

Alejandra Ciriza

aciriza@mendoza-conicet.gob.ar

INCIHUSA- CONICET- CCT Mendoza

CONSTRUIR GENEALOGÍAS FEMINISTAS DESDE EL SUR: ENCRUCIJADAS Y TENSIONES

Resumen: Este trabajo describe, bajo iluminaciones procedentes de la historia, la compleja trama en la que arraigan las genealogías feministas en estas tierras. El recorrido realizado explicita un punto de vista crítico respecto del conocimiento legitimado y elabora una explicación acerca del lugar de América en la configuración del orden moderno y sus producciones intelectuales. En clave crítica respecto del eurocentrismo y el racismo es posible localizar, en el terreno abrupto de nuestra compleja y frecuentemente trágica historia, en las disímiles experiencias de mujeres y feministas de procedencias muy diversas y contenciosas, los anclajes múltiples y contradictorios de nuestros feminismos.

Palabras clave: Genealogías feministas, perspectivas críticas, modernidad, América Latina, Abya Yala

Building feminist genealogies from The south: crossroads and tensions

Abstract: This article describes, through the knowledge of history, the complex plot in which feminist genealogies are rooted in these lands. The analysis explicitly states a critical view regarding the legitimized knowledge and elaborates an explanation about America's role in the configuration of the modern order and its intellectual productions. From a critical perspective it is possible to identify, in the arduous situation of our complex and frequently tragic history and in the dissimilar experiences of women and feminists from diverse origins, the multiple and contradictory genealogies of our feminisms.

Keywords: Feminist genealogies, critical perspectives, modernity, Latin America, Abya Yala



Así podemos llamarlos bárbaros con respecto a nuestras reglas de la razón, pero no con respecto a nosotros, que los rebasamos en toda especie de barbarie.
Michel de Montaigne, *Los caníbales*

Este trabajo nace de las marchas y contramarchas, de los dilemas, paradojas y aporías que acechan a quienes procuran por genealogías de mujeres y feministas desde el Sur, desde esa tierra que los europeos denominaron América, que devino en algún momento histórico “latina”, uno de cuyos nombres nativos alguna vez fuera Abya Yala¹. Contiene una reflexión teórica acerca de los atolladeros recurrentes y las discontinuidades históricas que acechan a las posiciones subalternas, antirracistas, feministas, anticolonialistas en la producción de conocimiento. Gira alrededor de los problemas que se plantean cuando se procura por nuestras ancestras, por nuestras genealogías a menudo dobles y contenciosas, tensadas por asuntos como el de las lenguas, la ubicación, la racialización de la población nativa y de las personas afro, la clase social, los procesos de occidentalización de nuestra cultura, las selecciones narrativas operadas sobre nuestra historia, las dificultades para disponer de documentos pues no se preserva lo que se considera irrelevante.

El recorrido realizado se inicia explicitando un punto de vista crítico respecto del conocimiento legitimado, entendido frecuentemente como universal, neutro, ubicuo. Durante los años 70 estos asuntos fueron objeto de análisis. La teoría de la dependencia dio el puntapié inicial, seguida de iniciativas en el campo de la filosofía y la historia de las ideas. También en los años 70 despuntó un cierto interés por poner en cuestión el sexismo y el androcentrismo. Sin embargo estas vertientes no confluyeron.

Bajo el signo de los tiempos que corren las críticas del euro y el androcentrismo y sus posibles articulaciones están a la orden del día. Sin embargo las producciones latinoamericanas de los 70 no han sido retomadas. Los nuevos caminos críticos transitan una vez más desde el norte hacia el sur a la vez que se ha ido generando, merced la visibilidad pública de las mujeres y los debates políticos y teóricos acerca de sus derechos, una insistente inquietud respecto de las genealogías de los feminismos.

¿De dónde proceden nuestros feminismos? ¿Es posible determinar para ellos una única fuente, como pretende Celia

¹ Diversas comunidades indígenas de todo el continente han adoptado el nombre de Abya Yala para referirse al territorio continental, en lugar del término América. Este nombre es utilizado como símbolo de identidad y de respeto por la tierra que habitamos y fue empleado con un sentido político a partir de la II Cumbre Continental de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas de Abya Yala, llevada a cabo en Quito en 2004. En la I Cumbre, realizada en México en 2000, la expresión Abya Yala aún no era invocada.



² La noción de genealogía de feministas ha sido elaborada a partir de una doble constatación: por una parte, tras los pasos de Rich, considero la expropiación de la capacidad de las mujeres para reproducir la vida humana uno de los mecanismos centrales de la explotación/dominación patriarcal. Expropiadas, las biomujeres parimos corporalmente sujetos que se inscriben en genealogías paternas. De la fecundidad del cuerpo no deriva la inscripción en el orden de la cultura, la historia y la sociedad. Sin embargo los /las sujetos necesitamos ubicarnos en el mundo, situar nuestros puntos de vista políticos a partir de una historia propia, densa, plena de vidas individuales, de luchas colectivas, de sueños y derrotas, de herencias conceptuales (Rich, Adrienne, 1986). Reconstruir genealogías feministas es un gesto político que requiere de una tarea de búsqueda de las huellas doblemente dispersas de nuestras ancestras, mujeres transgresoras algunas de ellas, feministas otras. Esas huellas se hallan dispersas pues como señalara Simone de Beauvoir (1949) las mujeres estamos dispersas entre los hombres, disgregadas debido a la discontinuidad de nuestra historia, cruzada por las desigualdades de clase y de raza, de localización, orientación sexual y lugar. Las relaciones con quienes nos antecedieron en la crítica del orden patriarcal son discontinuas. Los pasos de nuestras ancestras, muchas de ellas mujeres transgresoras, otras feministas en un sentido más estricto (considerando que la palabra nace hacia fines del siglo XIX, inicios del XX para la lengua castellana), a menudo se pierden en los momentos de reflujo de los movimientos colectivos.

Amorós? Desde la perspectiva sostenida en este trabajo, nuestras genealogías tienen múltiples y contradictorias raíces que es posible localizar en el terreno abrupto de nuestra compleja y a menudo trágica historia, en las disímiles experiencias de explotación y dominación, pero también en los combates y resistencias de mujeres y feministas en estas tierras.

Poner en cuestión la neutralidad, la ubicuidad, la universalidad abstracta

La búsqueda / construcción de genealogías feministas surge de la necesidad de hallar raíces históricas y situadas para nuestras intervenciones teóricas y políticas². Implica preguntar por nuestras antepasadas en procura de un cierto horizonte de comprensión, de un relato que posibilite el anudamiento del sentido, el trazado de continuidades y la ubicación de las rupturas desde una preocupación si se quiere benjaminiana en lo referido a la forma de pensar el vínculo pasado-presente (Benjamin, Walter, 1982; Ciriza, Alejandra, 2008).

