

# CAPÍTULO 5

## El género en la filosofía: aportes para pensar algunas de sus problemáticas centrales

*Anabella Lufrano y Mariana Intagliata*

### Introducción: el feminismo y una larga historia de pensamiento y acción transformadora

¿Qué es el feminismo? ¿Cuáles son sus problemáticas centrales? ¿Cuáles son sus categorías más relevantes? ¿Qué sujetos/as lo habitan y lo gestionan? ¿Cómo se ha desarrollado en la historia? ¿Cuáles son sus tensiones internas? ¿Qué articulaciones se tejen entre este movimiento y otros movimientos sociales y políticos? ¿Qué conflictos se generan entre el feminismo y estas otras instancias de la esfera pública y privada de la sociedad? Estas preguntas proponen un recorrido posible por el pensamiento y las luchas feministas que, por supuesto, no es único ni pretende ser concluyente, pero que, de alguna manera, es ineludible. Lo es porque intentando dar respuesta nos acercaremos a su historia pero, a la vez, nos encontraremos con su presente y podremos preguntarnos por las rupturas y las continuidades entre estas dos dimensiones temporales. También, es ineludible porque nos permitirán examinar, con cierto detenimiento, los conceptos filosóficos centrales de los/as autores/as que lo pueblan. Esto es así porque en el caso del feminismo la teoría y la praxis política se sitúan históricamente y se entrelazan, de manera tal que se alumbran mutuamente.

El feminismo es un movimiento plural, es decir, no hay un solo feminismo, sino que hay feminismos que se han ido desarrollando al calor de los acontecimientos sociales y los problemas propios de cada época. Así, se han configurado “olas” que nos permiten identificar las demandas y las luchas predominantes de cada momento. Como todo lo que es plural, el feminismo es diverso y presenta diferentes concepciones sobre su constitución y sobre sus objetivos. Sin embargo, podemos adelantar que todo feminismo, ya sea en el plano del pensamiento o en el del activismo, se propone visibilizar e interpelar las opresiones y discriminaciones que sufrimos las mujeres y disidencias, y lo hace en pos de terminar con estas sujeciones, sin pretender reemplazarlas por unas nuevas. El fin de las opresiones es el objetivo general de toda corriente feminista.

La pluralidad de voces nos exige, para esta instancia, hacer un recorte, es decir, situarnos para responder a las preguntas que enunciarnos. Elegiremos, entonces, recorrerlas desde el pensamiento de tres autoras fundamentales para la teoría de género como son Simone de

Beauvoir, Judith Butler y María Lugones, cuyos conceptos, al ponerse en diálogo, nos permitirán apreciar distintas maneras de responder y de pensar filosófica y políticamente el género.

La pregunta por los problemas centrales del feminismo y por sus categorías relevantes nos llevará a indagar en la concepción del término “mujer”, tan presente en la primera y segunda ola del feminismo, ésta última inaugurada por la obra de Beauvoir; para pasar, luego, a interpelar su sentido desde la teoría *queer* y los desarrollos de la performatividad de género de Judith Butler y las luchas del colectivo LGBTIQ+, que irrumpen en la tercera ola del feminismo. Nos acercaremos, por último, a la perspectiva del enfoque decolonial de María Lugones, que desafía la lectura dominante y eurocéntrica de la historia y del género, provocando una torsión categorial, para proponer la existencia de un sistema colonial de sexo-género, donde el cruce de variables como clase, raza, colonialidad, género y sexualidad destacan el fondo problemático que un pasado con presente y nos invita a pensar nuestra propia actualidad.

## Las olas del feminismo

La lucha de las mujeres por su liberación tiene una historia tan larga como la de su opresión. La historia del feminismo es la historia de una progresiva toma de conciencia y unión de las mujeres en distintas partes del mundo. Es por eso que, al realizar un repaso por lo que se ha dado en llamar las *olas* del feminismo, es necesario tener en cuenta la distinción entre *ideas feministas* y *feminismo* (Auffret, 2019), puesto que, si bien la organización de las mujeres en un movimiento (por más heterogéneo que sea) es algo relativamente reciente, varias formas de resistencia se han manifestado a lo largo de los siglos -un extenso camino que es importante evocar. En la antigüedad, algunas mujeres se destacaron por su excepcional protagonismo -el caso de Safo en Grecia es ciertamente reconocido, pero también existieron figuras, comunidades, movimientos políticos y religiosos que han atravesado la historia y los continentes. Como afirma Auffret, “la perspectiva feminista no esperó el siglo XX, y ni siquiera el XIX, para hacerse oír, y las mujeres no siempre constituyeron ese «segundo sexo» dócilmente sometido a un presunto «primer sexo». No solo escribieron y pensaron, sino que a menudo actuaron como agentes y sujetos de la historia, aunque la ciencia histórica oficial se ingenió para minimizar su papel o negarlo.” (Auffret, 2019, p. 187). Para la filósofa Ana de Miguel, el feminismo surge cuando, tanto en la práctica como en la teoría, se articulan un conjunto coherente de reivindicaciones y las mujeres *como sujeto colectivo* se organizan para conseguirlas. Tomando este criterio, podemos identificar varias etapas u olas del feminismo.

El concepto de *ola* es una herramienta analítica que permite identificar períodos, caracterizados por un conjunto de problemáticas teóricas y prácticas relevantes en cada contexto histórico, a la luz de las demandas y disputas políticas que el feminismo toma. Algunas de ellas interpelarán al propio feminismo, haciéndolo múltiple y plural. Esta periodización, lejos de ser entendida como poblada de etapas cerradas, es un proceso abierto que expresa continuidades,

pues las demandas se resignifican en nuevos contextos y van abriendo camino a nuevos planteos.

Entre los/as historiadores/as hay consenso en establecer la existencia de tres olas en el feminismo, pero muchos/as analistas piensan que estamos viviendo la cuarta ola.

La primera ola se desarrolla bajo el signo de las revoluciones del Siglo de las Luces. Las independencias coloniales, en especial la temprana independencia de los EE. UU. (1776) y la Revolución Francesa, fueron el marco para la declaración de los Derechos del Hombre como un camino de realización de derechos ciudadanos universales que, en realidad, nada tenía de universal. La Declaración de los Derechos del Hombre dejaba a las mujeres fuera del ejercicio de la ciudadanía (la participación política), del derecho al trabajo, a los hijos y a la educación.

El feminismo nace, entonces, como un movimiento político que reclamaba la inclusión de las mujeres en el ejercicio de los derechos civiles y políticos, tras la decepción que dejó la contradicción de la falsa universalidad de una revolución fundada en la libertad y la igualdad. Las mujeres empezaron a forjar conciencia de la opresión que padecían, una opresión que atravesaba todos los estratos sociales, a través de su exclusión de la Asamblea, lo que las impulsó a expresar su descontento en los *Cuadernos de Quejas*<sup>1</sup>. Si bien su voz no fue escuchada, este hecho resultó fundamental en la formación de un movimiento colectivo.

En 1791, en Francia, Olympe de Gouges publicó la réplica feminista a la Declaración de los Derechos del Hombre, titulada *La Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana* y en 1792, en Inglaterra, Mary Wollstonecraft escribió su *Vindicación de los derechos de la mujer*, donde propuso la igualdad de derechos civiles, políticos, laborales, educativos y el derecho al divorcio. Estas pensadoras y activistas fueron perseguidas, condenadas, censuradas, encarceladas, asesinadas y, también, olvidadas por la historia. Este “olvido” contribuye a la falsa ilusión de la novedad del feminismo y de la falta de protagonismo histórico de las mujeres.

La segunda ola del movimiento tomó las demandas de las mujeres de la revolución, ya que en el S. XIX aún no tenían derechos políticos ni civiles. Las protagonistas de este momento histórico pretendían entrar en el ejercicio completo de los derechos, a través de la conquista del derecho al voto. La reivindicación fundamental (pero no única) de esta ola es el sufragio femenino, de ahí su nombre: sufragismo.

En el EE. UU. post colonial, las mujeres de clase media, iniciadas en la educación y portadoras de las banderas de la abolición de la esclavitud, fueron las que le dieron forma al feminismo del S. XIX. Tras el impedimento de participación de las delegadas estadounidenses en el Congreso Antiesclavista Mundial de Londres (1840), las mujeres, encabezadas por Lucretia Mott y Elizabeth Cady Stanton, comenzaron a pelear por el reconocimiento de sus propios derechos, planteando la especificidad de su lucha.

En 1848, se produjo el texto fundacional del sufragismo y uno de los primeros programas políticos del feminismo, la *Declaración de Seneca Falls*, que rechazaba la desigualdad entre hombres y mujeres, reivindicaba el derecho a la educación, a la participación en organizaciones

---

<sup>1</sup> Eran una herramienta redactada en 1789 en París, para hacer llegar a los Estados generales las quejas de los tres estamentos: clero, nobleza y el tercer estado (el pueblo).

políticas, a ocupar cargos, al voto, a tener propiedades, a dedicarse a los negocios y a abrir cuentas corrientes. Desde ese momento, las mujeres de EE. UU. comienzan a luchar de forma organizada, con acciones que se sucedieron en el ámbito público. Logran la conquista del voto femenino en 1918.

En la Inglaterra de 1832, y por tres años consecutivos, las sufragistas lideradas por Emily Davison y Elizabeth Garret Anderson, presentan una petición por el voto femenino al parlamento. Contaron con el apoyo de personalidades destacadas, como el filósofo y diputado John Stuart Mill. El rechazo de estas peticiones da origen a la Sociedad Nacional pro Sufragio, que planificará acciones organizadas de modo permanente, y en 1903, las feministas pasaron a la acción directa, interrumpiendo discursos de ministros, presentándose en las reuniones de los liberales y manifestándose en distintos espacios públicos. Fueron perseguidas y encarceladas pero la perseverancia en la lucha condujo, finalmente, a la conquista del voto femenino en 1917.

