

Cuestiones de género: una mirada hacia la interseccionalidad

Dênis Matos⁷

Resumen

Tras un breve recorrido acerca del tema de la intersección de opresiones, este trabajo propone un análisis de las nuevas epistemologías que el concepto trajo a la lucha feminista contemporánea en Latinoamérica.

Así, bajo una combinación del término con los discursos reales que nacieron y siguen eclosionando desde la calle, la idea es mirar hacia el pasado y entender cómo la contribución de activista como Angela Davis, Audre Lorde, Gloria Anzaldúa y Cherríe Moraga actúa en el contexto contemporáneo.

Palabras clave: Género, feminismo, intersección de opresiones, feminismo latinoamericano

Abstract

After a brief analysis on the intersectionality theme, this work proposes to evaluate the new epistemology that the concept brought to the contemporary feminist cause in Latin America.

⁷ Periodista e investigador brasileño, es especialista en Semiótica Psicoanalítica – Clínica de la Cultura en la Pontificia Universidad Católica de Sao Paulo. Actual alumno del Magíster de Estudios de Género y Cultura, del CIEG (Centro Interdisciplinario de Estudios de Género) en la FACSO (Facultad de Ciencias Sociales Universidad de Chile). Mail de contacto: denishc5@gmail.com

Therefore, through a combination of the language with the real speeches that were born and continuous to have a voice in the streets, the idea is to look into the past to understand how the activist contribution of women such as Angela Davis, Audre Lorde, Gloria Anzaldúa y Cherríe Moraga acts in the contemporary context.

Keywords: Gender, feminism, intersectionality, Latin-American feminism

Preámbulo

Uno de los debates más acalorados y constantes del feminismo contemporáneo tiene que ver con la idea de que, hoy en día, el tema de la interseccionalidad de opresiones es parte crucial de cualquier reflexión que se proponga a pensar el análisis de género. Durante años se ha proyectado una especie de anécdota de que había una conexión casi indiscutible entre la categoría mujer y el feminismo, como si todas las mujeres figurasen en una posición universal y fuesen sumamente feministas. Incluso entre intelectuales y la academia, lo femenino estuvo marcado por una consagración que pensaba el género como un unísono discursivo y político, donde el artículo femenino sólo era entendido como singular.

De hecho, se reconoce el giro positivo que las nuevas voces femeninas han traído al discurso, principalmente con la ascensión de la comunicación digital ocurrida, en las últimas décadas, incluso en países subdesarrollados. Esto es, el acceso a otros tipos de alocución puso en el omnisciente colectivo otras imágenes, conceptos y texturas para los cuerpos, empezando desde ahí un nuevo diseño cultural de la “categoría” mujer.

Desde este enfoque, los feminismos negros y latinoamericanos tuvieron una actuación fundamental en la expansión de estos otros relatos y juicios. A partir de los ojos de mujeres que eran marcadas por otras historias, perspectivas y narrativas, se coloca en la pantalla del género diversos cuestionamientos de que las estructuras del sexo, identidad de género y orientación sexual estaban contaminadas por el heteropatriarcado y el binarismo en esferas más allá de la subordinación llamada “tradicional”.

En otras palabras, se puede sugerir que la enunciación de la intersección de opresiones se ha propuesto poner en tensión la serie de paradojas que se construye a partir de la diferencia sexual, de la raza, de las condiciones geográficas, de las condiciones económicas, entre otros puntos. Autoras fundamentales de este enfoque han sido Audre Lorde, Gloria Anzaldúa, Cherríe Moraga y Angela Davis.

A partir de esta idea, nos preguntamos: ¿Cuáles son las nuevas formas de expresión que el feminismo exteriorizó en el siglo XXI? ¿Qué otras voces se presentaron al mundo tras la posible solidificación de una teoría interseccional? ¿Cómo ocurrió – si ocurrió – tal formalización? ¿Cómo los

planteamientos y debates propuestos por parte de la vanguardia literaria que discutió la intersección de opresiones – es decir las autoras nombradas previamente – hoy en día se exhiben como necesidad *sine qua non* en toda la lucha política feminista?

En suma, la propuesta acá es pensar alrededor de este “nuevo” imperativo feminista, donde las distintas formas de opresión se anuncian con más frecuencia en los debates. Por esta razón, partimos con una línea histórica de lo que es la intersección para, desde ahí, agarrar nuevas construcciones simbólicas y culturales que han traído narrativas y voces distintas a los significantes de lo que son *la* y *las* mujeres.