Esa búsqueda/construcción pone en cuestión la neutralidad corporal y la ubicuidad atribuidas al saber, nos enfrenta a la incomodidad de las ausencias recurrentes pues como es bien sabido ni los/las proletarias, ni los/las negras, ni los/las colonizadas han formado parte del festín del saber considerado universal.

Por decirlo a la manera de Haraway, el saber tenido por tal (en la cultura europea y occidental) es aquel que se presenta como despojado de las marcas de producción: sin tiempo, sin lugar, sin cuerpo, válido para todos, supuesto que existe una equivalencia entre el universal y el masculino, supuesto que “todos” nos incluye, supuesto que el “alma” debe gobernar al cuerpo y eludir sus marcas, despojarse de él, controlarlo de modo tal que, por así decir, no cuente (Haraway, Donna, 1993; Federici, Silvia, 2010: 291). El asunto se hace aún más agudo en el caso de la filosofía, pues la condición para el filosofar es, en muchas de sus versiones, la expulsión del cuerpo, el devenir una “cosa pensante” a la manera de Descartes, una razón capaz de hacer del cuerpo un objeto de conocimiento y dominación.

Las tentativas recurrentes de neutralización, incluidos los usos gramaticales dominantes, que han invisibilizado,



presentándolo como neutro y universal, el carácter androcéntrico del conocimiento producido y validado como científico o filosófico, afectan sin distinciones a todas las mujeres *urbe et orbis*. Sin embargo las proletarias, las latinoamericanas, las campesinas explotadas y las mujeres racializadas, las mujeres del Sur nos hallamos con la dificultad de la colonialidad del saber, un asunto central para pensar en la cuestión de nuestras genealogías (Lander, Edgardo, 2000). También con una perspectiva que borra las huellas de los y las vencidas privándonos de sus saberes, de sus nombres, de sus concepciones del mundo, de sus lenguas y sus palabras, de los documentos que registran sus historias.

Estas fracturas, disonancias y tensiones son, desde mi punto de vista, asuntos centrales para pensar la cuestión de nuestras genealogías pues ellas se presentan particularmente dispersas: inesperadas para las europeas, desconocidas para otras mujeres del Sur, occidentalizadas para las feministas comunitarias, las feministas sudamericanas que allí vivimos y pensamos solemos hallarnos ante una serie de atolladeros: por cierto el del eurocentrismo que nos ubica como meras repetidoras, pero también el del androcentrismo, los intentos de negación de la perspectiva de clase con que los saberes son producidos y el racismo, que hace inaudibles las voces de las mujeres racializadas. Dice Katsí Rodríguez Velázquez:

...en los cuerpos de las mujeres negras esa frustración se revela desde otro sentido, porque... el cuerpo de una mujer negra carga con la accesibilidad y la explotación sexual atribuida y fijada a su cuerpo. No pretendo que se entienda al sexismo como privativo de las mujeres negras pero sí es preciso reconocer el que las particularidades que se inscriben en el sexismo experimentado por nosotras hacen evidente su inseparabilidad del racismo ya que como bien señala Sueli Carneiro en "Ennegrecer el feminismo" las mujeres negras tuvieron una experiencia histórica diferenciada que el discurso clásico sobre la opresión de la mujer no ha recogido. Como tampoco ha dado cuenta de la diferencia cualitativa que el efecto de la opresión sufrida tuvo y todavía tiene en la identidad femenina de las mujeres negras. Así, en nuestras vidas clasismo, sexismo y racismo se tornan experiencias simultáneas (Rodríguez Velázquez, Katsí Yará, 2011: 154).

Las críticas del euro y el androcentrismo. Trayectorias discontinuas

Si bien es cierto que el eurocentrismo ha sido puesto



en debate de manera repetida, las disciplinas consideradas científicas y la filosofía suelen contar con buenos antidotos institucionales y políticos contra las tentativas de politización, corporización, localización. Vale la pena señalar, aun brevemente, que en los años 70 la crítica del eurocentrismo atravesó varias disciplinas, desde la filosofía hasta la economía.

La teoría de la dependencia, algunos de cuyos representantes fueron André Gunder Frank (1965), Fernando Henrique Cardoso y Enzo Faletto (1969), Osvaldo Sunkel y Pedro Paz (1975), procuraba explicar (desde luego con acentos diversos) el subdesarrollo de América Latina a partir de la elaboración de un diagnóstico de la situación estructural del continente³. Muchos de los dependentistas veían en el vínculo entre conquista, colonización y en el papel jugado por el capital extranjero (luego de la ruptura del lazo colonial) las causas de las particulares formas de organización de la propiedad, la tenencia de la tierra y la explotación del trabajo en América Latina. La estructuración de relaciones de intercambio desigual entre las economías centrales y las periféricas había ubicado a los países latinoamericanos, de diverso modo por cierto, en situación de dependencia. Es decir: el “atraso” económico y el “desarrollo” no se interpretaban como entidades y procesos separados, sino más bien como el resultado de las relaciones de intercambio desigual en la estructura económica mundial del capitalismo. En esta lectura el “subdesarrollo” no era una mera “desviación”, tal como se desprendía de la teoría de la modernización de cuño cepalino. El esfuerzo de los “dependentistas” por producir un conocimiento situado y crítico implicaba una inversión de la mirada que los economistas europeos y estadounidense sostenían y sostienen sobre América Latina y el Caribe. Economistas ellos no se preguntaron, sin embargo, por el androcentrismo, un asunto demasiado alejado de su horizonte disciplinar y sus preocupaciones políticas en ese momento.

Una tentativa por rechazar la ubicuidad del saber se llevó a cabo también en el campo de la filosofía. Por esos años el filósofo peruano Augusto Salazar Bondy se preguntaba por la existencia de una filosofía de nuestra América hispanoindia, como él la denomina, bajo la iluminación que la puesta en cuestión de las relaciones entre centro y periferia había provocado. En su conocido texto Salazar explica la falta de

³ El listado aquí realizado no es exhaustivo, ni contempla referencia a los muchos debates a que dio lugar la teoría de la dependencia, encabalgada como estaba entre fuentes desarrollistas y elementos analíticos procedentes del marxismo. En ese sentido vale la pena al menos mencionar un conjunto de obras procedentes de la tradición marxista, como el escrito de Ruy Marco Marini, *Subdesarrollo y Revolución*, el de Vania Bambirra, *El capitalismo dependiente latinoamericano*, también publicado por Siglo XXI en 1974 y el conocido escrito de Agustín Cueva, *El desarrollo del capitalismo en América Latina*.

originalidad de la filosofía académica en América Latina como producto de la copia de modelos extranjeros. Considera que la evolución de la filosofía en nuestra América es “paralela y con determinantes exógenos”, pues ha seguido el proceso del pensamiento europeo y estadounidense, sus ritmos e inflexiones. Con esta determinación exterior se vinculan tres rasgos de un proceso ideológico que el peruano considera “discontinuo, sinóptico y retrasado respecto del modelo” (Salazar Bondy, Augusto, 1968: 9 s.).