Como ya vimos, estas activistas no sólo reclamaban el derecho al voto, también reivindicaban el derecho al trabajo, a la educación en todos los niveles, a la propiedad, a administrar sus propios bienes y a compartir la patria potestad. Constituyeron un movimiento internacional, organizado y con impronta teórica y práctica propia.

En este período comienza a hacerse oír, también, la problemática de las mujeres obreras, para quienes estaba habilitado el trabajo que era negado a las mujeres de clase media, ya que contratarlas permitía bajar el coste del salario. Personalidades como la francesa Flora Tristán o la rusa Alejandra Kollontai, entre otras, comienzan a escribir y a luchar para mejorar las condiciones de vida de estas mujeres. En 1843, Flora Tristán escribe *Unión obrera*, donde denuncia toda forma de sumisión, incluidas las prisiones y prostíbulos. Propone la unión de obreros y obreras, y la constitución de un sistema público de cuidados. Alejandra Kollontai abrió en 1907 el primer Círculo de Obreras (lo que la obligó a huir de Rusia). Sostenía que la condición opresiva sobre la mujer necesitaba, además de la revolución socialista, de una revolución en la vida cotidiana de las costumbres y sobre todo de la relación entre los sexos.

El sufragismo también se desarrolló fuertemente en Argentina. Constituyó un movimiento heterogéneo, sostenido por mujeres de distintos colores políticos. Se destacaron las socialistas Julieta Lanteri y Alicia Moreau de Justo. En 1910, Lanteri organizó, junto a otras mujeres, el Congreso Femenino Internacional y luego fundó el Partido Feminista Nacional. Moreau de Justo dio origen a la Unión Feminista Nacional (1918) y en 1932 presentó un proyecto de sufragio femenino. El Peronismo también tuvo injerencia en esta lucha. Eva Perón seguía muy de cerca el tratamiento de los proyectos sobre el voto femenino y, tras la promulgación de la Ley, junto con otras mujeres peronistas, fundó el Partido Femenino Peronista con el objetivo de formar a las mujeres en política.

Durante el período de entreguerras, tras el derecho al voto y los avances en el ámbito de la educación y el trabajo, el feminismo disminuye significativamente su actividad. En 1949, la filósofa Simone de Beauvoir, que en ese momento no se consideraba feminista, publica en París *El Segundo Sexo*, libro que se va a convertir en hito para el movimiento feminista. Su lectura y

las discusiones que se dan alrededor de ella, van a tener gran influencia en las diversas corrientes teórico-prácticas de la tercera ola del feminismo.

*El Segundo Sexo* propone un *feminismo de la igualdad*. Es una obra explicativa sobre la situación de la mujer que, según Beauvoir, ha sido sistemáticamente considerada en nuestra cultura como lo Otro. La autora denuncia el carácter social e histórico de este hecho, y argumenta sobre la necesidad de una toma de conciencia que posibilite a las mujeres constituirse como sujetos en igualdad.

“El malestar que no tiene nombre” abre la tercera ola del feminismo. El fin de la Segunda Guerra Mundial llegó con la vuelta de las mujeres a la domesticidad obligatoria. Fueron despedidas de los trabajos para contratar a los varones que volvieron de la guerra y se impulsó la adquisición de electrodomésticos para reactivar la economía. Las mujeres de clase media sentían un creciente descontento. Sus cocinas se veían relucientes con los más modernos electrodomésticos pero la ansiedad, la depresión y el alcoholismo daban cuenta del “malestar que no tiene nombre”. La estadounidense Betty Friedan publica, en 1963, *La Mística de la Femenidad*, donde discute con las tesis que sostenían que las mujeres estaban demasiado educadas y esto les impedía asumir su rol. Para Friedan, que también había abandonado su carrera y caído en la domesticidad, el problema era el “rol mismo asignado a las mujeres”. Este rol social las destinaba a una *femenidad mística*, construida en función de las tareas de cuidado, objeto y fin de la realización femenina. El problema era, para la autora, profundamente político: “la mística de la feminidad” presentaba una reacción patriarcal contra el sufragismo y la incorporación de las mujeres a la esfera pública durante la Segunda Guerra Mundial. Mujer, madre y esposa eran términos que se identificaban entre sí, y esta identificación ponía obstáculos a la posibilidad de realización personal.

Las mujeres norteamericanas comenzaban a tomar mayor conciencia de su opresión y en 1966, liderado por Friedan y otras, nace el movimiento *feminista liberal* National Organization for Women (NOW) que buscaba eliminar la desigualdad producida principalmente por la expulsión de las mujeres de la esfera pública. Para esto, sostenían las liberales, había que reformar el sistema (por ejemplo, mediante leyes) hasta lograr la igualdad.

En la década del '70, en EEUU, el feminismo de izquierda se constituyó como organización autónoma, separada de los varones. Desde las teorías marxistas, anticolonialistas y el psicoanálisis, autoras como Kate Millet y Shulamith Firestone le dan forma al *feminismo radical*. A diferencia del feminismo liberal, las radicales sostenían que la postura reformista era inadecuada porque el sistema mismo es racista, imperialista, clasista y sexista. Era necesario cambiar las cosas de raíz: no se trataba solo de buscar la igualdad en el espacio público, era imprescindible transformar la vida privada de las mujeres.

Las feministas radicales han propuesto algunos de los conceptos fundamentales del feminismo, como el de *patriarcado* (entendido como el sistema de dominación sexual sobre el que se sostienen otras dominaciones), y el de *género* (pensado como la construcción social de la feminidad). Sostienen que las problemáticas dadas en la cotidianidad de la vida de las mujeres no podían ser pensadas como concernientes al ámbito privado, sino que eran producto

de un sistema político que las oprimía: “lo personal es político”, afirmaban. Las ideas radicales dan origen al Movimiento de Liberación de la Mujer (1968), cuyos reclamos incluían el aborto legal y la liberación de la vida sexual de las mujeres.

En el transcurso de los años ‘70 surge, en el marco del feminismo radical y con la explosión del activismo<sup>2</sup> gay, lésbico y trans contra la patologización de la homosexualidad y la opresión del sistema heteronormativo, el feminismo lesbiano. Algunas de sus referentes destacadas son: Charlotte Bunch (EE. UU.), Monique Wittig (Francia) y Adrienne Rich (EE. UU.).

En Italia, con Carla Lonzi, y en Francia, con Luce Irigaray, irrumpe el *feminismo de la diferencia* que toma las críticas a la cultura patriarcal y la “política de la experiencia” sostenidas por las radicales. Se distancia del feminismo de la igualdad al proponer una cultura diferenciada de las mujeres. Para las pensadoras de la diferencia más que plantear la igualdad *con* los hombres y asimilar el modelo de masculinidad, el feminismo debería proponer la igualdad *entre* mujeres y varones, en una relación que no suprima la diferencia sexual y que afirme un camino de auténtica identidad femenina, autónoma, que no tenga como referente a la masculinidad.

Durante los años ochenta, luego de la apertura que genera el feminismo lesbiano, surgen voces críticas que empiezan a señalar la falsa homogeneidad de los conceptos *mujer* y *género*. Puesto que el feminismo, tradicionalmente, parecía equiparar estos conceptos a las *mujeres blancas, occidentales, heterosexuales y de clase media*, era necesario interpelar este reduccionismo para comprender las diferencias de las opresiones y la manera en que estas se relacionan (raza, clase, orientación sexual, etc.). De esta manera, también, se hace visible la existencia del racismo en el seno del feminismo.

Los años setenta, en algunos países occidentales, fueron escenario de lucha y de conquista de algunos derechos para el movimiento LGBT (se logró, por ejemplo, la anulación de la prohibición de la homosexualidad). Sin embargo, la crisis del SIDA generó una reacción social conservadora que se sintió fuertemente en EE. UU. y en Inglaterra. Como respuesta a esta reacción conservadora, surge el movimiento *queer* en los años ochenta, que también va a cuestionar la cristalización de las identidades esencialistas de los años setenta. El término *queer* significa literalmente “raro”, “extravagante”, y es utilizado por la comunidad homosexual neoyorquina como práctica resignificante, de orgullo, que toma el contenido insultante del término y lo invierte políticamente. Junto con este término encontramos otros como *gay, drag, queen, trades*, etc. que permiten identificarse según prácticas sexuales y no según identidades cristalizadas. La teoría *queer*, con referentes como Teresa de Lauretis y Judith Butler, propone ampliar el sujeto político del movimiento feminista y pensarlo en plural; también plantea la necesidad de subvertir el sistema dimórfico dominante que presenta tanto a la heterosexualidad y a la correlación anatomía/sexo/género, como naturales.

La idea de una experiencia universal común para todas las mujeres también es cuestionada por el feminismo negro. Según éste, ni la experiencia ni la opresión son iguales para las mujeres

---

<sup>2</sup> Un hito importante en la historia de este movimiento es la Revuelta de Stonewall en 1969, donde las identidades gay y lesbiana se constituyen como fuerzas políticas.

blancas y para las negras<sup>3</sup>. Mientras que para el feminismo tradicional, la única relación de poder transversal a todas las mujeres es el sexismo y por esto comprende la centralidad de la lucha, para el feminismo negro la clase, la raza y el género se presentan como una relación de *consustancialidad*. Esto significa que las opresiones no se suman: las mujeres racializadas no sufren una opresión racista *además* de una opresión sexista, estas dos opresiones se dan conjuntamente. Bell hooks, Angela Davis, Kimberlé Williams Crenshaw son algunas de sus referentes.

Por su parte, las feministas decoloniales (latinoamericanas, árabes, africanas, orientales, etc.), apoyándose en el marco del feminismo negro, sostienen que el poder colonial se articula en dos registros: patriarcal y racista. Trabajaremos este tema al referirnos al pensamiento de una de sus representantes destacadas, María Lugones.

