

RLFPP

Revista
Latinoamericana de
Filosofía
Política

Centro de Investigaciones Filosóficas

ISSN 2250-8619 • Vol. X • N° 6 • 2021 • Buenos Aires • Argentina

**INTERSECCIONALIDAD ENCARNADA:
ACTOS SUB-VERSIVOS Y EJERCICIO DE AUTONOMÍA**

Agostina Silvestri

INTERSECCIONALIDAD ENCARNADA: ACTOS SUB-VERSIVOS Y EJERCICIO DE AUTONOMÍA

AGOSTINA SILVESTRI

*Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural
y Procesos del Cambio, Consejo Nacional de
Investigaciones Científicas y Técnicas,
Universidad Nacional de Río Negro*

*San Carlos de Bariloche, Río Negro, Argentina
agostina.silvestri@gmail.com*

RESUMEN

En el marco de los estudios feministas, la noción de “interseccionalidad” ha servido al descentramiento del sujeto político y a la crítica de la (supuesta) universalidad de la experiencia y la identidad blanca. Sin embargo, el concepto de “interseccionalidad” –cuyos usos apuntan al discernimiento de modalidades específicas de discriminación y opresión– parece dejar por fuera la especificidad del cuerpo y la experiencia situada. El presente trabajo procura distinguir las intersecciones mismas del concepto de “interseccionalidad”, para llegar a considerar los procesos de mutua afectación entre los cuerpos (individuales y colectivos) y la matriz normativa, así como las potencias sub-versivas producidas en dicho proceso. Para ello, se tomarán aportes de la teoría encarnada, de la teoría queer y la teoría de(s)colonial. Asimismo, se trabajará en relación a la pieza poética-autobiográfica *Y cuando se vayan, llévense sus retratos*, con la intención de tomar el conocimiento situado y la experiencia encarnada de mujeres tercermundistas como saber experto.

Palabras clave: autonomía, cuerpo, experiencia, interseccionalidad, subversión

ABSTRACT

In the framework of feminist studies, the notion of “intersectionality” has served to de-center the political subject and to criticize the (supposed) universality of white experience and identity. However, the concept of “intersectionality” -which points to the discernment of specific modalities of discrimination and oppression- seems to leave out the specificity of the body and situated experience. The present work will try to distinguish the intersections of the concept of “intersectionality”, to come to consider the processes of mutual affectation between the bodies (individual and collective) and the normative matrix, as well as the subversive powers produced in said process. For this, contributions will be taken from embodied theory, queer theory and decolonial theory. Likewise, it will work in relation to the poetic-autobiographical piece *Y cuando se vayan, llévense sus retratos*, with the intention of taking situated knowledge and incarnated experience third world women as expert knowledge.

Key words: autonomy, body, experience, intersectionality, subversion

1. Introducción

“*El feminismo*”, como movimiento social y corriente epistemológica, dista de ser un campo unificado. Particularmente, durante las décadas de los 60 y 70 en Estados Unidos, mujeres tercermundistas hicieron visibles y audibles sus existencias, opresiones y resistencias específicas. Evidenciaron, también, cómo sus trayectorias vitales como mujeres pobres, racializadas, lesbianas y/o migrantes eran diferentes a las de las mujeres blancas, urbanas, académicas, heterosexuales y/o de clase media.

La noción de “interseccionalidad” procura dar cuenta de un sistema complejo de estructuras múltiples y simultáneas de opresión, y permite comprender cómo categorías como la raza y el género interactúan para producir opresiones específicas. Desde esta perspectiva, se critica el sesgo que establece *el feminismo* hegemónico al dar por sentada la universalidad de

la experiencia y la identidad blanca, invisibilizando así a mujeres –y otras identidades– cuyos cuerpos y experiencias no encajan en los cánones normativos. Así pues, en el marco de los estudios y discusiones feministas, la incorporación de la perspectiva interseccional ha servido al descentramiento del sujeto político. El concepto de “interseccionalidad”, con sus derivas y metáforas explicativas, se encuentra de todas maneras en continua revisión y reconstrucción, pues (afortunadamente) no existe un consenso general en cuanto a sus alcances, limitaciones y niveles de análisis implicados.

En diálogo con críticas y revisiones propuestas desde los feminismos de(s)coloniales,¹ el presente trabajo procura reponer algunas intersecciones posibles al/del concepto de interseccionalidad en sí. Para ello, se propone repensar una perspectiva interseccional que considere ya no sólo el entrecruzamiento de modalidades o categorías de opresión, sino –antes bien– las variaciones y estratificaciones en los procesos de mutua afectación entre los cuerpos (individuales y colectivos) y la matriz normativa. Este desarrollo se ocupa, entonces, de reflexionar acerca de la relevancia de la experiencia situada en las relaciones de los cuerpos con vectores de opresión como género,

1. Los términos “descolonial” y “decolonial” comportan diferentes potencias y propósitos que se ha preferido considerar en conjunto mediante la escritura “de(s)colonial”, salvo excepciones en las que el uso específico de uno de los dos términos respeta alguna referencia teórica particular. Pues mientras la “descolonización” refiere habitualmente a las luchas anticoloniales y las independencias políticas de las colonias, la “decolonialidad” refiere al proceso que busca problematizar y transgredir la modernidad / colonialidad. Si bien la ausencia de la letra “s” en la expresión “decolonial/idad” remite a la palabra en idioma inglés “*decoloniality*”, el interés en el uso de tal expresión no es promover un anglicismo. Antes bien, se trata de esquivar el significado en castellano del prefijo “des”, en la medida que denota negación o inversión del significado de la palabra simple a la que va antepuesto (como si pudieran borrarse las huellas de la colonialidad). En este sentido, la potencia de lo “decolonial” radica en que implica un trabajo continuamente inacabado, a la vez que la virtud de lo “descolonial” reside en su proximidad a las luchas concretas por la independencia política.

clase y/o raza. A los fines anteriormente mencionados, se toman, luego, aportes de la teoría encarnada y la teoría queer.

El desarrollo del presente escrito discurre, asimismo, en torno a la pieza poética *Y cuando se vayan, llévense sus retratos*; pieza que integra la compilación de escrituras feministas tercermundistas *Esta puente, mi espalda*. La elección de este poema como eje conductor refiere, precisamente, a la intención de tomar la experiencia encarnada de mujeres tercermundistas como saber experto desde y con el que producir y proliferar conocimiento(s). Pues el poema, en tanto constitutivo de una operación estética y política de pensamiento, acción y escritura conjunta, condensa un proceso de subjetivación a la vez individual y colectivo, de manera tal que presenta una perspectiva crítica, afectada por las experiencias de un “nosotras” que se desidentifica de representaciones tradicionales.

2. Presentación de la pieza poética

Y cuando se vayan, llévense sus retratos fue escrito en el año 1978 por Jo Carrillo –mujer chicana nacida en Nuevo México– durante su estancia en California, Estados Unidos. El poema integra la antología *Esta puente, mi espalda*; una colección de escrituras feministas producidas por mujeres asiáticas, indígenas, afroamericanas y latinas, editada por Cherríe Moraga y Ana Castillo (1988). La compilación reúne ensayos, poesía y relatos que funcionan como testimonios de existencia y catalizadores del despliegue del feminismo tercermundista, de manera tal que –en su articulación– constituyen una potente plataforma de teoría política (Moraga & Castillo 1988).