En 1968 Salazar Bondy señalaba no solo que el pensamiento indígena no formaba parte de las tradiciones filosóficas vernáculas, aferradas a modelos europeos, sino que

La filosofía fue traída por los españoles porque éstos vinieron a conquistar y a dominar la tierra americana e importaron con ellos las armas intelectuales de la dominación. No puede extrañarnos, entonces, que en gran parte el examen de la filosofía hispanoamericana se convierta en el relato de la llegada de la filosofía occidental a nuestros países y de su paso por ellos, la narración del proceso de la filosofía europea en América hispanoindia... la realidad fue comprendida según la filosofía producida en Europa... como un orden del espíritu en que América tenía un lugar secundario (o extraordinario, según los casos) (Salazar Bondy, Augusto, 1968:10).

La vinculación entre la suerte del pensamiento filosófico y las condiciones efectivas de sometimiento en la que se hallan los países del Tercer Mundo, y dentro de éste la América hispanoindia, condujo a Salazar a pensar que la sujeción no solo arraiga en la materialidad de la explotación, sino que se anuda a concepciones del mundo que responden a quienes tienen interés en mantener a nuestros pueblos en condiciones de sujeción a los centros de poder (Salazar Bondy, Augusto, 1968: 37). De la misma manera que la división internacional del trabajo condenaba a nuestros países al subdesarrollo, la división entre teoría europea y aplicación hispanoamericana “... es una manera más de condenarnos a la dependencia y la sujeción” (Salazar Bondy, Augusto, 1968: 38).

Poco tiempo después se producía, en el sur del continente, la emergencia de una línea de pensamiento conocida como filosofía de la liberación. Sus representantes, Arturo Roig, Enrique Dussel, Horacio Cerrutti, Osvaldo Ardiles, entre muchos otros, se hallaban comprometidos con los acontecimientos políticos de la agitada década del 70.



El grupo elaboró unas “Recomendaciones metodológicas” que acentuaban la preocupación latinoamericanista. De allí la apertura hacia las ideas en sus diversas manifestaciones y hacia la incorporación de las ideologías de los grandes movimientos de liberación e integración latinoamericana frente a las ideologías de dominación (Roig, Arturo, 1984).

Estos pensadores ponían en cuestión el eurocentrismo, las relaciones de dominación clasista e, incluso, en cierta medida, el racismo de los fundadores de los estados nacionales. En las citadas “Recomendaciones...” Arturo Roig señala sin ambages la relevancia de analizar “los problemas de la conciencia de clase” (Roig, 1984:44) y pone en juego en la lectura crítica de los textos que buscaron fundar la nación (tal como lo hiciera Sarmiento) sobre la base de la supresión del “salvajismo” encarnado por la población mapuche, ranquel o pampa (Roig, Arturo, 1984: 167). Sin embargo estos filósofos tenían un interés escaso por cuestionar las perspectivas androcéntricas.

Desde luego es posible señalar libros y autoras/es contemporáneos/as interesadas/os en poner en tela de juicio la dominación patriarcal. Hacia inicios de los 70 se publicaron los textos de Ezequiel Ander Egg y Norma Zamboni (1972) y vieron la luz los conocidos escritos de Isabel Larguía y Mirta Henault (1971). Pero no hay en ellos una crítica explícita del eurocentrismo. Más bien ellos y ellas hacen profesión de fe universalista apelando a Stuart Mill, la tradición marxista y un amplio abanico de referencias que incluye a Simone de Beauvoir, Betty Friedan, e incluso Carlos Castilla del Pino, un psiquiatra español que por aquellos días daba conferencias en Buenos Aires y había escrito *Cuatro ensayos sobre la mujer*, publicado en 1972.

Una suerte de viento huracanado, el de las dictaduras y la instalación del llamado pensamiento único, barrió con esas contribuciones silenciándolas durante largo tiempo pues las irrupciones autoritarias inciden sobre las posibilidades de intervenir desde lugares subalternizados, somete nuestras producciones intelectuales al más violento silencio, obliga a la diáspora, arrasa con la vida misma.

El inicio del siglo trajo los aires de la crítica descolonial, de los estudios culturales y de un interés creciente por los procesos latinoamericanos, sobre todo a partir de la revolución bolivariana y el proyecto de construcción de un socialismo para el siglo XXI sobre la base de la recuperación

del horizonte utópico de la unidad preconizada por Bolívar, del triunfo del PT en Brasil y la asunción de Lula Da Silva (2003-2010) y de la elección de Evo Morales (2006) como presidente de Bolivia. Un mulato, un obrero y un indígena aimara asumieron las presidencias de sus países y varias mujeres detentaron las primeras magistraturas de sus países: Michelle Bachellet (2006-2010; 2014-), Cristina Fernández de Kirchner (2007-2015), Laura Chinchilla (2010-2014), Dilma Rousseff (2011-).

Sin embargo la teoría descolonial se erige sobre una suerte de hiato respecto de las críticas latinoamericanistas del eurocentrismo producidas durante los años 60-70. La mayor parte de las indagaciones académicas relativas a la cuestión de la colonialidad refieren a intelectuales procedentes de diversos países del Sur, hablantes de inglés en la mayor parte de los casos, migrados hacia los países centrales, como es el caso de Edward Said y Gayatri Spivak, por mencionar alguno/a, sin olvidar el esfuerzo realizado por la Comisión Gulbenkian. La conformación de la Comisión Gulbenkian llevó a cabo un debate polifónico y multisituado, sobre las dificultades ligadas a la escisión entre ciencias sociales y naturales, sobre el euro y el androcentrismo. Estuvo integrada por el sociólogo estadounidense Immanuel Wallerstein; la física, también estadounidense Evelyn Fox Keller; el keniano Calestous Juma, reconocido por sus aportes a la innovación en ciencia y tecnología en el campo de las biotecnología; el historiador alemán Jürgen Kocka; el especialista en literatura comparada Valentín Mudimbe; el epistemólogo francés Dominique Lecourt; el japonés Kinhide Mushakoji, educado en la Gakushuin University en Tokyo y en el Institut des Sciences Politiques, en París; el premio Nobel de Química Ilya Prigogine, nacido en Rusia, pero educado en Bélgica; el geógrafo inglés Peter J. Taylor y Michel-Rolph Trouillot, un antropólogo haitiano interesado en narrativas históricas y en el proceso revolucionario que tuviera lugar en su isla natal. (Wallerstein, Immanuel y otros, 2001).