El breve recorrido que hemos hecho sobre algunas de las problemáticas y corrientes centrales en la historia del feminismo, da cuenta de las reacciones conservadoras y disciplinantes que suceden a cada período de afirmación y conquista. La reclusión al hogar pos Segunda Guerra Mundial, los embates hacia la comunidad LGBT luego de la crisis del SIDA o la virulencia de los ataques conservadores que observamos en nuestra sociedad tras la aprobación del aborto legal y del cupo laboral travesti-trans, son algunos ejemplos de ello. Sin embargo, el feminismo no se ha dejado amedrentar y sostiene la lucha, una lucha que se va nutriendo de su propio pasado y se va renovando con nuevas demandas. Diverso, plural y atravesado por tensiones, siempre ha sabido construir consensos para marcar una agenda transformadora.

## Simone de Beauvoir: esa cuestionable inesencialidad

Es difícil resumir en unas páginas la elaboración teórica que S. de Beauvoir (París, 1908-1986) dedicó en *El Segundo Sexo* (1949) al “problema de la mujer” -la opresión a la que ha sido sometida “la mitad de la humanidad” a lo largo de la historia de manera inequívoca, si no homogénea. Dicho problema se ilumina a partir de una pregunta fundamental: ¿Qué es una mujer? La autora nos dice que esta pregunta es significativa porque ningún hombre escribiría un libro sobre la situación de los varones en la humanidad. El hecho de formular la pregunta por el ser de la mujer es síntoma claro de la desigualdad entre los sexos. Es por esto que Beauvoir asume su condición de mujer como punto de partida desde el cual interpelará al mundo.

Planteada la dificultad de resumir esa obra monumental, nos centraremos en dos aspectos: 1) la constatación de que las mujeres no hemos tenido el estatuto de sujeto y el grado de autonomía que este conlleva, en la mayor parte de las sociedades, salvo honrosas excepciones; y que, para alcanzar la humanidad plena, debemos reclamarlo; 2) que no nacemos mujeres, sino que llegamos a serlo, lo cual implica que ese *llegar a ser* es históricamente construido y, por lo tanto, abierto. Veremos cómo la filósofa existencialista desplegará en su análisis del “drama de

---

<sup>3</sup> Mientras, por ejemplo, se oprimía a las mujeres blancas, obligándolas a cursar embarazos no deseados y repetitivos, las mujeres negras eran esterilizadas forzosamente en un plan eugenésico

la mujer” categorías como libertad, trascendencia, inmanencia, proyecto, autenticidad, situación, que hemos visto aparecer en el existencialismo de Jean-Paul Sartre, pero que aquí adquirirán nuevos matices a la luz de la especificidad del enfoque de Beauvoir.

Para Beauvoir, no hay un destino biológico que justifique el lugar secundario asignado a las mujeres, situación que provoca un drama en su existencia. Como lo explica la autora en *El Segundo Sexo*, lo que define la situación de la mujer es que, aunque se trata de una libertad autónoma igual que todo otro ser humano, se descubre y se elige en un mundo donde los hombres le imponen que se asuma como lo Otro, pretendiendo fijarla en objeto y consagrarla a la inmanencia, buscando que su trascendencia<sup>4</sup> sea siempre trascendida por otra conciencia soberana. Dentro del marco existencialista del pensamiento de Beauvoir, todo sujeto se afirma en su existencia al proyectarse hacia el futuro; puesto que los seres humanos no estamos determinados por ninguna esencia previa, nos vamos constituyendo mediante nuestras elecciones. Trascendemos la facticidad del ser, las situaciones dadas, para afirmar nuestra libertad y constituirnos como sujetos. Sin embargo, el ejercicio de la libertad y de la trascendencia no se da de la misma manera para hombres y mujeres. Para la mujer, el cuerpo es una marca que la cultura pone sobre ella, en tanto que se asocia lo femenino a la posesión de un útero y por lo tanto a la maternidad, se la reduce a mera naturaleza, a mera facticidad. Es por esto que, afirma Beauvoir, cae en la inmanencia. Como todo ser humano, la mujer es una libertad, y, sin embargo, no puede ser plenamente libre: sus intentos se frustran en la medida en que los hombres la colocan en el lugar de objeto, de Otro. Ellos son los sujetos, ellos ejercen su libertad -ellas padecen su opresión, o se rebelan pero sin alcanzar la reciprocidad, salvo en contadas excepciones, ya que esta sólo puede darse entre iguales. “El drama de la mujer,” continúa Beauvoir, “consiste en ese conflicto entre la reivindicación fundamental de todo sujeto que se plantee siempre como lo esencial y las exigencias de una situación que la constituye como inesencial.” (2008, p. 31). Cómo y por qué se produjo históricamente esa situación es algo que la autora analizará a lo largo de esa obra notable, que han admirado y discutido, y siguen admirando y discutiendo, feministas de todos los signos y épocas.

Analicemos la famosa frase que abre el capítulo “Infancia”, con el fin de ir desbrozando algunos conceptos: “No se nace mujer: se llega a serlo.” Para hacerlo, leamos lo que la autora afirma inmediatamente después:

Ningún destino biológico, psíquico o económico define la figura que reviste en el seno de la sociedad la hembra humana; es el conjunto de la civilización el que elabora ese producto intermedio entre el macho y el castrado al que se califica de femenino. Únicamente la mediación de otro puede constituir a un individuo como un Otro. (...) Entre las chicas y los chicos, el cuerpo es al principio la irradiación de una subjetividad, el instrumento que efectúa la comprensión del mundo: a través de los ojos, de las manos, y no de las partes sexuales, ellos aprehenden el Universo. (...) Hasta los doce años, la niña es

---

<sup>4</sup> Es decir, su capacidad de proyectarse hacia el porvenir.

tan robusta como sus hermanos y manifiesta la misma capacidad intelectual; no existe ninguna esfera en donde le esté prohibido rivalizar con ellos. Si, mucho antes de la pubertad, y a veces incluso desde su más tierna infancia, se nos presenta ya como sexualmente especificada, no es porque misteriosos instintos la destinen inmediatamente a la pasividad, la coquetería y la maternidad, sino porque la intervención de otro en la vida del niño es casi original y porque, desde sus primeros años, su vocación le ha sido imperiosamente insuflada. (Beauvoir, 2008, p. 207).

La autora deja en claro aquí que “ser mujer” es el resultado de una historia: una construcción cultural. Como tal, puede ser modificada. Las diferencias biológicas no fundan la diferencia de estatus y de jerarquía entre varones y mujeres –el lugar secundario, la inesencialidad–, no son datos inmutables, sino productos históricos. ¿Qué posibilidades abre esta idea? Como dirá Judith Butler varias décadas más tarde, la distinción entre sexo y género ha sido crucial en el feminismo para derrotar la idea de que la anatomía es destino: el sexo debe entenderse como un invariable de los aspectos fácticos del cuerpo de una mujer, mientras que el género nos remite a la forma y el significado cultural variables que adquiere el cuerpo. Si aceptamos esta distinción, ya no es posible sostener que ciertos valores y funciones sociales son biológicamente necesarios (cfr. Butler, 1986). Debemos comprender, entonces, que asociar a las mujeres a la maternidad, al cuidado del otro, o a cualquier otra función semejante, no tiene un fundamento en la biología sino en la cultura -y basta con estudiar distintos tipos de sociedades de diversas épocas para verlo con toda claridad.

En la “Introducción”, Beauvoir desarrolla la categoría de *alteridad* e intenta comprender de qué manera esa categoría se aplica al colectivo de las mujeres. Allí escribe:

(...) la alteridad es una categoría fundamental del pensamiento humano. Ninguna colectividad se define jamás como Una sin colocar inmediatamente enfrente a la Otra. Bastan tres viajeros reunidos por azar en un mismo compartimiento, para que el resto de los viajeros se conviertan en «otros» vagamente hostiles. Para el aldeano, todos los que no pertenecen a su aldea son «otros», de quienes hay que recelar; para el nativo de un país, los habitantes de los países que no son el suyo aparecen como «extranjeros»; los judíos son «otros» para el antisemita, los negros lo son para los racistas norteamericanos, los indígenas para los colonos, los proletarios para las clases poseedoras. (...) Estos fenómenos no se comprenderían si la realidad humana fuese exclusivamente un *mitsein*<sup>5</sup> basado en la solidaridad y la amistad. Se aclaran, por el contrario, si, siguiendo a Hegel, se descubre en la conciencia

---

<sup>5</sup>Palabra de origen alemán que significa literalmente “ser-con”, y refiere a la existencia humana en tanto está constituida por su relación o comunidad con otros. El filósofo alemán Martín Heidegger, en su obra *Ser y tiempo* (1927), desarrolla este concepto, explicando que el análisis del “sí mismo” incluye el análisis del “otro”. El propio Sartre retoma estas nociones, con algunas diferencias. Para él, el “ser-para-otro”, está incluido en el *para-sí*. Por eso en lugar del “ser con”, subraya el “ser para” — en el cual se dan toda suerte de “conflictos”, ya que “para” no significa “entregado a” o “a favor de”, sino “ser uno para (el otro)” y “ser (el otro) para uno” de diversos modos (por ejemplo, convertirse en objeto, enajenarse, apropiarse, colaborar, etc.)

misma una hostilidad fundamental con respecto a toda otra conciencia; el sujeto no se plantea más que oponiéndose: pretende afirmarse como lo esencial y constituir al otro en inesencial, en objeto. (Beauvoir, 2008, p. 19-20).

