Disidencia sexual y epistemología de la resistencia

Diana Maffia / Universidad de Buenos Aires

Recibido el 3 de febrero de 2019. Aceptado el 12 de julio de 2019.

› Resumen

En el presente trabajo se exploran las contribuciones del feminismo a la epistemología, en sus diferentes articulaciones, en vistas a sacar a la luz el propósito fundamentalmente revolucionario de la epistemología feminista: una reconstrucción feminista de la ciencia. En un segundo momento, se profundiza en esta reconstrucción, mostrando cómo la perspectiva feminista, imbricada con las perspectivas críticas decoloniales, queer y trans sobre la producción, promueven un activismo epistémico de resistencia y transformación capaz de quitar el velo a la presunta universalidad y neutralidad de los saberes, exponiendo, así, el entramado político de la institución de la ciencia como saber verdadero sobre el mundo, y legitimando saberes colectivos que disputan la autoridad política y las reglas para la construcción de ese saber-poder.

» *Palabras clave: Epistemología feminista, Descolonialismo, Queer.*

Sexual dissidence and epistemology of resistance

› Género y Ciencia

Las contribuciones del feminismo a la epistemología son del último cuarto del siglo XX, relativamente escasas en comparación con otros temas, y hay entre las pensadoras feministas puntos de vista divergentes y hasta contradictorios sobre problemas centrales. Debemos considerar por lo tanto dos tipos de diferencias: la diferencia de la perspectiva feminista en relación con el conocimiento tradicional, y la diferencia entre diversas posiciones feministas. Con influencias de corrientes tradicionales de la filosofía, tanto analítica como continental, y más recientemente latinoamericana, diversos grados de sensibilidad a la crítica posmoderna y diversas posturas políticas (elementos no siempre congruentes entre sí y con el feminismo), se abordan problemas tradicionales como la objetividad y la justificación del conocimiento, poniendo atención en revelar el sujeto que lo produce.

Los hallazgos epistemológicos más fuertes del feminismo reposan en la conexión que se ha hecho entre "conocimiento" y "poder". No simplemente en el sentido obvio de que el acceso al conocimiento entraña aumento de poder, sino de modo más controvertido a través del reconocimiento de que la legitimación de las pretensiones de conocimiento está íntimamente ligada con redes de dominación y de exclusión.

Helen Longino (1993) nota los paralelos entre los argumentos feministas y las tendencias recientes en la filosofía crítica de la ciencia. Ambas convergen en la conclusión de que no hay posición de sujeto pura o incondicionada. Longino argumenta que tal reconocimiento requiere reconcebir el conocimiento como social, esto es, como el producto de interacciones sociales entre miembros de una comunidad y de interacciones entre ellos y los objetos de conocimiento implicados, antes que una cuestión de interacciones sólo entre un sujeto individual y los objetos a conocer. La objetividad revisada debe involucrar no sólo reconcebir las relaciones de los individuos con el mundo que buscan conocer, sino articular apropiadas estructuras y relaciones sociales para los contextos de investigación dentro de los cuales se persigue el conocimiento.

Cuando vinculamos género y ciencia, nos interesa discutir en especial las estrategias metodológicas que permitan una reconstrucción *feminista* de la ciencia, no sólo del papel de las mujeres como sujetos de producción de conocimientos, sino de los sesgos que el género imprime al producto, a la teoría científica. Una historia *internalista* que meramente señale el progreso de una disciplina desde su constitución hasta su expresión más refinada difícilmente recoja los criterios que influyen para integrar o modificar los contenidos de una teoría científica. Analizar la ciencia como un producto humano, ponerla en su contexto social de producción, parece un camino obligado para una historia de la ciencia que se proponga develar los modos sutiles en que los sesgos de género han desviado a las mujeres de sus propósitos de conocimiento.

Es indiscutible, entonces, que tal reconstrucción debe ser *externalista*. La ciencia como objeto de conocimiento y su reconstrucción se transforman en una tarea que necesariamente resquebraja los límites académicos de la disciplina histórica. Tarea transdisciplinaria y extremadamente compleja, plena de presupuestos filosóficos que deben ser discutidos, complicada por cuestiones de psicología y sociología del conocimiento, encuentra sin embargo en el feminismo expositoras notables entre las teóricas recientes.

El sesgo sexista de la ciencia no sólo proviene de que aún hoy las mujeres están bastante ausentes de su construcción teórica y de que sus productos han generado una imagen de la naturaleza femenina que contribuyó a su confinamiento social. También influye el papel significativo que las políticas de género han jugado y juegan en la construcción de conocimientos supuestamente neutrales y que el modelo de sujeto que la ciencia prescribe contribuye a ocultar.

Una de las estrategias de la epistemología feminista para desarticular la aparente neutralidad del investigador y develar el modo en que los intereses se filtran en la construcción de teorías científicas es el análisis del lenguaje de la ciencia. Se discute entonces su transparencia, su aparente referencialidad directa, para mostrar en especial el uso de metáforas. Al desarticular las metáforas usadas por científicos, quedan de manifiesto las analogías que revelan no sólo la asunción acrítica sino incluso el refuerzo de ciertos valores sociales predominantes. Cuando esos valores implican relaciones opresivas entre los géneros, la ciencia se pone al servicio del control social.