El ciclo de conferencias promovidas por Naciones Unidas y la organización de los Encuentros Feministas Latinoamericanos y del Caribe, como también el papel de las mujeres en la resistencia a las dictaduras del cono Sur, a las políticas de exterminio en Centroamérica y a las políticas neoliberales de austeridad en todos nuestros países trajeron un interés creciente en los estudios de género e incluso en la



teoría feminista en un contexto en el que, sin embargo, las desigualdades entre las mujeres no han dejado de aumentar.

Bajo ese cielo se hace posible procurar por nuestras genealogías e incluso reflexionar sobre la especificidad que nos cabe en tanto latinoamericanas, se hacen visibles las dificultades y tensiones de nuestras genealogías dobles y triples, ligadas a las marcas del cuerpo, que no son solo las de la sexuación, sino las que imprime la clase social y los procesos de racialización. Desde luego también las diversas tradiciones políticas en las que las feministas abrevamos. Las feministas de Abya Yala dicen desde sí sus experiencias, ponen palabra por sí mismas, se resisten a ser habladas, las feministas afrodescendientes ubican sus experiencias en las coordenadas históricas de la colonización y la esclavización de sus ancestras (Curiel, Ochy, 2003; Cabnal, Lorena, 2014).

De modo que la búsqueda de nuestras genealogías no puede pasar por alto, como ha señalado Yuderkys Espinosa que las diferencias de raza y clase no son diferencias menores entre las mujeres, sino que ellas son producidas por “sistemas estructurales de dominación que han terminado definiendo y organizando el mundo y la vida social dentro de la cual están las mujeres, que las colocan en espacios a menudo antagónicos que hacen sumamente difícil cualquier intento de reconciliar sus intereses” (Espinosa Miñoso, 2014).

Ilustración, canon feminista/genealogías feministas

La conocida filósofa y feminista española Celia Amorós, en un texto publicado hace ya varios años, planteaba la necesidad de construir un canon multicultural que permitiera la elaboración de una plataforma universal de demandas feministas. Interesada en abrir un diálogo intercultural entre feministas formula una pregunta que podría homologarse de alguna manera a la que atraviesa éste, y muchos otros escritos que procuran por nuestras ancestras.

Para esta autora es preciso considerar, a manera de punto de partida, que “el o los feminismos no son una planta que pueda arraigar y crecer en cualquier terreno. El feminismo es un producto de la modernidad y de lo que consideramos aquí su proyecto normativo: la Ilustración. O las ilustraciones, porque muy bien podría ocurrir que hubiera más de una...” (Amorós, 2006: 3). La elaboración de un canon feminista multicultural conlleva un doble supuesto: el de que existen



(según sus propias palabras) vetas de ilustración en todas las culturas, y el de que el proyecto ilustrado habilitó instancias de emancipación para las mujeres⁴.

Para la filósofa española la Ilustración es un proyecto normativo que consiste en un proceso crítico-reflexivo productor de ciertas abstracciones con virtualidades universalizadoras. De allí que quienes integren ese canon feminista deberían legitimar racionalmente las aspiraciones de las mujeres a la autonomía moral. Lo propio de la legitimación racional es que convalida el poder si éste puede presentarse como acorde con los estándares que la modernidad establece, que son los de las democracias modernas “fundamentadas en las teorías del contrato social en las cuales no se puede gobernar sobre individuos libres e iguales si no es sobre la base del consenso... que estos presten” (Amorós, Celia, 2006). De modo que el feminismo podría identificarse con una posición teórica racional susceptible de someterse a ciertos criterios normativos.

En procura de un diálogo intercultural no eurocéntrico, Amorós señala que la Ilustración europea fue efecto del diálogo con otras ilustraciones, a la vez que los pueblos que entraron en contacto con Europa se apropiaron de aquellos registros discursivos que mejor se adaptaban para sus luchas contra sus propios antiguos regímenes. De allí la relevancia de ingresar al universal desde la propia tradición cultural, tal como propone el filósofo marroquí Al Yabri, cuya perspectiva racionalista alienta a Amorós en su búsqueda de un universalismo ilustrado con el cual sea posible entablar un diálogo intercultural⁵.

La filósofa española aboga por una concepción pluralista de las modernidades, pues esto permitiría que universalismo e imperialismo no se solapen. Lo común de esas modernidades residiría en un espíritu crítico que habría de guiarnos en la valoración de los propios y diversos pasados, de modo tal que ellos puedan servir de base al propio presente y al diálogo intercultural, pues el diálogo y la interpretación intercultural sólo son posibles de “vetas de Ilustración” a “vetas de Ilustración”, si es que queremos, tal como lo formula Amorós, “civilizar el conflicto de civilizaciones” pues desde el atrincheramiento en las identidades culturales reificadas no hay diálogo posible (Amorós, Celia, 2006).

La dificultad estriba en los constantes deslizamientos por los cuales unos criterios generales, como es el caso del

⁴ La noción de canon remite, según la Real Academia Española, a una serie de ideas entre las cuales seleccionamos las pertinentes a este debate: regla o precepto; catálogo o lista; modelo de características perfectas; decisión o regla establecida por la Iglesia católica u otra sobre el dogma o la disciplina; catálogo de los libros tenidos por la Iglesia católica u otra confesión religiosa como auténticamente sagrados. Jorge Gracia señala, en un artículo relativo a los cánones filosóficos y sus funciones, que “los cánones introducen parámetros de inclusión que dejan fuera de consideración mucho de lo que forma parte de la historia... un canon filosófico consiste de la lista de autores y textos que son repetidamente estudiados tanto filosóficamente como históricamente” (Gracia, Jorge, 2010: 3). La idea de un canon feminista responde a un criterio normativo.

⁵ Amorós hace referencia a la *Crítica de la razón árabe: nueva visión sobre el legado filosófico andalusí*, un escrito del filósofo marroquí Mohammed Abed Al-Yabri (1935-2010), un reconocido especialista en Averroes que afirma que el Magreb tiene una tradición intelectual racionalista basada en la filosofía griega, uno de cuyos ejemplos fue precisamente Averroes.



espíritu crítico respecto de la propia tradición e historia desemboca en la aceptación de rasgos específicos de la cultura europea como precondition para el diálogo y en la dificultad para advertir que la distancia y extrañeza que a menudo las feministas del Sur experimentamos respecto de las occidentales y occidentalizadas es que terminan por reclamar una autoridad que no deriva de diálogo ni de consenso alguno, sino de la violencia de las desigualdades económicas, políticas y de la imposición de sus reglas académicas.