La solidaridad y la reciprocidad no son entonces, para Beauvoir, el punto de partida de las relaciones humanas. Por el contrario, catalogar al otro como otro implica ya una oposición y una hostilidad. Ahora bien, cuando una conciencia se afirma como lo esencial y pretende constituir a la otra como inesencial, resulta que, en palabras de Beauvoir,

(...) la otra conciencia le opone una pretensión recíproca; cuando viaja, el nativo se percató, escandalizado, de que en los países vecinos hay nativos que le miran, a su vez, como extranjero; entre aldeas, clanes, naciones, clases, hay guerras, *potlatches*, negociaciones, tratados, luchas, que despojan la idea de lo Otro de su sentido absoluto y descubren su relatividad; de buen o mal grado, individuos y grupos se ven obligados a reconocer la reciprocidad de sus relaciones. ¿Cómo es posible, entonces, que esta reciprocidad no se haya planteado entre los sexos, que uno de los términos se haya afirmado como el único esencial, negando toda relatividad con respecto a su correlativo, definiendo a este como la alteridad pura? ¿Por qué no ponen en discusión las mujeres la soberanía masculina? (Beauvoir, 2008, p. 20).

En estas luchas por el reconocimiento suele haber reciprocidad, como bien lo ejemplifica la autora. Sin embargo, este ida y vuelta no parece haberse planteado entre varones y mujeres - los primeros se han erigido en sujetos, dejando a las segundas en el lugar de objeto. ¿Por qué estas últimas no han puesto en discusión la soberanía masculina? De manera individual, o en pequeños movimientos, buscaron ejercer su protagonismo a lo largo de la historia, como vimos en el apartado anterior. Pero, ¿por qué llevó tantos siglos conformar un colectivo a nivel global? ¿Qué obstáculos se interponen en el camino de las mujeres para alcanzar la igualdad?

Retomemos la argumentación de Beauvoir:

(...) ningún sujeto se plantea, súbita y espontáneamente, como lo inesencial; no es lo Otro lo que, al definirse como Otro, define lo Uno, sino que es planteado como Otro por lo Uno, al plantearse este como Uno. Mas, para que no se produzca el retorno de lo Otro a lo Uno, es preciso que lo Otro se someta a este punto de vista extraño. ¿De dónde le viene a la mujer esta sumisión? Existen otros casos en que, durante un tiempo más o menos prolongado, una categoría consigue dominar completamente a otra. Es la desigualdad numérica la que, con frecuencia, confiere ese privilegio: la mayoría impone su ley a la minoría o la persigue. Pero las mujeres no son (...) una minoría: en la Tierra hay tantas mujeres como hombres. Sucede también, a menudo, que los dos grupos en presencia han sido independientes al principio; (...) ha sido un acontecimiento histórico el que ha subordinado el más débil al más fuerte: la diáspora judía, la introducción de la esclavitud en América, las conquistas

coloniales son hechos acaecidos en fecha conocida. En tales casos, para los oprimidos ha habido un antes; tienen en común un pasado, una tradición, a veces una religión, una cultura. En este sentido, el acercamiento establecido por Bebel entre las mujeres y el proletariado sería el mejor fundado: tampoco los proletarios se hallan en inferioridad numérica y jamás han constituido una colectividad separada. Sin embargo, a falta de un acontecimiento, es un desarrollo histórico lo que explica su existencia como clase y lo que informa respecto a la distribución de esos individuos en esa clase. No siempre ha habido proletarios, pero siempre ha habido mujeres; estas lo son por su constitución fisiológica; por mucho que remontemos el curso de la Historia, siempre las veremos subordinadas al hombre: su dependencia no es resultado de un acontecimiento o de un devenir. (...) Y, en parte, porque escapa al carácter accidental del hecho histórico, la alteridad aparece aquí como un absoluto. Una situación que se ha creado a través del tiempo puede deshacerse en otro tiempo; (...) por el contrario, parece como si una condición natural desafiase al cambio. En verdad, la Naturaleza, lo mismo que la realidad histórica, no es un dato inmutable. Si la mujer se descubre como lo inesencial que jamás retorna a lo esencial, es porque ella misma no realiza ese retorno. (Beauvoir, 2008, p. 20-21).

Si bien Beauvoir afirma en este párrafo que las mujeres lo somos por nuestra “constitución fisiológica” y esta condición natural parece inalterable, agrega que 1) la naturaleza no es un dato inmutable, y 2) somos nosotras las que no realizamos el retorno de lo inesencial a lo esencial: está en nuestras manos hacerlo. Pero, si está en nuestras manos, ¿por qué no lo llevamos a cabo? ¿Qué impide que dejemos el lugar de Otro?

Beauvoir destaca varios factores -en primer lugar, con respecto a las dificultades con las que nos enfrentamos para decir “nosotras” (y, en su opinión, sin la construcción de un colectivo, la liberación de las mujeres es imposible). Beauvoir lo explica comparando a estas últimas con otros grupos oprimidos: “los proletarios dicen «nosotros»; los negros, también. Presentándose como sujetos, transforman en «otros» a los burgueses, a los blancos. Las mujeres -salvo en ciertos congresos, que siguen siendo manifestaciones abstractas<sup>6</sup> no dicen «nosotras»; los hombres dicen «las mujeres» y estas toman estas palabras para designarse a sí mismas; pero no se sitúan auténticamente como Sujeto. (...) La acción de las mujeres no ha sido jamás sino una agitación simbólica, y no han obtenido más que lo que los hombres han tenido a bien otorgarles; no han tomado nada: simplemente han recibido.” ¿Por qué sucedió esto? ¿Qué diferencia a las mujeres de esos otros colectivos oprimidos? Según Beauvoir,

(...) (estas) carecen de los medios concretos para congregarse en una unidad que se afirmaría al oponerse. Carecen de un pasado, de una historia, de una religión que les sean propios, y no tienen, como los proletarios, una solidaridad

---

<sup>6</sup> Digámoslo de paso: esta afirmación es inexacta, dado que para el año '49 no sólo el feminismo estaba en marcha, sino que había obtenido varias victorias. No sería un movimiento de masas a nivel internacional, pero muchos grupos de mujeres en muchas partes del mundo decían “nosotras” y luchaban por el reconocimiento.

de trabajo y de intereses; ni siquiera existe entre ellas esa promiscuidad espacial que hace de los negros de Norteamérica, de los judíos de los guetos y de los obreros de Saint-Denis, (...) una comunidad. Viven dispersas entre los hombres, atadas por el medio ambiente, el trabajo, los intereses económicos, la condición social, a ciertos hombres -padre o marido- más estrechamente que a las demás mujeres. Burguesas, son solidarias de los burgueses y no de las mujeres proletarias; blancas, lo son de los hombres blancos y no de las mujeres negras. (...) El vínculo que une (a la mujer) a sus opresores no es comparable a ningún otro. La división de los sexos es, en efecto, un hecho biológico, no un momento de la historia humana. Ha sido en el seno de un *mitsein* original donde su oposición se ha dibujado, y ella no la ha roto. La pareja es una unidad fundamental cuyas dos mitades están remachadas una con otra: no es posible ninguna escisión en la sociedad por sexos. Eso es lo que caracteriza fundamentalmente a la mujer: ella es lo Otro en el corazón de una totalidad cuyos dos términos son necesarios el uno para el otro" (Beauvoir, 2008, p. 21-22)

Vemos cómo nuevamente Beauvoir trae a colación la biología para pensar las relaciones entre los sexos. Su argumentación continúa:

la necesidad biológica -deseo sexual y deseo de posteridad- que sitúa al macho bajo la dependencia de la hembra, no ha liberado socialmente a la mujer. (...) La mujer siempre ha sido, si no la esclava del hombre, al menos su vasalla; los dos sexos jamás han compartido el mundo en pie de igualdad; y todavía hoy, aunque su situación está evolucionando, la mujer tropieza con graves desventajas. En casi ningún país es idéntico su estatuto legal al del hombre. (...) Incluso cuando se le reconocen en abstracto algunos derechos, una larga costumbre impide que encuentre en los usos corrientes su expresión concreta. Económicamente, hombres y mujeres casi constituyen dos castas distintas; en igualdad de condiciones, los primeros disfrutaban situaciones más ventajosas, salarios más elevados, tienen más oportunidades de éxito que sus competidoras de fecha reciente; en la industria, la política, etc., ocupan un número mucho mayor de puestos, y son ellos quienes ocupan los más importantes. Además de los poderes concretos que poseen, están revestidos de un prestigio cuya tradición mantiene toda la educación del niño: el presente envuelve al pasado, y en el pasado toda la Historia la han hecho los varones. En el momento en que las mujeres empiezan a participar en la elaboración del mundo, ese mundo es todavía un mundo que pertenece a los hombres: ellos no lo dudan, ellas lo dudan apenas. (Beauvoir, 2008, p. 22-23).

Y aquí se introduce una dificultad añadida para la liberación de las mujeres: una alianza con los "protagonistas de la historia" puede presentarse como algo atractivo; enfrentarse a ellos tiene claras desventajas: en la alianza con el hombre, la mujer evita tanto el riesgo económico como el de hacerse con una libertad que debe realizarse sin ayuda. Pero el costo de huir de la angustia

que genera la libertad, la constituirá en cosa, en tanto su existencia no podrá ser auténtica. Según Beauvoir, cuando el hombre constituye a la mujer en Otro, encuentra en ella profundas complicidades. Si esta no se reivindica como sujeto es porque carece de los medios concretos para hacerlo, pero también porque experimenta el vínculo que la une al hombre sin plantearse la posibilidad de una reciprocidad, y porque muchas veces complace en su papel de Otro (cfr. Beauvoir 2008).

En el cierre de la Primera Parte del segundo volumen de *El Segundo Sexo*, Beauvoir analiza las respectivas situaciones de los varones y las mujeres, y sostiene que son profundamente diferentes.