Las metáforas sexuales no son ajenas a la ciencia. Es más, son propias del surgimiento de la ciencia moderna, y de la meta-ciencia, ya que definen también la relación de la mente con el

mundo, de la ciencia con la naturaleza, y del dominio del conocimiento científico. A veces de maneras sutiles, como cuando se llama "duras" a las ciencias más objetivas por oposición a las "blandas" más subjetivas, en que implícitamente estamos invocando una metáfora sexual en la que "dura" es masculino y "blanda" es femenino.

El lenguaje de la ciencia no es neutral. Se filtran en él valores y no es meramente descriptivo. Por otro lado, tampoco es literal. Las metáforas rompen la ilusión de la mente científica como espejo de la naturaleza. Cuando las metáforas tienen connotaciones sexuales, se filtra en la aparente neutralidad de la ciencia, a través de diversos períodos, una persistente ideología patriarcal.

Las imágenes tradicionales de género modelan el conocimiento científico de tal manera que ciertos recursos cognitivos, emocionales y humanos que se han tildado de "femeninos" se han perdido para la ciencia, o han sido excluidos. La ideología de género, así, no sólo debilita y constriñe a las mujeres, sino que también debilita y constriñe a la ciencia. Si analizamos con esta óptica la historia de la ciencia, veremos que desde la modernidad se establecen categorías que funcionan como definiciones muy básicas y son a la vez definidoras del género (mente/naturaleza, racional/intuitivo, objetivo/subjetivo, etc.). Y se observa el uso de metáforas de género para definir una postura adecuadamente científica o para distinguir la buena ciencia de la mala.

> Está suficientemente claro que la consideración de la mente como activa y masculina, y de la naturaleza como pasiva y femenina, o de la objetividad y la razón como rasgos masculinos, y de la subjetividad y el sentimiento (o intuición) como rasgos femeninos, favorecen la exclusión de las mujeres de la ciencia, pero -y esta es la pregunta importante desde la perspectiva de la ciencia- ¿qué efecto, si lo hay, tiene sobre la práctica científica? (Fox Keller, 1996: 53)

Esto significa preguntar qué efecto tiene la ideología de género que se desprende del uso de las metáforas de género, sobre la ciencia misma. La pregunta encierra un presupuesto, y es que el lenguaje utilizado influye en la representación cognitiva, y no sólo la expresa.

Muchos filósofos y científicos no aceptan esta posición, al menos no para el lenguaje científico (aunque podrían presentarse influencias de este tipo en discusiones meta-científicas). El lenguaje de la ciencia representaría para ellos literalmente la realidad de la naturaleza. Es precisamente esta literalidad la que diferencia el lenguaje de la ciencia del de la literatura, y la que lo defiende de vaguedades e imprecisiones del lenguaje ordinario.

Cuando las metáforas usadas en ciencia tienen connotaciones sexuales (y hay muchas metáforas de este tipo), se filtra en la aparente neutralidad de la ciencia una persistente ideología patriarcal. Pero si no vamos a rechazar el uso metafórico en ciencia, con los presupuestos que arrastre, sino que sólo vamos a evaluarlo por su valor heurístico, lo que debemos discutir es que este punto de vista androcéntrico -amén de perjudicar a las mujeres- perjudica y empobrece a la ciencia misma.

El miedo a la metáfora y la retórica en la tradición empírica es un miedo al subjetivismo -un miedo a la emoción y la imaginación, tradicionalmente asociadas a lo femenino por oposición a la razón masculina. En 1666 afirma Samuel Parker:

Todas aquellas Teorías Filosóficas que son expresadas sólo en Términos metafóricos, no son Verdades reales, sino meros productos de la Imaginación, vestidos (...) con unas pocas palabras huecas llenas de lentejuelas (...) Cuando sus disfraces extravagantes y lujuriosos entran en la Cama de la Razón, (...) la profanan con Abrazos impúdicos e ilegítimos. (Parker citado en Lakoff y Johnson, 1980)

Un ejemplo paradigmático del funcionamiento de las metáforas en ciencia, que tiene relación directa con el género, se refiere al modo en que los biólogos estudiaron el proceso de fertilización (Keller, 1996). Hasta épocas muy recientes, la célula masculina se describía como "activa", "fuerte" y "autopropulsada", capaz de "penetrar" al óvulo, al cual entrega sus genes y así "activa el programa de desarrollo". Por el contrario, la célula femenina es "transportada", y "arrastrada" pasivamente a lo largo de la trompa de Falopio hasta que es "atacada", "penetrada" y fertilizada por el esperma.

En un artículo de divulgación, destinado a discutir la relación entre lo real y lo imaginable, se describía así el origen de nuestras vidas:

> Cualquiera de nosotros procede de un espermatozoide victorioso de una loca carrera contra centenares de miles de competidores. Por ello, cada uno de nosotros, improbabilísimo habitante de la realidad tiene, en el mundo de lo verosímil, una colosal multitud, no se sabe si envidiosa o compasiva, de fraternales probabilidades frustradas" (Wagensberg, 1998).

¿Cuál es la meta de esa loca carrera? En este discurso épico masculino, una meta que no permaneciera quieta en su lugar esperando al victorioso, o que seleccionara por sí misma a los competidores, sería considerada indecorosa.