La dificultad estriba en que al parecer quienes escapan a tales criterios no solo no son feministas, desde luego no tienen ninguna posibilidad de ingresar en canon alguno, y muy probablemente tampoco la tengan de intervenir en un “diálogo multicultural”.

Amorós establece unos criterios racionales que operan a la manera de selector: quienes los satisfacen pueden ingresar al “canon”, quienes no lo hacen son calificadas como portadoras ¿acríticas tal vez? de su tradición cultural (por cierto exótica).

A manera de observación, cabe señalar que Amorós no duda en comparar a la feminista marroquí Fátima Mernissi con Christine de Pisan; en calificar como “feministas intuitivas” a las migrantes magrebíes que integran la colectiva *Ni putas ni sumisas* una de cuyas portavoces más reconocidas es Fadela Amara, y en señalar el absurdo de incluir entre nuestras ancestras a “líderes femeninas antifeministas, como Evita Perón” (sic), un ejemplo de tentativa espuria válido tanto “para argentinas como para musulmanas” (claro que con todos los ajustes que sean del caso, aclara)... una aclaración que por cierto oscurece (Amorós, Celia, 2006: 2). Su desafortunado ejemplo evidencia hasta qué punto las otras no-occidentales somos, a sus ojos, homogéneas, o tal vez, por parafrasear sus propios escritos, idénticas. En definitiva, tal como ha señalado Mernissi: las occidentales se hallan en posición de decirnos cómo es que hemos de construir nuestras genealogías, o por qué no valdría (o sí) la pena hacerlo a la espera del gesto colonial de sumisión que corresponde, pues el feminismo ha germinado, como se sabe bien, en las tierras del Iluminismo, en el suelo nativo de la Modernidad que no solo les otorgó a las europeas y sus herederas directas, las estadounidenses blancas, la supremacía, sino la perspectiva de Dios, aun cuando ese dios reciba el nombre de Razón y, en su nombre, establezca qué puede ser válido con vistas a

un “diálogo interactivo” a partir del cual elaborar un canon feminista multicultural.

Para muchas de las que habitamos al Sur más que una “posición teórica encuadrada en un proyecto normativo”, los feminismos han sido una práctica de transgresión o resistencia ante los dispositivos y reglas patriarcales, heterosexistas, racistas y capitalistas y se han articulado de diversas maneras a las experiencias de mujeres y disidentes sexuales en sus contextos históricos y sociales. Si es verdad que la historia no está a la altura de las “abstracciones universalizadoras”, también lo es que, en su apresurada desatención a la historia, Amorós no duda en tratar a mujeres muy diferentes entre sí como homologables produciendo el efecto que intenta criticar: si las mujeres somos diferentes entre nosotras en razón de nuestras posiciones teórico-políticas y de diferencias y desigualdades de clase, etarias, de color y cultura, las del sur o las subalternas racializadas y etnicizadas en los países centrales, a los efectos de la construcción de un “canon feminista intercultural”, parecemos ser idénticas y eternas aprendices incapaces de satisfacer criterios elaborados solo para filósofas europeas. Bajo esas condiciones es preciso confesar que se hace dificultoso el diálogo feminista intercultural.

La Ilustración como encrucijada. Capitalismo, Modernidad e Ilustración

Cuando se asocia la Ilustración al pensamiento europeo del siglo XVIII-XIX se dice, según entiendo, una parte de la verdad. Lo llamativo es que este pensamiento producido por varones blancos, educados, próximos muchos de ellos al poder, a la vez que obedecía a un punto de vista y una ubicación particular, se presentaba como capaz de ubicarse en una perspectiva universal, signado por una vocación cosmopolita inclusiva respecto de todo/a ser humano.

Seyla Benhabib señala que la operación llevada a cabo, que produce una fusión entre el universal y la propia parcialidad pretendiéndose como punto no marcado, carente de ubicación, de determinaciones históricas y sociales, de corporalidad, constituye una “universalidad sustitutoria” que encubre una “particularidad no examinada”. A esta forma de universalidad la pensadora turca contrapone el ideal de un “universalismo interactivo” (Benhabib, Seyla y Cornell,



⁶Benhabib, nacida en Estambul, reside en Estados Unidos desde hace años y enseña allí filosofía política.

Drucilla, 1990)⁶.

Desde mi perspectiva la particularidad de la Ilustración europea permaneció durante mucho tiempo como no examinada debido a que la asociación entre la cultura europea y universalidad obedece a razones materiales: la expansión europea que tuvo lugar desde finales del siglo XV con fines de conquista tuvo el efecto de conectar mundos hasta ese momento dispersos. Los europeos conquistaron el mundo a sangre y fuego y expandieron una cultura que fue comprendida como “la cultura” a partir de las relaciones de dominación, explotación y colonización que establecieron. “Descubrieron” América para ellos, y tal fue la fuerza material con la que se impuso esa afirmación que ha llevado mucho tiempo revertir, aun cuando tan solo sea en forma parcial, su carácter de incontrovertible evidencia.

Este hecho histórico no solo transformó una multiplicidad de mundos en un mundo, por así decir, global, sino que dio inicio al proceso que Marx denominó de acumulación primitiva de capital. El siglo XVI acarrearía para quienes devendríamos americanos no solo una incalculable contribución a la acumulación primitiva que permitió el desarrollo capitalista de Europa, sino una crisis demográfica de enormes dimensiones, y un proceso de más de quinientos años a lo largo de los cuales se han producido diversas formas de exterminio, explotación, dominación, aculturación y mestizaje⁷.