Adicionalmente, a partir de obras emblemáticas del feminismo negro y del feminismo latinoamericano, evaluamos cuáles eran y siguen siendo las voces que hablaron o hablan de la intersección desde una perspectiva palpable. Es decir, a partir de narrativas e historias cotidianas donde la opresión se presenta como una constante, combinando este escenario con la realidad actual.

¿Qué es la intersección? Contexto histórico

Si la idea acá es sacar el contenido práctico de lo que la intersección de opresiones engendra, nos parece primordial pensar cuáles son las definiciones, usos y aplicaciones de tal término. Se puede decir, en principio, que el concepto “busca dar cuenta de la percepción cruzada o imbricada de las relaciones de poder (Viveros, 2016, p. 02)”.

Como uso concreto, el término nació en 1989. La abogada afroestadounidense Kimberlé Crenshaw lo aplicó para evidenciar el hecho de que había una “invisibilidad jurídica” de las diferentes formas de opresión que experimentaban las trabajadoras negras de la compañía General Motors. Con el proceso, Crenshaw intentó destacar como la mujer negra en EEUU sufría discriminaciones y violencias en niveles distintivos por su simple condición humana femenina y sus rasgos étnicos.

Más allá de esta oficialización de la palabra, hay que pensar en las otras formalizaciones reales del problema, incluso antes de la intersección existir en el lenguaje. En la *Declaración de los derechos de la mujer*, escrita a los fines del siglo XVIII, la dramaturga y feminista Olympia de Gouges levantó la

bandera de que la dominación patriarcal operaba como herramienta del Estado, y anunció muy tempranamente la doble subordinación impuesta a mujeres y esclavos.

La francesa se dio cuenta de que las luchas abolicionistas y feministas tenían componentes muy similares, y que los procesos del racismo y del sexismo ocupaban perspectivas semejantes y combinaban la mano avasalladora del patriarcado con la mano colonizadora, en especial en territorios como los EEUU, cuya población negra tenía una función capital como mano de obra, viabilizando parte del desarrollo económico.

Otro punto icónico, evocado por Mara Viveros en el dossier *La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación* (2016), alude a Sojourner Truth y a su discurso en la convención por los derechos de las mujeres de 1851, ocurrida en Akron, Ohio. Este es tal vez el primer registro donde se cuestiona la concepción burguesa de la mujer. Exesclava y madre de más de diez hijos, Truth recuerda su compleja experiencia por más de 40 años como mujer negra y esclava (2015). A partir de una pregunta básica - “¿Acaso no soy una mujer?”-, la madre que tuvo gran parte de

sus hijos vendidos como siervos cuestiona un paradigma que aún hoy sigue resonando como verdad en algunos contextos.

“Creo que mientras los negros del sur y las mujeres del norte hablen de derechos, el hombre blanco estará en aprietos muy pronto”⁸, apuntó Truth en su conferencia (2015). Y agregó: “Ese hombre dice que las mujeres deben ser ayudadas a los carruajes, y deben ser alzadas sobre zanjas, y tener el mejor asiento en todos lados. Nadie nunca me ayudó a subir a un carruaje o a pasar sobre un charco de barro. Ni me dan el mejor asiento. ¿Acaso no soy una mujer?” (Truth, 2015)

Partiendo de detalles cotidianos de su tiempo, Truth contradice el sentido común al denunciar un gran rol de entendimientos y jerarquías que ponían los cuerpos de distintos colores y géneros en cajas separadas, donde las líneas de lo “permitido” y lo “prohibido” están dibujadas para que no sean transpuestas.

Es interesante pensar que, en la selección lexical del discurso, Truth hizo el esfuerzo de reconstruir las posiciones posibles para los sujetos, abriendo espacio, así, para que

⁸ Se puede revisar una reproducción del discurso en <https://www.youtube.com/watch?v=fu9vjEmGFj>.

una nueva voz se expanda e instale en el imaginario colectivo, aunque de manera primaria, necesidades calladas por la cultura. En este aspecto, la internet se presenta como aparato fundamental de estos otros sonidos.

Es decir que, cuando se piensa en la historia de Truth, nos parece clave conectarla a nuestro tiempo. Hay que tener en cuenta como la llegada de estas otras voces al contexto digital ha cambiado, en los últimos años, las caras, los cuerpos, las libidos, los deseos, las fotos, los colores, las maneras de moverse, las posibilidades de amar. Además, la internet, de manera rápida, amplia y en tesis inclusiva, produjo y todavía produce narrativas infinitas de otro femenino - como hablaremos más adelante.