La selección de esta obra en particular refiere a múltiples razones. En primer lugar, cabe señalar la posición de enunciación –compartida con otros escritos de la antología– desde la cual se produce el texto: una (plural) existencia feminizada, migrante y racializada, radicada en uno de los grandes cen-

tros del poder económico mundial y del sistema colonial capitalista. Un punto de subjetivación en el que coexisten opresiones múltiples y simultáneas, pues encarna las fallas de la normatividad blanca. Esta coyuntura adquiere espesor en el enunciado del poema, al ubicar en la experiencia compartida entre mujeres tercermundistas la posibilidad de la desidentificación con los guiones de vida tradicionalmente atribuidos.

Luego, el poema presenta –por lo menos– dos formas del ser “mujer” en condiciones diferenciales, según las experiencias y afectos atravesados y las maneras de (des)vincularse de/con la otredad. En este sentido, *Y cuando se vayan, llévense sus retratos* funciona como escritura paradigmática de las producciones teóricas de mujeres tercermundistas en Estados Unidos; producciones en las cuales las condiciones particulares de la experiencia de vida adquieren un carácter central y se entraman en/con la intersección de –al menos– género, clase y raza. En el presente trabajo, este aspecto es recuperado para señalar la necesidad teórica y experiencial de desesencializar la noción de “mujer”, y así distinguir multiplicidades obturadas al considerarse esta última como una identidad y/o categoría acabada, continua, coherente y estable.

Por último, la obra combina el uso de la palabra poética con la presentación de la imagen-retrato de *la* mujer de color en las paredes de las “hermanas gringas”. Al delinear (e interrumpir) este retrato rigidizado y estereotípico, el poema pone en evidencia la cristalización y romantización de la identidad minoritaria en el discurso y el imaginario de los colectivos jerárquicos. Se muestra, también, cómo el retrato contribuye a la sedimentación y naturalización de los binarismos que funcionan como condición de posibilidad para la continuidad de la colonialidad y el ejercicio de tutela sobre los sujetos no blancos.

El poema puede encontrarse hacia el final de este documento, bajo el apartado “Anexo - Y cuando se vayan, llévense sus retratos.”

3. Perspectiva(s) interseccional(es)

Aunque de manera frecuente las categorías de análisis sean comprendidas como unidades homogéneas, resulta crucial distinguir que, en realidad, operan mediante la selección de la figura dominante de un grupo, para luego instituir la como norma (Crenshaw 1989). Particularmente, la categoría “mujer” entraña la premisa –fundamental para muchos discursos feministas– de que todos los miembros del –o, más precisamente, asignados al– género femenino constituyen un grupo homogéneo. Ello ha tendido a ubicar a la figura de *la* mujer blanca, burguesa y heterosexual como norma, mediante un proceso de simplificación, homogeneización y separación de devenires múltiples, por medio de esencialismos biológicos y universalizaciones sociológicas y antropológicas (Alvarado 2016, Mohanty 2008). Así, para comprender los efectos de opresión específicos sobre cuerpos individuales o colectivos de mujeres (u otras subjetividades) que no se inscriben en esta figura dominante, ha sido necesario considerar otros vectores de producción de subjetividad que trabajan junto al vector de género.

Mediante una doble afiliación teórica y genealógica en el *black feminism*² y el pensamiento post estructuralista, Kimberlé Crenshaw, abogada afroestadounidense, acuñó el concepto de “interseccionalidad”³ (1989) precisamente para señalar

2. Ya en el manifiesto del año 1977, la Colectiva del Río Combahee –un grupo feminista Negro– señalaba que los sistemas de opresión –como raza, sexo y clase– se encuentran eslabonados entre sí de manera indisoluble y actúan de manera simultánea, configurando así las condiciones de vida de las mujeres racializadas. Lo que, es más, a favor de la desesencialización de la categoría “mujer”, el manifiesto de la Colectiva del Río Combahee argumentaba que cualquier tipo de determinismo biológico sería una base peligrosa y reaccionaria para construir política.

3. En investigaciones posteriores, Crenshaw (1991) ha llegado a identificar tres tipos diferentes de interseccionalidad: estructural –estructuras de opresión entrecruzadas e incidentes en la vida de los sujetos–, política –agendas políticas a menudo opuestas que intervienen en los devenires de

el complejo cruce de estructuras de opresión que funcionaban de manera múltiple y simultánea en las trayectorias vitales de las mujeres Negras⁴ en Estados Unidos. Esta noción permitió argumentar cómo la interacción entre raza y género llegaba a dar forma a modalidades particulares de discriminación. Crenshaw empleó, para ello, la metáfora del “cruce de caminos”, pues los efectos específicos de opresión sobre las mujeres Negras no serían relativos a una sumatoria ni a una concatenación de categorías, sino al entrecruzamiento de las mismas.

La perspectiva interseccional⁵ ha sido de enorme relevancia para discutir con aquel modelo hegemónico de *la* mujer universal, convirtiéndose “interseccionalidad” en una expresión frecuentemente utilizada para designar un marco teórico y metodológico que busca dar cuenta de las opresiones diferenciales imbricadas en las relaciones de poder (Viveros 2016). Esta perspectiva ha funcionado, también, para producir un espacio conceptual y categorías jurídicas concretas a través de las cuales estudiar y argumentar cómo varias opresiones trabajan de manera conjunta para producir algo único y distinto de cualquier forma de discriminación aislada (Dhamoon 2011).

Sin embargo, resulta ineludible reconocer que, a la vez que producen una amplia gama de herramientas empíricas y normativas, los modelos interseccionales son plurales y están en constante revisión. Si bien la metáfora geométrica del cruce de

los movimientos sociales y los cuerpos colectivos— y representativa—superposición de discursos e instituciones que acompañan y alojan los intereses, demandas y necesidades de grupos subordinados—.

4. Aquí se emplea el término “Negras” con letra inicial mayúscula, siguiendo el modo de escritura que la Colectiva del Río Combahee hace para señalar el proceso de toma de conciencia y (re)apropiación de una expresión utilizada —frecuentemente— a modo de injuria.

5. Para acceder a genealogías más detalladas y prolíficas de la interseccionalidad como marco epistémico, se sugieren las lecturas de “La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación”, escrito por Mara Viveros Vigoya (2016), y de “La interseccionalidad como herramienta de estudio de la sexualidad” escrito por R. Lucas Platero (2012).

caminos se considera habitualmente “superadora” de las formulaciones aritméticas o aditivas (multiplicación o sumatoria de opresiones), de todas maneras, podría sugerir que las categorías de opresión –las calles que se entrecruzan– son separables entre sí y/o preexistentes al sujeto (Dhamoon 2011, Platero 2013). Representada (y pensada) mediante una imagen estática, la metáfora del cruce de caminos también comporta dificultades para comprender lo cambiante e histórico de las relaciones de dominación, pues las estabiliza en posiciones fijas y tiende, así, a favorecer la sectorización de las movilizaciones sociales en identidades (Viveros 2016).

En razón de las consideraciones anteriores, cabe recuperar las conceptualizaciones de Patricia Hill Collins (2000), quien, desde la interseccionalidad como paradigma, propone la existencia de una matriz compleja de dominación. La noción de matriz enfatiza el hecho de que los distintos sistemas de opresión funcionan en interacción, interdependencia y mutua constitución, es decir que no se pueden separar entre sí opresiones raciales o sexuales, por ejemplo. El aporte Hill Collins resulta novedoso, además, porque destaca que el funcionamiento de la matriz de dominación no sólo es dinámico, sino también múltiple, de manera tal que determinados grupos se encuentran en posición de opresores y oprimidos a la vez.