Si se las confronta," escribe, "resulta evidente que la del hombre es infinitamente preferible, es decir, que este tiene muchas más posibilidades concretas de proyectar en el mundo su libertad; de ello resulta, necesariamente, que las realizaciones masculinas superan con mucho a las femeninas, ya que a las mujeres les está punto menos que prohibido el hacer algo. No obstante, confrontar el uso que dentro de sus límites hacen hombres y mujeres de su libertad es *a priori* una tentativa desprovista de sentido, ya que precisamente usan de ella libremente. Bajo formas diversas, (...) la libertad está entera en cada cual. Solo por el hecho de que en la mujer es abstracta y huera, esta no podría auténticamente asumirse más que en la rebelión: ese es el único camino abierto a quienes no tienen la posibilidad de construir nada; preciso es que rechacen los límites de su situación y procuren abrirse los caminos del porvenir; la resignación no es más que una dimisión y una huida; para la mujer no hay otra salida que luchar por su liberación. (Beauvoir, 2008, p. 616).

Es decir, las mujeres, para ser auténticos sujetos, debemos luchar por nuestra liberación. Hacerlo de manera individual no alcanza, como lo afirma acto seguido: "esa liberación sólo puede ser colectiva y exige, ante todo, que concluya la evolución económica de la condición femenina. Sin embargo, ha habido y hay todavía multitud de mujeres que tratan de realizar en solitario su salvación individual. Intentan justificar su existencia en el seno de su inmanencia, es decir, realizar la trascendencia en la inmanencia." (Beauvoir, 2008, p. 616). Una empresa condenada al fracaso. Por el contrario, es necesario para las mujeres decir "nosotras" y reconocer una experiencia de opresión común para reclamar la igualdad, su reconocimiento como parte de la humanidad, y, como tal, esenciales, sujetos, libres, portadoras de derechos, protagonistas de la historia. Esto es fundamental para corroer los límites que la cultura les impone. Y es la razón por la cual se ha caracterizado a la propuesta de Beauvoir como *feminismo de la igualdad*, un feminismo que lucha por la consecución del estatus de sujeto para la mujer, a la par del hombre.

## **Butler: el género en cuestión**

En su libro de 1989, *El género en disputa*, Judith Butler (Estados Unidos, 1956) se propuso, como afirmará más tarde, abrir las posibilidades para el género sin precisar qué tipos de posibilidades debían realizarse. ¿Por qué le resultaba relevante esa apertura? Para volver posible, realizable, legible, real y legítimo, en el mundo social, lo que hasta entonces no lo era - con un gran costo personal para muchxs. (cfr. Butler, 2018, p. 8) Cuando analicemos sus ideas, no podremos dejar nunca de lado las derivas éticas y políticas que nos presentan.

Es difícil encasillar a esta pensadora y militante en una corriente filosófica o feminista: abrevia en muchísimas tradiciones, principalmente anti-ilustradas, y polemiza con pensadoras feministas de corrientes diversas -desde Simone de Beauvoir hasta Nancy Fraser, desde Seyla Benhabib hasta Luce Irigaray. Como afirma María Luisa Femenías en su libro *Judith Butler: introducción a su lectura*, gran parte del debate que generan los textos de Butler gira en torno al peso que le otorga a la sexualidad en la conformación de la "identidad de género" y el reconocimiento cívico-político de los individuos, sexuados de manera binaria y compulsiva (cfr. Femenías, 2003).

Para Butler, el sexo binario es una construcción cultural, y es por eso que se hace innecesario el concepto de género como diferente al sexo: ambos son construidos y contingentes. Su intención es dislocar las categorías desde las que habitualmente pensamos y vivimos nuestra identidad, discutiendo los modos tradicionales en que se la ha entendido en el terreno de la filosofía y del feminismo. Según Butler, el lenguaje crea identidades sexuales binarias, fijas y excluyentes que ignoran las diferencias de clase, color, edad, religión, y orientación sexual. Se trata de una construcción histórica que genera una fantasía de estabilidad cuyo objetivo es el disciplinamiento social. Por eso, concluye, la categoría "mujeres" tiene una falsa estabilidad. Podemos reivindicarla en el contexto de una lucha política específica, pero nos engañamos si la vinculamos indefectiblemente a una realidad homogénea y fija.

Por eso, en opinión de Butler, resulta necesario realizar un análisis de esa categoría. En su obra *El género en disputa*, plantea los siguientes interrogantes: ¿tienen las "mujeres" algún elemento en común que sea anterior a su opresión, o bien comparten un vínculo únicamente como resultado de su opresión? ¿Existe una especificidad en las culturas de las mujeres que no dependa de su subordinación a las culturas masculinistas hegemónicas? ¿Las prácticas culturales o lingüísticas de las mujeres están siempre dentro de los límites de alguna formación cultural más dominante? Por otro lado, el sistema binario femenino/masculino, ¿es el único marco en que pueden reconocerse las especificidades, o existen otros ejes como la raza, la etnia, la clase, la sexualidad? Según Femenías, para Butler la construcción de una categoría "mujeres" estable, coherente y universal, trae aparejadas interpretaciones problemáticas e invisibiliza las diferencias en el interior del colectivo. La categoría "mujeres" a la vez regula y fija las relaciones según una heterosexualidad prescriptiva que sólo extiende la representación política a los sujetos construidos a su imagen (cfr. Femenías, 2003). Ser mujer es una realidad cultural -lo que aparece como natural es algo construido a través de actos *performativos* (volveremos a esta noción más adelante) que constriñen discursivamente a la vez que producen el cuerpo dentro de las categorías del dimorfismo sexual.

En su artículo del año 1986, "Sexo y género en *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir", Butler afirma que hay una tensión en el pensamiento de la filósofa existencialista entre la noción de "proyecto" y la noción de "constructo" en lo que se refiere al devenir mujer. ¿Se trata de una elección o de una aculturación, o de ambas cosas? ¿Cómo distinguir el límite entre ambas? Elegir un género sería hacerlo entre el conjunto de posibilidades que se dan en una trama compleja de normas culturales.

Una crítica fuerte de Butler a Beauvoir consiste en plantear que, si se aplica consistentemente la distinción sexo/género, entonces un sexo dado no deviene necesariamente un género determinado. ¿Ser mujer es una interpretación cultural de ser hembra? ¿O cualquier cuerpo puede devenir mujer? Más aún, como se pregunta Femenías en el texto citado, "la construcción de género, ¿es un proceso auto-reflexivo? ¿Cómo nos construimos a nosotrxs mismxs? ¿Cómo llegamos a ser (devenimos) nuestro género?" (Femenías, 2003, p. 23) ¿Estamos alguna vez fuera del género como para poder elegirlo? Y si no lo estamos, ¿qué sentido tiene decir que elegimos lo que ya somos? Para incorporarse al mundo cultural, los individuos llevan a cabo un proyecto activo de género que actúan constantemente (performatividad) y se presenta como un hecho natural, pero no lo es. Ahora bien, si no podemos encontrar un sexo "natural", ¿para qué mantener la distinción entre sexo y género?

Para Butler, el sexo se sostiene en base a una matriz que involucra una lectura binaria, y es por esto que afirma:

¿Tiene el sexo una historia? ¿Tiene cada sexo una historia distinta, o varias historias? ¿Existe una historia de cómo se determinó la dualidad del sexo, una genealogía que presente las opciones binarias como una construcción variable? ¿Acaso los hechos aparentemente naturales del sexo tienen lugar discursivamente mediante diferentes discursos científicos supeditados a otros intereses políticos y sociales? Si se refuta el carácter invariable del sexo, quizás esta construcción denominada «sexo» esté tan culturalmente construida como el género; de hecho, quizá siempre fue género, con el resultado de que la distinción entre sexo y género no existe como tal. (Butler, 2001, p. 40).

Un corolario de esto es que la división binaria de la humanidad, dado que es histórica y contingente, puede ser transformada. Y algunos se preguntarán, ¿por qué es importante hacerlo? Cuando se demarca el sexo como tal, se construyen y normalizan ciertas formas de diferenciación. Retomando a Monique Wittig, Butler plantea que el hecho de que lxs niñxs sean divididos en dos sexos al nacer sirve a los fines sociales de reproducción, pero estos bien podrían ser divididos en virtud de otras categorías relevantes. Incluso podrían no ser divididos, o serlo sin apelar a una base anatómica considerada "natural". Cuando se demarca el sexo, se normaliza cierta diferenciación. ¿Qué sucede entonces con quienes quedan al margen de esas categorías?

Volvamos a la pregunta que planteamos antes, si el género se construye, ¿existe un determinismo social o es posible transformar el mandato? ¿Es Judith Butler voluntarista?

Para proponer una respuesta a esta pregunta, revisemos la noción de *performatividad*, que Butler elabora a partir de los desarrollos teóricos de John L. Austin sobre los actos de habla, en particular de lo que él llama actos *perlocucionarios*, es decir, aquellos que buscan generar una modificación en el comportamiento o las actitudes del oyente; estos interesan a Butler ya que determinan el modo en que las palabras pueden crear o determinar acciones y eventos. María Luisa Femenías, respecto al carácter perlocucionario de los actos de habla, escribe: “Butler adopta y extiende esta última noción porque le importa la fuerza o el poder que estos actos tienen sobre otros individuos y sobre el mismo hablante, y, sobre todo, su capacidad de producir cambios y transformaciones intencionales.” (Femenías, 2003, p. 114).

En su obra *Cuerpos que importan*, Butler sostiene que “la performatividad debe entenderse, no como un ‘acto’ singular y deliberado, sino, antes bien, como la práctica reiterativa y referencial mediante la cual el discurso produce los efectos que nombra.” (Butler, 2018a, p. 18). La performatividad opera como una iteración, es decir, como una repetición en el tiempo de fórmulas discursivas estilizadas, lo cual le otorga a estas un cierto poder sobre la realidad. Por lo tanto, el “sexo” no es algo que uno tiene o una descripción de lo que uno es, sino una de las normas que permiten que ese “uno” sea viable, y que califica un cuerpo, para toda la vida, dentro de la esfera de la inteligibilidad cultural. (cfr. Butler, 2018a, p. 19).

