundiza en este hecho. Si lo analizara, se vería forzado a reconocer que en el interior de la definición del trabajo asalariado hay igualmente una connotación de género y no sólo una racial. Hay dos cosas que se pueden deducir de este hecho. Una que Quijano y los postoccidentalistas reconocen, es que el trabajo libre asalariado como forma principal del capitalismo no pudo haberse desarrollado ni sostenido a largo plazo sin las colonias. Sin la esclavización de los africanos y la servidumbre indígena no habría capitalismo. Por otro lado, habría que tomar en cuenta que para generalizar el trabajo asalariado “libre” primero se debió haber pasado por una domesticación de las mujeres en la metrópoli y luego someter a un régimen de género a las mujeres en las colonias. En Europa vimos cómo ello fue realizado en forma sistemática mediante la caza de brujas desde el siglo XV tanto por parte de los protestantes como por la Santa Inquisición católica. Más tarde lo veríamos en lo que Marx llamó el proceso de acumulación primitiva que desposeyó a la masa campesina y separó en buena medida a las mujeres de la esfera productiva, al mismo tiempo que las convirtió en amas de casa u obreras sobre explotadas. En las colonias lo vimos con las violaciones masivas de mujeres indígenas como instrumento de guerra de conquista y asentamiento colonial, la pérdida de su estatus social y político, esclavización, reducción a servidumbre, y la intensidad letal del trabajo, entre otras cosas. Esta “domesticación” la vemos continuar hoy con los feminicidios, el tráfico de mujeres pobres, el turismo sexual, la maquilización y feminización de la industria y la pobreza bajo el capitalismo neoliberal.

Y sin embargo, como Lugones, intuyo que la imposición de las categorías de raza y género produjo rajaduras profundas en las solidaridades posibles entre las mujeres de la metrópoli y la periferia, y entre los hombres y mujeres de la periferia. Pero no deberíamos excluir las divisiones que se dan también entre las mujeres de la periferia. En particular en América Latina, que se caracteriza por una colonización interna luego de su emancipación colonial de España.

La definición racializada del trabajo asalariado creó las bases para un pacto social entre capitalistas y la clase obrera masculina de origen europeo (blancos) en detrimento de los trabajadores no asalariados no blancos. Implicó un pacto social entre hombres, de género, parecido al contrato sexual del que habla Carol Pate-man, quien sin embargo ignora la dimensión de raza y la colonialidad del poder. El pacto social de género tuvo implicaciones políticas en la conformación de la ciudadanía y no sólo económicas en la construcción de clase.

De hecho la definición del trabajo asalariado como un privilegio de hombres blancos europeos impidió que la mayoría de los hombres blancos pobres cayeran en la esclavitud, y los liberó al mismo tiempo del trabajo doméstico. Por eso, aunque el trabajo asalariado masculino estuviese sujeto a la explotación capitalista, el pacto sirvió para sentar las bases de la figura del ciudadano masculino: un individuo libre, que posee control sobre su cuerpo y que tiene el derecho y el tiempo para la participación política; derechos legales, civiles, individuales y políticos que excluyen a mujeres y esclavos. Es decir, sin el trasfondo de la esclavitud en las colonias no habría tal ciudadano y jefe de hogar masculino blanco en Occidente. En breve, la fusión de la idea de raza y la idea de género son claves para configurar la ciudadanía libre que conoció Occidente al configurarse el capitalismo y la democracia liberal. Podríamos concluir que la democracia liberal real existente en Occidente fue posible sólo por esta fusión de raza y género. Por eso, debemos hablar no sólo de la colonialidad de género sino incluso de la colonialidad de la democracia liberal. O dicho de otra manera, sin la colonización no se hubiesen podido establecer los estados naciones de Occidente ni los capitalismos patriarcales racistas. Es comprendiendo este proceso que llegamos a ver la confluencia del sistema heterosexista, del sistema de género colonial moderno del que nos habla Lugones, con el capitalismo y la democracia liberal.