Se puede objetar que por chocante que nos parezca a las feministas este lenguaje pasivo para referirse al óvulo, o incluso su desaparición del discurso relevante, si la confrontación con los datos empíricos corrobora estas descripciones, merecerán seguir perteneciendo al cuerpo de la biología. Y así fue durante muchos años. Precisamente es algo destacable la consistencia de los detalles técnicos que confirman esta descripción: el trabajo experimental proporciona unos razonamientos químicos y mecánicos acerca de la movilidad del esperma, de su adhesión a la membrana celular y de su capacidad para llevar a cabo la fusión de la membrana. La actividad del óvulo, en cambio, considerada inexistente, no requiere mecanismo alguno y por lo tanto se presume que no se produce.

Actividad y pasividad son estereotipos tomados de los modelos culturales de género, que obstaculizan nuevas hipótesis en ciencia, y refuerzan las barreras para la participación creativa de otras miradas sobre el saber androcéntrico. No se trata solamente de permitir el ingreso de mujeres a la ciencia, si ellas serán luego obligadas a no apartarse de las líneas de investigación dictadas por los estereotipos de pasividad y actividad.

› Feminismo, posmodernismo y poscolonialismo

Varios fueron los problemas filosóficos centrales en el pasaje de la modernidad a la postmodernidad: el debate sobre la condición universal del sujeto, sobre la posibilidad de la objetividad, sobre el valor de la ciencia como descripción y explicación genuina del mundo (lo que implica una revisión sobre la verdad), sobre el lenguaje como forma de representación. Estas discusiones no eran sólo por el valor epistémico, sino fundamentalmente por el valor ético y político del discurso.

Ya en la década del '60, en el ámbito de la hoy tan denostada filosofía analítica (a la que tanto le debo), John Austin (1971) discutía la naturaleza del lenguaje y pasaba a caracterizarlo como una acción. Al hablar, decía, no sólo llevamos a cabo un acto locucionario (por ejemplo, decir "estúpido"), sino que también realizamos un acto ilocucionario (insultar) que debemos distinguir del efecto que en el oyente produce la locución, que es a su vez un acto perlocucionario (ofender). El mismo hecho, si queremos verlo así, puede ser descripto como tres acciones diferentes. A Austin le interesaba el lenguaje del derecho, sobre todo del derecho penal, donde describir una acción de un modo u otro podía ser la diferencia entre la culpabilidad y la inocencia. Pero entonces ¿dónde queda la verdad?

En efecto, el concepto semántico de verdad, la relación de adecuación o no adecuación entre el lenguaje y el mundo (lo que digo es verdadero si en el mundo ocurre, y falso si no ocurre), va cediendo terreno –con el "giro lingüístico"- a la postulación de una *producción* de verdad. El discurso de la ciencia deja de ser el espejo de la naturaleza, y es caracterizado como un discurso de poder. Se produce verdad desde una posición de poder (verdad científica, verdad jurídica, verdad histórica, verdad política, cada una con sus propias reglas y sus propias autoridades).

Es sobre todo Michel Foucault (1970) quien pondrá de manifiesto una conceptualización general y abstracta del funcionamiento del poder, como poder disciplinario, poder afirmativo/productivo, poder panóptico, poder carcelario, y sobre todo el discurso como vía de transmisión del poder. El poder se ejerce mediante la producción de discursos que se autoconstituyen en verdades incuestionables. La verdad existe como forma de poder cuando a partir de ella se crea un determinado "código" mediante el cual se regulan las maneras de actuar o pensar de los individuos.

Lo que se dio en llamar los "grandes relatos" totalizantes de la modernidad son entonces puestos bajo sospecha. Lyotard (1987) enumera sus desconfianzas en los *grands récits* que representaron ideas utópicas como la acumulación de riquezas, la emancipación de los trabajadores y la sociedad sin clases, que como discursos homogeneizantes han excluido las voces contestatarias y han perdido credibilidad. Retomando la idea de Wittgenstein (1953) del lenguaje como un juego (en el cual las reglas nos permiten ciertos movimientos y no otros, y donde cambiando las reglas cambiamos el juego), Lyotard se inclina por un conocimiento en clave de pequeñas narrativas que favorecen el surgimiento de una multitud de discursos manifestando la heterogeneidad cultural, racial, nacional, sexual, y que se resisten a la sistematización. Como la sistematización es considerada un gesto de poder, esta práctica contra las tradiciones y convenciones, esta propuesta de formas híbridas y a veces mutuamente contradictorias, se consideran un modo de resistencia.

Frente al control de las teorías y los cánones literarios dominantes, surgen entonces diversas aproximaciones teóricas y críticas, entre ellas el feminismo y las teorías postcoloniales. El postmodernismo, como marco ideológico, permite al feminismo escapar a la autoridad de los grandes metarrelatos, sobre todo a aquellos que describían la condición femenina, el lugar social de las mujeres, y el gran campo de batalla semiótica que es el cuerpo. Indudablemente la ciencia es uno de estos metarrelatos, de gran influencia sobre el control social. Y no pocas feministas decidieron renunciar del todo a los posibles valores que las teorías científicas (y políticas), siendo productos de la cultura patriarcal, pudieran aportarnos.

Las mujeres reclaman para sí el lugar de sujeto de enunciación, un lugar de autoridad que fundan en la propia experiencia, como legitimación de una visión propia de su condición. El feminismo de la igualdad, que no discutía las jerarquías del patriarcado sino su sexualización, y sólo reclamaba para sí el acceso de las mujeres a los bienes culturales, da paso al feminismo de la diferencia, con una exaltación de lo femenino tal como el patriarcado lo había descripto, pero sublimando su valor moral. La subversión semiótica consistente en dejar de ser objeto para pasar a ser sujeto del discurso, corre entonces el riesgo de asimilarse al discurso totalizador del que se pretendía escapar.