¿Qué es la intersección? Contexto latinoamericano

Para seguir nuestro eje, nos parece conveniente llegar a Latinoamérica y a algunas definiciones contemporáneas. La primera idea “formalizada” acerca del criterio de intersección en nuestro continente tiene fecha de 1899, desde un texto de la escritora peruana Clorinda Matto de Turner llamado *Aves sin nido*. La

publicación señala los abusos sexuales practicados contra mujeres indígenas por parte de gobiernos y curas, expresando la consciencia de algunas mujeres blancas sobre la opresión sufrida debido a la triada género, raza y clase.

La novela fue controversial por contar una historia de amor entre un hombre blanco y una mestiza que, por un acaso del destino, descubren que son hermanos, hijos de un mismo padre. El libro fue muy criticado por la Iglesia Católica y generó una especie de campaña contra Clorinda Matto.

Registros de la época apuntan que hubo una cadena de opresión contra la autora, que acabó excomulgada por la iglesia. Instigada por el clero, la población local asaltó la casa de la novelista y quemó sus libros, que después fueron prohibidos (Berg, 2000). El episodio, en algún sentido, marca la complejidad de poner otras perspectivas en el discurso hegemónico, controlado sumamente por relaciones de poder que se generan desde ahí y que delimitan qué es el lenguaje aceptado o rechazado.

En el siglo XX, la insignia de la interseccionalidad lleva el nombre de feministas como Angela Davis, June Jordan, Norma Alarcón, Chela Sandoval, Cherríe

Moraga, Gloria Anzaldúa, entre otras. Igualmente, la Colectiva del Río Combahee fue emblemática al poner en duda el feminismo hegemónico blanco. Uno de los más activos del feminismo negro de la década de los 60, el grupo produjo el *Manifiesto de la Colectiva del Río Combahee*, un dossier extenso que reunió:

Orientaciones políticas, teóricas, metodológicas y los principios normativos que constituirán más adelante el paradigma interseccional: la extensión del principio feminista, 'lo personal es político', al abordar no solo sus implicaciones de sexo, sino también de raza y clase; el conocimiento centrado en lo que constituye la experiencia de las mujeres negras (*stand point theory*); la necesidad de enfrentar un conjunto variado de opresiones al tiempo sin jerarquizar ninguna; la imposibilidad de separar las opresiones que no son únicamente raciales, sexuales, ni de clase (Viveros, 2016, p.5).

Tras eso, según la investigación de Viveros (2016), las mujeres negras tuvieron especial representatividad en 1960, cuando activistas e intelectuales del Partido Comunista Brasileño dibujaron la idea de tríada de opresiones bajo raza-clase-género. De acuerdo con la autora, esta fue una manera de articular las diferencias que el

discurso feminista dominante había olvidado.

Otro hecho relevante en el continente fue el Segundo Encuentro Feminista de América Latina y el Caribe, ocurrido en los comienzos de los 80's en la capital peruana, al denunciar la omisión de distintas activistas anglosajonas en relación al tema del racismo.

Es conveniente pensar que este entrecruzamiento de miradas - planteado al principio desde la academia para después resonar en las discusiones prácticas y políticas del feminismo - abrió las puertas a una ilustración más concreta y actual de la interseccionalidad.

Conjeturando a partir de un análisis de Kathy Davis, Mara Viveros apunta que tal conceptualización se ha inscrito en el proyecto posmoderno al pensar las identidades como múltiples y fluidas. Esto, ella escribe, deconstruye las dinámicas normalizadoras y homogeneizadores de sujetos, común en muchos rincones de las ciencias sociales, empezando una búsqueda más compleja y completa para cuestionar la desigualdad social.

Aunque existan distintas voces sobre el término e interpretaciones a veces paradójales, lo importante es tener en

cuenta que actualmente el concepto “pasó de ser una metáfora, y un signo de conflicto y amenaza para un feminismo al que se le reveló su carácter <blanco>, a convertirse en la teoría feminista por excelencia” (Viveros, 2016, p. 7).

Descrita aquí de manera muy sucinta, la interseccionalidad de opresiones se manifiesta como un intento colectivo de construir un sujeto político feminista universalizante – y no universal – que dé cuenta de relacionarse con otros movimientos sociales y, así, dilate las miradas de subordinación. No obstante, esta conexión con otros movimientos busca engrandecer las luchas y no escoger entre peleas distintas, llegando al que Mara Viveros llama de “reconocimiento mutuo como sujetos de opresión insurgentes” (2016, p.14).