Luego, desde las corrientes feministas de(s)coloniales, retomando el sistema sexo-género trabajado por Gayle Rubin, María Lugones (2008) ha argumentado la necesidad teórica de (re)pensar las formas variables de dominación en términos de colonialidad de género o sistema moderno/colonial de género. Mediante esta noción se refiere, nuevamente, a un tejido complejo e interdependiente de sistemas de poder que organiza las relaciones de dominación a nivel global, pero –esta vez– el concepto distingue que tal entramado se encuentra sustentado en un proceso de colonización que disuelve de manera forzada los vínculos de solidaridad práctica entre los sujetos dominados. La colonialidad de género, evidentemente, no acaba con los genocidios, torturas y trabajos forzados de los tiempos

de las “conquistas”. Por el contrario, se extiende y transforma en el capitalismo y las democracias liberales, en la medida en que raza y género resultan componentes sustanciales en la construcción de ciudadanía occidental (Mendoza 2014).

Los debates en torno a las distintas aproximaciones a la interseccionalidad pivotan, particularmente, en la cuestión de los niveles de análisis que debe comprender. Si, por una parte, focalizarse en el estudio de categorías conlleva el riesgo de sobredeterminar su autonomía y así incluso reproducir hegemónicas existentes, el acento en la narración de identidades puede perder de vista las diferencias “internas” tanto como las articulaciones y coaliciones posibles entre los sujetos minorizados por el sistema moderno/colonial de género. Así pues, Nira Yuval Davis (2006) plantea que el enfoque interseccional debe incluir, además del análisis de estructuras de opresión y de identidades (individuales y de grupos sociales), el trabajo en la dimensión de políticas públicas. Por otra parte, Rita Dhamoon (2011), incluso cuando considera como niveles de análisis esenciales en la perspectiva interseccional a las identidades (por ejemplo, mujer y negra) y las categorías de diferencia (por ejemplo, género y raza), de todas maneras sostiene que el enfoque en el estudio combinado de los procesos de diferenciación (por ejemplo, racialización y generización) y los sistemas de dominación (por ejemplo, racismo y sexismo) sería aún más eficaz para analizar las complejas dinámicas del poder en los estudios interseccionales.

Aunque los conocimientos generados desde la experiencia ocupan espacios todavía periféricos en las discusiones epistemológicas y conceptuales –aun cuando se trate de espacios feministas– (Bard Wigdor & Bonavitta 2021), la pregunta por los modos en los que estos procesos complejos de diferenciación producen (efectos de) racialización y generización en algunos cuerpos, acompaña a preguntarnos por la implicancia participativa de la materialidad de los cuerpos dados (y sus experiencias) en tales configuraciones. Pues, al convertirse la imagen del “cruce de caminos” en una metáfora ampliamente

difundida –y al pensar las modalidades de opresión como abstracciones interrelacionadas–, algunos de los trabajos sobre el tema han perdido proximidad con los conocimientos situados de los movimientos sociales que le dieron origen, omitiendo contribuciones hechas por fuera de los contextos universitarios nortatlánticos (Viveros 2016).

Es posible, sin embargo, que abordar estos problemas abordando a la polaridad academia-teoría/política-experiencia no resulte favorable. Considerando que el mismo concepto de interseccionalidad ha surgido precisamente *entre* la academia y los movimientos sociales (Platero 2013), quizás resulte más conveniente y enriquecedor –como lo argumentara Homi Bhabha (1994)– apostar por la construcción de espacios intermedios o terceros, que desestabilicen las dicotomías que acaban paralizando el pensamiento y la acción. Epistemologías otras podrían verse potenciadas por prácticas de pensamiento y afectación que teorizaran con la experiencia, tanto como que experimentaran con la teoría.

4. La subversión / sub-versión⁶ como desplazamiento de la norma

No cabe duda de que la colonialidad ha atravesado los movimientos feministas, de manera tal que mujeres tercermun-

6. El uso del guion en la expresión “sub-versión” procura marcar una diferencia respecto de figuras como las de revolución, sublevación, motín, asociadas frecuentemente a rebeldías o desobediencias más o menos planificadas según una voluntad emancipatoria. Antes bien, aquí se emplea “sub-versión” aludiendo a las versiones minoritarias de los guiones normativos. Junto a Judith Butler, cabría también pensar las “sub-versiones” como iteraciones de la norma que conllevan en sí mismas las fallas de los regímenes de poder. Dado que Butler no ha desarrollado específicamente esta posibilidad de transformación de la palabra, a continuación, en este texto se emplea el término “subversión” (sin guion) cuando se refiere a desarrollos de la autora, respetando su modo de escritura particular.

distas han sido, más que sujetos de discurso, objetos de estudio y de consideraciones victimizantes.⁷ Precisamente, han sido las fronteras entre sujeto y objeto, entre subjetividad y objetivación, los espacios fundamentales de producción de resistencias a la colonialidad (Bard Wigdor & Bonavitta 2021). Es por ello que urge retomar la voz y la experiencia de sus existenciarios subalternos,⁸ a fin de contribuir a corregir la invisibilidad histórica propiciada por la universalización de la experiencia de *la* mujer blanca, urbana y heterosexual (Cubillos Almendra 2015).

Si se toman en cuenta las sugerencias desarrolladas por las propias mujeres tercermundistas radicadas en Estados Unidos durante los años 60 y 70, este proceso de recuperación de voces y experiencias no debiera acabar en una mera recopilación de discursos de mujeres subalternas por parte de la academia. El trabajo de(s)colonial no debiera enfocarse (únicamente) en “hacer visibles” o “hacer audibles” –desde una posición de enunciación privilegiada– las experiencias y voces de quienes ocupan un lugar de otredad, pues esto podría

7. La sola noción de “mujeres tercermundistas” puede ser en sí misma problemática, en la medida en que podría tender a homogeneizar las demandas, experiencias e intereses de un colectivo diverso, produciendo así la imagen de una “mujer promedio del tercer mundo” (Mohanty, 2008). Según las narrativas habituales, esta mujer promedio es representada como víctima de la violencia masculina y del proceso colonial, dependiente universal, definida por la estructura familiar patriarcal y la ideología religiosa que la constituye; en contraste con la (auto)representación –implícita– de la mujer occidental como educada, moderna, en control de su cuerpo y su sexualidad y con la libertad de tomar sus propias decisiones.

8. Esta urgencia no prescinde de las reflexiones acerca de las posibilidades de habla para el sujeto subalterno (Spivak, 1998): inclusive a sabiendas de que el sujeto subalterno no puede hablar como tal ni ser escuchado –pues su voz siempre está mediada por colectivos representantes y grupos de poder–, reponer discursos, narrativas y epistemologías producidos por (algunas) mujeres tercermundistas podría resultar relevante en términos de articular descentramientos y desvíos en los marcos (hegemónicos) eurocentrados de las producciones intelectuales.

redundar en una práctica paternalista y tutelar. Se tratará, más bien, de trabajar en el discernimiento, en la experiencia situada, de los rasgos de subalternidad “propios” y de las “propias” posiciones en los escalafones del poder (Moraga & Castillo 1988).