Como afirma Facundo Nuñez en su análisis del concepto de performatividad, la iteración le da a las normas de sexo y género un carácter prescriptivo –por ejemplo, la fórmula “es una niña” acompaña a la persona desde su nacimiento, prefigurando un determinado camino que deberá seguir para ser inscrita dentro del registro de lo válido (cfr. Nuñez, 2020).

Afirmar que el género es una *performance* no es del todo incorrecto, si por ello entendemos que el género es un hacer, y no un atributo con el que contarían los sujetos antes de su “estar actuando”. Pero en la medida en que este performar o actuar el género no consiste en una actuación aislada, “un acto” que podamos separar y distinguir, la idea de performance puede confundirnos. Hablar de performatividad del género implica que el género es una actuación reiterada y obligatoria en función de normas sociales que nos exceden. Nuestra encarnación del género estará marcada siempre por un sistema de recompensas y castigos. La performatividad no es un hecho aislado de su contexto social, es una reiteración continuada en la que la normativa de género se negocia. En la performatividad del género, el sujeto no realiza simplemente la “performance” que más le satisface, sino que se ve obligado a “actuar” el género en función de una normativa genérica que promueve y legitima, o sanciona y excluye. “Como prácticas discursivas (los “actos” performativos deben repetirse para llegar a ser eficaces), las performativas constituyen un lugar de producción discursiva. Ningún acto puede ejercer el poder de producir lo que declara, independiente de una práctica regularizada y sancionada.” (Butler, 2008, p. 162-163) En esta tensión, la actuación del género es el efecto de una negociación con la normativa.

Entonces, nuevamente, ¿se trata de un determinismo social o de un voluntarismo? Es posible que debamos superar también esta división binaria. Magdalena de Santo, en su artículo “Performances textuales en la obra temprana de Judith Butler,” interpreta que la autora se

encuentra en un lugar intermedio entre el determinismo y la libertad en lo que se refiere a la “construcción” del género:

(...) según nuestro entender, -escribe- la propuesta butleriana se esmera en no olvidar nuestra inscripción en el orden simbólico, a la vez que intenta no excluir de su esquema la capacidad de acción individual. Aquí, estar sujetos a reglas no implica estar determinados ni, a la inversa, estar en una posición absolutamente libre para elegir las normas simbólicas que nos forman. Si esto es así –y aquí juzgamos radical la novedad de Butler– con la performatividad como modelo de construcción se abre un relativo espacio de autonomía. El giro performativo que propone Butler es resultado de un incesante diálogo con otras elaboraciones teóricas: constituye una posición epistemológica intermedia entre el voluntarismo de corte subjetivo (...) y un determinismo de corte sociológico. (De Santo, 2015, p. 33).

Y un poco más adelante, agrega:

(...) según la perspectiva de Judith Butler, no se trata de retornar a una instancia libre de la opresión cultural en nombre de una entidad anterior que alcanza voluntariamente su liberación. De lo que se trata, antes que nada, es de generar un futuro con posibilidades culturales más amplias. De este modo, a grandes rasgos, Judith Butler critica la existencia de un “sujeto” que pueda vivir por fuera del ordenamiento de género vigente. (...) Pensar un sujeto que se libra del sistema sexo/género, implicaría pensar un sujeto desencarnado, autónomo y radicalmente fuera del entramado de las relaciones de poder que lo han instituido como tal. (De Santo, 2015, p. 33-34).

El género es afirmado como una estilización corporal que no requiere un hacedor preexistente, resultado de una reinterpretación de otros actos lingüísticos y corporales. Por ello, el género es concebido, por una parte, de manera negativa y crítica hacia un sistema social, pero por otra, de manera positiva, si lo pensamos desde la capacidad de agencia de los individuos, quienes tienen la posibilidad de subvertir las normas que los restringen. Así lo explica la propia Butler:

Es a través de las prácticas discursivas que el poder delimita las fronteras de los cuerpos y de los sujetos en tanto que sexuados y humanos, en este sentido la materialidad es un proceso que resulta del poder. Pero como el poder es discontinuo y genera lugares que habilitan la agencia, hay algo del sujeto que excede al poder. La agencia está implicada en las relaciones mismas del poder con el que rivaliza, es un giro del poder contra sí mismo que produce modalidades alternativas de poder, para establecer un tipo de contestación política que no es oposición “pura” o “trascendencia” de las relaciones

contemporáneas de poder, sino una difícil labor de promover el futuro a partir de fuentes inevitablemente impuras. (Butler, 1997, p. 255).

Hablar de género, entonces, es hablar de relaciones de poder. No encarnar el género de forma normativa supone arriesgar la propia posibilidad de ser aceptable para el otro, y no sólo esto, sino también la posibilidad de ser legible como sujeto pleno, y, en muchos casos, arriesgar la propia vida. Esto es así porque por medio de la matriz heteronormativa que constituye esas relaciones de poder, la cultura, la sociedad y las instituciones políticas que la rigen, separan cuerpos y vidas que importan de otras que no son tenidas en cuenta, que se consideran abyectas, es decir, fuera de la norma (anormales). En este sentido, la oportunidad política a la que abren las ideas de Butler se debe a que, si el género no existe por fuera de esta actuación, y las normas del género tampoco son algo distinto que la propia reiteración y actuación de esas mismas normas, estas se hallan siempre sujetas a la resignificación y a la renegociación. Pueden ser reproducidas de tal modo que las normas hegemónicas del género queden intactas, pero también existe la posibilidad de un tipo de actuación que debilite o ponga en cuestión esas mismas normas, subvirtiéndolas y transformándolas. Se trata de una oportunidad política. Como escribe de Santo,

(...) la teoría de la performatividad pone en cuestión el impulso que nos arrastra a que actuemos bajo la modalidad de la creencia binaria, que nos empuja a repetir los gestos, prácticas y significaciones del género establecido. Todavía más, en tanto existen modalidades disidentes que actúan fuera de lo establecido, la performatividad de género como ontología alternativa puede explicar la identidad travesti o trans de varones y mujeres. Este es, al parecer, el beneficio más significativo que Butler busca defender. En efecto, si positivamente en el hacer está la clave del género, existe la posibilidad de actuar de otros modos, de describirlos de otras maneras y de generar condiciones de legitimidad política más amplias. Por ello, sostenemos que el permiso del que se sirve Butler –de pensar el género como performance– convierte su reflexión en una alternativa política. En tal caso, ello le permitió introducir en el canon filosófico la cuestión de los géneros y las sexualidades divergentes, cuestiones hasta el momento suficientemente invisibilizadas. (De Santo, 2015, p. 38-39).

Revisar la distinción sexo/género, problematizar la categoría “mujeres”, dar visibilidad a las sexualidades disidentes, resaltar el vínculo entre el sexo, el género y el poder, comprender que aquello que percibimos como natural es históricamente construido, dar lugar a la capacidad de acción y creación por parte de los individuos, son todos aspectos que consideramos valiosos en la perspectiva *queer* de Judith Butler y que amplían nuestra forma de entender el sexo, el género y el feminismo porque todos los cuerpos y todas las vidas importan.

## Lugones: sexo, género y colonialidad

Si recordamos la enunciación de las olas que hicimos al comienzo de este capítulo, podemos ver que es a partir de la obra de Simone de Beauvoir que, en el ámbito teórico-práctico, la pregunta “¿qué es una mujer?” posibilita la denuncia de la opresión y de la situación desigual entre los sexos; al mismo tiempo que constituye a *las mujeres* como el sujeto del feminismo, de la lucha por los derechos y por el ejercicio pleno de la libertad para su género. Un sujeto que la filósofa entiende como necesariamente colectivo y que así se ha articulado (de menor a mayor) en el transcurso de la historia de este movimiento. Sin embargo, el feminismo de la diferencia plantea que la noción de igualdad era problemática como objetivo a conseguir, y la teoría *queer* se encarga de señalar la simplificación del falso universal, reduccionista “mujer”. La obra de Butler, al presentar sexo y género como performativos, abre a la potencia política de géneros no binarios: otrxs actores empiezan a ser considerados como sujetos del movimiento.

El *feminismo decolonial*<sup>7</sup>, en el que se inserta la obra de María Lugones (Argentina, 1944-2020), recoge las interpelaciones al concepto “mujer” que realiza el feminismo negro al feminismo blanco, y las desarrolla teniendo en cuenta el análisis de la colonialidad del poder de autores como Aníbal Quijano, complejizándolo a través de la categoría de “interseccionalidad”.

Retomemos brevemente un punto planteado en el capítulo 1. Según Dussel (1999), América surge como tal en la modernidad, al construirse el sistema-mundo que ubica a Europa como centro en referencia a la periferia. Este sistema-mundo, que tiene su origen en la conquista, pero que extiende sus secuelas en el tiempo hasta la actualidad, estructura relaciones de dominación y explotación atravesadas por la raza, la clase y la matriz heterosexual. Constituye un patrón que concibe a Europa como el centro, la génesis de la modernidad, la historia y la civilización, modelo que toda sociedad debería alcanzar, mientras que la América precolonial queda establecida míticamente como incivilizada, previa a la historia y a la cultura, es decir, primitiva.