Varios autores/as, desde perspectivas y disciplinas diversas han insistido en que es la llegada de los europeos a estas tierras lo que hace posible el sistema mundo. Para Dussel y Wallerstein, el sistema mundo nace con la conquista de América y con la circunvalación del globo, iniciada en 1519 por Magallanes y finalizada en 1522 por Sebastián El Cano (Dussel, 2000; Wallerstein, 1984). Dussel ha señalado la profunda imbricación entre la producción de la modernidad y la conquista de América. “¿Es la modernidad, se pregunta Dussel, un producto de Europa, o más bien es preciso considerar que la pretendida universalidad de su cultura no hubiese sido posible sin la conquista de América, que proporcionó a los europeos los medios materiales para su expansión mundial?” (Dussel, 2000: 41-55). Para Dussel

... (la) determinación fundamental del mundo moderno (es) el hecho de ser centro de la Historia mundial... nunca hubo historia mundial hasta 1492... Anteriormente a esta fecha los imperios y

⁷ Las poblaciones que recibieron el nombre de americanas eran un complejo y variado número de culturas nativas en estadios diversos, hablantes de lenguas diferentes, que fueron conquistadas, arrasadas, sometidas a servidumbre, contagiadas de enfermedades desconocidas, degolladas, violadas, asesinadas de las maneras más crueles. Cfr. La conocida *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, colegida por el obispo don fray Bartolomé de Las Casas o Casaus, de la orden de Santo Domingo, en el año 1552. Disponible en: <http://www.ciudadseva.com/textos/otros/brevisi.htm> Consultado el 27 de octubre de 2011.

sistemas culturales coexistían entre sí. Solo con el fin de la expansión portuguesa desde el siglo XV, que llega al Extremo Oriente en el siglo XVI, y con el descubrimiento de América hispánica, todo el planeta se torna lugar de “una sola” Historia... (Dussel, Enrique, 2000: 46).

Y continúa señalando las transformaciones que el acontecimiento de 1492 produjo: la edición de la *Gramática* castellana de Nebrija, el mercantilismo mundial, la explotación en beneficio europeo de las minas de Potosí y Zacatecas, la derrota de los turcos en Lepanto (gracias a la riqueza monetaria derivada de la explotación minera en América), el reemplazo del Mediterráneo por el Atlántico.

Silvia Federici, desde una perspectiva feminista, liga la conquista de América, la caza de brujas y la esclavización de los africanos/as y la proletarización de los/las campesinas europeos/as como partes del mismo proceso histórico: la acumulación primitiva de capital, que se realizó a expensas de estos/as sujetos que fueron sometidos a desposesión de los bienes comunes, al avance de los cercados, a los efectos que sobre sus vidas tuvo la emergencia de la economía mercantil, a la servidumbre (en el caso de los/las indígenas americanos), a la esclavitud (en el de los/las africanas) y a una persecución que provocó el mayor sexocidio de la historia y desposeyó a las mujeres de sus cuerpos y saberes (Federici, 2010).

El proceso de acumulación llamada originaria o primitiva colocó a una enorme cantidad de sujetos (campesinos/as europeos/as, colonizados/as y mujeres) ante la pérdida de los medios para sostener y reproducir su propia vida. Se hallaron entonces en condición de no tener otra cosa para vender que su propia fuerza de trabajo y la de su prole, a la vez que otros, que devendrían capitalistas, concentraban propiedades y riquezas bajo distintas formas: dinero, tierras, medios de producción. Bienes que dejaban de estar a disposición de todas y todos se convirtieron en propiedad privada de unos pocos (Marx, Karl [1867] 1973; Federici, Silvia, 2011).

El relato del desmoronamiento de la economía feudal y de la emergencia del capitalismo suele tener por sujetos a señores y siervos. El hábito eurocéntrico hace que a menudo se olvide que la destrucción de las antiguas relaciones serviles se produjo al mismo tiempo que los viajes denominados de “descubrimiento”, es decir, de expansión colonial europea sobre otras regiones del mundo. El hábito androcéntrico olvida que ese proceso involucró sujetos/as encarnados en un momento en que el control de las capacidades reproductivas



de las mujeres era fundamental para la reproducción de la vida humana y ello sin hablar de sus sexualidades.

El capitalismo se edificó sobre una serie de procesos que, lejos de haber sido excepcionales, se han reiterado cada vez que el sistema ha entrado en alguna de sus crisis periódicas: la expropiación de las pequeñas propiedades y ahorros; la intensificación de la explotación de los/las trabajadores/as; el avance sobre la naturaleza y los bienes comunes (Ciriza, Alejandra, 2011). Otrora sobre las tierras comunales, hoy sobre los recursos naturales indispensables para la supervivencia del planeta y de la humanidad. De la misma manera que el mítico rey Midas todo lo transformaba en oro, el capitalismo todo lo transforma en mercancía.

Desde la perspectiva de la cronología propuesta por Dussel la modernidad temprana, durante la cual se produce la emergencia del capitalismo, se inicia con la constitución del sistema-mundo en 1492. Consecuencia de la integración del continente denominado América es también la organización de diversas periferias a lo largo de los siglos: la América Central y del Sur en los siglos XV y XVI, a los que se incorporan América del Norte en el XVII, el mundo musulmán, el África bantú y Asia del Sur en el XIX. Hacia fines del siglo XVII, durante el ciclo económico de la revolución industrial, se inicia la segunda etapa de la modernidad en la cual se produce el pensamiento ilustrado.

Esta coyuntura articula procesos revolucionarios, transformaciones económicas y la emergencia de una forma de racionalidad, la ilustrada que, en mi entender, incluye diversas versiones: no solo la dominante, sino su crítica; no solo la europea y a menudo eurocéntrica, sino la que orientó a los criollos y criollas americanos y americanas en la lucha por la propia emancipación; no solo la androcéntrica, sino su crítica feminista; no solo la blanca y burguesa, sino su crítica desde abajo, y su versión antirracista en el ideario emancipador de la revolución haitiana.

La tesis de Alfred Sohn Rethel permite no solo una interpretación acerca del carácter ilustrado de las ideas independentistas en la América entonces española, sino del carácter cosmopolita de la Ilustración. Apelar a la organización material del mundo, a la emergencia del mundo mercantil y a la conversión de la abstracción real en forma abstracta del pensamiento permite sobreponerse a dos maneras de ver el mundo de las ideas: la tesis de que estas no

son sino reflejo de las condiciones materiales de existencia (que conduce a la hipótesis de la escasa funcionalidad de los/las intelectuales hispano-indo-americanos/as respecto de sus formaciones sociales) y la tesis de la autonomía radical de los bienes simbólicos (que apela a las nociones de influencia y recepción de ideas producidas en otro continente que, dado que actúan a la distancia, solo con dificultades (es decir, con retraso y algún grado de distorsión) podrían adaptarse a una realidad respecto de la cual son ajenas.

La circulación de las ideas efectivamente se autonomiza, pero ello es efecto de la organización material del mundo social y de las transformaciones en las condiciones de existencia impuestas a partir de la circulación de capital comercial.

La autonomización de los bienes simbólicos constituye pues un efecto de condiciones materiales de existencia, tan materiales que la posibilidad de separación de la imaginación está dada por la forma material de la abstracción que la producción de mercancías origina.