Así, un trabajo de(s)colonial que ponderara el conocimiento situado como conocimiento experto implicaría trabajar en distinguir los modos en que, con gradaciones variables de voluntad, los cuerpos resisten y desbordan la producción de normatividad en algunas dimensiones, incluso cuando, en otras, pueden estar participando de una hegemonía. Es decir, se trata de reconocer que el poder no se distribuye de manera homogénea, sino que, por el contrario, las normas son ficciones simplificadoras que nadie cumple en su totalidad, que hasta el sujeto hegemónico-dominante es interseccional y complejo, que todas las identidades –minoritarias y hegemónicas– tienen inflexiones (Platero 2012, 2013). Considerar a los cuerpos –individuales y colectivos– no como superficies homogéneas y pasivas ante los efectos de la matriz de dominación colonial moderna, sino como multiplicidades vivas, activas, situadas, diversas, agentes de su historia y de sus modalidades de resistencia, podría contribuir a discernir devenires complejos y a entramar coaliciones insospechadas.

En *El género en disputa*, una de las obras fundacionales de la teoría queer, Judith Butler (1990) discute –tomando evidentemente aportes de Foucault en sus desarrollos de la historia de la sexualidad– con las posiciones y/o teorías que proponen tanto una Ley (o matriz de dominación) universal, originaria y –de apariencia– fija como con aquellas que proponen auto-perpetuarse en una condición de otredad en tanto un “afuera” o un “más allá” de la norma heterosexual. Ello supone, en cuestiones prácticas, desertar de las posiciones victimistas que dan por sentado un encierro irresoluble tanto como de las (infructuosas) búsquedas de instancias exteriores o momentos anteriores a la norma. En cambio, Butler propone que los actos subversivos tienen una materialidad corpórea y se producen

entre las repeticiones de la norma, pues, aunque ésta tenga apariencia de sustancia, es más bien una praxis de iteración.

Los mentados actos corporales subversivos configuran prácticas que, desde el interior mismo de la matriz heterosexual, de alguna manera rearticulan, transforman o desestabilizan las normas sexo-genéricas que, a su vez, producen, regulan y reifican a los cuerpos de modo binario. Estos actos implican, entonces, posibilidades de desplazar el orden simbólico-normativo desde su interior, dado el carácter fallido constitutivo de toda norma y –por tanto– la inacabada materialización de la diferencia (sexual).

Si bien en *El género en disputa* Butler (1990) trabaja de manera más específica con lo que sería el vector género en la matriz de dominación o sistema moderno/colonial de género, este modo de comprender la relación entre la norma y los cuerpos podría extenderse hacia otros vectores.⁹ Pues, además, si las modalidades de opresión funcionan de manera interactiva y mutuamente constituyente (Colectiva Río Combahee 1977, Hill Collins 2000, Lugones 2008, Dhmoon 2011, Platero 2013, Viveros 2016), no habría razones para considerar que el vector género pudiera operar de manera independiente a los vectores raza o clase, por ejemplo. En este sentido, cabría pensar que no sólo el género es efecto de la relación entre la matriz normativa y los cuerpos, sino que también pueden serlo la raza y la clase socioeconómica. De manera consecuente, en las experiencias mismas de los cuerpos generizados, racializados, marginalizados, cabría encontrar potentes sub-versiones de/a la matriz normativa colonial.¹⁰

9. De hecho, estos postulados ampliamente difundidos en los feminismos posestructuralistas y la teoría queer, en parte se nutren de la revisión crítica al esencialismo del sujeto del feminismo y la política de identidad desarrollada por las activistas lesbianas provenientes de los feminismos de color (Espinosa Miñoso 2014).

10. Evidentemente, los actos sub-versivos no refieren necesaria ni únicamente a prácticas voluntarias. Pues, dado que el modo de relacionarse con

Como ya se ha adelantado, el poema *Y cuando se vayan, llévense sus retratos* se escribe desde condiciones que resuenan con las gramáticas de la sub-versión, por la particular posición de enunciación (migrante, racializada) que pone de manifiesto la heterogeneidad del sujeto “mujer”. De manera consonante con los planteos de Butler (1990), el “nosotras” del poema no supone una pretensión de afianzamiento en una posición de exterioridad respecto a la matriz de dominación, así como tampoco desarrolla un reclamo de inclusión (que de alguna manera podría aportar consistencia a una supuesta comunidad-identidad estable del ser mujer). Al contrario, el poema desnuda las inconsistencias de tal homogeneidad ya desde la enunciación de “las hermanas gringas” –por una parte– y “nosotras” –por otra–; y es desde el sostenimiento de ese desgarró que se estructura el texto como artefacto micropolítico.

El uso (quizás, irónico) de la palabra “hermanas”¹¹ para nombrar a las “gringas”, pone de manifiesto la proximidad a la vez que la diferencia. Pues, aun cuando establece un diálogo, el sujeto de enunciación “nosotras” adquiere autonomía respecto de las “hermanas gringas”, accionando la voz propia y plural que no tienen los retratos de *la* mujer de color. Hacia

la matriz de dominación implica la supervivencia simbólica y material, su actuación evoca una estrategia en un marco de coacción. Es en este escenario que acontecen las prácticas que alternadamente desvían las ficciones normativas, según las condiciones disponibles de (re)producción, desvío y mutación de los guiones hegemónicos.

11. Si bien la noción de sororidad puede operar como herramienta de solidaridad política y de refuerzo de lazos entre mujeres en resistencia a la opresión, asimismo ha formado parte de una retórica sentimentalista y auto-victimizante por parte de mujeres blancas burguesas. Pues, al idealizar la unidad, el modelo burgués de sororidad evita el conflicto y la confrontación entre “hermanas” integrantes de un círculo escogido de mujeres, que son llamadas a apoyarse incondicionalmente entre sí a la vez que se producen exclusiones y devaluaciones de mujeres ajenas a tal grupo. hooks (2015) señala que este modelo de sororidad ha favorecido, en ocasiones, el enmascaramiento de prácticas oportunistas, manipuladoras y/o explotadoras por parte de mujeres blancas hacia mujeres racializadas.

el final del poema, cuando la voz narradora colectiva pronuncia el verbo “ser” de manera activa (“no *somos* tan felices”), la autopercepción afectiva y experiencial interrumpe la representación romantizada de la subalternidad.¹²

Así pues, el “nosotras” construido en el poema –en tanto pieza integrante de la compilación y del ejercicio de pensamiento colectivo *Esta puente, mi espalda*– interviene desde una sub-versión tanto de la representación unificada de *la* mujer como de la representación (blanca) de *la* mujer-negra –que condensa cuerpos a los que se distingue y ubica en un lugar de otredad–, configurando entonces desobediencias a las producciones corpo-políticas del sistema moderno/colonial de género desde la supervivencia y la resistencia en la matriz misma.

5. Intersecciones a / de *la* interseccionalidad: aportes desde la teoría encarnada

En Abya Yala, el conocimiento producido desde los campos de las ciencias humanas y sociales se encuentra particularmente teñido por tendencias neoliberales, imperiales y globalizantes del capitalismo y de la modernidad (Bard Wigdor & Bonavitta 2021, Espinosa 2014, Maffía 2019, Santos 2011, Walsh 2007). Estas tendencias proponen formulaciones teóricas monolíticas, monoculturales y “universales”, y posicionan el conocimiento científico occidental en un lugar central. Así, mediante la constitución de la científicidad como única racionalidad capaz de producir conocimiento, se niegan o relegan a

12. Esta discontinuidad puede también ser considerada desde la torsión que, luego de dos estrofas similares, produce la tercera estrofa del poema. Si en las primeras dos estrofas la estructura de los versos es semejante, las diferencias sutiles entre una y otra –tanto como la incitación a “pensarlo de nuevo”– preparan la interrupción de la tercera estrofa, en la que se produce el cortocircuito de la representación asignada.

estatus inferiores los saberes situados y producidos a partir de epistemologías otras, como las que entran razón y emoción, corporalidad y territorio en perspectivas complejas (Bard Wiggdor & Bonavitta 2021). Este patrón de poder constituye una colonialidad del saber/epistémica (Walsh 2007) inseparable de la configuración de subjetividades minorizadas, pues no sólo establece el eurocentrismo como perspectiva única de conocimiento, sino que –al mismo tiempo– descarta la producción intelectual indígena y afro (entre otras).