Es en este contexto que se vuelve significativa la pregunta de Gayatri Spivak (1998) "¿puede hablar un subalterno?" Si el oprimido va a hacer oír su voz al opresor, será en los términos que el opresor comprende, es decir en sus propios términos. La voz de las feministas académicas anglosajonas describiendo de modo esencialista el universal "mujer" recibe la inmediata desmentida de las feministas de las minorías afrodescendientes. El universal estalla en múltiples diversidades, pero ¿pueden ellas, las subordinadas, hacerse oír en la academia?

El posmodernismo y el poscolonialismo entusiasmaron al comienzo a las feministas latinoamericanas, que encontraron expresadas algunas de las profundas críticas en proceso contra el centralismo de la racionalidad europea. Pero en términos políticos, estas posiciones pueden resultar en una trampa seductora desde el punto de vista intelectual, pero inmovilizadora en una región donde las mujeres apenas pueden percibir la opresión de género entre tantas opresiones superpuestas. La crítica feminista a la ciencia es un problema de académicas cuando los saberes ancestrales (también los de las mujeres, pero no sólo los de las mujeres) son ignorados por una relación entre centro y periferia tan aguda como la dominación patriarcal.

Si la colonización da lugar a una cartografía que incluye los nuevos continentes manteniendo la centralidad de Europa, el pensamiento desde los márgenes muestra las paradojas de esta centralidad. Como provocativamente decía el escritor palestino Edward Said (1978), Oriente es un invento de Occidente. Del mismo modo que durante la Colonia se inventó América Latina desde Europa (y así llamamos "occidente" a lo que está en nuestro oriente), así también se inventó la condición de la mujer desde el pensamiento patriarcal. La mujer es un invento del patriarcado, y para inventar desde las mujeres otra dimensión de lo femenino (o de las feminidades) debemos primero descolonizar la mente.

Es relevante preguntarnos si el concepto de "poscolonialismo" es útil para esto. Bajo la inspiración de Spivak, las feministas desafían el esencialismo, considerando la teoría como práctica de la producción de sí misma, a través de una constante crítica deconstructiva de lo teórico (pero

sin renunciar a ello). Hay un empleo consciente, un uso estratégico de las esencias, "Mujer" se usa, así, como un slogan o palabra-fetiche para permitir eficacia práctica al discurso. En la era global-poscolonial, las identidades son un arma política.

Un ejemplo de esta reacción es la negativa de Dinesh D'Souza, de la *Stanford University*, a admitir el texto "Me llamo Rogoberta Menchú y así me nació la conciencia" en el *curriculum* sobre Cultura Occidental:

> Celebrar los trabajos de los oprimidos, aparte de los méritos estándar por los cuales se juzga otro arte, historia y literatura, es hacer romántico su sufrimiento, pretender que es naturalmente creativo, y darle un status estético que no es compartido o apreciado por aquellos que realmente soportan la opresión (Beverly, 1966: 267)

Aunque se trata de un intelectual de derecha, la opinión de D'Souza merece pensarse. Esos valores que se otorgan desde el centro al producto de la opresión de la periferia no son los valores del centro, pero tampoco los de la periferia acerca de sí misma. Son los de intelectuales que resisten la cultura central, pero pertenecen a ella, quienes establecen para ingresar aspectos habitualmente no considerados que rompen la hegemonía del discurso.

Lo que quiero decir es que no veo que el poscolonialismo sea la herramienta que aporte lo que el feminismo latinoamericano necesita en su debate entre el discurso y el mundo, entre la verdad y la eficacia política, entre el esencialismo del concepto de mujer, e incluso de mujeres (para reclamar derechos) y el reconocimiento de irreconciliables diversidades. El poscolonialismo es un invento del pensamiento colonial. El testimonio del subalterno debe darse en los términos y categorías del sujeto dominante para ser comprendido y producir efecto político. La selección y traducción del testimonio corresponde al sujeto de enunciación y no al objeto, porque es este sujeto (antropólogos/as, sociólogos/as, críticos/as literarios/as) quien determina su pertinencia y garantiza su eficacia. Será siempre mediado.

Para que las mujeres latinoamericanas, además de establecer una crítica feminista de la ciencia, podamos producir saberes que se integren y valoricen en el diálogo con otras culturas, el paisaje debe ser suficientemente exótico para que sea atractivo, suficientemente folclórico para que nos sea atribuido como identidad, suficientemente comprensible en los propios términos del pensamiento central para ser significativo. Y tantas concesiones no producen cambios sustanciales en las relaciones de poder.

› Feminismo decolonial

Desde hace una larga década en América Latina se procura articular esa voz subalterna, no hegemónica, en la producción de ideas propias del feminismo llamado decolonial. En lo específicamente epistemológico se nutre no sólo de ideas accesibles a las élites ilustradas y académicas, sino de saberes populares elaborados por las comunidades sin impugnar visiones del mundo

diversas ni jerarquizar contenidos. Se trata de un pensamiento políticamente anticolonial, anticapitalista, antimperialista, definido como antipatriarcal. Pero estas impugnaciones al pensamiento central no le dan un carácter homogéneo, ya que una de las críticas profundas de esta búsqueda es eludir la condición binaria, dicotómica del pensamiento; y como impacto de ello también en la caracterización de las corporalidades.