Abstracción material y abstracción ideal constituyen aspectos de la llamada naturaleza secundaria, es decir de la organización de la sociedad. Ello explica el carácter universalista de la Ilustración y la representación de la razón como una y universal. Solo la expansión mercantil propia de fines del siglo XVIII, principios del XIX podía producir la primera representación universalista del mundo humano.

La tesis de Sohn Rethel se articula a la de Bidet (1993). Para Bidet se trata de seguir la pista abierta por Marx: el mercantilismo proporciona una matriz abstracta de relación de los sujetos entre sí que solo el capitalismo desarrollaría plenamente. Tal matriz está dada por las relaciones mercantiles, sutil y silencioso modelo sobre el cual se articularía la ficción del contrato como explicación del origen de la sociedad y el Estado.

La Ilustración es precisamente esa encrucijada de la Modernidad en la cual se articulan estos procesos, el surgimiento del Estado moderno, la emergencia de un nuevo orden económico mundial, y el surgimiento de la ciencia y la filosofía modernas. La conversión de la abstracción real en abstracción ideal marca los rasgos propios de los productos intelectuales: exclusión de los contenidos empíricos, normatividad, abstracción de las diferencias.



De nuestras múltiples genealogías y sus tensiones

La Ilustración en tierras americanas tiene raíces materiales, tan materiales como en tierras europeas. La diferencia es que las unas hacían referencia al centro y las otras a la periferia, las unas a la emancipación de los varones blancos, burgueses y europeos, las otras a la necesidad de su expansión en tierras americanas.

Creo entonces que ni la Modernidad ni la Ilustración fueron algo exógeno que haya acontecido en el continente denominado americano por importación, influencia o eco de pensadores europeos, no creo que la Ilustración en nuestras tierras fuera copia de vida ajena, sino que estuvo determinada por las tensiones entre centro y periferia, por los desiguales procesos históricos, por las relaciones entre peninsulares y criollos/as, comunidades indígenas, y sujetos afrodescendientes en un contexto de mercantilización creciente de la economía mundial y de crisis del antiguo régimen, que en el caso nuestro americano era el régimen colonial que expoliaba a los/las americanas en beneficio de la metrópolis europea.

Si Manuela Sáenz y Javiera Carrera, cada una a su modo y con sus especificidades, fueron criollas ilustradas, Azurduy que hablaba quechua y español era habitante de dos mundos, como las dos lenguas que hablaba, como los territorios en que moraba y en los que dejó jirones de su vida.

Quiénes protagonizaron los levantamientos quechuas y aymaras de fines del siglo XVIII, levantamientos que no solo apuntaban a la reivindicación de la propia dignidad, a sacudir la dominación española, sino a remover a las élites criollas de sus sitios de privilegio no participaban de la concepción europea del mundo por razones de ubicación social, de posición en la contienda, e incluso por razones de lenguaje. Aun así ellas: Micaela Bastidas, Gregoria Apaza, Bartolina Sisa, son nombradas como las ancestras de los feminismos comunitarios en Perú y Bolivia, consideradas sus experiencias como una crítica de la opresión de las poblaciones indígenas y de la capacidad de las mujeres para luchar por su propia autonomía y la de las comunidades que integraban.

¿Qué hacer con ellas?

En mi entender los feminismos de nuestras tierras provienen de múltiples raíces, de experiencias diversas, contradictorias entre sí, de los jirones dispersos producidos



por la dominación, la expropiación, la conquista, el sometimiento, la servidumbre y esclavitud, el borramiento de las trayectorias y resistencias de los/las nativos. Y sin embargo a lo largo de más de cinco siglos ellas, ellos mantuvieron con suerte desigual su dignidad, sus costumbres, sus creencias, sus lenguas.

La exigencia de derivar los feminismos de la Ilustración (entendida a la europea) como única matriz posible es producto de una visión eurocentrada desde cuya perspectiva nuestros procesos históricos, la conformación de los feminismos del Sur, no es sino efecto de la irradiación de las luces que hayan podido llegar a estas lejanas tierras desde el continente que produjo “la Ilustración paradigmática” que lo es, desde la perspectiva de Amorós “por muchos conceptos” (Amorós, Celia, 2004: 68).

Probablemente resulte complicado comprender que la expansión material de Europa, que hizo posible la conformación de un mundo y el arraigo en tierras americanas, de la lengua española, la religión católica, y más tarde las luces a la americana, provocó en ese vasto territorio y sus habitantes, explotación, exterminio y expolio.

Desde luego hubo luces a la americana, tal como don Simón Rodríguez, pero ellas no fueron como las europeas. No podían serlo. En todo caso, fueron a la vez documento de cultura y de barbarie, herramienta de lucha por derechos durante los procesos políticos de crisis del antiguo régimen de dominación colonial, pero también herramienta de dominación colonial.

Bajo el signo de la Ilustración y de la idea de que todos los/las seres humanos/as han nacido iguales y libres se produjeron procesos políticos de enorme significación para las mujeres, y no solo en Europa, sino en tierras americanas, no solo para las criollas educadas, sino para las mestizas como Azurduy, y para muchas mujeres negras que habían sido esclavas como Jonatás y Nathan (que lo habían sido de Manuela Sáenz) obtuvieron sus cartas de libertad y participaron activamente en el proceso emancipatorio (Londoño, 2009:131 s.).

Las iluminaciones procedentes de la historia permiten percibir la compleja trama entre modernidad ilustrada y proyectos emancipatorios de subalternos y subalternas en tierras americanas bajo la hipótesis de que Europa y Occidente no tienen el monopolio de la Ilustración, entendida como promesa de igualdad y autonomía para



los/las sujetos individuales, de igualdad y libertad para los/las sujetos colectivos. En el ciclo abierto por las revoluciones de mediados del siglo XVIII, inicios del XIX, se produjo un proceso que involucró a mujeres que podríamos denominar ilustradas, a la vez que convocó a otras cuyas formas de concebir la emancipación están profundamente imbricadas con significaciones elaboradas en el interior de sus culturas, culturas en las cuales la idea de contrato, individualidad, desencantamiento de la naturaleza son, por decirlo de alguna manera, por lo menos problemáticas. También esas iluminaciones permiten comprender las múltiples y contenciosas raíces de nuestros feminismos.

De mi parte apuesto a preservar la ambivalencia, una ambivalencia que me hace oscilar, que se liga al proceso íntegro de mi formación, a las tensiones que cruzan el propio pensamiento feminista, a la necesidad de resguardar herramientas de reflexión procedentes de la Ilustración a la manera de ideas reguladoras, a la vez que desconfío de ellas, del proceso que hizo posible su transmisión, e incluso su aplicación y predominio como universal sustitutorio.