Los feminismos de(s)coloniales –emparentados con la tradición teórica iniciada por el feminismo Negro, de color y tercermundista en Estados Unidos tanto como con el legado crítico de mujeres y feministas afrodescendientes e indígenas de América Latina– radicalizan la crítica al universalismo en la producción de teoría. Pues, si bien la epistemología feminista¹³ se ha ocupado de cuestionar la pretensión de objetividad y universalidad tanto como el androcentrismo en las ciencias, esta crítica ha resultado limitada al no articularse efectivamente a un programa de descolonización del feminismo y al sostener, mayormente, ideales de progreso utópicos propios de la modernidad, que conciben los movimientos histórico-políticos en trayectorias lineales y escalas ascendentes (Espinosa Miñoso 2014, 2015).

Es posible que las metáforas tradicionalmente usadas para dar cuenta de la interseccionalidad no sean excepciones dentro de las gramáticas modernas de producción de conocimiento, especialmente en vista de la popularidad que han alcanzado, llegando a convertirse en una repetición despolitizada de lo que Mara Viveros (2016) llama –siguiendo a Wendy Brown (1995)– “mantra multiculturalista”. Dada esta sospecha, resultará con-

13. (Algunas) pensadoras feministas para quienes el conocimiento situado y el llamado “punto de vista” ha sido de enorme relevancia son Evelyn Fox Keller, Donna Haraway, Sandra Harding, Patricia Hill Collins, Nancy Harstock, Hilary Rose y Dorothy Smith, entre otras.

veniente observar las intersecciones mismas de *la* interseccionalidad, e incluso interacciones posibles entre tales metáforas y los saberes encarnados, a fin de reponer la participación activa de los cuerpos en las torsiones del tejido de la normatividad.

Considerando los problemas que acarrea la metáfora del cruce de caminos, las imágenes presentadas por R. Lucas Platero (2013) para (re)pensar y (re)imaginar la interseccionalidad resultan estimulantes. Una de ellas es la del espejo roto, en el que la imagen especular de un cuerpo-identidad aparentemente continuo se fragmenta y deforma en múltiples trozos y figuras parciales, que a su vez varían según la posición desde la que se las mire. Aún más potente resulta la metáfora de la maraña. Pues esta imagen tridimensional, poliédrica y superpuesta da cuenta de una complejidad que involucra no sólo las categorías de opresión, sino también la propia noción de identidad, en tanto comprende dobleces, giros y relaciones enmarañadas que al entrecruzarse conforman un “todo” siempre inacabado y confuso. También la noción de *chi’xi* (Rivera Cusicanqui 2010) da cuenta de la yuxtaposición de condiciones heterogéneas que se entremezclan sin fundirse en la subjetividad mestiza, conjugando múltiples diferencias y hasta oposiciones. El requisito, en lo *chi’xi*, de la heterogeneidad de las condiciones entremezcladas resulta interesante, pues tampoco se cumpliría si la yuxtaposición remitiera sólo a categorías de opresión o identidades.

Luego, la teoría encarnada¹⁴ –desarrollada en *Esta puente, mi espalda* (Moraga & Castillo, 1988)– recupera y pondera las

14. Desde otras latitudes, movimientos feministas han desarrollado otras formas de conocimiento que podrían inscribirse cercanas al conocimiento encarnado. La jinología, por ejemplo, es una forma de resistencia epistémica desarrollada por feministas kurdas que combina pensamiento y acción. Desde esta perspectiva, el conocimiento sólo es posible en tanto se produce desde la acción participativa, y no puede emerger de la mera observación. En este sentido, para las feministas del Kurdistán, la experiencia construye autoridad epistemológica (Maffia, 2019).

experiencias y los afectos como trincheras-plataformas para la creación de un campo de saberes suscitado por la apertura de los sentidos, el habitar conscientemente el cuerpo y la profundización de la percepción. Estos ejercicios combinados y complejos configuran una epistemología de la subalternidad que vincula la reflexión y la visión “internas” –el discernir sutil de lo mental, emocional, instintivo, imaginativo, espiritual y corporal– con las acciones sociopolíticas y la experiencia vivida.

El conocimiento encarnado pretende trazar un *sentisaber* (Di Pietro, 2020) múltiple, sensible, vernáculo, experiencial. Ante a la separación sujeto/objeto producida por la racionalidad hegemónica (y cuestionada, en parte, por la epistemología feminista), el conocimiento encarnado –emparentado con los feminismos de(s)coloniales– se manifiesta como tejido, ensamblaje –quizás, inclusive, maraña– de cuerpos-territorios, matrices de dominación, prácticas concretas y comunidad cohabitándose y transformándose de manera mutua y continua. Esta modalidad del saber comporta el “privilegio”¹⁵ epistémico proveniente del punto de vista de la oprimida (Carosio, 2019), construido en la *experiencia de la intersección* de opresiones múltiples y en la coalición de corporalidades subalternizadas como territorio singular de percepción y discernimiento.

Si bien se supone que la interseccionalidad puede revelar lo que permanece invisible cuando categorías como género y raza se conceptualizan como separadas una de otra; los cuer-

15. Las alianzas y coaliciones, lo colectivo y lo comunitario resultan cruciales para la construcción de una epistemología disidente. El discernimiento de los múltiples modos de opresión y dominación –como así también sus mutaciones– no puede acontecer de manera individual y menos aún constituya un “privilegio” a secas. Es precisamente por la maximización de la vulnerabilidad que el habitar los bordes –geopolíticos y de inteligibilidad– comporta, que se requieren alianzas estratégicas para sobrevivir y proliferar conocimiento disidente (Wayar, 2020). Este aspecto ha de ser tenido en cuenta a fines de no recaer –como las “hermanas gringas” de *Y cuando se vayan, llévense sus retratos*– en romantizaciones de la marginalidad.

pos, con sus potencias vitales¹⁶ sub-versivas, parecen encontrarse aún difusos en las metáforas tradicionales. A la vez, si la raza y el género son ambas “ficciones poderosas” (Lugones, 2008, p. 94), cabría producir una perspectiva de *interseccionalidad encarnada* que, en conversación con las experiencias de los cuerpos activos y resistentes a la norma, atendiera a las estrategias de desplazamiento y las fisuras de la matriz moderna/colonial de género, tanto como a las alianzas potenciales entre las variadas modalidades de agencia.