Este patrón de poder se organiza alrededor de dos ejes: la modernidad y la colonialidad (Quijano 2000b). La modernidad opera como eje epistémico que posiciona un modo de producción de conocimiento, el que surge en los centros hegemónicos de este sistema mundo en el S. XVII como racional, y lo coloca bajo la hegemonía del capitalismo mundial. El capitalismo tiene necesidades cognitivas específicas que son las propias de esta perspectiva eurocentrada del poder moderno (medición, cuantificación, control de la naturaleza y de las gentes y de estas respecto a la naturaleza, objetivación, etc.). La colonialidad organiza al poder en torno a la categoría de raza. En base a esta categoría, se establece una diferencia colonial racializada donde el “yo-sujeto” es occidental, superior y dominante y “el otro” es periférico (afro, indio), inferior y dominado. El control europeo sobre los territorios y sus recursos es articulado geopolíticamente, según la lógica del capital/trabajo, dando lugar a clases sociales diferenciadas y racializadas, distribuidas en el mundo, generando además de relaciones extractivistas de dominación económica, relaciones epistémicas del mismo orden que contribuyen a la

---

<sup>7</sup> Lugones utiliza el término decolonialidad, sin embargo hay otrxs autores de esta corriente que utilizan de(s)colonialidad.

consolidación de las primeras. Para Quijano la dominación moderno colonial permea los ámbitos de la existencia humana, donde se disputa el poder, de manera tal que se van constituyendo unos a otros: sexo, trabajo, autoridad colectiva y subjetividad/intersubjetividad, sus recursos y productos. Así, la raza y el género son dos elementos estructurales (dos ejes axiales) que se van co-constituyendo e implican la reorganización de las relaciones reproductivas. Las normas de comportamiento sexual entre los géneros adquirieron, en la colonia, una clasificación racial: libertad sexual de los varones blancos y sumisión de las mujeres blancas a estos varones, centrada en la unidad familiar burguesa como garantía de la reproducción del sistema; mientras que al mismo tiempo se normalizaba el acceso sexual libre de los blancos a los cuerpos de las “mujeres” negras e indias y, a su vez, para estas poblaciones se destruía todo lazo de parentesco con el fin de efectuar la apropiación de personas propia de la lógica esclavista.

Según María Lugones (2008), la manera en que presenta Quijano la relación entre raza y género no es del todo acabada, puesto que concibe al género desde los presupuestos hegemónicos del eurocentrismo, es decir, presupone la existencia universal (y con esto, también en las poblaciones precolombinas) de la concepción biológica del sexo como categoría dimórfica y patriarcal, organizadora de las relaciones productivas. El género queda reducido a la categoría de sexo biológico y su organización en tanto recursos y productos. La disputa sería, entre hombres, sobre lo femenino concebido como recurso. La intersexualidad y el ejercicio del poder sobre los cuerpos intersexuales en el mundo occidental, afirma la autora siguiendo a Greenberg, dan cuenta de que el sexo biológico y dicotómico es una ficción, al igual que lo es la raza. Una de las cuestiones que invisibiliza su omisión en el análisis de Quijano, es que la intersexualidad o el hermafroditismo eran categorías que los europeos le adscribieron a las personas negras e indias, como una marca de su monstruosidad. Por otro lado, pensar las categorías de raza y género a la manera que lo hace Quijano, invisibiliza las formas particulares de opresiones sufridas por las “mujeres” negras e indias. Lugones (2012), pone en claro el proceso de opresión y segregación que la conquista, la colonia y luego la colonialidad (tomando las palabras de Quijano) han ejercido sobre nuestrxs territorios y nuestrxs cuerpxs. Para la autora, la modernidad eurocéntrica se forjó a sí misma a través de un extractivismo profundo y múltiple, justificado racionalmente por la lógica dicotómica y jerárquica de la racialización. El ser indio y el ser negro fueron y siguen siendo constituidos como una subhumanidad por el criterio propio de la razón moderna. Entonces, el mundo de los seres se divide jerárquicamente en la humanidad y en la subhumanidad, ligada ésta al plano de la naturaleza: “A los que llamaron ‘indios’ y ‘negros’ fueron entonces concebidos como bestias, seres naturales, y tratados como tal en el pensamiento occidental moderno.” (Lugones, 2012, p. 130)

La razón occidental concibe a la naturaleza como un mero instrumento o recurso para “acumular riqueza infinitamente” (Lugones, 2012, p. 130), por lo que el ser indio y el ser negro se configuran para esta *episteme* como objetos disponibles. Así, la humanidad universal moderna, expresada en la ética kantiana mediante el imperativo que nos exhorta a *tratar al otro siempre como un fin en sí mismo y nunca como un medio*, porque al tratarlo como un medio se le sustrae

la humanidad, expresa su contradicción siniestra en la dominación occidental sobre nuestra subjetividad.

Como ya afirmamos, Quijano considera que la implementación del trabajo como fundamento de la economía capitalista tiene sus raíces y su esencia en el sistema racista que enunciamos. Sin embargo, Lugones complejiza el análisis del pensamiento decolonial al introducir otra categoría: la interseccionalidad de raza y género. Para ella, la racialización que opera detrás del colonialismo no puede entenderse aisladamente, sin un sistema impuesto de relaciones sexo-género que le son propias. Por eso Lugones señala la existencia de un *sistema colonial de sexo-género*. La subhumanidad de los seres carentes de razón de la colonia, que reduce a las personas a bestias, necesita de la *des-generización* entendida como el binario hombre/mujer, para constituirse sexualmente dimórfica como macho/hembra. Hombre y Mujer son términos que habitan el lado del mundo de la humanidad, mientras que la subhumanidad es comprendida como naturaleza. En este sentido Lugones afirma:

Necesariamente los indios y negros no podían ser hombres y mujeres, sino seres sin género. En tanto bestias se los concebía como sexualmente dimórficos o ambiguos, sexualmente aberrantes y sin control, capaces de cualquier tarea y sufrimiento, sin saberes, del lado del mal en la dicotomía bien y mal, montados por el diablo. En tanto bestias, se los trató como totalmente accesibles sexualmente por el hombre y sexualmente peligrosos para la mujer. “Mujer” entonces apunta a europeas burguesas, reproductoras de la raza y el capital. (Lugones, 2012, p. 130).

En su trabajo *Colonialidad y género*, Lugones enfatiza la necesidad de concebir las categorías de raza y de género como interseccionales, pues si se entienden como dos ejes separados que se relacionan se pasa por alto la ausencia de “mujeres negras” o “mujeres indias”, y con esto no se reconoce las diferentes opresiones que el sistema colonial de sexo-género ha establecido: “Las feministas de color nos hemos movido conceptualmente hacia un análisis que enfatiza la intersección de las categorías raza y género porque las categorías invisibilizan a quienes somos dominadas y victimizadas bajo la categoría «mujer» y bajo las categorías raciales “Black”, “hispanic”, “Asian”, “Native American”, “Chicana” a la vez, es decir a las mujeres de color.” (Lugones, 2008, p. 82)

Si bien todos/as somos racializados y asignados/as a un género, por el proceso de poder moderno colonial, no todos/as somos dominados/as y oprimidos/as por igual. Es un proceso binario, dicotómico y jerárquico que conciben las categorías como homogéneas desde la norma del grupo dominante de cada categoría:

(...) «mujer» selecciona como norma a las hembras burguesas blancas heterosexuales, «hombre» selecciona a machos burgueses blancos heterosexuales, «negro» selecciona a machos heterosexuales negros y, así, sucesivamente. Entonces, se vuelve lógicamente claro que la lógica de separación categorial distorsiona los seres y fenómenos sociales que existen

en la intersección, como la violencia contra las mujeres de color. Dada la construcción de las categorías, la intersección interpreta erróneamente a las mujeres de color. En la intersección entre «mujer» y «negro» hay una ausencia donde debería estar la mujer negra precisamente porque ni «mujer» ni «negro» la incluyen. La intersección nos muestra un vacío. Por eso, una vez que la interseccionalidad nos muestra lo que se pierde, nos queda por delante la tarea de reconceptualizar la lógica de la intersección para, de ese modo, evitar la separabilidad de las categorías dadas y el pensamiento categorial. (Lugones, 2008, p. 82).

Solo se hacen visibles las mujeres de color cuando se fusionan, intersecan la categoría de raza y de género.

Dentro de los parámetros de la modernidad, sólo el varón blanco es propiamente humano porque es quien porta la racionalidad, la mujer blanca, la única mujer que hay, recibe su humanidad de su compañero. Los feminismos del siglo XX entendieron que el término “mujer” representaba un universal, pero en realidad estaban refiriendo a las mujeres burguesas. Las características que, según Simone de Beauvoir, se asignan culturalmente a las mujeres en tanto que *lo otro*, es decir la reducción a seres domésticos, irracionales, impedidos de todo esfuerzo corporal, signados por la belleza, seres para los que el trabajo no es viable; son atributos de las mujeres blancas, del lado de lo humano. Mientras las hembras negras e indias cargaban con el peso del trabajo esclavo. Recordemos las palabras de Sojourner Truth en la “Convención de los derechos de la mujer en Ohio”, 1851:

Los caballeros dicen que las mujeres necesitan ayuda para subir a las carretas y para pasar sobre los huecos en la calle y que deben tener el mejor puesto en todas partes. Pero a mí nadie nunca me ha ayudado a subir a las carretas o a saltar charcos de lodo o me ha dado el mejor puesto! y ¿Acaso no soy una mujer? ¡Mírenme! ¡Miren mis brazos! ¡He arado y sembrado, y trabajado en los establos y ningún hombre lo hizo nunca mejor que yo! Y ¿Acaso no soy una mujer? Puedo trabajar y comer tanto como un hombre si es que consigo alimento -y puedo aguantar el latigazo también! Y ¿Acaso no soy una mujer? Parí trece hijos y vi como todos fueron vendidos como esclavos, cuando lloré junto a las penas de mi madre nadie, excepto Jesús Cristo, me escuchó y ¿Acaso no soy una mujer?

Lugones señala que las feministas blancas se han ocupado de teorizar el sentido de las mujeres como si todas fuesen blancas, puesto que desconocen que las opresiones se van yuxtaponiendo, espiralando, fusionando. El poder colonial gira como un trompo en varias dimensiones, al mismo tiempo que racializa para explotar económica y epistémicamente nuestras comunidades, des-generiza para abordar sexualmente los cuerpos bestializados de indios/as y negros/as y, más tarde, proyecta la generización en quienes internalizaron el proceso de colonialidad, como una elite local que reproduce el mismo patrón jerárquico. Muchos de los derechos que las mujeres han conseguido se sostienen por medio de una jerarquía racial entre

las mismas mujeres. Así, las mujeres blancas han logrado mejorar su situación porque las mujeres de color las sostienen (Lugones, 2012, p. 133) Podríamos pensar que los procesos migratorios actuales en nuestro país replican esta lógica: son las migrantes de países vecinos o de sectores vulnerables quienes hacen el trabajo doméstico de muchas de las mujeres de clase media que pueden liberarse en cierto sentido. También, son sus cuerpos donde el abuso y la violencia repercuten más, puesto que la violencia se mantiene y se profundiza si no se tienen los recursos económicos para poder romper con sus efectos.