Es importante enfatizar que el pacto social de género entre hombres blancos constituyó una comunidad de intereses que excluyó a las mujeres blancas. Éstas no obtuvieron el mismo acceso ni a la ciudadanía ni al trabajo asalariado. Las mujeres blancas perdieron el control sobre sus cuerpos con la caza de brujas y no se beneficiaron de la colonialidad del poder de la misma manera que sus congéneres. Ellas han tenido que luchar por el acceso al trabajo asalariado en las mismas condiciones que los hombres y por la ciudadanía hasta hoy. Esto nos indica que el pacto de género entre hombres blancos en realidad descansa sobre una base precaria. Por un lado, depende de relaciones capitalistas de explotación entre

hombres y, por otro lado, requiere la subordinación de las mujeres. El pacto puede resquebrajarse fácilmente por la radicalización de los trabajadores masculinos, la rapacidad de los capitalistas, cada vez que los colonizados se rebelan o cuando las mujeres blancas pujan por entrar en el pacto social de los hombres blancos, entre otras cosas. Sin poner barreras al trabajo asalariado o mantener salarios bajos debajo de la supervivencia y sin someter a una ciudadanía incompleta a los no blancos europeos —mujeres y hombres— de la periferia, el estatus de los hombres blancos se vería seriamente amenazado. Pero el acceso de las mujeres blancas al trabajo asalariado y a la ciudadanía completa es igual de desestabilizador. Ello crea una tensión entre hombres y mujeres blancas que beneficia al capital porque socava la solidaridad entre los géneros en el mercado laboral y en la esfera política. Es preciso también mantener relaciones de trabajo de superexplotación en la periferia para contener las presiones de los distintos lados e impedir a toda costa que se establezcan democracias en la periferia.

La democracia de Occidente no puede coexistir con la democracia en los países del tercer mundo, pero tampoco puede realizarse por completo en sus propias geografías. Las contradicciones internas de las democracias capitalistas han terminado beneficiando, sin embargo, a las mujeres blancas de la metrópoli, que poco a poco han podido arrancarle una cuota económica y política al pacto social de los hombres blancos -por supuesto, siempre y cuando aceptaran los términos racistas del pacto-; algo que hasta ahora han tranzado con los hombres blancos, particularmente mediante el privilegio heterosexual que se da a través del matrimonio y los beneficios extraídos de las conquistas de los derechos civiles de las personas afroamericanas. El avance de sus derechos civiles puede decirse que ha dependido de la superexplotación de las mujeres negras, latinas e indígenas dentro de sus países, y de las mujeres de la periferia. Explotación que hoy se extiende a las mujeres migrantes en el contexto de la economía global. Es importante señalar que en la actualidad, este pacto colateral entre hombres y mujeres blancas de la metrópoli se manifiesta de manera perversa en la guerra contra el terrorismo y la institucionalización de la tortura, tal como se dejó entrever en el caso Abu Ghraib de Estados Unidos.

En la guerra contra el terrorismo, el estratagema de la colonialidad de género quedó desenmascarado con la justificación de la invasión de Afganistán y de Irak en nombre de la liberación de las mujeres oprimidas del Medio Oriente. El gobierno de Estados Unidos recurrió al viejo dispositivo de poder colonial (al que

han recurrido los ingleses y franceses en el Medio Oriente) de usar para sus propósitos de recolonización el pretexto de la liberación de las mujeres de las colonias de la barbarie patriarcal a las que están sometidas. Lo interesante en este caso, es que un sector del feminismo y de la población femenina norteamericana no sólo bendijo la invasión sino que exigió ser parte de la operación militar. Las nuevas generaciones de mujeres (blancas y no blancas) en Occidente interpretan como parte de las luchas feministas el derecho a participar en iguales condiciones que los hombres en las guerras de agresión de su gobierno. Los nuevos derechos que algunas feministas del Norte global reclaman incluyen la participación en las tropas de combate y en los servicios de inteligencia que usan la tortura como medio legítimo para sus objetivos de seguridad nacional. En este sentido, las formas de tortura que se dieron en Abu Ghraib con sus connotaciones pornográficas constituyen una nueva versión de la colonialidad de género y de sexualidad. La singularidad de Abu Ghraib radica en que quizás por primera vez en la historia de Occidente mujeres blancas estuvieron al frente de la cadena de comando y ejercieron directamente las torturas y humillaciones sexuales contra los hombres de la colonia.