Así, en la medida en que el sujeto emerge a condición de un vínculo apasionado con la/s norma/s o la/s matriz/(ce)s de inteligibilidad que lo producen (Butler, 2001), la coalición “interna”, los pliegues y torsiones que comporta cada cuerpo-identidad (Platero, 2013) se correlacionan con múltiples procesos de diferenciación y sistemas de dominación (Dhamoon, 2011). Género, clase y raza son algunos efectos –entre otros– de los modos en que la matriz de dominación se entrama con los cuerpos individuales y colectivos que encarnan sus fallas constitutivas. Aunque estos efectos y formas de subjetivación sedimentan con apariencia de naturalidad y sustancia, asumirlos como identidad “propia” podría tender a fraccionar complicidades con otras existencias y formas de vida.¹⁷

16. Aquí, siguiendo a Rolnik (2019), “potencia vital” alude al “saber-del-cuerpo” o “saber-eco-etológico” inmanente a la condición de lo viviente, que pulsa perseverar y preservar la vida mediante la producción de desvíos y transformaciones en las arquitecturas de la existencia, en cooperación sinérgica con otros cuerpos. La potencia vital constituye, asimismo, una fuerza micropolítica activa y extrapersonal que requiere ser tenida en cuenta para pensar –y producir– fugas en los modos de subjetivación dominantes, regulados (en el mundo occidental moderno) por el régimen colonial-capitalístico.

17. Por supuesto, las políticas y los movimientos identitarios también conllevan la posibilidad de reapropiación de las clasificaciones injuriantes y minorizantes desarrolladas desde la (pretendida) subjetividad universal. Sin desconocer esa potencia, lo que aquí se intenta señalar es que los movimientos identitarios sostenidos en algún tipo de esencialismo también pueden forjar separatismos que debilitan los movimientos sociales, en la medi-

En la relación de cada cuerpo con la norma, en la experiencia situada y minuciosa de su ser-en-el-mundo, aquellas subjetividades que podrían presumirse homogéneas en tanto comparten condiciones de apariencia fija, evidencian la diversidad y la variabilidad al interior de tal supuesta homogeneidad. Si la “intersección” refiere a un entrecruzamiento indisociable, la noción de *interseccionalidad encarnada* comprendería que, a su vez, tal intersección forma parte constitutiva de la subjetividad, e involucra ineludiblemente los cuerpos con sus potencias sub-versivas. Así, las condiciones específicas de existencia y resistencia en la matriz de dominación serán relativas a la coalición misma que la (aparencia de) identidad abarca, y a las experiencias y alianzas que desde allí se construyen.

La noción de *interseccionalidad encarnada* no pretende posicionarse en un relativismo absoluto, y de hecho no desconoce las evidentes jerarquías de poder y opresiones estructurales existentes. Volviendo al poema, “las hermanas gringas” ocupan una ostensible posición de poder, manifiesta en la operación de inmovilizar al “nosotras” en retratos decorativos, mientras ese “nosotras” se encuentra excavando en pozos de uranio o limpiando –precisamente– *detrás* de las hermanas gringas. La imagen estática del *cliché* indigenista cristalizado en condición de pueblo “originario” (o “en el origen”) contribuye, tal como lo señala Rivera Cusicanqui (2010), a la perpetuación de la condición minoritaria de la población no-blanca. Así, determinados rasgos étnicos y culturales son seleccionados para componer los ornamentos que encantan las “hermanas gringas”, cuajando la identidad indígena como alteridad

da en que producen estilos de vida contraculturales cerrados sobre sí mismos bajo la ilusión de unidad (Colectiva Río Combahee 1977, hooks 2015). Es por ello que, en líneas generales, las críticas en torno a las políticas de identidad no procuran anularlas sino más bien relativizarlas, distinguir sus límites, y asumirlas como estrategias ocasionales, más que como fines en sí mismos (Curiel 2010).

radical y minoritaria, contribuyendo a la neutralización de su potencia sub-versiva y legitimando el discurso humanista occidental.

6. Defender no la alteridad, sino la autonomía

El “nosotras” de *Y cuando se vayan, llévense sus retratos* logra prescindir de la atribución de sustantivos gentilicios o identidades esencialistas/esencializantes precisamente por autoidentificarse a través de la experiencia y los afectos compartidos. El ejercicio de autorelatar(se), pone en acción la autonomía que el retrato de las “hermanas gringas” no permite, y desde allí discute las caracterizaciones estereotipadas y la teatralización de los cuerpos y las existencias no-blancas.

Esta irrupción entre el imaginario romantizado recuerda el ejercicio de autonomía que señala Segato (2012), el cual no coincide exactamente con el ejercicio de la diferencia.¹⁸ Mientras ejercicio de autoperpetuarse como “diferente” bien puede contribuir a la cristalización del lugar de otredad minoritaria y colonizada, ejercer y defender la autonomía implica apoyarse en la pluralidad para producir un proceso histórico encarnado, a la vez que saberse producido como sujeto (colectivo) por la norma colonial. Aquí, Segato (2012) traza unas líneas de pensamiento consonantes con Butler (1990), cuando advierte que la tradición y la cultura no son sustancias fijas o inmutables, pasibles de ser instaladas de manera sostenida en posiciones de alteridad o de unicidad. De modo análogo a como Butler trabaja en relación a la producción sexo-genérica, la apariencia de sustancia de la tradición y la cultura

18. Por supuesto, incluso cuando no resulte suficiente a mediano plazo, hacer de la diferencia un fundamento para teorías y prácticas de reivindicación puede ser necesario en algunos contextos que requieren construir perspectivas críticas a la universalidad (Curiel, 2010).

está dada por una sedimentación de prácticas insertas en un vector histórico.¹⁹

Y cuando se vayan, llévense sus retratos sutilmente dialoga con las “hermanas gringas” al sugerirles que piensen de nuevo, a la vez que reafirma la autonomía del “nosotras” desde la experiencia (“dar frente al día excavando...”) y los afectos (“no somos tan felices”) compartidos. Se elabora, entonces, una gramática que no recurre ni al relativismo cultural ni a las nociones de cultura y tradición habitualmente empleadas para “defender” las existencias no-blancas. Al desidentificarse con los retratos en las paredes de las “hermanas gringas” y descomponer la tradición, el poema produce una operación de autonomía, más que una identificación específica con *la* posición de alteridad.

Desde estas perspectivas, ejercitar y defender la autonomía supondrá, entonces, suspender tanto el relativismo cultural como la diferencia radical. En su lugar, se tratará de reparar en las condiciones plurales de los cuerpos que –por el mero carácter fallido de la matriz normativa– producen actos sub-versivos mediante su experiencia situada, encarnada, singular.

19. Atender a las mutaciones y variaciones “internas” de diferentes códigos culturales también contribuiría a favorecer diálogos e intercambios multiétnicos, pues una misma conducta puede comportar significados diferentes para distintas culturas, y así desplazar sentidos coagulados. Por ejemplo, bell hooks (2015) destaca que, mientras que para la mayoría de las mujeres asiático-americanas el hablar de manera pausada constituye un signo de respeto y atención sobre los enunciados proferidos, para las mujeres Negras el hablar en voz baja y hacer muchos silencios podría indicar hostilidad o desinterés. Según lo relata hooks, los intercambios multiétnicos tendientes a reconocer y comprender los diversos códigos culturales, en sus mutaciones históricas y sus encarnaciones particulares, tienden a enriquecer los debates y a profundizar los lazos afectivos entre mujeres de culturas heterogéneas.

7. Alianzas subversivas

Aunque, –como se ha mencionado anteriormente– en *Y cuando se vayan, llévense sus retratos* el “nosotras” prescindía de atribuciones esenciales o de sustantivos gentilicios, las “hermanas gringas”, además de ser definidas por prácticas y afectos, son enunciadas como “hermanas-gringas” (o “hermanas-blancas”) cada una de las veces.