En un ámbito más contemporáneo, se puede pensar también en como esta atadura abre los discursos y relatos en la calle, en las periferias, en las mesas de la cena familiar. Son voces desconocidas que nacen desde estos otros espacios, y que ponen a prueba el sujeto feminista eurocéntrico y primermundista. La internet, en este aspecto, es sustancial para la

presentación, diseminación y reconocimiento de este nuevo lenguaje.

Coba y Herrera (2013) entienden que los cambios culturales del siglo XXI son cambios indisociables de los feminismos en el Tercer Mundo, que ya nacen dispuestos a pensar esta realidad más compleja y conectada. Según las autoras, en este contexto de comunicación de masa los debates ganan una sofisticación y temas antes olvidados se convierten en agenda central acoplada a las muchas otras demandas.

Movimientos de mujeres y feministas reivindican a la vez, los derechos de los pueblos y de la naturaleza, reflexionan sobre la incursión de las mujeres indígenas en la política pública y las posibilidades de liberación feminista desde las teologías cristianas disidentes, proponen utopías contraculturales que apelan tanto a los derechos humanos como al Estado. En un contexto en que las perspectivas altermundistas se declaran así mismas antirracistas, antisexistas, antipatriarcales, anticapitalistas, se debate sobre las tensiones entre la hermandad lésbica y los cuerpos transfeminizados así como sobre nuevas formas de masculinidad. Se trata de voces descentralizadoras que no deben confundirse con la fragmentación producida por el

mercado; estos son esfuerzos de rearticulación de horizontes políticos compartidos, en esta ocasión, vinculados en la diversidad de contextos de opresión y lucha (Coba y Herrera, 2013, p. 21).

A pesar de haber incoherencias discursivas en este nuevo escenario – y que no son tema central de nuestra reflexión –, se puede afirmar que algunos de los planteamientos hechos por los feminismos negros y latinos, dibujados en la segunda mitad del siglo XX, resuenan con alguna positividad en el universo contemporáneo. No que la lucha por reconocimiento de otras identidades culturales y de género esté lista, además en Latinoamérica, pero se puede confirmar algunos logros.

Desde voces de importantes feministas negras y latinas, planteamos más abajo algunos procesos del pasado que, hoy día, nos parece figurasen en un lenguaje más común y tangible. Respecto a estas voces y a los colores contemporáneos de ellas, la idea es arrimarse aún más en la intersección de opresiones al narrar detalles cotidianos que este tipo de arbitrariedad produce. Con este objetivo, en el próximo apartado revisaremos el testimonio de Dríade Aguiar, activista feminista negra de Brasil (Abril, 2017)

Nacimiento, reconocimiento y lenguaje

Dríade Aguiar fue educada para ser empleada doméstica. Su madre, abuela y tías siempre trabajaron como asesoras de hogar. Después empezó a pensar en distintas ocupaciones laborales, pero creía que, por ser negra, no alcanzaría tampoco una cita para las entrevistas para el empleo. Entre los muchos sueños que tenía, uno tenía que ver con una buena vida afectiva. Pero, como mujer nacida en la periferia de Cuiabá, ciudad ubicada en la región centro-oeste de Brasil, sus oportunidades se presentaron como distintas.

Desde muy joven, Dríade se dio cuenta de que estos sueños amorosos – impuestos socialmente y robados al mismo tiempo – no serían tan simple que se realicen para una chica con su historia.

Tú tienes un cuerpo tremendo, no tienes dificultad de salir con nadie, tú puedes “probar” tu sexualidad y llamar la atención de la gente. Por eso creía que la soledad era una broma”, escribió. “Pero, algún día, te darás cuenta de que nunca vas a ser la novia de nadie. Tú vas a ser la mujer de fiesta, la llamada en el medio de la madrugada, la chica que tiene ‘aquella cosa de piel’, ‘la química’. Es entretenido al principio, electrizante, pero... Es sólo esto (Aguiar, 2017).

La historia de la feminista negra y militante *body positive* brasileña es una más en el rol de exclusión cotidiana que la estructura heteropatriarcal hegemónica blanca produce para los cuerpos y sus distintas jerarquías. Hay ahí los modelos aceptados y los rechazados, los bellos y los feos, los que generan placer y los que generan asco, los que pueden ocupar todos los espacios y los que deben quedar cerrados en el olvido. Ella plantea,

Su cuerpo simplemente no es entendido como apto para 'follar'. Por lo menos no si el hombre no está borracho, si está en público o con la luz prendida. Son para estas mujeres, como yo, que sobran frases como 'tú tienes que agradecer por haberte violado, toda la gente tiene asco de ti' (Aguilar, 2017).

Con alguna suerte, se puede decir que discursos como este son cada vez más comunes en los nuevos debates del feminismo actual, principalmente en los espacios virtuales. En otras palabras, ellos salieron del oscurantismo, de la cárcel del silencio, de la gaveta del vacío angustiante e individual que muchas mujeres heredaron y son obligadas a cerrar con muchas llaves.

Cuestionamientos como éste, entre tanto, no son nuevos. Para pensar como el

universo contemporáneo se conecta directamente con el pasado reciente, tras la idea de intersección, invitamos algunas de las mujeres que se hicieron oír y que propusieron otro recorte de la tríada raza-clase-género.

Nacimiento. Cuando la chicana Gloria Anzaldúa narra la historia de su nacimiento algunas de las oscuridades que el racismo produce se manifiestan tal cual en el texto de Dríade Aguiar. Si bien, con algunas diferencias, la poeta lesbiana-feminista escribió su historia en 1988, en *La prieta* (Anzaldúa, 1998a).

Es interesante la narrativa de Anzaldúa al traer la memoria de su madre, que le inspeccionó las nalgas en búsqueda de marcas oscuras o de signos de la sangre mulata. Es decir, la chequeó como forma de protegerla, como intento de distanciarla de una realidad que le era común y que, posiblemente, en el Tejas de los 80's, se convertiría en una materialidad del dolor y de la discriminación.

No te pongas al sol, no te ensucies, sé una persona educada y otros imperativos atravesaron la vida de Anzaldúa, como la de muchas mujeres de color, operando como herramienta de sobrevivencia. La autora describe como su infancia fue

desarrollada desde un esfuerzo constante de ocultar su propia realidad. Este miedo de ponerse como primera persona de su vida prescribe directamente la obra de autora.

“Durante todo el tiempo que crecía me sentía como si no fuera de este mundo. Un ser ajeno de otro planeta – que me dejaron caer en el regazo de mi mamá. ¿Pero con qué motivo? (Anzaldúa, 1988a, p. 159)”. Los motivos, en este sentido, quedaban en la lucha que la propia madre de Anzaldúa pasó al también ser una víctima de su color, de su situación económica, de su sangre. De alguna manera, su nacimiento tiene que ver con el nacimiento de un cuerpo raro e irregular desde la perspectiva del sujeto “Uno”⁹. Un cuerpo que no se podría reconocer en el espacio y tiempo donde estaba ubicado. Pero que había nacido.

Anzaldúa pudo lograr una educación universitaria a pesar de sufrir con el racismo, sexismo y otras peleas que

⁹ Concepto planteado por académicas que discuten la teoría de género y que básicamente instituye la idea de *sujeto universal*: el representante y referente de la totalidad, masculino, hijo de la captura colonial – blanco o blanqueado –, propietario, letrado, padre de familia. Es el Uno reflejo de un campo social binario y minorizador, en que todo lo que queda fuera de tal definición es entendido como marginal y anomalía: las mujeres, los negros, los indios, los jóvenes y niños, los que coquetean con otra perspectiva de la sexualidad y todo lo que se sale de la norma (Segato, 2016).

experimentó en su vida como una tejana de séptima generación, delineada por la sangre mexicana. Así, cuando escribió *La prieta*, se vio cuestionando las *pseudoregalías* que había conseguido en la vida, se vio debatiendo una realidad que le enseñaron a ver como rara, se vio abriendo la gaveta de una memoria que, en el sistema de opresiones, se debería mantener cerrada y marginalizada.

Estaba aterrorizada porque en esta escritura, tendré que ser dura con la gente de color que son las víctimas oprimidas. Aun tengo miedo porque tendré que llamarnos la atención a mucha mierda nuestra como nuestro propio racismo, nuestro miedo a las mujeres y a la sexualidad. Uno de mis más grandes temores es traicionarme a mí misma, de consumirme a mí misma en autocastigo, de no poderme quitar la culpa montada sobre mi espalda por años (Anzaldúa, 1988a, p. 158).

Tras la misma perspectiva, Cherríe Moraga transporta para el texto algunas imágenes más gráficas y reales de lo que la intersección de opresiones produce. Desde la historia de su educación, la dramaturga nacida en California cuenta como su vida fue determinada por un esfuerzo de blanquear su cuerpo, su comportamiento, sus rasgos, su lengua, su voz.