En el pasado, las mujeres blancas habían sido con frecuencia más bien espectadoras y cómplices silenciosas de la necropolítica que caracteriza la colonialidad del poder, como las guerras coloniales, o como móvil del crimen, y espectadoras gozosas de los linchamientos de hombres negros en Estados Unidos, en la cúspide de apartheid yankee, pero no habían sido autoras intelectuales o directas de la opresión colonial. La guerra contra el terrorismo redefinió la colonialidad de género y la llevo a otro nivel.

Por esta razón, es difícil esperar próximamente un ataque serio contra el sistema de género moderno colonial capitalista de parte de las mujeres blancas de la metrópoli. Una solidaridad transnacional entre mujeres de la metrópoli y la periferia en estas circunstancias sigue siendo un gran desafío que hay que replantear y resolver. La ironía es que la complicidad racista de las mujeres blancas en las nuevas aventuras coloniales incorpora a mujeres no blancas de la clase trabajadora en nombre del feminismo. Pero quizás más trágico es que la misma incorporación de las mujeres (blancas y no blancas) al estratagema de la colonialidad del género sirve como reforzamiento del pacto de género entre hombres blancos y de su propia opresión como mujeres. El escandaloso abuso sexual de las mujeres alistadas en el ejército norteamericano y en general, la hipersexualización e hiper-masculinización del militarismo estadounidense son prueba de ello.

La colonialidad del poder y la colonialidad de género operan a nivel interno en América Latina también. Como nos dicen los postoccidentalistas, la independencia no significó una descolonización de nuestras sociedades. Los mismos dilemas de las metrópolis se encuentran en el interior de nuestras sociedades. Al final de cuentas, existe una alianza entre los hombres colonizados con los colonizadores que oprime a las mujeres en las colonias, tal como lo han identificado Lugones y muchas feministas latinoamericanas. Existe, además del pacto entre los hombres blancos y el pacto colateral entre hombres y mujeres blancas occidentales, otro pacto en el corazón de América Latina que debe ser profundamente analizado por nosotras, las feministas latinoamericanas. ¿Cómo se imaginan los hombres latinoamericanos la disolución de ese pacto secreto entre hombres de la colonia?

IV. Género en las *Veinte tesis de política* de Enrique Dussel

Enrique Dussel ha puesto recientemente sobre el tapete una nueva teoría y una propuesta política basada en tesis que nos ayudan a responder nuestra pregunta. Las veinte tesis detallan un programa que en sus palabras sientan las bases para una civilización transmoderna, transcapitalista, más allá del liberalismo y el socialismo. De acuerdo a sus propios enunciados, el modelo político que propone es lo más cercano a lo perfecto que podemos llegar en este momento histórico en el cual los excluidos del sistema moderno colonial capitalista neoliberal irrumpen en la historia en espacios como el Foro Social Mundial, el movimiento de los zapatistas o las nuevas asambleas constituyentes. En este conglomerado de movimientos que toman el escenario político por primera vez, las feministas son tomadas en cuenta por su particular demanda del respeto de los derechos de las mujeres. La incorporación de demandas feministas reflejaría el eslogan zapatista que Dussel retoma en su plan político y que exige un mundo donde todos y todas quepamos, el mundo menos excluyente posible.

Dussel interpreta este enunciado zapatista como un fundamento político que nos ayudaría a crear una categoría unificadora de todos los movimientos, clases, razas, feminismos, etc. La diversidad y las demandas particulares deben negociarse en torno a un bloque hegemónico. Ese bloque hegemónico es lo que el llama “pueblo”, la comunidad, o el nosotros de las tradiciones indígenas de América Latina, que difiere del sentido de comunidad totalizante de Occidente, en el cual las diferencias son eliminadas. Lo que Evo Morales llama “el bloque social de los oprimidos”.