Lugones profundiza su análisis tomando los estudios de Oyéronké Oyewùmi (Nigeria, 1957), quien interpela la categoría de patriarcado como una estructura social transcultural, existente universalmente a lo largo de la historia. Para ambas autoras la diferencia de género es introducida por la colonización, ahí donde no existía. Esta es una diferencia central con autores como Quijano, quienes (para Lugones) conciben el género en relación a la organización sexo biológica, pero también con pensadoras del feminismo comunitario boliviano como Julieta Paredes y Adriana Guzmán, o con la guatemalteca Lorena Cabnal, quienes sostienen la existencia de un patriarcado ancestral que se enroca y se complejiza con el patriarcado colonial, o con la argentina Rita Segato, que piensa en la existencia de un patriarcado de baja intensidad.

Lugones y Oyewùmi sostienen que la diferencia de género introducida por la colonia no reorganiza solamente las relaciones de reproducción, sino la organización comunal y la cosmovisión de muchas sociedades precolombinas. Así, en las comunidades Yoruba, en África, el desplazamiento de las mujeres líderes fue central para la transformación del poder del Estado en poder masculino, dado que la organización del Estado Yoruba no estaba determinado por el género. Esto se ha logrado con la cooptación y complicidad de los anamachos<sup>8</sup> Yoruba.

Este proceso cobra la misma forma en muchas sociedades americanas. Para sostener esta afirmación, Lugones se centra en las investigaciones de Paula Gunn Allen, quien llega a la conclusión de que “reemplazar esta pluralidad espiritual ginecrática con un ser supremo masculino, como lo hizo el cristianismo, fue crucial para someter a las tribus” (Lugones, 2012, p. 89). El desplazamiento de las tierras y la economía comunal, la reestructuración de clanes en el funcionamiento de la lógica familiar, la destrucción de las formas de gobierno comunales y la sumisión a la dependencia de las instituciones blancas masculinas, sólo pudo sostenerse con el desplazamiento y la dominación de las mujeres y la introducción de una matriz heterosexual donde no existía<sup>9</sup>.

También ha sido clave, de manera similar a las Yorubas, en tribus como las Cherokee e Iroqués, el rol de los hombres indios en el pasaje hacia el patriarcado. De manera tal que, como vemos, para Lugones el proceso de colonialidad debe leerse bajo la lupa de la doble

---

<sup>8</sup> Los Yoruba no concebían a la categoría mujer y a la de hombre como categorías binarias, por esto mismo el término anamacho debe entenderse como “apuntado al macho”, del mismo modo el término anahembra debe leerse como “apuntado a la hembra”.

<sup>9</sup> Muchas tribus eran ginecráticas, entre ellas los susquehanna, hurones, iroqués, cherokee, pueblo, navajo, narragansett, algonquinos de la costa, montagnais. También nos indica que entre las ochenta y ocho tribus que reconocían la homosexualidad, aquellas que la reconocían en términos positivos incluían a las tribus de apaches, navajos, winnebagos, cheyennes, pima, crow, shoshoni, paiute, osage, acoma, zúñi, sioux, pawnee, choctaw, creek, seminole, illinois, mohave, shasta, aleut, sac y fox, iowa, kansas, yuma, aztec, tlingit, maya, naskapi, ponca, maricopa, lamath, quinault, yuki, chilula, y kamia. Lugones 2012: 91

diferenciación de raza y género, interpelando la noción hegemónica de género para poder visualizar la compleja trama de las opresiones que nos habitan y que sostenemos.

## Reflexiones finales: vigencia del feminismo

A lo largo de este capítulo hemos buscado explicitar cómo se articulan algunas de las categorías que creemos centrales en la teoría de género y cómo estas están indisolublemente unidas a su contexto histórico y a las luchas que se libran en ellos. Así, pasamos de la pregunta “¿qué es una mujer?”, cuya respuesta da cuenta de un sistema que la constituye como lo Otro, a repensar la categoría de género como *performativa*, hecho que nos permite abrir al cuestionamiento del binarismo. Luego complejizamos esta pregunta a través de la mirada decolonial que denuncia que el género no puede pensarse aisladamente de la raza, y que hacerlo configura un patrón de pensamiento que responde al poder moderno colonial y eurocéntrico que establece líneas de subhumanidad.

En el cierre de este artículo queremos mencionar la vigencia de estas categorías y de sus interpelaciones. La pandemia que estamos atravesando pone al descubierto las desigualdades de género y cómo estas desigualdades se hacen más profundas en su intersección con categorías como raza, clase, disidencia sexual. El embate del virus se sintió mucho más fuertemente en los sectores más vulnerables, que padecieron intensamente la crisis económica que trajo aparejada. Los sectores informales de la economía, aunque no solo estos, se vieron notablemente afectados. Este proceso ha contribuido a acentuar la ya grave situación de las mujeres y disidencias que componen estos estratos, provocando una profundización del proceso de feminización de la pobreza.

Por otro lado, la crisis mostró una vez más, que somos las mujeres las que sostienen comunidades a través de la gestión alimentaria, pues mayoritariamente se ocupan de los comedores barriales y de gestionar la ayuda necesaria para abastecerlos. En las comunidades ancestrales, se ocupan centralmente de actividades rurales y de entretener la vida comunitaria, aunque no poseen tierras. Las economías populares han sido afectadas y, al mismo tiempo, no han sido visibilizadas por las medidas que han tomado los Estados para capear la pandemia (así lo expresa, por ejemplo, Gladys Tzul Tzul en su reciente artículo “Resistencias, insurgencias y luchas por la vida en tiempos de exterminio”): Estos han operado, mayoritariamente, con la lógica colonial que señala Lugones. También, ha sido considerable el soporte que las mujeres de sectores vulnerables y de clase media han establecido en relación a las tareas de cuidado, sosteniendo con más o menos recursos (en algunos casos sin que se haga efectiva la ayuda del Estado), el acompañamiento a la educación y al bienestar emocional y material de sus hijxs.

Estas situaciones dan cuenta de que en las crisis las desigualdades y su matriz hetero patriarcal y colonial se ponen al descubierto. Por eso, esperamos que la revisión de algunas categorías centrales del feminismo sea un aporte para pensar qué pasa con las mujeres (en

plural y en su diversidad) y con las disidencias y qué caminos es necesario ir tejiendo para construir una sociedad más justa e igualitaria.

## Referencias

- Auffret, S. (2019). *Historia del feminismo. De la antigüedad hasta nuestros días*, El Ateneo, Buenos Aires.
- Butler, J. (1998). "Sexo y género en *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir" ("Sex and Gender in Beauvoir's *Second Sex*", Yale French Studies, 72, 1986), Mora Revista del Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género, N° 4.
- Butler, J. (2008). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del 'sexo'* [1993]. Paidós, Buenos Aires.
- Butler, J. (2018). *El género en disputa* [1990], Paidós, Buenos Aires.
- Butler, J (1997). *Lenguaje, poder e identidad*, Síntesis, Madrid.
- Beauvoir, S. de (2008). *El Segundo Sexo* [1949] Buenos Aires, De bolsillo.
- Curiel, O. (2009). *Descolonizando el feminismo: una perspectiva desde América Latina y el Caribe*, disponible en: [https://feministas.org/IMG/pdf/Ochy\\_Curiel.pdf](https://feministas.org/IMG/pdf/Ochy_Curiel.pdf)
- de Miguel, Ana (sin fecha). *Los feminismos a través de la historia*. Nodo 50. <http://www.nodo50.org/mujeresred/historia.htm>
- De Santo, M. (2015). "Performances textuales en la obra temprana de Judith Butler". En María Luisa Femenías y Ariel Martínez (Coords.). *Judith Butler: las identidades del sujeto opaco*, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata.
- Dussel, E. (2009). "Más allá de Eurocentrismo: El Sistema-mundo y los límites de la modernidad", en *Pensar (en) los intersticios. Teoría y Práctica de la Crítica Postcolonial*. S. Castro, Guadiola-Rivera y C. Millán. eds. Instituto de Estudios Pensar. Universidad Javierana, Bogotá.
- Femenías, M. L. (2003). *Judith Butler: una introducción a su lectura*, Catálogos, Buenos Aires.
- Lugones, M. (2008). *Colonialidad y género*. Tabula Rasa, Núm. 9, pp. 73-101, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Bogotá, Colombia.
- Lugones, M. (2012). "Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples" en *Pensando los feminismos en Bolivia. Politizar la diferencia étnica y de clase: feminismo de color*, Conexión, La Paz.
- Núñez, F. A. (2020). "Performatividad en Judith Butler: Una introducción al concepto y sus fuentes", *Acheronta*, 5, 57-78. Recuperado de: <https://revistas.unne.edu.ar/index.php/ach/article/view/4317>
- Quijano, A. (2000b). "Colonialidad del Poder y Clasificación Social", *Festschrift for Immanuel Wallerstein*, part I, Journal of World Systems Research, V. XI:2, summer/fall.
- Quijano, A. (2000<sup>a</sup>). "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina" en *Colonialidad del Saber, Eurocentrismo y Ciencias Sociales*, CLACSO-UNESCO 2000.

Tzul Tzul, G. (2020). "Resistencias, insurgencias y luchas por la vida en tiempos de exterminio" en *Senti-pensarnos tierra*, CLACSO, Buenos Aires.

Varela, N. (2008). *Feminismo para principiantes*, Ediciones B. S. A, Barcelona.