Hija de madre chicana y de padre anglo, Moraga era *la güera*, la niña de piel clara del hogar. “Nunca nadie me dijo precisamente que lo claro fuera lo correcto, pero yo sabía que ser de color claro era algo que se valoraba particularmente en mi familia” (1988, p.120), escribió. No es cierto lo que pasó en la relación de Cherríe con su madre, pero se nota una herencia de jerarquizar la raza e intentar salir de ella, en un espacio donde “ser chicano significa en un nivel económico muy elemental ser ‘menos’ (Moraga, 1988, p. 20)”.

La autora habla mucho de la paradoja entre la vida que aprendió y vivió, y la vida que tuvo que adaptarse para mantenerse en el universo anglo, ocultando su sexualidad lesbiana y poniéndose la máscara de los EEUU. En algunos aspectos, Moraga va a entrar en el tema de ser blanca como un privilegio, que ella prontamente olvidaba cada vez que se reconocía como homosexual. “En este país el lesbianismo es una pobreza, como ser oscura, como ser mujer, como ser simplemente pobre. El peligro radica en alinear estas opresiones” (1988, p.122), escribió la autora de *La güera*.

Este nacimiento en cuanto al sujeto, al permitirse vivir dentro de la “segmentación” social de los minorizados,

como pasó de distintas formas a las autoras mencionadas, es lo que permite en alguna medida reconocerse y salir del silencio. Y, desde ahí, el tratamiento sumamente teórico que por años se ha dado a la intersección de opresiones es lo que nos parece necesario evitar, como dijo Moraga.

“El peligro radica en no reconocer la especificidad de la opresión. El peligro radica en tratar de enfrentar esta opresión en términos meramente teóricos” (Moraga, 1988, p. 21). Lo más bello en las palabras de Cherríe está justamente en las contradicciones que estas relaciones producen. Para ella, hay ahí una internalización del racismo y del clasismo que es casi imposible sacar. Y de ahí reconocerse es primordial, es la única forma de quitar de la piel una mirada históricamente incrustada.

Reconocimiento. En *Una carta a escritoras tercermundistas*, Gloria Anzaldúa retoma esta invitación a identificarse, estimulando también otras mujeres a hacerlo. El texto aparece como una búsqueda de salir del lugar invisible, de los espacios de las “repudiadas”, de las “locas”, de las “inaudibles”.

Para tanto, el reconocimiento opera como eje central, y la escritura se convierte en un

martillo de lucha que expone este tópico. El tópico de la otra intimidad, de la otra forma de ver el propio cuerpo y de entenderse en sus propias cárceles y en sus reales y falsos estereotipos.

El entendimiento de este “diferente”, reflexionó Anzaldúa, debe transformar la comprensión de lo diferente en sí, y no de lo diferente que genera juicios de valor desde un contexto peyorativo. Es el diferente que trabaja para “convencerme a mí misma que soy valiosa y que lo que yo tengo que decir no es un saco de mierda” (Anzaldúa, 1988b, 223). En más, la presentación de este “anómalo” a partir de la escritura es también el espejo que permite entenderse, identificarse y cuestionarse tras un instrumento subjetivo que conecta y aleja sujetos femeninos con necesidades y deseos fuera del lenguaje autorizado o no para los cuerpos no hegemónicos.

Sabíamos que éramos diferentes, apartadas, exiladas de lo que se considera ‘normal’, blanco-correcto. Y mientras que internalizamos este exilio, llegamos a ver ese extranjero dentro de nosotras y a menudo, como resultado, nos dividimos de nosotras mismas y una de otra. De allí en adelante hemos estado en búsqueda de ese ser, de la

‘otra’ y de cada una. (Anzaldúa, 1988b, p. 223).

Lenguaje. Con alguna suerte, se puede plantear que el deseo pasado de Anzaldúa hoy día tiene algún color. Y, ahí, volvemos a recordar la conexión digital como espejo de este deseo, como la madre del otro lenguaje realizable.

En un texto publicado en mediados de 2017 en una revista de gran circulación brasileña, la activista negra Stephanie Ribeiro señala que la escritura para ella fue un privilegio, aunque sea un privilegio de pocas. “La escritura en espacios como ése es un privilegio, y es desde ahí que me pregunto: ¿hasta cuándo vamos a naturalizar el privilegio de pocos como algo normal, entendiendo la desventaja de muchos como un destino, y seguir llamando a eso mérito?” (Ribeiro, 2017).