Ahora bien, el concepto del pueblo no es nuevo dentro de la tradición de la izquierda latinoamericana y ha sido repetidamente criticado tanto desde la izquierda como desde la derecha por su vaguedad y a menudo por sus pretensiones demagógicas o populistas. El concepto de pueblo es visto a menudo como una categoría unitaria. Las feministas de la región y Estados Unidos han tenido amplia experiencia de lo que significa operar con categorías unitarias que dicen representar la diferencia y la opresión. Sabemos muy bien que la categoría unitaria de género excluyó a las mujeres pobres, indígenas, afrodescendientes y lesbianas, entre otras. Por otra parte ya vimos que el género, al fusionarse con la raza, sirvió como instrumento de dominación en los procesos de colonización y capitalismo. Las lesbianas han dicho algo similar en relación con la sexualidad al revelar el género como una categoría que depende de una matriz heterosexual y de la abyección del lesbianismo.

En algunas ocasiones, las feministas le han señalado a Dussel que el concepto de los pobres que se utiliza dentro de la teología de liberación y que guarda estrecha relación con el concepto de pueblo que ahora se utiliza, opera como un concepto hegemónico indiferenciado que no incluye los sufrimientos de las mujeres. Por ejemplo, Viola ha identificado la carencia de una ética sexual en la teología de liberación. Según esta autora, en la teología de la liberación quedan fuera la violencia contra las mujeres, las violaciones y el acoso sexual, las muertes por abortos ilegales, la mortalidad materna e infantil y los feminicidios. Los teólogos de la liberación que bien reconocen el sufrimiento de clase, aceptan sin discusión la doctrina del Vaticano cuando se trata de los derechos reproductivos de las mujeres. No parece que Dussel haya prestado atención a esta crítica feminista, y su intento de ser más inclusivo con el término pueblo, no consigue aún desentenderse de su sesgo masculinista.

En primer lugar, llama la atención que su tratado político de las veinte tesis retenga la división público / privado. Dussel comienza afirmando que lo privado es el espacio intersubjetivo que protege a los sujetos de ser observados y atacados por otros miembros de otros sistemas intersubjetivos. Mientras que lo público es el espacio intersubjetivo en donde los sujetos se desempeñan en base a roles y se exponen a la mirada de otros actores de otros sistemas intersubjetivos. Establece que lo público es lo político por definición y que lo público político es el único espacio donde el cambio civilizatorio es posible.

Desde una perspectiva feminista, conservar esta división significa un retroceso en el pensamiento político. Recordemos el viejo eslogan de lo personal es

político que es el fundamento por excelencia del feminismo. Resultaría problemático para las mujeres despolitizar y definir el ámbito privado como desprovisto de conflictos de poder o como ámbito “prepolítico”, porque como bien sabemos, las mujeres no se encuentran protegidas de ser observadas y atacadas por otros miembros de otros sistemas intersubjetivos en los ámbitos privados. Lo privado no es unidimensional, allí se transfieren sistemas intersubjetivos que operan tanto a nivel público como privado. Partir de una separación de lo privado y lo público conservaría para las feministas no sólo la colonialidad de género sino también la concepción liberal eurocentrada de la política que Dussel dice querer terminar. En la medida en que este autor considera que la exclusión de las mujeres y las demandas feministas sólo pueden ser resueltas en lo público, los conflictos de la vida cotidiana y la microfísica del poder en lo privado quedan sin teorizarse. El ámbito donde sucede buena parte de las violaciones de los derechos de las mujeres quedaría representado como parte de lo prepolítico. Pero peor todavía, el traslado de los micropoderes del ámbito privado al ámbito público —como las torturas sexuales del tipo Abu Ghraib, o las violaciones sexuales de mujeres, o los asesinatos de transexuales y lesbianas en crisis políticas como el golpe de estado en Honduras— serían incomprensibles dentro del esquema de Dussel si vemos lo privado y lo público como esferas separadas. Su definición de la política, para nuestra perspectiva feminista, continúa siendo demasiado masculinista.