Bibliografía

- AMORÓS, Celia (2004). "Por una ilustración multicultural". En *Quaderns de filosofia i ciència*, pp. 34, 67-79.
- AMORÓS, Celia (2006). "Aproximación a un canon feminista multicultural". En *Mujeres en Red. El periódico feminista* <http://www.mujeresenred.net/spip.php?article2032>, Recuperado en noviembre de 2013.
- ANDER EGG, Ezequiel et al (1972). *Opresión y marginalidad de la mujer en el orden social machista*. Buenos Aires: Humanitas.
- BENHABIB, Seyla, y CORNELL, Drucilla (eds.) (1990). *Teoría feminista y teoría crítica*. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim.
- BENJAMIN, Walter (1982). *Tesis de Filosofía de la Historia*. México: La nave de los locos.
- BIDET, Jacques (1993). *Teoría de la modernidad*. Buenos Aires: Imago Mundi.
- CABNAL, Lorena (2014). "Documento en Construcción para aportar a las reflexiones continentales desde el feminismo comunitario, al paradigma ancestral originario del Sumak Kawsay-Buen Vivir". Disponible en <https://escuelamujerymineria.files.wordpress.com/2014/03/>



- buen-vivir-desde-el-feminismo-comunitario.pdf
- CARDOSO, Fernando Henrique, y FALETTO, Enzo (1969). Dependencia y desarrollo en América Latina. México: Siglo XXI.
- CIRIZA, Alejandra (2011). "Mujeres y transnacionales. A propósito de las relaciones entre capitalismo y patriarcado en tiempos de crisis". En *Solidaridad Global. Con la Humanidad, con el Planeta y con la Paz*. Año 8, N°19, Universidad de Villa María, pp. 29-34.
- CIRIZA, Alejandra (2012). "Genealogías feministas: sobre mujeres, revoluciones e ilustración: una mirada desde el sur". En *Revista Estudios Feministas*, Vol.20, N°3, pp. 613-633.
- CURIEL, Ochy (2003). "Identidades esencialistas o construcción de identidades políticas: El dilema de las feministas afrodescendientes". Disponible en http://www.ciudaddemujeres.com/articulos/IMG/pdf/Ochy_Curiel.pdf
- DUSSEL, Enrique (2000). "Europa, modernidad y eurocentrismo". En LANDER, Edgardo (comp). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 41-55.
- ESPINOSA-MIÑOSO, Yuderkys (2014). "El feminismo descolonial como epistemología contra-hegemónica". En BORNÉO FUNCK, Susana; SIMOES MINELLA, Luzinete, y DE OLIVEIRA ASSIS, Claudia (organizadoras), *Linguagens y narrativas. Desafíos feministas*, Tubarão: Copiart, pp. 201-216.
- FEDERICI, Silvia (2010). *Calibán y la bruja*. Buenos Aires: Tinta limón.
- GRACIA, Jorge (2010). "Cánones filosóficos y tradiciones filosóficas. El caso de la filosofía latinoamericana". En *Análisis filosófico*, XXX, N° 1, SADAFA, pp17-34.
- GUNDER FRANK, André (1965). *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina*. Disponible en: <http://www.eumed.net/cursecon/textos>
- Haraway, Donna (1993 [1988]). "Saberes situados: el problema de la ciencia en el feminismo y el privilegio de una mirada parcial". en DUBOIS, Lindsey, y CANGIANO, Cecilia (comps.) *De mujer a género*, Buenos Aires: CEAL.
- HENAULT, Mirta; LARGUÍA, Isabel, y MORTON, Peggy (1971). *Las mujeres dicen basta*. Buenos Aires: Nueva mujer.
- LAS CASAS, Bartolomé. *Brevísima relación de la destrucción de las*



- Indias, colegida por el obispo don fray Bartolomé de Las Casas o Casaus, de la orden de Santo Domingo, año 1552.* Disponible en: <http://www.ciudadseva.com/textos/otros/brevisi.htm> Consultado el 27 de octubre de 2011.
- LONDOÑO, Jenny (2009). *Las mujeres en la Independencia*. Quito: Colección Bicentenario.
- LOWY, Michael (1974). "Objetividad y punto de vista de clase en las ciencias sociales". En AAVV. *Sobre el método marxista*. México: Grijalbo, pp. 9-44.
- MARX, Karl (2014 [1867]). "El Capital, Cap. XXIV: 'La llamada acumulación originaria'". En *Marxist Internet Archive* (MIA). Disponible en: <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1860s/eccx86s.htm>,
- RICH, Adrienne (1986). "Resistiéndose a la amnesia. Historia y existencia individual" En *Sangre, pan y poesía. Prosa escogida: 1979-1985*. Barcelona: Icaria.
- RODRÍGUEZ VELÁZQUEZ, Katsí Yará (2011). "Entre la negación y la explotación: políticas de sexualidad sobre los cuerpos de las mujeres negras". En BIDASECA, Karina, y VÁQUEZ LABA Vanesa (comp). *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América latina*. Buenos Aires: Godot, pp. 154-161.
- ROIG, Arturo Andrés (1993 [1984]). "La historia de las ideas cinco lustros después". En ROIG, Arturo. *Historia de las ideas, Teoría del discurso y pensamiento latinoamericano* Santa Fe de Bogotá: Universidad Santo Tomás, pp. 47-81.
- ROUDINESCO, Elisabeth (1990). *Feminismo y revolución. Théroigne de Méricourt*. Barcelona: Península.
- SALAZAR BONDY, Augusto (1968). *¿Existe una filosofía de nuestra América?*. México: Siglo XXI. Disponible en: <https://holismoplanetario.files.wordpress.com/2015/05/existe-una-filosofc3ada-de-nuestra-amc3a9rica.pdf>
- SUNKEL, Osvaldo y PAZ, Pedro (1975). *El subdesarrollo latinoamericano y la teoría del desarrollo*. México: 1980.
- WALLERSTEIN, Immanuel (1984). *El moderno sistema mundo*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- WALLERSTEIN, Immanuel (coord.) (2001 [1996]). *Abrir las ciencias sociales. Informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las Ciencias Sociales*. (Coordinado por Immanuel Wallerstein e integrado por Calestous Juma, Evelyn Fox Keller, Dominique Lecourt, Ilya Prigogine, Valentin Mudimbe, Jürgen Kocka, Kinhide Mushakoji, Peter Taylor, Michel-Rolph Trouillot). México: Siglo XXI.

Fecha de recepción: 24 de julio de 2015
Fecha de aceptación: 20 de septiembre de 2015