El feminismo latinoamericano ha aprendido que la emancipación de las mujeres requiere algo más que el éxito de algunas (sobre todo si son blancas, educadas y ricas). Las relaciones desiguales de género son entonces una parte importante de las relaciones de opresión, pero no son una variable uniforme. Se establece una autodesignación como pueblos de la *Abya Yala*, como hermosamente nos enseñó Francesca Gargallo (2012) a nombrar a 607 pueblos de nuestra américa, ya que Latinoamérica está definida desde la mirada europea. Se busca un feminismo interseccional, como destaca Mara Viveros, que no sólo tome en cuenta la complejidad de las identidades con eje en clase, raza, etnia, edad, color, sexualidad, sino en las alianzas emancipadoras mixtas que puedan hacerse a partir de esos ejes. Proponen feminismos populares por oposición a las élites y las vanguardias, que son comunitarios por oposición al logro individual.

El feminismo decolonial se constituye así en una disidencia no sólo a las políticas patriarcales sino a muchas políticas de género que sólo buscan la inclusión en un sistema sin ponerlo en cuestión. Como escribió recientemente María Pía López:

> Ambas amenazas -la de triunfar como elite y la de perder como siervas- pueden conjurarse con el mismo movimiento: el de fortalecer la dimensión multitudinaria, heterogénea y plebeya del feminismo. Ser la disidencia popular dentro de la marea feminista. Esto implica construir agendas transversales, movilizaciones amplias, alianzas defensivas y ofensivas, potencia callejera, alegría popular. (López, 2017)

La relevancia de la crítica epistemológica en esta construcción es central. Como sostiene Yuderkys Espinosa Miñoso (Barroso Tristán, 2014), una de sus más activas participantes, se trata de pensar el feminismo nutriéndolo con otros saberes que rompen con las epistemologías modernas occidentales y eurocéntricas: saberes comunitarios, indígenas, afros, populares urbanos, que configuran visiones del mundo invisibilizadas y marginadas del conocimiento (en particular el de la ciencia, impuesto como universal pero que se ha construido sobre la segregación y la exclusión de esas miradas).

El feminismo decolonial es desafiante no sólo para los varones sino también para muchas mujeres, porque al poner de manifiesto diversas formas entrecruzadas de opresión en esa deconstrucción compleja, sobre todo las teóricas debemos reconocer nuestros privilegios. Privilegios de la academia feminista, de clase, de raza, de élite intelectual y política. Y es de otra manera también desafiante para los feminismos comunitarios, en el reconocimiento de lo que Julieta Paredes llama "el Entronque Patriarcal", el reconocimiento de que las relaciones de subordinación de las mujeres a los hombres fueron anteriores a la colonia y reforzadas luego por el colonizador, por lo que la solución a esa dominación no consiste en volver al pasado cultural de las comunidades, sino en transformar las relaciones de poder. Nos invita a "despatriarcalizar la

memoria y reconocer que hubo un patriarcado precolonial" (Paredes, 2013) y abre sobre este reconocimiento un inventario de experiencias a redefinir, entre ellas la del cuerpo, el tiempo, el espacio, la sexualidad.

› Jineolojî

Aunque es incipiente mi contacto con este abordaje, quisiera referirme a una forma de resistencia cultural desarrollada por feministas kurdas que hace eje en la experiencia, el testimonio y la memoria de las mujeres como disputa epistemológica de autoridad y poder: la "Jinología".

Recientemente, y gracias a la educadora popular feminista Claudia Korol, tuve un encuentro con representantes de los movimientos de mujeres del Kurdistán. Me sorprendió la similitud de sus reflexiones con las del feminismo comunitario de la *Abya Yala*, tanto en relación con el vínculo entre cuerpo y territorio como a las reivindicaciones políticas más amplias desde la exigencia del protagonismo de las mujeres en las luchas, pero sobre todo en el desarrollo de nuevos vínculos sociales y una nueva cultura. Como parte de su participación política han desarrollado un sistema de pensamiento al que llaman "Jinología". La primera vez que esta palabra aparece en algún tipo de registro es en 2003, en el texto "Sociología de la libertad", de Abdullah Öcalan. Allí, el líder del Movimiento de Liberación Kurdo, la usa para expresar la necesidad de una ciencia de mujeres como base fundamental para una sociedad libre, igualitaria y democrática, donde su propuesta de Confederalismo Democrático -sistema social basado en la liberación de los géneros y la ecología-, fuera posible. El término *Jineologî* está compuesto de la palabra kurda "*jîn*" que significa mujer y proviene de la raíz "*jiyan*" (vida) y el sufijo "*-ologî*", que proviene del griego y puede designarse como logos, ciencia, estudio. Por lo cual, podríamos traducir la palabra *Jineologî* como "ciencia de las mujeres".