El entendimiento de Ribeiro sobre sí misma, nombrándose como una negra con privilegios, es también reflejo de un lenguaje que ha estado presente en parte de la prensa latinoamericana en las últimas décadas. Este lenguaje que empezó su fabricación en la lucha de los 60’s con las feministas de color – y que, actualmente, ya produce alguna episteme en lo imaginario social.

Pero ¿qué es el privilegio? Se puede afirmar que gran parte de la discusión del género siempre estuvo pautada en los privilegios. El privilegio normativo del hombre en relación a la mujer. El privilegio del blanco *versus* el negro. El rico *versus* el pobre. La mujer blanca *versus* la mujer de color. La metrópoli *versus* la periferia. Lo fálico *versus* lo no fálico. El primer mundo *versus* el tercer mundo. La heterosexualidad *versus* las otras construcciones e identidades sexuales.

De alguna manera, la contemporaneidad tiró en la vitrina esos tantos privilegios, que por siglos la hegemonía económica ocultó debajo de la alfombra. Afirmar que algunas posiciones sociales tienen una jerarquía de significantes privilegiados es justamente lo que produce performativamente y hace efectivo el privilegio (Butler, 2005, p. 131).

Tras este planteamiento, el texto de Stephanie Ribeiro es muy didáctico. De manera simple, reflexiona como algunos privilegios son presentados como banales en el contexto simbólico, atendiendo así a un sistema de poder que no permite que se reconozca las desigualdades estructurales, como en el caso de la raza y del color, pero aún más allá.

Hay cosas banales que son privilegios. Por ejemplo: solo cuatro de las capitales brasileñas tienen agua potable en un 100% de las casas. Y mismo que el 93% de las viviendas urbanas del país tengan agua entubada, sólo un 53% tienen tratamiento. Si tú vives en una de las 33 ciudades brasileñas que no tienen abastecimiento de agua, o en una de las más de 2 mil ciudades donde no hay recolección de alcantarillado, tú puedes sufrir de enfermedades como esquistosomiasis, fiebre amarilla, fiebre paratifoidea, amebiasis, ascitis, cisticercosis, cólera, dengue, disenterías, elefantiasis, malaria, poliomieltis, tenias, tricuriasis, giardiasis, hepatitis, infecciones en la piel y en los ojos y leptospirosis. Son riesgos que yo crecí sin correr. Riesgos que una parte de la población no corre - a causa de privilegios (Ribeiro, 2017).

En este aspecto, reconocer los privilegios tiene que ver con incomodarse y asumirse protegido por algunas estructuras simbólicas y concretas que generan alguna seguridad. Tras eso, hablar de privilegios es una manera de desarmar las verdades irrefutables de una economía capitalista hegemónica, blanca, masculina y heterosexual. En un paradigma donde el racismo es estructurante, el privilegio de ser blanco y hombre muchas veces llega antes de la persona. La lectura de Stephanie

Ribeiro es muy feliz en este sentido, justamente por clarificar como las jerarquías de género, raza y clase están presentes en el lenguaje justamente para disfrazar una verdad que viabiliza la tiranía.

“En la periferia sé que soy negra como todos, pero no tuve las mismas vivencias. Cuando estoy en ambientes blancos de clase media soy la nada, porque soy negra”, escribió Ribeiro. “Al final, soy una mujer negra que no está en el lugar preestablecido para el negro, pero también no tengo el privilegio de adecuarme a los espacios blancos, siendo mirada y tratada muchas veces como una engañadora”, completó la activista.

Mundo existente pero desconocido

En resumen, el lenguaje que nace desde estos nuevos discursos pone voz a la intersección y a formas más profundas de la subordinación. Pone léxico a una nueva metodología para construir las frases. Pone otras pieles para hablar del cuerpo. Pone una voz y une a la gente, tras algunas posibilidades de cambio. Pone tamaños nuevos para los cuerpos y para las ropas que ocupan estos cuerpos.

El giro desde estos nuevos espacios que se presentan es parte de otro mundo que, a pesar de estar lejos, se convierte en posible. Un mundo existente pero desconocido dentro de los límites que la jerarquía y el poder generan. El mundo raro de la *heterotopía*¹⁰ que planteó Foucault (2008). Es un intento interminable de sacar de los discursos dominantes lo que hay de sentido común, transponerlos a un terreno donde se pueda desplazar la categoría de género, echando un vistazo más amplio a las muchas formas de la opresión.