Lo interesante, no obstante, es cómo los principios éticos que Dussel escoge para redefinir la “nueva” política han sido tomados de imaginarios femeninos tanto occidentales como orientales y amerindios, que algunas feministas del norte global han utilizado en sus propias formulaciones de lo político. Tomemos su idea de que la nueva política tiene como objetivo la perpetuación de la vida. Esta nueva política prioriza el deseo de mantenerse con vida antes que el deseo de matar. El nuevo paradigma político negaría la necropolítica de la razón genocida occidental que justifica la muerte de más de dos tercios de la humanidad y sus recursos, y promovería la existencia continuada y contigua a la vida de los otros: los excluidos. Esto equivale a sobrevivir prosperando a la par del otro: el excluido, los pobres, el pueblo. Es una política, tal como llama Dussel, de alteridad. El ethos de la política de alteridad, en sus palabras, es la vida misma. La vida concreta de cada persona es el principio y el fin. La vocación política debe estar dirigida a la satisfacción de las necesidades vitales del pueblo en donde reside el poder. La función de las instituciones políticas es cumplir con este mandato del pueblo.

Nutriéndose de los zapatistas de nuevo, la práctica política se basa en mandar obedeciendo, escuchando a quienes nos anteceden. Y no en una renuncia y alienación del poder de su fuente, el pueblo. El punto de partida de la política de la alteridad no puede ser el individuo aislado como fuera Robinson Crusoe. Dussel exclama en un momento de iluminación que Robinson Crusoe no podría ni siquiera haber nacido sin la comunidad... Pero sin una mujer tampoco, agregaríamos las feministas, revelando una vez más la obnubilación de las relaciones de género en los conceptos unitarios de comunidad y pueblo.

Lo paradójico es más bien que Dussel no logre reconocer el principio femenino e incluso feminista que está presente en su discurso. El nuevo paradigma político que propone guarda cierta similitud con el pensamiento maternal de Sarah Ruddick y la construcción de una política de paz y no violencia. El trabajo materno en este sentido —igual que la política de alteridad— tiene como principio fundamental la conservación de la vida; se trata igualmente de la creación de una vida en la que los seres humanos crezcan y prosperen libres de violencia, y desarrollen una intersubjetividad tanto en lo privado como en lo público basada en la reciprocidad y la no violencia. El modelo político del pensamiento materno promueve una economía de cuidado y la preservación de la vida en el planeta, de la misma manera que Dussel se imagina un sistema político y económico que tenga como fin la conservación de la vida eternamente —como si la tierra jamás se fuera a extinguir. Los nuevos movimientos feministas contra la no violencia de la cuarta ola, como Code Pink, que resurgieron a raíz de la guerra contra el terrorismo se basan en premisas que recuerdan el pensamiento maternal de Ruddick. Podríamos decir que este pensamiento feminista va más lejos que Dussel, pues es profundamente antimilitarista y no justifica la violencia bajo ninguna circunstancia. En cambio Dussel sorprendentemente conserva el derecho al uso de la violencia en caso de autodefensa de la comunidad, aunque no nos dice cuándo es que hemos llegado al punto en que la violencia se justificaría.