Habida cuenta de la perspectiva interseccional y encarnada, cabe problematizar los efectos posibles de concebir una posición hegemónica como cuerpo homogéneo. Pues, si bien resulta evidente la necesidad de recurrir a alguna noción identitaria para nominar y referirse a un/os sujeto/s, al mismo tiempo, la identidad sólida y uniforme de “gringas” y “blancas” podría contribuir a la idea de una hegemonía acabada, cohesiva, continua: una extensa “pura raza” del poder que –dialécticamente– no dejara de producir alteridades estables. Sin embargo, sería posible que, atendiendo a las múltiples y variables relaciones con el sistema colonial/moderno de género que cada cuerpo comporta, existan “gringas” y “blancas” más próximas –en algunas dimensiones– a una posición minoritaria o subalterna que una posición dominante (por ejemplo, una “gringa” o una “blanca” disca, torta, traba, puta, pobre).

La necesidad de coaliciones heterogéneas ha sido planteada por múltiples voces desde los feminismos de(s)coloniales (Rivera Cusicanqui 2010, hooks 2015, Viveros 2016). Ya en el manifiesto del año 1977, la Colectiva del Río Combahee expresaba el rechazo a un posicionamiento separatista, al no considerarlo viable en la medida en que excluiría a demasiados cuerpos necesarios para la lucha. Siguiendo esta perspectiva, las alianzas identitarias no sólo no resultarían estratégicas en términos de imposibilidad de construir movimientos masivos, sino que además tenderían a reificar y legitimar las posiciones binarias hegemónicas (blanca, ilustrada, hétero)/contracanonicas (afro, indígena, lesbica), dificultando la producción de movimientos y devenires (Oyarzún 2010).

Así, si los cuerpos *hacen con* las normas y no sólo son oprimidos pasivamente por ellas; si, además, la matriz de dominación se configura de maneras diferenciales según las condiciones específicas de cada cuerpo (individual y colectivo), será pertinente evitar la producción de nuevas construcciones binarias que pudieran reterritorializarse con apariencia de sustancia y de homogeneidad. Por supuesto, trazar alianzas que atravesen fronteras nacionales y categóricas –de clase y de raza, por ejemplo– (Mohanty 2008), alianzas emancipadoras mixtas (Maffía 2019), constituye un desafío que requiere continuas discusiones y revisiones, pues –evidentemente– comporta algunos riesgos. Entre ellos, el llegar a ignorar o subestimar las desigualdades estructurales (Curiel 2010) o el imaginar opresiones comunes y absolutas que omitan parámetros históricos y políticos diferenciales (hooks 2015).

Desde una perspectiva de *interseccionalidad encarnada*, lo que delinearé al sujeto colectivo no será –exclusivamente– una identidad sostenida en un color de piel, una clase económica o una cultura *comunes* (ni una sumatoria o cruce de tales categorías), sino –más precisamente– el trabajo continuo de mutuo discernimiento entre sujetos que atraviesan afectos y experiencias disímiles en el marco del vínculo con la matriz de dominación, estableciendo diálogos complejos desde la interdependencia de diferencias no dominantes (Viveros 2016). En palabras de la teoría encarnada:

“La clase y el color y el género no definen a la gente no definen la política una sociedad clasista define a la gente por clases una sociedad racista define a la gente por color. Nosotras (...) definimos a la gente por su lucha contra el racismo sexismo clasismo que lleva adentro que la rodea” (Morales 1979).

Alianzas sub-versivas en tramas de *interseccionalidad encarnada* implicarían solidaridades políticas atentas a las versiones minoritarias de los guiones normativos, inclusive entre existencias habitualmente concebidas como hegemónicas

o contracanónicas. Estas sub-versiones cómplices podrían delinear diferentes modalidades tanto de lucha contra las opresiones estructurales como de desplazamiento de la matriz moderna/colonial de género. Alianzas sub-versivas serían siempre situacionales, provisionarias e inacabadas, por estar tramadas entre cuerpos y territorios en transformación perpetua. Estimar este tipo de alianzas, sin pretensiones de estabilidad o eternidad, podría favorecer la construcción de movimientos sociales masivos en su mutabilidad, sensibles a diversos tipos de marginaciones en sus variaciones contextuales.

8. Conclusiones

Este trabajo ha aspirado a reconstruir algunas intersecciones posibles al/del concepto (tradicional) de interseccionalidad. En este sentido, con apoyo en otras críticas convergentes, se ha propuesto una reconsideración del concepto de interseccionalidad que contemple la mutua afectación entre los cuerpos (individuales y/o colectivos) y la matriz normativa. Para ello, se ha hecho uso de nociones y conceptos desarrollados desde las perspectivas queer, de(s)colonial y encarnada.

Se ha argumentado que no sólo existen múltiples vectores de discriminación y opresión entramados en una matriz de dominación interactiva, sino que ésta –en su conjunto– produce efectos y formas de subjetivación que sedimentan con apariencia de sustancia, tales como la generización, la estratificación socioeconómica y la racialización (entre otras). Sin embargo, se ha reparado en que, en la relación entre los cuerpos y la norma, las condiciones específicas de variabilidad configuran desplazamientos mediante sub-versiones de/a la matriz.

En suma, la noción de *interseccionalidad encarnada* ha sido empleada como herramienta para considerar la implicancia activa de-el/los cuerpo/s y de la/s experiencia/s situada/s en sus intersecciones con el sistema moderno/colonial de género.

Desde esta perspectiva, ha sido posible considerar el potencial sub-versivo de los cuerpos ante los efectos de normativización y minorización. También, se han señalado las potenciales complicidades entre sujetos que operan distinguiendo –en sus experiencias y afectos– los diversos rasgos de subalternidad a la vez que las posiciones (relativas y fluctuantes) en las relaciones de poder configuradas por la matriz de dominación.

Tal como lo sugiere Breny Mendoza (2014), resultará fundamental evitar producir traspolaciones teóricas y prácticas entre diversos sujetos políticos y contextos de enunciación. Esto significa, entre otras cosas, que las experiencias y epistemologías desarrolladas por las mujeres tercermundistas de Estados Unidos durante las décadas de los años 60 y 70 no pueden aprehender las particularidades de las experiencias, intereses y estrategias políticas de las latinoamericanas que no migran hacia el norte global. Llegar a dar por sentada la equivalencia entre los feminismos de mujeres tercermundistas de Estados Unidos y los feminismos latinoamericanos implicaría incurrir en las mentadas –y problemáticas– narrativas tradicionales que construyen una imagen promedio de “la mujer tercermundista”, a la vez que invisibilizan las particularidades existentes en un colectivo diverso.

Es por ello que, aunque apoyadas en (y apoyando a) los desarrollos de movimientos afines, urge continuar elaborando teorías y alianzas políticas sub-versivas latinoamericanas, que profundicen en las particularidades situadas de la “propia” experiencia colonial y de(s)colonial, de ningún modo intercambiable por otras.

Agradecimientos

Agradezco a lxs compañerxs, colegas y amistades del proyecto de investigación “Género(s), precariedad y afectos: agencias discursivas y aproximaciones teóricas”, por la compañía en las preguntas que nos acechan.