Por supuesto, hay que mirar la trampa de ello. Hay que tener en cuenta que la

¹⁰ Término creado como entremedio de las utopías, entendidas por Foucault como los lugares sin lugares, frutos del sueño humano en cuanto a la posibilidad de un lenguaje intocable desde el punto de vista físico, a pesar de que actúan como espacios reales ocupados cotidianamente en una estructura donde el tiempo está muerto. La heterotopía, para Foucault, aparece en el inicio del siglo XIX y marca el espacio del mundo contemporáneo por excelencia. Él se acerca a este concepto para nombrar espacios absolutamente distintos, no hegemónicos, con formas extraordinariamente variadas, plurales, resultantes de una especie de desvío en relación a la media o a la norma exigida - siempre contextualizado por el espacio y el tiempo donde existe. Son espacios de múltiples posibilidades de significación o de relación a otros lugares, cuya complejidad no puede ser vista inmediatamente. El filósofo señala que el teatro es un gran ejemplo de heterotopía, donde suceden sobre el rectángulo una serie de escenarios incompatibles que no se realizan en cuanto a la realidad física pero ocupan otro tipo de realidad para el espectador (Foucault, 2008, p. 4-6).

internet también sigue actuando en la polarización de los discursos y reproduciendo una lógica binaria. Pero, con alguna esperanza, hay ahí un nuevo intento. Como escribió Angela Davis, no se puede evitar que este sentido común excluya la diferencia, porque hay una relación entre sentido común, los privilegios y los privilegiados, donde la ideología es ocultar siempre las ventajas de unos para mantener la subordinación. Hay que hacer el feminismo por fuera del común, por fuera de la Historia, mucho más allá de la intersección como mirada teórica.

Agradecimientos

Se agradece la revisión del artículo a Camila Armijo Quiroz.

Referencias

- Aguiar, D. (Abril, 2017). *Como descubri que poderia morrer sozinha*. Mídia Ninja. Opinião. Recuperado de: <<http://midianinja.org/driadeaguiar1/como-descubri-que-poderia-morrer-sozinha/>>.
- Anzaldúa, G. (1988a). La prieta. En *Cherríe Moraga y Ana Castillo. Esta puente mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas viviendo en Estados Unidos*. San Francisco: Ism Press: 156-168.
- Anzaldúa, G. (1988b). Hablar en lenguas. Una carta a escritoras tercermundistas. En: *Cherríe Moraga y Ana Castillo. Esta puente mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas viviendo en Estados Unidos*. San Francisco: Ism Press: 219-228.
- Berg, M. G. (2000). Presencia y ausencia de Clorinda Matto de Turner en el panorama literario peruano. Loyola University Mariland. Harvard University. Publicado originalmente en: *Edición e interpretación de textos andinos*. Ed. Ignacio Arellano y José Antonio Mazotti. Navarra: Universidad de Navarra, 2000. Recuperado de: <<http://evergreen.loyola.edu/tward/www/mujeres/critica/berg-matto-presencia.htm#F1>>.

- Butler, J. (2005). El falo lesbiano y el imaginario morfológico. En *Cuerpos que importan*. Paidós, Buenos Aires: 95-142.
- Coba, L. y Herrera, G. (2013). Nuevas voces femeninas en América Latina: ¿continuidades, rupturas, resistencias? *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Quito.
- Davis, A. (2016). Racismo, control de natalidad y derechos reproductivos. En: *Angela Davis. Historia de la conciencia. Ensayos escogidos*. Madrid: Ediciones del oriente y del mediterráneo: 109-135.
- Foucault, M. (2008). Topologías. *Fractal*, 48(12).
- Moraga, C. (1988). La güera. En *Cherríe Moraga y Ana Castillo. Esta puente mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas viviendo en Estados Unidos*. San Francisco: Ism Press: 18-28.
- Ribeiro, S. (Mayo, 2017). Sobre ser una negra com privilegios. *Revista Trip Uol*, São Paulo. Recuperado de: <<http://revistatrip.uol.com.br/tpm/stephanie-ribeiro-sobre-ser-uma-negra-com-privilegios>>.
- Segato, R. (2016). Patriarcado: Del borde al centro. Disciplinamiento, territorialidad y crueldad en la fase apocalíptica del capital. En *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Ed. Mapas. Traficantes de sueños.
- Truth, S. (2015, 10 de Mayo) En Pasión Latina Montreal. Discurso: ¿Acaso no soy mujer?. Recuperado de: <<https://www.youtube.com/watch?v=fu9vjEmGFjU>>.
- Viveros, M. (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. En *Debate Feminista 52*. Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios de Género. Recuperado de: <<http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0188947816300603>>.