Podemos admitir no obstante, que la política de alteridad de Dussel, en la medida en que tiene a la vida como principio y fin máximo, representa un avance en el pensamiento masculinista de la política de izquierda de la región, que ha sido en el pasado militarista, incluso en su fase parlamentarista. Incorpora importantes premisas del pensamiento feminista, aunque aparezcan desconectadas del pensamiento de los movimientos indígenas que él prefiere y no sean reconocidas explícitamente en su discurso. Pero preserva elementos masculinistas que deben

ser señalados y sometidos a un mayor escrutinio que el que yo he podido hacer aquí. Si el pensamiento postoccidentalista ha de tomar en serio la inclusión de las voces de las mujeres necesita establecer además un diálogo con las feministas latinoamericanas. Es evidente en los escritos de Dussel y otros exponentes que este diálogo todavía no ha comenzado. Las feministas latinoamericanas, por su lado, deben a su vez elaborar un pensamiento postoccidental que articule y revele la forma en que la colonialidad de género, raza, clase y sexualidad continúan determinando nuestras sociedades y nuestro pensamiento, incluso el feminista.

V. El feminismo latinoamericano y la epistemología del sur

He planteado al comienzo de este artículo la pregunta de cuál ha sido la contribución de las feministas latinoamericanas en la construcción de una epistemología del sur y cuáles podrían ser sus aportes. Sabemos que las feministas latinoamericanas han hecho grandes contribuciones en los debates del Foro Social Mundial y en los procesos políticos de la región. No obstante, la ausencia de referencias a autoras feministas latinoamericanas es notoria dentro de las teorías que se tejen desde el Foro.

En otro lado me he referido a la ausencia de una teoría feminista latinoamericana que articule, como diría Nelly Richard, “lo latinoamericano como una diferencia que diferencia”. Quizás esta falta de articulación de una teoría feminista latinoamericana propia sea responsable del silencio alrededor de las ideas feministas de la región. Por ejemplo, la crítica poscolonial del sudeste asiático cuenta con una clara vertiente feminista con la presencia de grandes figuras como Gayatri Spivak y Chandra Mohanty. Las mujeres indígenas en Norteamérica y las teóricas africanas como Oyewumi no sólo han logrado construir una teoría de género en base a su experiencia colonial particular, sino que nos han cambiado la manera de pensar el género. Las chicanas y las afroamericanas en Estados Unidos han revolucionado la teoría feminista con sus conceptos, como la interseccionalidad de género, raza, clase y sexualidad, la conciencia de la mestiza y el pensamiento fronterizo al que tanto se refieren los postoccidentalistas. Pero desconozco una teoría feminista de la región que profundice en su propia experiencia colonial y poscolonial. Las chicanas no pueden suplantar la teoría feminista latinoamericana. La misma Lugones, que esgrimió la idea de la colonialidad de género de Quijano, no basó su reflexión en América Latina, sino en los avances teóricos de feministas indígenas norteamericanas y africanas.

Si bien es cierto que las obras de autoras chicanas como Gloria Anzaldúa, Cherrie Moraga, Norma Alarcón, Emma Pérez, Chela Sandoval y otras han mostrado un potencial epistémico de “lo latinoamericano”, ellas nos devuelven una imagen de América Latina doblada y subtitulada. Escrita en inglés con retazos de español e incluso de náhuatl, y en un inglés codificado en español y náhuatl, la teoría entreteje lo indígena, lo campesino, lo emigrante y “lo latinoamericano” en la textura de la nueva experiencia anglo, experiencia de por sí teñida de lo indígena, campesino y “lo latinoamericano” de una fase anterior de la historia del territorio que es hoy los Estados Unidos. La zona en la que se escribe “lo chicano latinoamericano” es en verdad un cruce de fronteras donde la colonialidad del poder anglo y español se unen para transmutar el significado de “lo latinoamericano”. Pero la escritura de “lo latinoamericano” en inglés, aunque esparcido de español y náhuatl, tiene el efecto de cambiar su contenido. Por más latinoamericana que aparezca la teoría feminista chicana no puede ella aprehender la experiencia vivida de las latinoamericanas que no migran hacia el norte. No puede pasar por teoría feminista latinoamericana. Las culturas o lenguas no son transparentes las unas a las otras. Siempre hay un residuo, un restante que queda rezagado en este intento de conversación intercultural. Siempre hay algo que se descarta en el acto comunicativo, siempre hay algo que queda perdido en la traducción de una lengua a otra, entre una historia y otra, un lugar y otro. Y lo que queda perdido es “lo latinoamericano” de América Latina. Sin duda, el lugar desde donde se concibe la teoría es importante más aún si consideramos las viscosidades recientes de la colonialidad de género que se dan en contextos de la guerra contra el terrorismo y la economía global.

La idea posmoderna y poscolonial de que la condición de la transnacionalidad y las tecnologías comunicativas globalizantes desterritorializan el conocimiento no debe llevarnos a pensar que nuestras posiciones como sujetos son intercambiables y reversibles sin importar nuestro locus de enunciación y nuestra diferencia colonial. Pensar que la teoría chicana articula la subalternidad de todo “lo latinoamericano” ofusca la materialidad, la territorialidad y la concreción de la diferencia de “lo latinoamericano” que se da en su localidad.

Las feministas latinoamericanas que aparecen hoy en los debates masculinistas de la región y en la academia metropolitana como el “Otro invisible” tienen que reclamar sus derechos epistemológicos. También tendríamos que abocarnos al proyecto de la descolonización de la teoría. Necesitamos irrumpir en los diálo-

gos que se dan entre postoccidentalistas y chicanas. Necesitamos cuestionar los aparatos conceptuales de los feminismos metropolitanos, incluso el postcolonial, y sobre todo el pensamiento proveniente del aparato del desarrollo.

Incluso debemos desestabilizar nuestros propios discursos.

Nuestras alusiones a la diversidad deben ser reexaminadas a la luz de la colonialidad del poder y la colonialidad de género tomando en cuenta nuestro propio lugar en el sistema de colonización interna que prevalece en nuestras sociedades. La mujer indígena y africana aparece todavía al margen del texto o en una suerte de indigenismo feminista que busca subsumir lo indígena a lo mestizo, a lo blanco, a lo occidental. Reconocemos el problema de la diversidad, de la indígena y la negra, pero no nos planteamos el problema de la mestiza o lo eurosudamericano. El diálogo entre la mestiza, la eurosudamericana, la mujer indígena y la mujer negra muestra aún rezagos de una dialéctica de poder donde la interlocutora cultural dominante (la mestiza identificada con la cosmología europea que niega lo indígena y africano, o la posición epistémica de la eurosudamericana) y el interlocutor subalterno sigue operando. La historia de los encuentros feministas nos da la razón. La ausencia de un aparato conceptual que de cuenta de la colonialidad de género en su concatenación con raza, clase y sexualidad en el interior de nuestras sociedades y sus confabulaciones con las ultraderechas del norte global nos da la pauta del enorme trabajo que las feministas latinoamericanas aún tenemos por delante.

Bibliografía

- De Sousa Santos, Boaventura. "El Foro Social Mundial y la izquierda global". En *El Viejo Topo*, 2008.
- Dussel, Enrique. *Twenty theses on politics*. Duke University Press: Durham and London, 2008.
- Escobar, Arturo. "Mundos y conocimientos de otro modo". En *Tabula Rasa*, Bogotá, Colombia, No.1: 51-86, enero-diciembre de 2003.
- Lugones, María. "Heterosexualism and the colonial modern gender system". En *Hypatia* vol. 22, no. 1, invierno 2007.
- Mendoza, Breny. "A feminist postaccidental approach to the contemporary debates of Empire and Democracy". Trabajo presentado en la conferencia anual de LASA, San Juan de Puerto Rico, 2006.

- Oyewomi, Oyeronke. *The Invention of Women*. University of Minnesota Press: Minneapolis, 1997.
- Quijano, Anibal. "Coloniality of power, eurocentrism, and social classification". En Moraña, Dussel y Jáuregui (Editores). *Coloniality at large*. Duke University Press: Durham and London, 2008.
- Vuola, Elina. "Option for the poor and the exclusion of women. The challenge of postmodernism and feminist to liberation theology". En Joerg Rieger (Editor) *Option for the margins. Theological and other challenges in post-modern and postcolonial worlds*. Oxford University Press, Oxford, 2003.