Las mujeres del Kurdistán unen así dos conceptos que, como hemos visto, parecen destinados a oponerse: mujeres y ciencia. La activista feminista kurda Zilan Diyar se reconoce como parte de *una revolución política, social, económica, militar, y también una profunda transformación cultural liderada por* Abdullah Öcalan (dirigente del Partido de los Trabajadores de Kurdistán, encarcelado por el Estado turco desde 1999). Ella participa hace 20 años del Movimiento Kurdo de Liberación y más específicamente del Comité de *Jineolojî* del Movimiento de Mujeres Kurdas, que tiene como objetivo transformar la potencia de igualdad y libertad de las mujeres en el bienestar de la sociedad en general, a través de su postura ética y estética. En una entrevista reciente dice:

> Para nosotras la idea de una ciencia de las mujeres era algo novedoso. La ciencia era un concepto lejano. Pensábamos hasta ese momento que gente lejana a nosotras escribía teoría. Nosotras lo que hacíamos era leerlos, y tratar de sacar aportes que nos parecieran necesarios para nuestro movimiento. No nos considerábamos a nosotras mismas como creadoras de conocimientos. (Korol, 2017)

Las definiciones tradicionales de la ciencia no sólo ignoran los aportes de las mujeres, sino que ponen distancia entre la ciencia y la sociedad. Y así buscan una definición del conocimiento

científico: "la ciencia es el esfuerzo de los seres humanos para resolver los problemas que se encuentran en la vida, y también es la conciencia que tomamos frente al universo". Se esfuerzan, entonces, no sólo por realizar una crítica a las ciencias -sobre todo por "la fundamentación positivista de las ciencias sociales, y la separación en ellas de las mujeres de sus raíces, de la sociedad y de la naturaleza"-, sino que con la *Jineolojî* se proponen crear su metodología y su propia epistemología.

La posición de las mujeres kurdas incluye una crítica anticapitalista. Zilan Diyar dice:

> En el sistema capitalista, el conocimiento se forma con la lógica de descubrir y conquistar. Lo que se descubre, inmediatamente se conquista. Muchos países fueron descubiertos e inmediatamente conquistados, por ejemplo, en América Latina, y se ocuparon los saberes de los pueblos que vivían aquí". Jinología toma una de sus fuentes del comunismo primitivo de la "sociedad natural".
>
> La sociedad natural tiene algunos fundamentos: no hay jerarquías, no hay relaciones de dominación. Hay una autoridad natural que se basa en la experiencia. La sociedad se forma alrededor de una voluntad común y decisiones comunales. El ser humano es parte de la naturaleza, no es superior. No tiene una perspectiva androcéntrica. No tiene como objetivo dominar la naturaleza. También entre estos fundamentos está la igualdad de género entre mujeres y hombres. En las sociedades naturales hubo formas primeras de la ciencia, de la creación de conocimientos, pero con el tiempo cambió su esencia de servir a la sociedad. Las ciencias sociales occidentales imitan a las ciencias exactas, pero no se puede utilizar esa metodología para solucionar los problemas de las sociedades. También *Jineolojî* critica la metodología de las ciencias, que parte de que todo lo que sabemos tenemos que basarlo en datos concretos para que sea científico. Las ciencias sociales actuales no aceptan el lugar de las emociones, las intuiciones y las experiencias en la selección de datos y en los análisis de la realidad. Otra crítica es que las ciencias sociales invisibilizan a las mujeres y a los conocimientos creados por nosotras. (...) Y no consideran conocimiento a los saberes de las mujeres, que somos quienes históricamente creamos la vida y la cuidamos. (Korol, 2017)

Del mismo modo en que los feminismos comunitarios rescatan mitos anteriores a la conquista como parte de la sabiduría de los pueblos, la "Jinología" va mucho más atrás que la mitología griega buscando las versiones sobre los orígenes de la historia de la humanidad. Encuentran así en las mitologías de medio oriente los cultos de la "madre diosa". Pero los mitos se superponen y se suman hasta reforzar las trampas y argumentos del patriarcado, y ellas se proponen separar los mitos que han fijado los roles de género a lo largo de la historia y, a la vez, aquellos que permiten conectarse con la naturaleza, el territorio y la memoria colectiva. La *Jineologî* propone sacar a la mujer del lugar de madre sagrada, esposa y objeto sexual. Posibilitarle medios para existir como sujeto libre en la sociedad, dando cuenta que la feminidad no es un hecho biológico sino un hecho social.

La artista performática feminista Roma Vaquero Díaz (2017) se interesa por un aspecto de la "Jinología" que es la conjunción de pensamiento y acción. La *Jineologî* presupone un cambio radical en el modo de leer el universo, en una cosmovisión otra, un cambio de paradigma:

> El hacer y el pensar van de la mano. La experiencia revolucionaria femenina construye saber y, al mismo tiempo, este saber es una guía para la acción en la revolución. El aprendizaje se hace posible al ubicarse en el centro de la acción, desarrollando un papel partícipe y no de observación, construyendo saber al sumergirse en la vida misma. Por lo cual, esta sabiduría será la que sustente la *Jineologî* y guiará la revolución de las mujeres, la revolución agroecológica, al mismo tiempo de nutrirse de ambas. (...) La elaboración de la Jineologî es llevada adelante por las mujeres y se alimenta de todos los campos de experiencia: economía, historia, política, arte, cultura, demografía, ética y estética. De esta manera, saber y vida no pueden separarse. (Vaquero Díaz, 2017:)

En 2015 el movimiento de mujeres kurdas realizó el primer encuentro sobre "Jinología" en las montañas del Kurdistán. Participaron mujeres kurdas, turcas y europeas. Y allí se plantearon los siguientes objetivos:

- Revolucionar las relaciones de poder y las producciones de conocimiento para que la liberación de las mujeres sea posible y definitiva.
- Establecer un sistema educacional para las mujeres y para la sociedad, así como academias de mujeres.
- Crear espacios de conocimiento en sectores de la vida social, con el propósito de una libre socialización respetando la individualidad.
- Hacer fuertes e invencibles los mecanismos de autodefensa y autolegitimación de la mujer.
- Romper con las jerarquías patriarcales y capitalistas mediante el estudio de la vida desde la perspectiva experiencial de las mujeres, tomando conciencia de que el producir saberes es parte de la vida.
- Redefinir la identidad de las mujeres, superando los estereotipos binarios y creando nuevas opciones para la identidad femenina, donde pueda ser fuerte y débil, cuando lo desee y dónde lo desee.
- Formar bases teóricas que hagan posible la igualdad de relación entre hombres y mujeres, basadas en el respeto mutuo.
- Crear nuevas formas de pensar y de actuar.
- Redefinir una ética y estética social.
- Intervenir radicalmente la mentalidad y el paradigma patriarcal, constituyéndose a sí misma como un proceso epistemológico.
- El acceso directo de las mujeres al reino del conocimiento y las ciencias.
- Que las mujeres creen sus propias disciplinas, alcanzando interpretaciones y significados propios para luego compartir estos con toda la sociedad.

Encuentro tantas afinidades con estos objetivos, y fue tan sorprendente para las mujeres kurdas encontrarse con las luchas y los saberes de las mujeres latinoamericanas, geográficamente tan lejos y en sus proyectos políticos y construcciones teóricas tan cerca, que con Claudia Korol soñamos con inaugurar junto a ellas una "Cátedra Libre de Epistemología Feminista, Feminismos Comunitarios y Jinología". Reunirnos a escucharnos y a crear juntas.

› Epistemologías *Queer* y Trans

La deconstrucción de las identidades sexuales, distinguiendo sexo, género, orientación y prácticas sexuales, abre un horizonte de diversidad y de disidencias a las normas que ponían límites a las identidades y cuerpos admitidos dentro de la norma o por el contrario patologizados o penalizados. La misma palabra "*queer*" (raro) pasa de ser un insulto a ser una reivindicación de quienes no aceptan ser clasificados en una etiqueta de aceptabilidad pública. El papel de la ciencia, sobre todo de las ciencias médicas, en el establecimiento y custodia de las normas sobre la sexualidad, se devalúa en su omnipotencia para ser calificada desde el marco de los derechos humanos. Las sexualidades fuera de norma, periféricas, abyectas, revierten la injuria y la transforman en orgullo en el activismo, y voz propia en las políticas públicas. Los feminismos críticos han abierto este paraguas donde denunciar "el androcentrismo, la homofobia, el racismo y el clasismo de la ciencia" (Fonseca Hernández y Quintero Soto, 2009).

El punto epistemológico es la ruptura con los discursos médico-jurídicos, pero también con los estudios gay-lésbicos que encontraban emancipatorio un pensamiento donde no se corporalizara la sexualidad hegemónica. En "Imitación e insubordinación de género" Judith Butler (2000) afirma que las categorías de identidad tienden a ser instrumentos de regímenes regularizadores, tanto si obran como categorías normalizadoras de estructuras opresoras, como si sirven de encuentro para una oposición liberadora. El problema son las normas, y la liberación es la disidencia sexual y no una identidad no hegemónica.

La crítica al alineamiento de cuerpos, géneros e identidades, más la crítica al binarismo de las categorías (incluso la de gays y lesbianas, que a pesar de romper con la heterosexualidad obligatoria siguen siendo personas Cis, es decir que aceptan el sexo y el género asignado al nacer según sus genitales) pone en escena la disrupción de las identidades Trans. Cisexual es una categoría con que las personas Trans, que fueron sólo objeto del discurso médico-jurídico, califican a quienes están dentro de la norma. Y este movimiento es profundamente intencionado, es un movimiento político en el sentido de que altera las relaciones de poder.

Si etimológicamente la transexualidad queda "del otro lado" e implica un pasaje, la cisexualidad nos pone "de este lado" en el lugar de las personas que aceptan el sexo asignado al nacer. Esta complementariedad entre quien acepta y quien no la imposición de una lectura y una interpretación sobre su cuerpo, así como expectativas sobre su identidad genérica, nos pone en equivalencia. Señala dos experiencias, "cis" y "trans", sin jerarquizarlas.

Como se señaló en las primeras apariciones de este término en el suplemento *Soy* en 2009:

> Los dos términos oponen dos prefijos latinos. "Cis" quiere decir "de este lado", mientras que "trans" significa "del otro lado". Esta oposición distingue entre dos experiencias básicas de la encarnación del género: la de los hombres y las mujeres que viven en el sexo que les fuera asignado al nacer y la de los hombres y las mujeres que en algún momento de su vida cambiaron de sexo. Bajo este régimen semántico, la experiencia de hombres y mujeres cisexuales se equipara a la de hombres y

> mujeres transexuales: ambas son experiencias marcadas, susceptibles de ser narradas por otro u otra que las distingue de las propias sin otorgarle, al mismo tiempo, superioridad discursiva alguna. ("Cisexual", 2009)

Desde la epistemología trans se disputa el saber de los cuerpos y el valor de la experiencia en primera persona. Y también se devela el modo en que la hegemonía del saber construye una ignorancia y un olvido de áreas enteras del conocimiento, en lo que la historiadora de la ciencia Nancy Tuana llama "epistemología de la ignorancia". Ignorancia estratégica (cuando se defienden intereses empresariales o políticos), ignorancia no consciente (por la fuerza de los prejuicios), ignorancia porque no se pregunta, porque los intereses de las minorías no forman parte de la corriente principal de problemas de los que la ciencia decide ocuparse.