Bibliografía

- Alvarado, Mariana. 2016. "Epistemologías feministas latinoamericanas: un cruce en el camino junto-a-otras pero no-junta-a-todas." *RELIGACION. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades I*, vol. 3: 9-32.
- Bard Wigdor, Gabriela & Bonavitta, Paola. 2021. "Feminismos decoloniales y saberes plurales anfibios en el Capitalismo Neo-extractivista." *Sul-Sul - Revista de Ciências Humanas e Sociais 1* (3) : 6-24.
- Bhabha, Homi. 2002 [1994]. "El compromiso con la teoría". En *El lugar de la cultura*. (Trad. César Aria) Buenos Aires, Manantial.
- Brown, Wendy. 1995. *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*. Princeton: Princeton University Press.
- Butler, Judith. [1990] 2007. "El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad". Barcelona: Paidós.
- Butler, Judith. 2001. "Mecanismos psíquicos del poder: teorías sobre la sujeción". Madrid: Ediciones Cátedra.
- Carosio, Alba. 2019. "Sin disociar la investigación de la lucha: feminismos militantes en la academia latinoamericana y caribeña." *Revista CS* : 139-162.
- Carrillo, Jo. [1978] 1988. "Y cuando se vayan, llévense sus retratos." En *Esta puente, mi espalda*, editado por Cherríe Moraga y Ana Castillo, 79-80. San Francisco: Ism Press.
- Colectiva del Río Combahee. [1977] 1988. "Una declaración Negra feminista". En *Esta puente, mi espalda*, editado por Cherríe Moraga y Ana Castillo, 172-184. San Francisco: Ism Press.
- Crenshaw, Kimberlé. 1989. "Demarginalizing the intersection of race and sex: A black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics." *University of Chicago Legal Forum*, 140: 139-167.
- Crenshaw, Kimberlé. 1991. "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics and Violence against women of color." *Stanford Law Review*, 43 (6): 1241-1299.

- Cubillos Almendra, Javiera. 2015. "La importancia de la interseccionalidad para la investigación feminista." *Oxímora* (7): 119-137.
- Curiel, Ochy. 2010. "Hacia la construcción de un feminismo descolonizado." En *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano*, coordinado por Yuderkys Espinosa Miñoso, 69-76. Buenos Aires: En la Frontera.
- Dhamoon, Rita Kaur. 2011. "Considerations on mainstreaming intersectionality." *Political Research Quarterly* 64.1: 230-243.
- Di Pietro, Pedro. 2020. "Seminario Género, Transgénero, Postgénero en las políticas del cuerpo y las disidencias en las Américas Latinas. Unidad I." Dictado en julio de 2020 en PRIGEPP - FLACSO Argentina.
- Espinosa-Miñoso, Yuderkys. 2014. "Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica." *El cotidiano* 184: 7-12.
- Espinosa-Miñoso, Yuderkys. 2015. "El futuro ya fue: una crítica a la idea del progreso en las narrativas de liberación sexogénicas y queer identitarias en Abya Yala." En *Andar Erótico Decolonial*, compilado por Raúl Moarquench Ferrera Balanquet, 21-38. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Hill Collins, Patricia. 2000. *Black feminist thought. Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*. New York: Routledge.
- hooks, bell. [2015] 2020. "Teoría feminista: de los márgenes al centro". Madrid: Traficantes de sueños. Lugones, María. 2008. "Colonialidad y género." *Tabula Rasa*, (9) : 73-101.
- Maffía, Diana. 2019. "Disidencia sexual y epistemología de la resistencia." *Avatares Filosóficos* 5 : 103-116.
- Mendoza, Breny. 2010. "La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano." En *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano*, coordinado por Yuderkys Espinosa Miñoso, 19-36. Buenos Aires: En la Frontera.

- Mohanty, Chandra. 2008. "Bajo los ojos de occidente. Academia Feminista y discurso colonial." En *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*, editado por Liliana Suárez Navaz y Aída Hernández, 112-161. Madrid: Ediciones cátedra.
- Moraga, Cherríe y Castillo, Ana (eds.). 1988. "*Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*". San Francisco: Ism Press.
- Morales, Rosario. [1979] 1988. "Todas corremos la misma suerte." En *Esta puente, mi espalda*, editado por Cherríe Moraga y Ana Castillo, 82-86. San Francisco: Ism Press.
- Oyarzún, Kemy. 2010. "Feminismos latinoamericanos: interseccionalidad de sujetos y relaciones de poder" En *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano*, coordinado por Yuderkys Espinosa Miñoso, 47-60. Buenos Aires: En la Frontera.
- Platero, R. Lucas. 2012. "Introducción. La interseccionalidad como herramienta de estudio de la sexualidad." En *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada*, editado por R. Lucas Platero, 15-72. Barcelona: Bellaterra.
- Platero, R. Lucas. 2013. "Marañas con distintos acentos: género y sexualidad en la perspectiva interseccional." *Encrucijadas: Revista Crítica de Ciencias Sociales* 5 : 44-52.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. 2010. *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Rolnik, Suely. 2019. *Esferas de la insurrección. Apuntes para descolonizar el inconsciente*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Santos, Boaventura de Sousa. 2011. "Epistemologías del sur." *Utopía y praxis latinoamericana* 16.54: 17-39.
- Segato, Rita. 2016. "Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial." En *Feminismos y poscolonialidad*, editado por Karina Bidaseca y Vanesa Vazquez Laba. Buenos Aires: Godot.
- Spivak, Gayatri Chakravorti. 1998. "¿Puede hablar el sujeto subalterno?" *Orbis Tertius* 3.6: 175-235.

- Viveros Vigoya, Mara. 2016. "La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación." *Debate feminista* 52: 1-17.
- Walsh, Catherine. 2007. "¿Son posibles unas ciencias sociales / culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales." *Nómadas* (26): 102-113.
- Wayar, Marlene. 2020. [Webconferencia]. En Seminario PRI-GEPP Género, TransGénero, y PostGénero en las Políticas del Cuerpo y las Disidencias en las Américas Latinas (PRI-GEPP): <<http://prigepp.org>>.
- Yuval-Davis, Nira. 2006. "Intersectionality and feminist politics" *European journal of women's studies* 13.3: 193-209: 193-209.

Fecha de recepción, 13 de enero de 2021

Fecha de aceptación, 10 de diciembre de 2021

ANEXO

Y CUANDO SE VAYAN, LLÉVENSE SUS RETRATOS

A nuestras hermanas gringas
amigas radicales
les encanta tener retratos de nosotras
sentadas junto a la máquina de fábricas
manejando un machete
en pañuelos brillantes
cargando niños morenos amarillos negros rojos
leyendo libros de las
campañas contra el analfabetismo
cargando ametralladoras bayonetas bombas navajas
Nuestras hermanas blancas
amigas radicales
deben pensarlo
de nuevo.

A nuestras hermanas gringas
amigas radicales
les encanta tener retratos de nosotras
andando por el sembrado en el sol ardiente
con sombrero de paja si somos morenas
pañuelo si somos negras
en faldas de tejido brillante
cargando niños morenos amarillos negros rojos
leyendo libros de las campañas contra el analfabetismo
sonriendo.
Nuestras hermanas gringas amigas radicales
deben pensarlo de nuevo.

Nadie se sonrío
al dar frente al día
excavando pedazos de uranio como recuerdos
o limpiando detrás de

nuestras hermanas gringas
amigas radicales.

Y cuando nuestras hermanas gringas
amigas radicales nos ven
en carne viva
no como su propio retrato,
no están muy seguras
si
les encantamos tanto.
No somos tan felices como nos vemos
en
su
pared.

Jo Carrillo, 1978, Estados Unidos