› De la ignorancia a la resistencia

Mi modesta pretensión al compartir estas ideas es que profundicemos la sospecha sobre los discursos del poder, sobre todo los que nos atraviesan. No hay nada neutral ni objetivo en esos discursos, ni siquiera en aspectos aparentemente laterales y presuntamente no ideológicos como las clasificaciones. La ley de identidad de género ha producido un descentramiento importante en ese poder: el saber sobre el género no lo tienen los peritos médicos y psiquiatras, la autoridad epistémica sobre el género es del propio sujeto.

Pero todavía debemos reservar potencia crítica y energías utópicas para discutir las normativas bajo las cuales se construyen las identidades. En mi caso personal soy cisexual, porque acepto el género que me asignaron al nacer, y eso tiene que ver con mi identidad. Pero también soy feminista, y como tal me comprometo con una praxis política profundamente disidente de la norma.

Es precisamente esta disidencia la que promueve un activismo que quite el velo a la presunta universalidad y neutralidad de los saberes, y veamos los aspectos políticos de la institución de la ciencia como saber verdadero sobre el mundo. Así como se construye el desconocimiento del valor epistémico de otras relaciones con el mundo, de otros vínculos de compromiso y unión que afecten la objetividad, de otros lenguajes que afecten la literalidad, de otros sujetos que diseñen mapas de saberes alternativos cuyos protagonistas no responden al sujeto androcéntrico (es decir, así como se construye ignorancia en los márgenes de la construcción del conocimiento científico) varias desobediencias sociales van construyendo otras autoridades. Las epistemologías de la resistencia legitiman saberes colectivos que disputan autoridad política, que disputan poder y disputan las reglas para la construcción de ese poder. Los movimientos sociales emancipatorios (antipatriarcales, anticapitalistas, anticoloniales) horadan con su práctica y su visibilidad antes tímida y hoy inocultable, la hegemonía de los saberes. Que, como toda hegemonía, es política y no científica.

› Bibliografía

» Austin, John L. (1971). *Palabras y acciones. Cómo hacer cosas con palabras*, Buenos Aires: Paidós.

» Barroso Tristán, José María (2014). "Feminismo decolonial: una ruptura con la visión hegemónica eurocéntrica, racista y burguesa. Entrevista con Yuderkys Espinosa Miñoso", *Iberoamérica Social*. Disponible en: https://iberoamericasocial.com/feminismo-decolonial-una-ruptura-con-la-vision-hegemonica-eurocentrica-racista-y-burguesa/ (última consulta: 06/01/2019).

» Beverly, John (1996). "The Real Thing", en G.M. Gugelberger (ed.) *The Real Thing: testimonial Discourse and latin America*, Durham: Duke UP, pp. 266-287.

» Butler, Judith (2000). "Imitación e insubordinación de género", *Revista de Occidente*, nº 235, pp. 85-109.

» "Cisexual" (2009), *Soy*, *Página 12*, Disponible en: https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/soy/1-803-2009-06-10.html (última consulta: 06/01/2019).

» Fox Keller, Evelyn (1996) "El lenguaje de la genética y su influencia en la investigación", en *QUARK*. *Ciencia, Medicina, Comunicación y Cultura*, n° 4, pp. 53-63.

» Foucault, Michel (1970). *Arqueología del saber.* México: Siglo XXI.

» Gargallo, Francesca (2012) *Feminismos* desde *Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*, México, editorial Corte y Confección

» Korol, Claudia (2017) "La ciencia de las mujeres. Entrevista a Zilan Diyar", *Las 12, Página 12*. Disponible en: https://www.pagina12.com.ar/67396-la-ciencia-de-las-mujeres (última consulta: 06/01/2019).

» Lakoff, George y Johnson, Mark (1980). *Metaphors We Live By*, Chicago: University of Chicago Press

» Longino, Helen (1993). "Subjects, Power, and Knowledge: Description and Prescription in Feminit Philosophies of Science", en L. Alcoff y E. Potter (eds.) *Feminist Epistemologies*, New York: Routledge.

» López, María Pía (2017) "Si pasa el temblor", *Las 12*, *Página 12*. Disponible en: https://www.pagina12.com.ar/71840-si-pasa-el-temblor (última consulta: 06/01/2019).

» Lyotard, Jean Francois (1987). *La Condición Postmoderna. Informe del Saber*, Madrid: Cátedra

» Paredes, Julieta (2013). *Hilando fino desde el feminismo comunitario*, México: Cooperativa El Rebozo

» Said, Edward (2002). *Orientalismo,* Barcelona: Debate.

» Spivak, Gayatari (1998). "¿Puede hablar el sujeto subalterno?", *Orbis Tertius*, nº 6, pp. 175-235.

» Vaquero Díaz, Roma (2017) "Jineologi: sabiduría para la liberación", en R. Vaquero Díaz y L. Albani (comp.) *Mujeres de Kurdistán. La revolución de las hijas del sol*, Buenos Aires, Ed. Sudestada

» Wagensberg, Jorge (1998) "Sobre la extrema pequeñez de la realidad", *El País*. Disponible en: https://elpais.com/diario/1998/04/29/sociedad/893800824_850215.html (última consulta: 06/01/2019).

» Wittgenstein, Ludwig (1953). *Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell.