



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO

FACULTAD DE HUMANIDADES

EMPODERAMIENTO Y DECOLONIALIDAD

O DE LA *DECONSTRUCCIÓN* FEMENINA EN LA OBRA LITERARIA

DE CLARICE LISPECTOR

TESIS QUE PARA OBTENER EL GRADO DE

MAESTRA EN HUMANIDADES: ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

PRESENTA:

LAURA GABRIELA SÁNCHEZ VERTIZ ORTIZ

DR. JUAN MONROY GARCÍA

DIRECTOR DE TESIS

DRA. LAURA MUÑOZ MATA

CO-DIRECTORA DE TESIS

DR. MIGUEL ÁNGEL SOBRINO

TUTOR ADJUNTO INTERNO DE TESIS



JULIO 2020

ÍNDICE

Introducción.....	1
I. Decolonización y empoderamiento.....	8
1.1 El camino de la decolonización.....	8
1.2 Feminismo Decolonial.....	24
1.3 Empoderamiento.....	34
II. Feminismo decolonial: ¿Interseccionalidad y empoderamiento?.....	43
2.1 Literatura femenina y empoderamiento.....	58
III. Clarice y el empoderamiento. <i>Poderosa y desempoderada</i>	78
Conclusiones.....	118
Bibliografía.....	121

Introducción

El presente trabajo de investigación tiene como finalidad mostrar cómo las categorías de empoderamiento y decolonialidad tienen su base o bien, se pueden entender, a partir del feminismo decolonial, partiendo del proyecto Modernidad/Colonialidad y de los aportes hechos por integrantes del mismo, como Aníbal Quijano, Santiago Castro Gómez, Walter D. Mignolo, etcétera. Partir de este proyecto no es gratuito, supone un giro, es decir, una manera actual de entender el estado de las demandas que en torno a la decolonialidad se erigen. Es importante señalar que este proyecto de Modernidad/Colonialidad tiene sello latinoamericano, no obstante no deja de lado categorías o leguajes propios de las académicas occidentales, pero lo relevante es que se vuelve hacia el propio habitante de Latinoamérica, para procurar dar respuesta a sus interrogantes. Si bien es cierto que este proyecto tiene como objetivo primordial hablar de la decolonialidad en función de las relaciones de poder, ser y saber, habrá que añadirle el género -y por tanto lo que atañe a la femineidad- para así dar cuenta, en la generalidad, de todas las vertientes que hay en la descolonización y poder, entonces, construir nuevos saberes. Cuando se habla de decolonialidad, el sentido general, que aquí procuro dilucidar, es el de deconstrucción; hacerlo significa volver los ojos hacia la historia y entender la manera en cómo hemos vivido, las estructuras que nos han impuesto, los roles que han determinado para el género, para entonces, poder cuestionarlos, cambiarlos y reconstruirnos. No es tarea fácil ni sencilla. En un primer momento de este trabajo enunció la teoría que me permite llegar al punto cumbre: ¿Es posible la liberación y empoderamiento de las mujeres? El hecho de desarrollar la parte teórica definiendo categorías como decolonialidad, feminismo decolonial, empoderamiento

me permiten dar forma, -y de cierta manera constatar- a la parte concreta, práctica, visible del empoderamiento y la liberación. En este recurrir y discurrir teórico pretendo recuperar a una mujer que ha de ser mi sujeto/objeto de estudio, pues si bien las categorías mencionadas no aparecen en la obra literaria de Clarice Lispector, deben ayudar a esclarecer el hecho de que ella pueda ser susceptible, desde su obra, a los términos liberación y empoderamiento. Es decir, esta terminología al re-significar, desde la Interseccionalidad a cada una de las mujeres, puede entonces dar cuenta de ello desde cualquier ámbito. Evidentemente hay un salto entre categorías de índole filosófica y el texto literario, mismo que tiene como puente no sólo el hecho de que las categorías se pueden adecuar a la obra literaria, sino el elemento clave desde la crítica literaria feminista en la que me coloco como lectora crítica de la obra de una escritora e intento, mediante la experiencia de las categorías trabajadas y de la propia feminidad, mostrar que aun ni la liberación ni el empoderamiento afianzaban la vida personal y mucho menos pública de una mujer como Clarice Lispector, y al mismo tiempo de sus personajes femeninos, lo que lleva a pensar, que ni desde la literatura ni mucho menos en la vida cotidiana hemos accedido, de manera real, de hecho, a la liberación ni el empoderamiento. Feminismo decolonial es hasta ahora, una herramienta clave para iniciar la deconstrucción, pero esa construcción aún está en proceso. Aun cuando se logre en privado, no basta, se debe volcar a lo público.

Es importante mencionar que el hecho de que el feminismo decolonial, la decolonialidad, el empoderamiento tengan cabida en la agenda feminista, se debe partir de un momento clave: el patriarcado. Entendamos que hablar de patriarcado

no significa ni el olvido del género masculino ni el desprecio por *occidente*, no se trata de derribar por derribar, sino de entender, desde este momento histórico, el lugar en el que estamos parados. El patriarcado es un sistema que aparece de pronto como infinito. No depende solo de la masculinidad, sino de distintos factores que implican poder, estructura, subordinación, y en el que las mujeres estamos inmersas. Identificar al patriarcado es tarea ardua, pues para derribarlo se requiere no solo de la buena intención de un movimiento feminista, sino de un cambio en las estructuras políticas, económicas y sociales. Para entender mejor el término he seguido de cerca las reflexiones de Marcela Lagarde, para quien es necesario entablar un diálogo desde la perspectiva de género, pues ese diálogo interpela a hombres y mujeres tratándolos en su justa dimensión genérica. Gerda Lerner y su tesis de *la Historia como configuración masculina* que ha dejado fuera de lo histórico a más de la mitad de la especie. Este planteamiento es importante debido a que nos obliga a voltear al pasado, no sólo para identificar momentos históricos, sino en un ejercicio de reconocimiento de la marginación a la que las mujeres hemos sido sometidas. Conocer la historia, es fundamental para el trabajo de deconstrucción. Del mismo modo son relevantes los aportes de Amorós y Heller para comprender cómo el proyecto totalizante de la filosofía obvia el género femenino, lo margina incluso del propio lenguaje. Esto no quiere decir que debemos derrocar al sistema filosófico, pero sí cuestionar el papel que ha dado a la mujer, los roles y las características que aún hoy siguen replicando en distintos ámbitos de la cultura.

Es importante no dejar de lado el legado de Beauvoir desde el *Segundo sexo*, pues nos ofrece un texto histórico, crítico del papel que han llevado a cabo las

mujeres y su relación con los hombres. Sigue siendo, considero, un texto fundamental para entender al feminismo; aun cuando por algunas críticas feministas ya no tenga cabida en las reflexiones actuales, el texto toca temas que siguen siendo relevantes hoy. No se trata de negar lo hecho en la segunda ola, de deslindarse de lo realizado en occidente por mujeres de “posiciones privilegiadas”, se trata de tejer de otro modo y retomar aquello que aún nos sirva para entender lo que somos y lo que queremos ser. Una vez expuestas las concepciones del patriarcado y la decolonialidad leídas a través de teóricas, que salvo Lagarde, no “pertenecen” a Latinoamérica, pero que nos permiten entender con sus reflexiones el devenir de las mujeres, es necesario, entonces centrar las reflexiones en mujeres, que son afectadas por este “mundo” en el que se vive de cerca el proyecto de Modernidad/Colonialidad y que refieren de manera directa, las necesidades de pensar en lo propio, es decir, de reflexionar desde esta trinchera lo que acaece en las mujeres que no son occidentales, que viven una doble colonización, que son de este lado del planeta en el que las situaciones privilegiadas no llegaron a ser parte de ellas. Estas mujeres no son solo pensadoras, académicas, llevan sus reflexiones las más de las veces a lo real, en ese sentido son, de cierta manera, algunas abiertamente activistas, pues pareciera que para cambiar los roles, al menos en Latinoamérica, no basta con enunciarlos desde la teoría, es urgente llevarlos a las calles, a hacer público eso que inicia en lo privado.

Derivado de ello, expongo el devenir del feminismo decolonial: cómo se ha entendido, quiénes lo han desarrollado, conceptualizado, la metodología o herramienta de la que se valen para poder comprender los momentos de la

colonialidad y las tesis ineludibles a las que ha de enfrentarse el feminismo latinoamericano. En este tenor, las lecturas que sigo de cerca pertenecen a mujeres que tienen al feminismo como un modo de vida; me refiero a María Lugones, Ochy Curiel, Yuderkys Mendoza, Chandra Mohanty. Propiamente la herramienta o metodología es la Interseccionalidad. A esta herramienta le añado la sororidad como único modo en el que se interceptan las tesis decoloniales.

Asimismo, me propongo esclarecer la relación que hay entre el empoderamiento como elemento intrínseco de la liberación y su real pertinencia; es decir, qué tanto este enfoque ha contribuido a que las mujeres latinoamericanas consigan, mediante la descolonización, construir su propio modo de pensar y vivir.

En tanto, lo que corresponde a empoderamiento, si bien procuro verlo desde las perspectivas en que se halla la problemática actual (económicas, políticas, sociales) intento darle un giro que va de la mano con el feminismo decolonial en su afán de de-construcción: el empoderamiento como categoría personal, incluso filosófica, de toma de conciencia de lo que es ser mujer en un tiempo y lugar determinado. Categoría cuyo enfoque permite realmente posicionar a “la mujer” en un lugar determinado. Es justo en este señalamiento que encuentro la imposibilidad de un empoderamiento real, hacia afuera, hacia lo público, quedando sólo, en caso de ser adquirido, a nivel de conciencia particular, hacia adentro, en lo privado. Pues no basta con hacer una deconstrucción personal, un cambio de roles que no sale de “la cocina” no en el sentido peyorativo del término, sino como ejemplo de que no trasciende más allá de lo privado, íntimo. Lograr el empoderamiento exige la reunión de fuerzas femeninas en la ciudad, es decir, el empoderamiento será cuando todas

las mujeres lo asuman, cuando la sociedad se dé cuenta de ello. Quizá la vía para acceder al empoderamiento en lo público es la sororidad. Si es posible hablar de decolonialidad, si el proyecto de modernidad atañe a todos quienes habitamos esta América, entonces las categorías propuestas sirven para dar cuenta de dicho proyecto y su impacto en la cultura. Es decir, adecuar los conceptos, leerlos bajo la óptica de lo teórico, debe permitir ser los anteojos con los que ver las diversas manifestaciones literarias, culturales, políticas y sociales a las que estamos expuestos, tanto en lo académico como en lo social. Tomar textos literarios cuyos personajes femeninos son el espejo de la escritora nos permiten entablar un diálogo no solo desde la literalidad del texto, sino desde la decolonialidad. Tomar los textos literarios de Clarice Lispector son el ejemplo claro de cómo la decolonialidad, el feminismo y el empoderamiento pueden aplicarse al texto. Para el efecto, me coloco como lectora crítica y justifico la posición de glosar el texto a partir de la teoría literaria feminista expresada por Moi Toril, en la que se destaca la postura subjetiva de la lectora que interpreta los textos a la luz de, en este caso, la decolonialidad

Para demostrar de manera más clara esta aseveración, tomo como sujeto/objeto (documento) *Cerca del corazón salvaje*, *La ciudad sitiada*, *Correo femenino*, *Donde se enseñará a ser feliz*, textos escritos por la brasileña Clarice Lispector. Para dar soporte a las interpretaciones que hago de su obra, me baso en la recientemente publicada: *Por qué este mundo* de Benjamín Moser. En el texto expone cómo Clarice es sus personajes, femeninos todos, que de alguna manera reflejan su cotidianidad, su feminidad, su ser mujer. Otro texto fundamental es el

clásico *Clarice Lispector* de Laura Freixas, quien a través de sus glosas nos entrega a una autora – personaje que representa tal cual el ideal femenino de la época.

Ciertamente, la época en que Clarice escribe, vive, no corresponde con los movimientos propios de mujeres. No es ajena a otros movimientos sociales y es atenta al devenir político que impera en su país durante el mandato de Getulio Vargas.

Pero, independientemente de ello, considero que Clarice es el ejemplo perfecto para probar -y comprobar- que las categorías que surgen de un proyecto latinoamericano, que se instauran propiamente en el feminismo decolonial, pueden, y deben ser aplicadas a toda forma otra de conocimiento; con Clarice se puede aplicar la interseccionalidad como herramienta que ayude a entender qué es ser mujer; con ella podemos entender que no toda forma de poder es empoderamiento, y que, al mismo tiempo, no necesita ser marginada social o política, para entender su ser femenino e incluso feminista. No se necesita ser marginado, violentado, olvidado, denostado, para mostrar una nueva forma de conocer. La suma de todas esas características son las que nos dan la posibilidad de concebir lo que somos y hacia dónde vamos. Ello no significa que el modelo femenino que es Clarice y sus personajes, demuestran con finalidad que las mujeres, ella, son empoderadas, no significa que aun cuando se haya desmenuzando a cada personaje femenino, nos refiera obligatoriamente su ser liberado, deconstruido y empoderado. El camino es largo aún. Sirve este texto para entender la necesidad de hablar, en términos de decolonialidad, de las mujeres que intentan alcanzar el empoderamiento, libres de las ataduras.

I. DECOLONIZACION Y EMPODERAMIENTO

I.I El camino de la decolonización

“La empresa colonial se fundamentó en la imposición de la forma de pensar y producir conocimiento...”

Yuderkis Espinosa Miñoso, et. al

La necesidad de pensar en América Latina en términos de “decolonialidad”¹ se ha convertido en una urgencia: la de indagar la producción de conocimiento propio. Los movimientos sociales surgidos a partir de la década de los 80, a lo largo del continente, ponen de manifiesto la urgencia de plantear una forma de conocimiento tal, que sólo atañe a los habitantes de América Latina². Dicha empresa no es ajena al devenir histórico y global, no intenta omitir la producción de saberes, el lenguaje ni la cultura que le anteceden y rodea; antes bien, es un esfuerzo por pensar, desde donde habitamos, lo que somos, hacia dónde vamos y qué somos. No podemos dejar de lado el sistema- mundo que compartimos y del cual, de cierta manera, hemos aprendido a ser como somos, a expresar, incluso a sentir. No se trata de denostar, sino de recuperar lo más genuino de nuestros saberes, de ponernos en el centro de la reflexión, de vislumbrar las problemáticas más importantes y urgentes, sin caer en discusiones redundantes que van desde la herencia del lenguaje hasta

¹ Descolonialidad, descolonización / decolonialidad, decolonización, se usará como sinónimos. No hay diferencia entre el uso del prefijo Des- y De-, tienen el mismo efecto y se pueden emplear indistintamente

² El hecho de que sólo atañe a América latina no significa que se quiera eliminar el pensamiento occidental y que no se tome en cuenta. Se trata de voltear a ver lo que somos, cómo pensamos y desde dónde actuamos.

querer deslindar todo lo que se ha constituido. Poner énfasis en que se trata de un pensamiento propio es lo que nos permite construimos y pensarnos desde este momento pero dentro de la historia.

Pero, ¿cómo es ese conocimiento?, ¿cuáles son las expectativas o propuestas?, ¿por qué la necesidad de pensar lo propio?

En primera instancia, ese conocimiento, o necesidad de plantear una forma genuina de conocer, es la antítesis del patriarcado. Su expresión: el pensamiento decolonial. Su necesidad: “el desarrollo de un nuevo lenguaje que dé cuenta de los complejos procesos del sistema – mundo capitalista/patriarcal moderno/colonial sin depender del viejo lenguaje heredado de la ciencias decimonónicas”.³

El esquema ideológico imperante se avala en la historia de la filosofía; es desde esta disciplina que la dominación, bajo su forma de conceptualizar, de entender o validar los cuestionamientos, de enunciar, de definir las formas de conocimiento, legitima, permite o autoriza lo que es dable pensar. Y justamente, en este pensamiento, en esta historia del “Logos patriarcal” - a decir de Celia Amorós- el que no sólo obvia, sino margina, toda forma de conocer y pensar que no se circunscriba en el ámbito de lo europeo, de lo centralizado, de lo que impone, legitima y colonializa.

³ Santiago Castro Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel, (comp.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del hombre editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, 2007. p. 17

La necesidad de hablar desde la decolonialidad, entendida como la generación de conocimiento desde América Latina, por mujeres del sur es tarea urgente: “No se trata de construir una historia del pensamiento feminista atento a la colonialidad, como si éste apareciera de la nada. Sostenemos que lo que hoy se muestra como nueva conciencia, se ha nutrido de flujos anteriores que han resistido y enfrentado los proyectos hegemónicos del feminismo occidental”⁴. La que nos ocupa parte de una crítica feminista que busca, no solo reivindicar el papel de la mujer en la historia de la cultura, antes bien busca legitimar aquellos discursos que la historia ha marginado y silenciado. Debemos entender que: “El feminismo como crítica de la cultura patriarcal se concreta, no sólo como crítica epistemológica, sino como crítica ética”⁵.

Si bien es cierto que esta temática busca dar cuenta de una generación de conocimiento a partir de una crítica al “patriarcado”, es decir, hablar desde lo epistémico, no podemos dejar de lado la cuestión ética, pues la forma de relación – dominación – patriarcado, se da desde el ámbito del hacer, por tanto, lo ético no puede quedar al calce, pues hay una “ideología”, una carga cultural desde la que se legitima la estructura social. Esta ideología, nos dirá Amorós, está en función de una organización social discriminatoria.

Esta carga cultural patriarcal permea lo social, lo económico, lo político, lo público y lo privado. Desde el patriarcado se asumen roles, se estigmatiza por el género, se clasifica la cultura en hombres y mujeres, y a las mujeres se les relega,

⁴ Yuderkis Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal, (ed), *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales, en Abya Yala*, Editorial Universidad del Cauca, Colombia 2014, p. 16

⁵ Celia Amorós, *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Anthropos, España 1985, p. 10

por los propios hombres, al estrato más bajo, en el que no hay cabida para la participación femenina, ni para la perspectiva de género. El patriarcado globaliza, domina, impone una forma única de vida. Señala, aprueba y desaprueba según los propios criterios que impone, que van desde por roles propios de la mujer: cuidado del hogar y de los hijos, sensibilidad, poca racionalidad, etcétera, hasta los que tienen que ver con la mujer como agente político y dueña de su propio cuerpo y decisiones. No sólo Amorós señala esta crítica al patriarcado; Marcela Lagarde logra expresar, en términos más cercanos al ser y quehacer de la mujer latinoamericana, la *organización patriarcal del mundo*. Ciertamente es que la crítica al patriarcado no es privativa de las reflexiones feministas latinoamericanas; tiene su exponente más fehaciente en Simone de Beauvoir, en un libro, que pese a los años, los avatares, las reflexiones, los cambios en la forma de pensar, los nuevos movimientos sociales, seguirá siendo un estandarte para el feminismo, independientemente de que esté escrito en occidente, aunque se juzgue de colonizador, es un libro que señala el sitio de las mujeres, el sentir femenino del *Segundo sexo*. Para Beauvoir, las mujeres, no sólo llegan a serlo, en ese proceso, desarrollo de llegar a ser, las mujeres se topan con obstáculos que les recuerda su inferioridad (falsa evidentemente), su *ser-para-los-otros* que impide una real liberación y empoderamiento, y les obliga a cuestionar lo que realmente son en el mundo; de este modo “la reivindicación no consiste en ser exaltadas en su feminidad; quieren que en ellas mismas la trascendencia se imponga a la inmanencia. Quieren que por fin se les concedan los derechos abstractos y las posibilidades concretas, sin cuya conjugación, la libertad no es más que un

engaño”⁶. Es evidente que la postura de la escritora radica en una crítica hacia el movimiento feminista, hacia la mujer burguesa y en general a la manera en cómo la sociedad asume lo femenino. Beauvoir es tajante; sí, en efecto se llega a ser mujer, pero ese logro se ve minado por un sinfín de controversias, muchas de las cuales tienen que ver con la mujer misma, con lo que las mujeres piensan de sí y cómo lo llevan a cabo dentro la sociedad en la que viven. Por ejemplo: “el propio feminismo no ha sido jamás un movimiento autónomo: en parte fue un instrumento político, en parte un epifenómeno que reflejaba un drama social más profundo”⁷, y eso más profundo que reflejaba, el movimiento de mujeres no pudo concretar, debido a que las burguesas jamás se aliaron con las proletarias, más aun, las mujeres no sabían a bien que tenían, entre sí, algo en común. Para Beauvoir no hay unión femenina, no existe la solidaridad, no hay un común acuerdo con el que se enarbole un movimiento. La mujer “en lugar de asumir su existencia, contempla en el cielo la pura idea de su destino; en lugar de obrar, erige una estatua en el reino de lo imaginario; en lugar de razonar, sueña”.⁸

Este contemplar el cielo, soñar en lugar de obrar o incluso razonar son secuelas del patriarcado, de la sujeción a los roles en que están sometidas las mujeres. Si bien para Beauvoir el panorama no es alentador, y señala las fallas de los movimientos por la falta de unión entre mujeres, si exalta la importancia que cada mujer debe asumir, y lo ha hecho a lo largo de la historia, en función de la toma de decisiones sobre su cuerpo y su persona; es interesante leer en la escritora

⁶ Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, tomo I: *Los hechos y los mitos*, Buenos Aires 1968, p. 67

⁷ *Ibíd.*, p. 65

⁸ *Ibíd.*, p. 388

francesa esta idea que aún se coloca como fallida: no hay liberación real mientras las mujeres sigan “construyendo” sobre efigies que nada tienen que ver con la realidad. Sin embargo, años más tarde, a finales de los años 90 del siglo XX, la citada Marcela Lagarde propone una nueva forma de entender el movimiento partiendo de la crítica al patriarcado. Para ella, habitamos una aldea global caracterizada por el dominio de lo masculino sobre lo femenino donde “la cultura difunde y legitima la supremacía de valores y principios con sentido patriarcal”⁹; y a diferencia de la forma de expresión de las mujeres según lo expuesto por Beauvoir, el patriarcado es práctico: “es un conjunto metaestable de pactos entre los varones, por el cual se constituye el colectivo de estos como género – sexo, y correlativamente el de las mujeres”¹⁰. Y, aun sin que Lagarde lo mencione abiertamente, coincide con lo planteado por Beauvoir: “(el patriarcado) hace que las mujeres tengan como marca social, cultural y de identidad una naturaleza subhumana frente a los hombres que aparecen así magnificados como los humanos”¹¹. Del mismo modo en que el proyecto Modernidad/Colonialidad enuncia la colonización y la necesidad de *decolonizar*, asimismo, Lagarde, en ese mismo tenor, nos comprueba que el patriarcado no sólo afecta lo concerniente al género o la sexualidad sino va más allá:

En las sociedades patriarcales la ordenación política binaria abarca varias dimensiones. La filosófica: consiste en completud o incompletud, la limitación y la imitación de los sujetos. La valorativa: define a los sujetos por el bien, la verdad y la razón o por el mal y la sinrazón. La jerárquica: los sujetos ocupan posiciones y

⁹Marcela Lagarde y de los Ríos, *Género y feminismo. Desarrollo humano y democracia*, Siglo XXI, México, 2019, p. 58

¹⁰ *Ibid.*, p. 59

¹¹ *Ibid.*, p. 60

espacios de superioridad o inferioridad. La de liderazgo: los sujetos con rango de superioridad dirigen a quienes, inferiorizados, subordinan. El orden político de la dominación patriarcal construye genéricamente a los hombres como seres completos, limitados, superiores a las mujeres, como seres que concretan el bien, la razón y la verdad, conductores de sí mismos, de las mujeres y del mundo.

El hecho de que esta sociedad esté organizada bajo las formas de discriminación nos conduce a pensar de manera sesgada; el gran proyecto filosófico de pensar la totalidad, de constreñir a su discurso la universalidad, no prevé que ha dejado fuera a la mitad de la especie; sin afán de adelantar o resumir u obviar, la necesidad de universalidad en el discurso de la filosofía carece de aquello de lo que se ufana, pues antes que totalizar, segmenta.

A principios de los años noventa, justamente cuando la tercera ola del feminismo se hacía presente, el texto *La creación del patriarcado* de Gerda Lerner anunciaba una lectura que volcaba la reflexión en torno al patriarcado hacia los orígenes de la humanidad y cómo se llegó a olvidar, o dejar al margen las más de las veces a “la mitad de la especie”. Pensar en el patriarcado no sólo es hablar denostando a lo masculino, implica pensar en que este gran e impositor sistema incluye también a las mujeres. Para Lerner, la única forma en que las mujeres se pueden librar del patriarcado es conociendo sus historias, tanto la del patriarcado mismo, como la de la mujer. Situándonos en contexto latinoamericano, añado que conociendo la historia de las mujeres en concreto, más todavía la de, en este caso, Clarice en particular.

Volviendo a la *Creación del patriarcado*, debemos tener en cuenta la idea central: la mujer ha sido excluida de la Historia. Pese a ser parte de ella, de haberla

hecho y contribuido a la formación de la misma, quienes han escrito la Historia han preferido ignorar a las mujeres. Podemos señalar que, es evidente, que quienes escriben la Historia también han dejado de lado a los marginados en cuestión de clase y raza; sin embargo, dirá Lerner: “cierto es que hombres y mujeres han sido excluidos y discriminados a causa de su clase. Pero ningún varón ha sido excluido del registro histórico en razón de su sexo y en cambio todas las mujeres lo fueron”¹². Partir de esta proposición nos conduce a pensar, desde ahora, y siguiendo la tesis de la liberación y emancipación como consecuencia del conocimiento de la historia, que las mujeres deben ser agentes, es decir, hacer su propia historia. Esto implica, como veremos más adelante, una relación de poder.

De este modo, Lerner apunta: “esta toma de conciencia de las mujeres se convierte en la fuerza dialéctica que las empuja a la acción a fin de cambiar su condición y entablar una nueva relación con una sociedad dominada por varones”¹³. ¿Podemos decir que una figura tan respetada en la literatura como lo es Lispector contribuye a escribir la historia de las mujeres? ¿Su literatura aporta elementos claves para entender el feminismo? ¿Sus textos son reflejo de una crítica al patriarcado? o bien ¿son sólo textos escritos por una mujer, que aun cuando forma parte de la literatura latinoamericana no aportan nada sustancial al devenir del feminismo en general? Como se habrá de señalar, es Clarice una mujer de su tiempo a la que no le es ajeno su ser femenino, su ser mujer. Sin embargo, no hay en su obra una expresión enérgica en torno al patriarcado.

¹² Gerda Lerner, *La creación del patriarcado*, Trad. castellana de Mónica Tusell, Editorial Crítica, Barcelona 1990, p. 7

¹³ *Ibid*, p. 8

Las críticas feministas y de mujeres en función del sistema opresor patriarcal, en un primer momento, surgirán como respuesta a los sistemas de saber que se han impuesto, propiamente a la filosofía, a la religión y al poder, en tanto que domina las esferas sociales, culturales y de índole sexual. Lerner apunta al olvido de las mujeres en la historia con una metáfora relacionada con el teatro, donde el director, siempre un hombre, otorga los papeles secundarios a las mujeres:

Cuando las mujeres se dan cuenta de la diferencia de la manera en la que participan en la obra, piden una mayor igualdad en el reparto de papeles. A veces eclipsan a los hombres, otras veces sustituyen a un intérprete masculino que ha desaparecido. Finalmente las mujeres, tras un esfuerzo considerable, obtienen el derecho a acceder a un reparto igualitario de los papeles, pero primero deben demostrar que están <<cualificadas>>. Nuevamente son los hombres quienes fijan el criterio de su <<cualificación>>, ellos juzgan si las mujeres están a la altura del papel, ellos les conceden o les niegan la admisión (...). Los hombres castigan con el ridículo, la exclusión o el ostracismo a cualquier mujer que se arroja a interpretar su propio papel...¹⁴

Sin embargo, más que rumiar en la historia, se trata de ser agentes; para Lerner, el primer paso es reconocer que la historia de las mujeres no es de agencia, sino de subordinación. En un segundo momento, tener claro que esa subordinación es en función del poder sexual, propiamente de la maternidad, lo que nos lleva a identificar la subordinación como resultado de la división sexual del trabajo: ser madre impide que se realicen otras actividades, más aun, ser madre, dirán no es un trabajo. Aquí, una vez más, el patriarcado impone su poderío para hacer todavía más difícil la liberación de las mujeres, la liberación femenina. Y es que, apunta Lerner, siguiendo a Engels, todo empieza con el núcleo de la sociedad: la familia,

¹⁴ *Ibíd.*, p. 15

quien reproduce y hace vigente toda forma de opresión y patriarcado. Si fijamos nuestras reflexiones en torno a Lispector, podemos inferir que, aun cuando, desde todas las marginaciones a las que pudo estar expuesta, siguió, de cierta forma, reproduciendo estructuras. No obstante, al ser una escritora femenina y que expresaba en papel sus propias emociones, nos ayuda a vislumbrar, que se puede tejer de otro modo. Pues lo que acontece en la historia, las más de las veces nos rebasa. No solo Lerner, sino Lagarde, Espinosa, entre otras pensadoras feministas y femeninas, nos permiten entender lo que la estructura familiar ha fomentado en las mujeres: ser para otros, cuidar de los otros e incluso olvidarse de sí. ¿Qué puede agregar Clarice y su literatura al respecto? Su vida. Y es que la escritora brasileña era una mujer, una madre, que demuestra este cuidado por el otro. Nos otorga una pista: la literatura, la letra femenina, no es ajena al devenir social, ni histórico, es uno de los espejos que nos ayudan a clarificar lo que somos y nos muestran el camino por el que debemos transitar para lograr, quizá, lo propuesto: liberación y empoderamiento. Si la mujer es la que, debido a su naturaleza y posterior refuerzo social y cultural, la que cuida del otro, de los hijos en primera instancia, es, pues, la que educa, la que enseña, la que dirige. Mas, ese cuidado del otro queda opacado pues “no existe ni una sola sociedad que conozcamos donde el colectivo femenino tenga el poder de adoptar decisiones sobre los hombres o donde las mujeres marquen las normas de conducta sexual o controlen los intercambios matrimoniales”.¹⁵ De esta manera, pese a la condición femenina de cuidado del otro, no existe un verdadero poder de las mujeres frente a temas tan relevantes como la

¹⁵ *Ibíd.*, p. 36

educación. Es decir, no hay un empoderamiento femenino, antes bien hay una subordinación de las tareas de las mujeres frente a las hechas por los hombres. El patriarcado se instaura desde el ámbito familiar, y aun cuando exista la figura femenina como cabeza de familia, no hay un real poder más allá de esa esfera. Las mujeres no detentan ninguna suerte de poder; aún no se ha derribado el sistema, no se ha cambiado, de tajo, la estructura. Para poder hacerlo, es necesario, primero, un cambio en las relaciones cotidianas, pero que deben estar en vistas a cambiar las estructuras sociales. No hacerlo, es sólo repetir un discurso que no conduce a cambios reales. Pero discursar sobre ello, hacer literatura al respecto, quizá logre hacer mella y mostrar, hipotéticamente al principio, que es posible derribar modelos. Sin embargo, apunta Lerner, esos modelos hipotéticos en los que se pretende un nuevo modelo siguen siendo “androcéntricos y han aceptado al patriarcado como algo natural, mientras que los escasos modelos feministas han sido ahistóricos e insatisfactorios”.¹⁶ Es importante señalar, que se debe apelar a cada circunstancia de las mujeres en concreto; sin embargo, es un hecho, que dese la historia no se ha dado el lugar que le corresponde a las mujeres en su totalidad. Desde el patriarcado, el rol que ha tenido la mujer y que se ha expresado con más fuerza es el de ser dadora de vida. Y es el propio sistema patriarcal el que lo replica a través de la familia. No se trata de derribar el ser madre, sino de entenderlo desde otros parámetros. Quizá Lispector, sin conciencia plena de una cambio de roles, asumió su vida de mujer desde lo materno, lo femenino y lo literario.

¹⁶ *Ibíd.*, p. 51

Es importante destacar, que mientras para escritoras feministas críticas del patriarcado, ponen énfasis en la filosofía como modelo que excluye a la mitad de la especie al ser totalizante, propia de hombres, o bien en la política y en las relaciones de poder que van desde la propiedad privada , la doble colonización, el poder sexual, entre otros, para otras, tal es el caso de Lerner, el dedo en la llaga se debe poner en la historia, en cómo se ha contado, quién la ha escrito y cómo es que se ha olvidado incluir como agente a las mujeres. Un primer momento de esa historia, es, nos dice Lerner, la religión como forma de opresión, olvido y marginación de lo femenino. Principalmente señala a la religión católica como el primer viraje, pues de ser la religión quien ensalzaba lo femenino como dador de vida, una vez que se hace oficial la religión católica suplanta a lo femenino para enaltecer a los hombres:

<< ¿Quién trajo el mal y la muerte al mudo?>>, el Génesis responde: <<la mujer en su alianza con la serpiente, que representa la libre sexualidad femenina>>. Acorde a esta manera de pensar está que se debe excluir a las mujeres de la participación activa en la comunidad de la alianza y que el símbolo de esa comunidad y de ese pacto con Dios deberá ser un símbolo masculino. (...) Este es el momento histórico en que se muere la diosa – madre y se le sustituye por el Dios padre y la madre metafórica bajo el patriarcado. ¹⁷

Evidentemente, la autora, no sólo centrará sus reflexiones en este tema, sino habrá de llevarlas a lo filosófico. A las relaciones de poder, a ver cómo este patriarcado es totalizante y al mismo tiempo marginador. Es un hecho, o al menos así se deja ver aun en nuestros días, que en las relaciones de poder, en las relaciones cotidianas, se perciba como natural el que la mujer esté en desventaja. Parece que pedir igualdad es asunto abstracto, de privilegios; también es un hecho

¹⁷ *Ibíd.*, p. 92

que esta organización patriarcal que descansa en el lenguaje y la cultura, elementos que son al mismo tiempo que base su forma de expresión, nos impide “observar cómo la desigualdad entre hombres y mujeres estaba elaborada en el lenguaje, el pensamiento y la filosofía de la civilización occidental y la manera en que el mismo género se convirtió en una metáfora que definía las relaciones de poder de tal forma que las mistificó y acabó por ocultarlas”.¹⁸

El “proyecto totalizante de la filosofía”, se nos cuestionará, no sólo deja de lado en función de la Genericidad¹⁹, concedido. Sin embargo, y para poder dar cuenta del empoderamiento y la decolonialidad debemos considerar el *rasgo sexista*:

La ideología sexista en filosofía se pone de manifiesto en dos niveles: 1) las formas que emplea el discurso filosófico masculino para “desaparecer” del estatuto pleno de la genericidad a la parte femenina de la especie; 2) afecta al propio discurso limitado, resentido de la falsedad que lleva consigo la percepción distorsionada de la misma, precisamente para un discurso que se pretende a sí mismo de la autoconciencia de la especie (no solo condiciona a la mujer como miembro de la especie, la discrimina y limita. Además “procede a la exclusión sistemática de la mujer en ese discurso”).²⁰

Si partimos de la crítica a la cultura, tenemos que decir que el concepto que se tiene de mujer justamente no se apega a lo que propiamente le compete al hombre. Es decir, el hombre, en tanto pensante, cumple con las características ideológicas impuestas; la mujer, se queda en el ámbito de lo natural, en este sentido

¹⁸ *Ibíd.*, p. 11.

¹⁹ Para Agnes Heller: Formas en que se ha encarnado la conciencia de género humano, desde las bases de la sociedad de su tiempo, la sucesión histórica de los conceptos, las obras de arte y la filosofía

²⁰ Celia Amorós, *Op. Cit.*, p. 24

se torna peyorativo, pues la mujer no piensa, no interviene, no construye; es decir, desde la filosofía la mujer no se asume como sujeto de conocimiento.

Pareciera que pensar lo femenino es tarea nueva; si bien el discurso es actual, la lucha por la decolonialidad desde el feminismo, desde las mujeres, se ha dado, subrepticamente, con la modernidad. Pero ese feminismo no es propio de lo que pretende esta investigación; antes resulta conveniente situarnos en América Latina, para conocer y re-conocer lo verdaderamente importante para las mujeres hasta ahora marginadas, olvidadas en el discurso feminista de clase media.

Hablar de feminismo decolonial es situarnos en la década de los 80; ahí donde la reflexión se hizo presente desde los grupos marginados del sistema de pensamiento. Donde no sólo las mujeres, sino, diversos sectores de una cultura definida desde lo exterior, se *pensaron* bajo sus propios parámetros. Donde se pensó la existencia como “una lucha epistémica contra el saber eurocéntrico, vital para la emancipación y la descolonización en *Abya Yala*”²¹

Para ello, es necesario situarnos ante las propuestas epistemológicas surgidas con el Programa Modernidad/Colonialidad; grupo formado por Arturo Escobar, Walter D. Mignolo, Aníbal Quijano – sólo por mencionar algunos de los pensadores de dicho proyecto- y quienes aclaran, en primera instancia, la diferencia entre los estudios poscoloniales y la colonialidad²²; es importante distinguir que los

²¹ Yuderkis Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal, (ed), *Tejiendo de otro modo; feminismo, epistemología y apuestas descoloniales*, en *Abya Yala*, Editorial Universidad del Cauca, Colombia 2014, p. 18

²². Cfr. En Walter D. Mignolo, “Pensamiento decolonial desprendimiento y apertura. Un manifiesto” p. 25 *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del hombre editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, 2007.

estudios poscoloniales devienen del estructuralismo francés; mientras que la Colonialidad es la historia del pensamiento proletario decolonial así como la diferencia que hay entre ésta y el colonialismo, entendido no ya como la mera colonia, sino como la forma imperialista en la que se circunscribe la forma de vivir y pensar aun presente en nuestro días.

Para Walter Mignolo: “la Decolonialidad es la energía que no se deja manejar por la lógica ni se cree los cuentos de hadas de la retórica de la modernidad”²³; es decir, advierte que la Racionalidad (cuyo punto de partida es Descartes) con su discurso dicotómico, nos coloca en el “afuera” de la *hybris del punto cero*, como los “bárbaros” impedidos para acceder y entender la *totalidad* del conocimiento occidental. Sin embargo, *el giro decolonial* busca, al desprenderse de la visión dual, la *apertura* del conocimiento – otro, genuino, propio y cuya discusión va más allá de reducir la problemática a categorías gramaticales. Con ello me refiero a que los términos en que se plantea el pensamiento – otro, no deben reducirse a ideas como: nuestro lenguaje es eurocéntrico, nos avala una tradición racionalista, no hay propuesta valedera puesto que se piensa aun en conceptos patriarcales, etc., sino que enarbola toda una categoría de pensamiento decolonial. Es decir, no se trata de re-producir lo pensando, sino, como apunta Quijano, construir a partir de una “re-construcción, descolonización o postoccidentalización de la ciencias sociales, como una necesidad ética y política de las ciencias sociales latinoamericanas”.²⁴ Es

²³ Walter Mignolo, “Pensamiento decolonial: desprendimiento y apretura. Un manifiesto” en *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá 2007, p. 27

²⁴ Cfr. En “Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico”, Santiago Castro Gómez y Ramón Grosfoguel (comp.) *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo*

importante señalar que Aníbal Quijano demarca la idea de colonialidad, entendida como colonialidad de poder, en cuatro ámbitos de la existencia humana, a saber: sexo, trabajo, autoridad colectiva y subjetividad²⁵.

Estos ámbitos están fraguados en la idea de clase y raza. Para Quijano, la colonialidad de poder debe ser entendida a partir de estos conceptos; pues es ahí en la clase y la raza, que los hombres víctimas de la Colonia están en constante colonización. Pues a la colonialidad de poder se le añade la del ser y saber; lo que se permite ser y saber no está en función de la subjetividad, sino de la raza y la clase a la que se pertenece. Con el concepto *hombre* (entiéndase hombre blanco, eurocéntrico, de clase media) vino, pues, la colonialidad en términos de la división del trabajo, lo que permitió que el imperialismo se extendiera y reprodujera sus formas dentro de los propios grupos coloniales. Lo que complica aún más la descolonización, pues las estructuras sobre las cuales vivimos siguen siendo las de la dominación.

Es decir, pese a que el concepto *hombre* no se aplicara a las características de los habitantes de Latinoamérica, fue fácil asirse a ese modelo de la imposición. Pero pensar en términos de raza no es lo único que nos permite hablar de la Colonialidad. La Colonialidad es un “fenómeno abarcador”, de tal suerte que como decía líneas arriba, haga referencia a los recursos y productos de los ámbitos de la

global, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

²⁵ A cada uno de estos cuatro ámbitos les corresponde sus recursos y producto, es decir Quijano apela a estas esferas a través de una lectura de lo que ha constituido y se ha construido por y en nombre del Capitalismo. Así tenemos que el sexo se vuelve un elemento de capitalismo, en tanto sus recursos y productos, como una forma de dominación semejante a la del Trabajo.

existencia humana, y se patentice, con mayor fuerza, en la estructura de pensamiento que se expresa en la dicotomía imperante que nos impide ver la dominación. Si todo se resuelve en extremos: rico/pobre, superior/inferior, dominante/dominado, y estos extremos no hacen sino instaurar el imperialismo (a través del Capitalismo), entonces surge un problema mayúsculo en el que Aníbal Quijano no profundiza, pues sólo se limita a mostrar la dominación en términos de raza.

1.2 Feminismo decolonial

Es en esta reflexión que la lectura de María Lugones logra *desenmarañar* el concepto²⁶ Mujer, que si bien no olvida Quijano, si lo deja en los recursos y productos del sexo sin ahondar en los problemas que lo enmarcan.

Lugones critica la postura de Quijano al no incluir al género en el sistema moderno – colonial y reducir tal problemática a la idea de raza y clase, por lo que propone, además de lo enunciado en la colonialidad de poder, ser y saber, la “<<Interseccionalidad>> y la exclusión histórica y teórico-práctica de las mujeres no-blancas en las luchas liberadoras llevadas a cabo en el nombre de la mujer”²⁷.

Para Lugones es un hecho que con la modernidad, la colonialidad y la imposición del capitalismo somos víctimas de raza o clase, sin embargo, considera que esa victimización no nos llega a todos por igual. Pues aun cuando asumimos

²⁶ A falta, aún, de emplear un lenguaje no occidentalizado, recorro a la terminología establecida, lo que no significa que se empleen las definiciones tal como ocurre en el lenguaje occidental, pues una de las principales críticas es justamente a las definiciones impuestas por una élite que pretende imponer un uso “universal” de los conceptos.

²⁷ María Lugones “Colonialidad y género”, *Tabula rasa No.9: julio-diciembre 2008*, Colombia, p. 73-100. El subrayado es mío

nuestra condición racial y de clase sigue quedando al margen el problema del género²⁸. Es en este tenor que hablar de la *mujer* se vuelve el tópico central de la decolonialidad, al menos en el tema que nos ocupa. Dentro del contexto criticado y del cual se ha de partir para generar una nueva epistemología, en el sentido de elucidar cuál es el aporte que tienen las feministas en esta “nueva concepción del mundo”, Breny Mendoza sugiere que aún hay mucho camino por recorrer; sin embargo, el *camino está siendo trazado*²⁹ al tiempo que se camina sobre él.

Antes de polemizar en torno a lo enunciado por Mendoza, es menester regresar a Lugones, pues si bien centra sus reflexiones y análisis en la mujer indígena norteamericana, es un acierto que reivindique el concepto mujer a partir de la crítica al proyecto iniciado por Quijano. Es sabido, desde entonces, que el concepto Mujer restringe, como parte de la colonialidad, a un grupo muy específico de mujeres. Con ello, pese a que en distintos momentos³⁰ de la *historia de la liberación femenina* se hable de una genuina liberación o equidad, los aportes relativos al discurso de la decolonialidad muestran lo contrario: que, o no se ha “liberado”, o bien, que esa liberación, las más de las veces, *nada* con aquello que otrora había criticado: la universalización de conceptos e ideas que no hacen sino seguir al patriarcado.

Para Lugones, el concepto mujer “selecciona a las hembras burguesas, blancas y heterosexuales”, este concepto carece de sentido porque deja al margen

²⁸ El tema de género se expondrá de manera detalla en los siguientes capítulos; mencionarlo en este momento es preciso, pues aquí es que inicia el problema de asumirnos, o no, bajo el término Mujer

²⁹ Esta idea de camino trazado apunta a la “metáfora” del tejido, cuyo mejor exponente se encuentra en la compilación realizada por Yuderlys Espinosa en *Tejiendo de otro modo...*

³⁰ Es tema de otro capítulo abordar las distintas olas del feminismo

a las otras mujeres: latinoamericanas, negras, pobres, lesbianas, etc., por tanto, “la colonialidad de género implica la deshumanización, brutalización y abuso que sufren aquellas mujeres que no se ajusten a la <<Interseccionalidad>>”³¹.

Uno de los puntos más importantes de la Interseccionalidad, es justamente la puesta en duda de lo que la historia ha interpretado en torno a lo que es *ser* mujer. Pues esa interpretación reduce la problemática a cuestiones no sólo raciales, sino evidentemente colonialistas al dejar como centro al hombre/macho y únicamente considerar en esa periferia a su mujer/hembra (léase aquí aquella definición citada arriba, expuesta por Lugones y que, de alguna manera, indica el camino de la descolonización). Lo que se pretende con la decolonialidad es, pues, dejar de obviar la diferencia, es decir, empezar por clarificar lo concebido por Lugones y trabajar en ello. Sólo de esta manera se estará aportando y aplicando un nuevo conocimiento: el feminismo decolonial. No se debe perder de vista, que para trabajar desde la Interseccionalidad como camino que permite pensar la diferencia, es necesario partir desde situaciones reales. Nuestra situación es Clarice Lispector y su narrativa, la misma que expresa, desde la literatura, su ser mujer en un mundo que, tal parece, ha escrito la historia sin tomar en cuenta la Interseccionalidad de cada una de las mujeres. Lispector es el ejemplo perfecto, adecuado para mostrar este traslado, este giro, que permite entendernos desde la intersección de cada uno de los elementos que nos conforman y poder tejer, desde esta Interseccionalidad la liberación y el empoderamiento que aún se ven lejanos y ajenos. La propia Lispector, como se

³¹ María Lugones, *Op. Cit.* “Colonialidad y género”, *Tabula rasa No.9: julio-diciembre 2008*, Colombia, p. 73-100. El subrayado es mío

mostrará, pese a ser un ejemplo de la Interseccionalidad no logra conjugar la decolonialidad. No sólo porque las categorías le sean ajenas; de hecho tomar las categorías nos permite verificar si es posible entendernos desde esta propuesta, sino porque la historia impide ese reconocimiento femenino como agente creador, como posibilidad de ser y hacer.

Siguiendo a Ochy Curiel, la descolonización debe producir un *giro*, es decir, un cambio en la forma de producir y acceder al conocimiento, a sabiendas de que dicha empresa tomará tiempo y en la que no se debe perder de vista que las mujeres de las que hablamos representan, cada una, una *forma otra* de la feminidad. Con ello quiere reiterar que las mujeres que habitamos Abya Yala no somos herederas de un concepto imperante, y que, aunado a ello, y “a pesar de que se habla de la era post, (las mujeres) siguen siendo escudos principales del patriarcado por no corresponder al paradigma de la modernidad”³², pues no sólo son marginadas con respecto del norte, -otra vez en esta dicotomía del dominador/dominado-, sino, y lo que es más grave aún, dentro de sus propias estructuras de comunidad se repite, parece que sin cuestionar, el mismo sistema patriarcal. Con la idea del feminismo autónomo, decolonial, las mujeres “pasamos de ser el objeto de estudio al sujeto de producción de conocimiento. Producimos desde la diferencia colonial”³³.

Sin embargo, la diferencia de-colonial está en proceso. Pues sigue impuesto aquel feminismo eurocéntrico, anglosajón, que busca remediar las diferencias en

³² Yuderkis Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal, (ed), *Tejiendo de otro modo; feminismo, epistemología y apuestas descoloniales, en Abya Yala*, Editorial Universidad del Cauca, Colombia 2014, p. 26

³³ *Ídem.*, p. 19

pos de la equidad, misma que revierte lo trabajado desde la “herida decolonial”³⁴, pues el feminismo imperante, el que aboga por la igualdad de género, es indefendible en un proyecto descolonizador. No se trata de negar la tradición, sino desprendernos de aquellos conceptos dicotómicos impuestos por una modernidad que nos margina y que al solo velar por la igualdad de género, olvida problemas más complejos tales como una verdadera y profunda opresión a la mujer, pero a la mujer *otra*, la que no se apega al concepto; esa mujer que, gracias a la Interseccionalidad ha evidenciado “la exclusión histórica de la mujeres no-blancas de las luchas liberadoras llevadas a cabo en nombre de la mujer”³⁵.

Se vislumbra cómo la idea de raza (propuesta y estudiada por Quijano) y la de género (propuesta por Lugones y cuyo punto de partida es la reflexión de Quijano pero con la vertiente de Interseccionalidad) no son más que conceptos fallidos o ficticios, pues lejos de proponer una forma de conocimiento, sólo aíslan y marginan. Más aún, siguen pensando en términos que se acercan más al patriarcado y la colonialidad que lo que les critican. De ahí su carácter ficticio, porque no responden a cuestiones otras, es decir, parece que las respuestas están en función de las dicotomías, de lo imperante en cualquier disciplina científica y filosófica. Que sean fallidas responde, en un primer momento, al error con el que se ha conducido el feminismo (sobre todo el de la segunda ola) al denostar o simplemente no voltear a

³⁴ Este término es afín a Quijano en lo que corresponde a desprendimiento y apertura. Grosso modo, el desprendimiento se refiere a la ruptura que hay con las dicotomías naturalizadas e impuestas por la modernidad y el patriarcado. Mientras que la herida como apertura indica el camino hacia el pensamiento otro, propio y decolonial

³⁵ Cfr. María Lugones, *Op .cit.* “Colonialidad y género”, *Tabula rasa No.9: julio-diciembre 2008*, Colombia, p. 73-10. El subrayado es mío

ver a las *mujeres otras*, pero creyendo que al hablar de igualdad, equidad, marginación incluyen a *todas*.

Para “tejer de otro modo” es necesario no perder de vista que lo tejido se construye con hebras de distintos tamaños, formas y colores, pero el resultado final es un todo único, con características propias que lo hacen ser lo que es. El gran entramado de mujeres de Abya Yala, que no son la Mujer, muestran la Interseccionalidad al tiempo que proponen, sin victimizarse, una forma de entender lo que son, somos, en un mundo que nos pertenece pero que se ha entendido como ajeno. Habrá que ver qué tanto este proyecto de feminismo decolonial, que “teje de otro modo” logra permanecer incólume ante el imperialismo que aún opera en este continente³⁶.

El giro decolonial no sólo implica la suma de las mujeres; es el feminismo sólo una parte de la urdimbre. El pensamiento feminista decolonial, al ser propuesta epistemológica, es elemento esencial del proyecto modernidad/colonialidad. Si se levanta la voz como si fuera un proyecto independiente, se debe a que, pese a hablar de movimientos de liberación, se omite el papel de la mujer. Tal es el caso de la Teología de la liberación, que al centrar sus reflexiones en los pobres, oprimidos, olvidados, no coloca a las mujeres en el sitio que merecen. Acierto que

³⁶ Con ello me refiero al uso de conceptos que tienden a universalizar o unificar a las mujeres a partir de ciertas características, tal como lo ha hecho, hasta ahora la historia de la Filosofía. El desarrollo de la investigación nos ha de guiar para tratar de resolver dichas cuestiones. Si el feminismo decolonial realmente propone y logra la aplicación de un nuevo modo de entender, o bien aún se ancla en ciertas cuestiones imperialistas/colonialistas. Efectivamente, al ser el feminismo decolonial inacabado (pues está en proceso y desarrollo constante) no puedo afirmar lo que ocurra, pero sí enunciar críticas en torno al problema.

sí tiene el feminismo decolonial propuesto por Ochy Curiel, María Lugones, Breny Mendoza y Yuderkys Espinosa.

Es cierto que una primera crítica en torno al giro decolonial y expresamente al feminismo latinoamericano es justamente la de expresarse aun en categorías propiamente patriarcales, del norte u occidente. Sin embargo, hablar en términos como *otro* o *de la diferencia* no significa sumisión sino reconocimiento. En estos términos, habrá quienes, quizá de manera radical, opten por hablar de lo propio, lo originario; habrá quienes no vean en estas expresiones un impedimento para continuar con la reflexión; pues el problema no radica, principal ni originalmente, en un problema de la expresión de las categorías, sino cómo estas categorías no permiten una construcción: la del feminismo latinoamericano, otro, que en su búsqueda de liberación (del Norte, patriarcado, feminismos occidentales) puede deconstruir no sólo un concepto, sino una forma, nueva, otra, de entender y construir lo que somos. No significa que al hablar de feminismo latinoamericano se deje de lado las distintas críticas feministas que surgen en el mundo. Significa que se ha puesto en el centro de la discusión un feminismo que busca ser decolonial, que intenta hablar desde la Interseccionalidad, un feminismo que, en teoría, no obvia las problemáticas políticas y sociales del continente, que intenta hablar desde la marginación y que, debe incluir a cada mujer de su individualidad dentro del mundo, ¿cuál mundo? el que la acoge, en el que lucha y en el que se reconoce, un feminismo de la diferencia, del rescate de lo propio, del que deconstruye la individualidad con la finalidad de la liberación y el empoderamiento, que aún están como hipótesis, porque no se han logrado. Feminismo latinoamericano porque

permite tomar como estandarte a las mujeres, todas, para intentar dar cuenta del estado actual de lo que significa ser mujer, aquel feminismo que admite reflexionar sobre las mujeres desde lo literario, y que reconoce que hacerlo es vincular lo político con lo privado y viceversa.

Es cierto también, que al hacer visible a un grupo de personas que estuvieron – o están- oprimidas, son marginadas, violentadas, olvidadas, se corra el riesgo de interferir en lo que, verdadera e íntimamente, ellas piensan. Es decir, la comodidad que da hablar desde la academia, por más latinoamericana o forma otra de reconocer a lo diverso, no exime de presentar lo que se considera diferente como un mero objeto de estudio mal interpretado. Hablar de otras mujeres desde esta posición hace visible, sí, la problemática, pero siempre bajo un velo de la interpretación. Sin embargo, esta consideración no debe ser llevada al pie de la letra, pues como veremos, para lograr una liberación real, con enfoque de empoderamiento, es necesario que en este proceso se halle la académica, la activista y las feministas, es por tanto trabajo en conjunto. Pero no podemos dejar de lado el análisis de Yuderkys Espinosa. Ella, mujer académica y activista, afrodescendiente y lesbiana, sabe la urgencia de hablar de las mujeres, no a secas, sino latinoamericanas. Ella lanza una pregunta fundamental: “¿qué cuerpos han pasado a ser objeto de la representación de este olvido y cuáles una vez más han quedado desdibujados y por qué?”³⁷ Esta pregunta justamente sintetiza lo expresado líneas arriba: ¿quiénes son las mujeres de quien se habla?, ¿realmente

³⁷ Yuderkys Espinosa, “Etnocentrismo y colonialidad”, en *Revista venezolana de estudios sobre la mujer*, julio/diciembre 2009, vol. 14, núm. 33, pp. 37 – 54, p. 40

se percatan de las mujeres latinoamericanas? Esta pregunta se fundamenta en las tesis que expone Chandra Mohanty en *Bajo los ojos de occidente*, y que han de ser pieza clave para entender el feminismo latinoamericano: colonización discursiva, privilegio epistémico y *comunidad feminista transfronteriza*. Para Yuderkys Espinosa aquí gravita el proyecto del feminismo latinoamericano. Por un lado, la colonización discursiva es justamente lo que Quijano ha llamado colonialidad de poder; colonialidad que sin duda deviene en colonialidad de saber; de esto se sigue que la necesidad de hablar un lenguaje propio es urgente. En este punto, Mohanty es, a mi parecer, radical; en la primera versión de su texto *Bajo los ojos de occidente* publicado en 1984, deja claro que no se debe considerar al feminismo latinoamericano como un movimiento otro, pues supondría que hay una hegemonía, -llámese feminismo occidental- desde la cual parten todas las reflexiones. Para Mohanty, entonces, es necesario tener cuidado con toda forma de colonización, incluida aquella que remite a categorías que no se han escudriñado del todo y que provocan volver la reflexión del feminismo que nos ocupa en una continuación del feminismo occidental. Para Chandra Mohanty: “la colonización se ha utilizado para caracterizar todo, desde las más evidentes jerarquías económicas y políticas hasta la producción de un discurso cultural particular sobre lo que se llama tercer mundo”.³⁸ En este sentido podemos dar cuenta que la primera tesis, colonización discursiva, es vigente, pero se puede desarrollar la propia. Para Yuderkys, quizá atendiendo todas las marginaciones a las que se ha conferido a las mujeres; para Mohanty, desarrollando una nueva forma de discurso que erradique completamente

³⁸ Chandra Mohanty Talpade, “Bajo los ojos de occidente”, en *Decolonizando el feminismo*, Liliana Suárez Navas y Rosalva Hernández Castillo (ed.), eBook, enero 2008, p. 116.

la visión norte/sur, de ahí que opte por evitar dicotomías y prefiera, como deja ver en la segunda versión de *Bajo los ojos de occidente*, categorías como un tercio/dos tercios del mundo o tercer mundo/ sur pues “(el lenguaje) necesita abrirse a la refinación y el cuestionamiento, mas no a la institucionalización”.³⁹ Es un punto acertado de necesaria y puntual revisión. Sin embargo, sigo con las definiciones de Yuderkys y la propia María Lugones en tanto se accede al feminismo de la diferencia como un feminismo otro, pues es urgente deconstruir esa significación y arraigo al feminismo occidental y urgente plantear una visión propia. En ese sentido nos conducimos a la segunda tesis: privilegio epistémico, que denota colonialidad de poder y saber, al estar el conocimiento solamente en las academias, en algunos postulados, o bien interpretando siempre bajo las pautas impuestas por occidente, o quizá procurando esclarecer lo propio tomando categorías que no describen fehacientemente lo que se quiere construir desde el feminismo latinoamericano, e incluso intentado reflexionar problemas de mujeres marginada, violentadas, desde una interpretación que ya no presenta a la propia mujer, sino que ésta se vuelve un sujeto/objeto de estudio que se percibe con la mirada de la académica o activista; sin duda es tarea difícil y que nos pone de frente con la última tesis: “*comunidad femenina transfronteriza*, que atienda una lucha contra los efectos nefastos de la globalización y entable un horizonte de justicia y solidaridad universal”.⁴⁰ Ésta es, a mí ver, la tesis más compleja, la que habrá de confirmar el desarrollo, construcción, del feminismo latinoamericano. Obviamente, las tres tesis expuestas por Mohanty y retomadas por Espinosa son relevantes e inseparables, puesto que

³⁹ *Ibíd.* p. 416

⁴⁰ Yuderkys Espinosa, “Etnocentrismo y colonialidad”, *Op. Cit.*, p. 41

no se logra una sin la otra. No podemos hablar de privilegio epistémico sin antes haber decolonializado el discurso impuesto por las mayorías, del mismo modo no se podrá lograr la comunidad transfronteriza sin antes haber sentado las bases de la reflexión. En lo que toca a la comunidad, es necesario saber que no sólo se trata de la reunión sin más de mujeres, sino lo que se persigue en sí es lograr una forma otra de conocer. Yo le añado que esta forma otra de conocer debe ir acompañada de empoderamiento, como modo intrínseco de conseguir la liberación. Sin embargo, la comunidad exige solidaridad. En términos de Lagarde: sororidad. Sororidad que no sólo se aprecia por el hecho de ser mujeres, la sororidad va más allá del género, es, al tiempo que transfronteriza, particular, pues “no podemos basar la hermandad de las mujeres en el género; la hermandad debe forjarse en el análisis y práctica política dentro de circunstancias históricas concretas”.⁴¹ Sólo fijándonos en lo concreto, particular, íntimo de cada mujer podemos dar cuenta de sí es factible o no, el empoderamiento y la liberación.

⁴¹ Chandra Mohanty, *Op.cit.*, p. 126

1.3 Empoderamiento

Uno de los términos que actualmente ha cobrado vigencia y que tiene presencia, sobre todo, en el ámbito político que busca colocar a las mujeres, de manera errónea, como partícipes de la democracia, es el de Empoderamiento. Si digo que de manera errónea es porque el hecho de mencionarlo en cada programa social no significa un verdadero empoderamiento de las mujeres, sólo sirve para afianzar, entre los distintos grupos sociales, la mal usada ideología de género.

Hablar de empoderamiento tiene perspectiva femenina; sin embargo, empoderarse no es privativo de las mujeres. Pero, al ser no sólo el tema en cuestión, sino porque, sin duda, son un grupo que ha padecido de marginaciones a lo largo de la vida, es necesario enfocarnos en la “toma de poder”, en el *apoderarse* las mujeres, primero de sí mismas y luego en función del grupo social del que forman parte.

El enfoque de base del empoderamiento es justamente el que se asume como estrategia para lograr la igualdad; pero no es tarea sencilla decir que aunado al uso constante, cotidiano del concepto se esté logrando igualdad. Como estrategia es solo el inicio de un proceso largo y complejo en el que por principio de cuentas se debe esclarecer: ¿qué se entiende por poder?, ¿cómo se logra ese poder?, ¿para qué se logra? Y si acaso quienes lo logran, y lo detentan, excluyen a los que otrora lo poseían, o bien se logra la integración de los distintos actores del grupo social.

Para los teóricos, académicos, agentes del empoderamiento, es recurrente fijar el análisis del poder partiendo de las reflexiones hechas por Gramsci, Foucault y Freire, pero bajo la perspectiva de las mujeres y su relación con el poder.

Como primer momento debemos decir que Empoderar es acción, si bien se teoriza, se discurre sobre el término, es importante señalar que para adquirir poder es fundamental actuar. Las mujeres se empoderan en el hacer mismo, en el acto mismo, cotidiano.

Sin perder de vista que el empoderamiento es *estrategia en el desarrollo*, cabe decir que ese desarrollo está encaminado a posicionar a las mujeres como agentes de un cambio que persigue una nueva manera de percibir, y entender la forma en cómo se estructura la sociedad y, por qué no, reproducir un cambio en esa estructura.

La primera vez que el término empoderamiento fue usado y aceptado en tanto proceso de cambio de las mujeres (las mujeres de las que se habla pertenecen, como ya he apuntado arriba, a mujeres marginadas, tercermundistas, en proceso de descolonización) por Gita Sen y Caren Grown en 1988, en su obra *Desarrollo, crisis y enfoques alternativos: perspectivas de la mujer en el Tercer Mundo*⁴² muestra cómo el empoderamiento es la estrategia de cambio en estructura sociales de las mujeres del sur.

Siguiendo a Rowlands el empoderamiento debe entenderse como relación de poder y poder como relación social, pues el poder es o bien fuente de opresión pues hay un abuso sobre los colonizados, los pobres, las mujeres o bien como emancipación (en tanto su uso esté destinado a la decolonialidad o liberación de todas las marginaciones). Si el poder, en su uso, se convierte en fuente de

⁴² Cfr. Magdalena León (comp.), *Poder y empoderamiento de las mujeres*, Tercer Mundo, Santa Fe de Bogotá 1997, p. 12

emancipación que vincula lo privado con lo público, lo meramente personal con lo que concierne a la comunidad, entonces el empoderamiento debe servir para mejorar toda forma de relación social. Para Batliwala, el poder debe ser sustentable, no recurre a las dicotomías impuestas por el patriarcado y sí permite vislumbrar que el empoderar es un proceso que incluye el des-empoderar⁴³, lo que significa que al cambiar las estructuras, cambian las relaciones entre los actores del poder, pero la propuesta no reduce al cambio en el poder, sino que, al ser integral, reconoce la participación de todos. No se trata pues de que alguien se apropie del poder, sino de que sean las mujeres las que se empoderen. ¿Cómo?

Rowlands sugiere que para entender el empoderamiento se deben tener en cuenta cuatro elementos del poder: el poder sobre, el poder para, el poder con y el poder desde dentro⁴⁴. El *poder sobre* es el único escaño que resta, es poder “suma cero” porque impide que el poder sea integral, debido a que mientras uno tenga el poder sea el que domine a quien nunca podrá alcanzarlo; este poder permite la inmersión violenta, o no, de la ideología y forma de cultura que se tiene en una época determinada y cuya fuerza la adquiere a partir de los medios de comunicación, la forma de visa impuesta por el imperialismo, la adopción de un lenguaje permitido desde las institución; este poder es el que impide ver con claridad el sitio en el que estamos, pues normaliza las estructuras, lo permitido, lo prohibido, dicta las buenas costumbres y no considera la transformación.

⁴³ *Ibíd.*, p. 15

⁴⁴ *Ibíd.*, p. 16

Durante el IV encuentro feminista, celebrado en Taxco, México, en 1987, la consigna “A las feministas no nos interesa el poder” cobró un sentido amplio; por principio porque si no interesa el poder, cómo es posible la liberación; además el poder como uso integral emancipa, concilia, a partir de la toma de conciencia de sí, de lo que significa ser mujer en relación con los otros. Poder no es, ni debe ser, sinónimo de dominación o perjuicio de terceras personas. Poder es creación, apoyo, liberación.

Siguiendo con los estadios de poder según Rowlands, a las feministas sí debe interesarles el poder, el poder para, con y desde dentro, que es una suma en positivo, en donde todas adquirimos poder.

El *poder para, con y desde dentro* se da en comunión con otras mujeres que encuentran que compartir poder acarrea soluciones precisas. El poder en sí mismo es, a mi juicio, al que se le debe dotar de más fuerza y presencia. El poder no llega de afuera, no es el pronunciamiento de la palabra en pos del programa social que se ampara en la democracia el que nos coloca como mujeres empoderadas. El “poder del interior”, como también lo llama Rowlands, es una habilidad que nace de lo íntimo de cada una de las mujeres. En este sentido, sentirse, ser, empoderadas no debe ser contradictorio, es decir, empoderar a las mujeres desde dentro, impide ver en el poder dos aspectos combatientes. De serlo, el empoderamiento dotaría de poder a las mujeres para desamparar a los hombres. Y ese no es el punto. Antes bien, uno de los aspectos relevantes en el empoderarse, es que al ser integral, procura la eliminación de estereotipos o perjuicios que pudieran recaer en los

hombres⁴⁵. Sin embargo, no hay que perder de vista, que el empoderamiento no va de arriba abajo, no es lineal, no es ajeno, no viene de fuera, corresponde a cada mujer apropiarse de sí. Cabe mencionar que ese apropiarse de sí, inicia con una compleja toma de conciencia: que es ser mujer; para luego, entonces, empoderarse. Toca, de alguna manera, y siguiendo a Rowlands en el poder con, que las teóricas, académicas y activistas, guíen a las mujeres en la lucha por adquirir conciencia de lo que son, indicarles que una vez que se apropien, cabe entonces hablar de poder. Es necesario insistir que, aunque el poder del interior es el cimiento del empoderamiento, no sólo basta con tomar conciencia y enunciar: soy empoderada, antes hay que derribar una serie de obstáculos que impiden que realmente las mujeres se apropien, tomen poder, se empoderen. El primero de ellos, es que no basta con saber el sitio en el que me encuentro, lo que soy o hago mientras estoy dentro de un núcleo social: la familia. Mientras la estructura social no cambie de tajo, aun cuando la decolonialidad haga una crítica tenaz al capitalismo imperante, es innegable que seguimos viviendo bajo esa organización. Por tanto, no basta con saber quién soy, con quién cuento, sino tomar decisiones que muchas veces se escuchan más fuerte cuando se ha logrado “salir de casa”. Las mujeres, lamentable o favorablemente, adquieren poder en función de un ingreso económico; ese ingreso les permite tener autoridad dentro de casa. Aunado a ello, no sólo se trata de enaltecer en el orden de lo económico, también en el de las decisiones más

⁴⁵ Sin embargo, habrá que ver en el hacer cotidiano qué tanto esto es cierto. Empoderar, realmente, a las mujeres, quizá afecte, directa o indirectamente a los hombres, en cuanto esposos, compañeros de trabajo, padres, etc. Hablar de empoderamiento como integración, me parece, ahora, un tanto hipotético, pues las condiciones de vida de las mujeres tercermundistas, aún están en el *poder sobre*; lo que complica un verdadero poder del interior, en el sentido de que la normalidad ha arraigado la manera en cómo concebimos lo que nos rodea y, lo que es peor, a nosotras mismas

personales como lo que atañe a la sexualidad, planificación familiar, que no se reduce a un mero propósito de campaña de salud pública, sino, a lo que realmente una mujer empoderada que se conoce, quiere.

Para Nelly Stromquist, el empoderamiento hasta ahora ha sido un mero símbolo, que al enunciarse evidencia que la adquisición de poder, lo verdaderamente importante, ha quedado de lado. A partir de 1987, con la reivindicación del movimiento feminista en el poder, ha quedado claro, que si bien el empoderamiento tiene que ser del interior, al ser un proceso inscrito en el desarrollo y cambio de la estructura social, empoderarse implica un análisis social, porque al final del día el poder debe ser de lo privado, pero también de lo público.

Uno de los aspectos que Stromquist retoma es el de la educación. El análisis parte de la alfabetización como medio para lograr empoderamiento. Evidentemente retoma lo expuesto por Paulo Freire en *La educación como práctica de la libertad*, señalando cómo la educación permite la sensibilidad, la identidad, la toma de conciencia sin dejar de lado las instituciones de la sociedad. Considera que al ser el empoderamiento un concepto sociopolítico, tiene varios componentes: cognitivo, psicológico y político⁴⁶.

Estas facetas que ayudan a comprender el concepto empoderamiento son equiparables a los escaños del poder de los que habla Rowlands. Conciernen al componente cognitivo la manera en cómo las mujeres son conscientes de que viven subordinadas, y no sólo eso, también reconocen los motivos de la subordinación.

⁴⁶ Nelly Stromquist, "La búsqueda de empoderamiento; en qué puede contribuir el campo de la educación", en *Poder y empoderamiento de la mujeres*, Op. Cit., p. 80 – 82

En lo tocante al componente psicológico, Nelly Stromquist refiere un punto semejante al poder interno, con la característica del implemento de proyectos. Es decir, para la autora, no sólo se trata de saber qué, cómo o por qué tengo tales sentimientos, sino de ser agente en la implementación de proyectos, que de alguna manera, genera ingresos. Por tanto, este componente implica lo económico, que como ya apuntaba, es necesario en la adquisición de poder. El componente político “es la habilidad para analizar el medio y para organizar y movilizar cambios sociales”⁴⁷

Volviendo al tema central en la discusión del alfabetismo como base de empoderamiento, Stromquist plantea la necesidad de alfabetizar no sólo para saber escribir o leer, sino para tener conocimiento de la cultura y la política. Para la especialista en educación comparada, el analfabetismo afecta sobre todo a las mujeres pobres, y aun cuando se les alfabetice, nunca les enseñan en función de su identidad femenina, sino que la alfabetización es profundamente sexista. En este tenor podemos decir, que aun cuando existan proyectos para alfabetizar, éstos se quedan en el ámbito del *poder sobre*, pues solo “enseñan” en función de lo permitido según la política imperante. Por tanto, y siguiendo a Stromquist, el proceso de alfabetización carece de ideología de género y promueve el patriarcado.

Cuando las mujeres acceden a la alfabetización, acceden, de alguna manera, al empoderamiento. Por supuesto, si apelamos a alfabetizar en función de cambiar estructuras, generar conciencia, mostrar que no sólo existe el poder de “suma cero”, sino que la idea principal de alfabetizar es conseguir empoderamiento. Tarea ardua

⁴⁷ *Ibíd.* p. 82

si consideramos que las mujeres tercermundistas ven más complicado el proceso al ser “víctimas” de clase, género o etnia. Es importante decir que estos factores también imposibilitan el acceso inmediato al poder. Por lo que es fundamental considerar experiencias cotidianas comunes que de alguna manera encaminen a las mujeres a la toma de poder.

Frente al alfabetismo como base de empoderamiento, Stromquist sugiere la “aplicación” de otro concepto empleado por Schrijvers: la autonomía, de planteamiento interno, antijerárquico y que procura la vinculación de pensamiento y acción. El concepto *autonomía* es similar al de empoderamiento y conlleva las mismas facetas o categorías establecidas por Rowlands, explicadas por Nelly Stromquist como componentes, pero con el complemento de “trabajo conjunto”, que no hace otra cosa sino demarcar el *trabajo* que debe realizar cada uno de los agentes del empoderamiento: grupos de base y feministas (trabajando con mujeres marginadas), mujeres e instituciones de desarrollo (quienes otorgan los recursos económicos) y mujeres académicas (quienes analizan el proceso de cambio en la estructura de poder)⁴⁸ y cuyo efecto analizaremos en los siguientes capítulos.

Hablar de empoderamiento no sólo significa lanzar un concepto nuevo y de inmediato apropiarse de lo lanzado. Empoderarse no es asunto sencillo. Requiere elementos que van desde educación como sinónimo no únicamente de alfabetizar, sino entender que lograr ingresar al mundo a través del lenguaje es una necesidad casi natural, acceder luego al lenguaje escrito significa reconocer lo histórico, al hacerlo, saber parte del mundo, o identificarse como la especie olvidada, marginada

⁴⁸ Cfr. En Nelly Stromquist, “La búsqueda del empoderamiento...” *Op. Cit.*, p.92

y subordinada. Reconocer las relaciones de poder va desde lo más sencillo hasta lo más complejo; entender que estamos en un mundo público implica conocerse en lo privado. Para poder hablar de las relaciones de poder y cómo estas relaciones se ligan con las distintas esferas de la vida es dar pasos en torno del empoderamiento. Para empoderarse hay que conocer, mirar hacia atrás, al pasado más remoto y al más inmediato. Saber-se parte del mundo implica conocer-se. En este sentido, la mujer que hoy nos ocupa, nos permite entender esa delgada línea que hay entre lo público y lo privado, lo que nos hermana y nos diferencia. Entender, que es la literatura, la vida cotidiana, la relación con el otro, el tejer de otro modo, elementos que nos encaminan, o no, a liberarnos y empoderarnos. Sin conocimiento no hay poder. Anular el conocimiento es anular la libertad.

II. Feminismo decolonial: ¿interseccionalidad y empoderamiento?

Una de las preguntas urgentes que hay que plantear es la de la importancia del feminismo decolonial, es decir, la importancia de esta forma de conocimiento dentro de las epistemologías del sur, sus propuestas, su pertinencia en la discusión que sobre y en Latinoamérica se está haciendo.

Si miramos en retrospectiva y nos situamos en la década de los ochenta del siglo XX, veremos la emergencia de hablar de lo propio. Es decir, un proyecto, citado líneas arriba, el de Modernidad/Colonialidad propicia las reflexiones en torno al sujeto Mujer que hasta entonces ha sido conceptualizado de manera universal y, al mismo tiempo, pensando esa universalidad en términos de eurocentrismo, clase media, civilización, cultura falocéntrica, etcétera, y que propone una mirada puntual hacia las mujeres, en plural y en particular a las que habitan el “Tercer mundo”.

El origen de las reflexiones feministas se localiza en pensadoras como Spivak y Mohanty, pertenecientes a la academia india y quienes ven en las independencias, tanto de su propio país, como de otros, nuevas formas de la *narrativa de la modernidad*. Es decir, la manera en cómo se enuncia y denuncia lo que se considera instaurado, llámese feminismo hegemónico, modernidad, dominación o poder. Este proceso conocido como poscolonialismo tiene irrupción hacia 1947 y coincide con la independencia de la India, y tiene como primer exponente a Edward Said, quien con su libro *Orientalismo* demarca cómo es que se ha hablado de Occidente como hegemónico, lo real y original, teniendo por contraparte al oriente, al que se le considera como lo otro, en sentido despectivo. Si bien es cierto, que autores como Said o Spivak sitúan sus análisis en Oriente, en el oriente geográfico entendido por

todos, también es cierto que esas reflexiones serán las que propicien en Latinoamérica e incluso en Estados Unidos, una forma de entender el mundo procurando no reducir a binarismos, que lejos de explicar el “sistema mundo” lo reducen a una sola interpretación eurocéntrica. Es importante señalar que las independencias del dominio de otros países no son correlativas a la colonialidad, pues ésta permea las formas del poder, el saber y del ser y es en ese tenor que las narrativas se enfocan en un conocimiento otro, es decir, en la propuesta epistemológica de construcción colectiva, que no obvia las necesidades de quien compone dicha colectividad. De lo que se sigue que vivimos un colonialismo, nos independizamos, pero, la colonialidad quedó presente, arraigada en cada una de nuestras formas de vivir, pensar, sentir. ¿Cómo es posible, entonces, realizar una narrativa de la modernidad desde lo poscolonial? ¿Es pertinente hablar de género? ¿Cuál es el papel del feminismo poscolonial en su relación con el proyecto Modernidad/Colonialidad?, o bien, ¿Qué han aportado a las epistemologías del sur?

Pero antes de discutir acerca de los aportes, de la emergencia de hablar de lo propio, es urgente mencionar el cómo; si dadas las categorías lingüísticas, filosóficas y hasta culturales, aún seguimos construyendo nuestro conocimiento desde lo eurocéntrico o norteamericano. Evidentemente, no podemos partir de un lenguaje nuevo, cercar las discusiones en una lengua materna, producir nuevos conceptos. Considero que la discusión no debe anclarse en el tema del lenguaje, el problema no son las categorías, sino lo que me permiten pensar esas categorías. Pero no sobre la misma línea, sino quizá *decontruyendo*. La discusión debe dar un salto, solo así se estará erigiendo conocimiento, “tejiendo de otro modo”. Ese otro

modo personal es al mismo tiempo que propio, público. Pues pensar únicamente en lo que atañe a la persona, es caer en solipsismo, cuando se teje se teje en conjunto, se incluye y reconoce cada una de las madejas

¿Cómo es posible, entonces, construir? ¿Lo haremos sobre lo construido? Hacerlo sobre lo construido, es decir, sobre la modernidad, entendida ésta como el sistema/mundo que ha sido impuesto desde el colonialismo, es equivalente a seguir el mismo camino trazado por la colonialidad, o sea, repetir los mismos esquemas, pensar las mismas cuestiones, reflexionar sobre los parámetros binarios: lo blanco, lo negro; lo civilizado, lo bárbaro; masculino, femenino, etcétera, no se acerca a las consideraciones que se deben tener en cuenta si pretendemos un pensamiento decolonial.

Ahora bien, la decolonialidad no es un simple rechazo a lo eurocéntrico, es ante todo una crítica a la *colonialidad de poder, del ser y del pensar*. ¿Cómo se da esa crítica? ¿Cómo es que esa crítica a la colonialidad trae consigo la emergencia de una nueva forma de pensar o bien de acceder a la realidad?

En *Crítica de la razón latinoamericana*, Castro Gómez señala que la Posmodernidad puede sernos una herramienta útil para deconstruir el pensamiento moderno. Es decir, lejos de pensar que la posmodernidad es lo que le sigue a lo moderno, entendido como la racionalidad cartesiana que habrá de verse superada al anunciar la muerte del sujeto o fin de la historia, la posmodernidad amplía el concepto de racionalidad, pues no es sólo el cogito cartesiano, sino múltiples racionalidades las que habitamos el mundo. De esta manera, al reconocer que hay múltiples racionalidades, no solo reconocemos formas de pensar en Latinoamérica,

sino que estamos conscientes que no somos ese otro universal o absoluto, pues hacerlo solo cambiaría los roles que estamos criticando. Para Castro Gómez, pensar desde la posmodernidad, no implica el desconocimiento de los ideales emancipatorios, ni la muerte del sujeto, sino la reivindicación de esos ideales y el reconocimiento de sujetos “otros” que también buscan narrarse⁴⁹, no con la intención de romper un sistema, en este caso el de la modernidad, sino de construirse desde dentro.

Si la Posmodernidad ha de ser la herramienta que permita deconstruir para luego erigir una nueva forma de racionalidad, debe existir un giro en la pregunta: no sólo se trata de decir: esto soy, tengo una identidad, sino de hacer un recuento de cómo se da el proceso en el que se define esa identidad. Si sólo nos quedáramos con el acabado “estoy soy, esta es mi racionalidad”, entonces caemos en ese “racionalismo otro” que nada dista del racionalismo moderno; lo importante es el proceso, el camino: primero hacia la deconstrucción, empleando el lenguaje como instrumento; luego hacia el pensamiento emergente, necesario e intercultural. Este pensamiento emergente cuya herramienta principal de deconstrucción ha de ser la Posmodernidad, tiene vínculos con el pensamiento poscolonial esbozado líneas arriba, cuyos referentes principales son Spivak, Mohanty y el propio Edward Said. Pues tanto Posmodernidad como pensamiento poscolonial son contramodernos, cuyo principal ataque estriba en no colocar-se en absoluto como *centro*, pues

⁴⁹ Cfr. Santiago Castro Gómez, *Crítica de la razón latinoamericana*, Puvill, España 1996, capítulo I. pág. 15 - 31

reconocen que desde la periferia también hay manifestaciones y propuestas epistemológicas interculturales.

Hablar de la interculturalidad es tan importante como hablar de una deconstrucción entendida como Posmodernidad en tanto contramoderna y que cuestiona la colonialidad de poder. Para Catherine Walsh, la interculturalidad es una “herramienta conceptual que organiza la diferencia colonial”⁵⁰ y en la que el factor fundamental es el lugar de enunciación, no sólo se trata de un lugar marginal o periférico, antes bien, ese lugar de la enunciación corresponde a la determinación y características propias de quien habla y desde dónde habla.

Tenemos entonces que para entender la decolonialidad, es necesario hacer una deconstrucción, misma que implica reconocer el sitio en que habitamos, desde el que somos. Difícil es rechazar el lenguaje con el que nombramos a la realidad y que a todas luces es heredado por la misma cultura que hoy nos toca cuestionar. La deconstrucción debe ser una narrativa contramoderna, para lo cual es necesario emplear la Posmodernidad como herramienta que permita acceder a ese conocimiento, que por ahora llamaremos Otro, y que no representa, porque no tiene intención de serlo, a la universalidad otra, sino a la multiplicidad de caracteres que hay en el “tercer mundo”. Para ello, es necesario valerse de la interculturalidad de manera tal que podamos cuestionar toda suerte de colonialidad; por tanto, la deconstrucción se hace a partir de la colonialidad de poder, ser y saber.

⁵⁰ Catherine Walsh, “Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencia colonial”, en *El giro decolonial*, Siglo del hombre editores, IESCO-UC, Colombia 2007, p. 57

El concepto *colonialidad de poder*, como he mencionado, es una propuesta de Aníbal Quijano que destaca, entre otras cuestiones, la “idea” de la raza como factor preponderante de la colonialidad. Ante ello, la discusión de Lugones pone énfasis en que hablar de raza es correr el riesgo de caer en universalismos o binarismos que siguen obviando o dejando de lado otros factores que son esenciales para la deconstrucción. Ante ello, *la colonialidad de saber* enunciada por Mignolo, muestra lo que de alguna manera ya se había expuesto: nuestras estructuras de pensamiento están maniatadas por lo que viene del norte del continente y de Europa. Asistimos a una colonialidad del saber que sin lugar a dudas también interfiere en nuestro modo de ser. Hasta aquí, pareciera que avanzamos en la deconstrucción, sabemos que hay una colonialidad jerárquica, lo que pretendemos es una “decolonialidad heterárquica”⁵¹. Existen varios caminos que llevan al mismo punto: entendernos desde la decolonialidad, pensar desde la interculturalidad, asumir la existencia de racionalidades múltiples, uno de esos caminos es el Feminismo.

Cuando Lugones manifiesta la urgencia de hablar de género, no sólo de raza, lo hace porque es consciente de la doble colonialidad que sufren las mujeres: por un lado pertenecer a una raza, otra, marginal y marginada, y por otro, la condición que tiene dentro de la raza: ser mujer, negra, tercermundista, bajo un doble yugo: el impuesto por el colonialismo y el que ya experimentaba dentro de su comunidad.⁵²

⁵¹ Con este concepto se busca hablar no sólo del conocimiento eurocéntrico, sino de uno propio, con un lenguaje que refleje las propias estructuras intelectuales y sociales.

⁵² No es parte de esta investigación abordar el problema de los géneros en el mundo pre-colonizado; pues mientras hay pensadoras que afirman que no había una distinción de genericidad, como Oyeronke Oyewumi, quien habla de distinciones y jerarquías a partir de edad o experiencia sin importar el género; hay quienes

Esto significa que la colonialidad de poder, desde la raza, también atenta contra su manera de acceder al mundo, su manera de conocerlo y dar cuenta de sí y su realidad. Para hablar de la colonialidad de saber, en tanto imposición epistemológica, es pertinente decir que nos reconocemos mujeres a partir de un concepto que no tiene nada que ver con nuestra condición femenina, pues es un hecho que la categoría mujeres, en su pretensión universalista y eurocentrista no es otra cosa que la repetición de un esquema patriarcal sólo que en términos femeninos. Esto es lo que de alguna manera se conoce como Feminismo y que tiene su mejor exponente en el conocido como segunda ola. ¿Qué significa esto? Que de una *colonialidad de saber* pasamos a una *colonialidad de ser*. Para Nelson Maldonado esta colonialidad define nuestra experiencia de vida y tiene como punto de partida y quiebre, al lenguaje. Difícilmente podremos pensar algo distinto a lo que conocemos, si algo conocemos es porque lo nombramos. Sin embargo, pareciera que desde la colonialidad de género y su posterior decolonialidad, el lenguaje es al tiempo que herramienta, obstáculo. Herramienta porque así expreso, tengo lugar de enunciación; obstáculo, porque este lenguaje que tengo no es propio, aparece ya como imposición. Pero no es menester, como he dicho arriba, detener el curso de la investigación en estos avatares. Habrá que continuar para así poder llegar a un punto de quiebre de la colonialidad de género y su posible “empoderamiento”, en tanto forma de libertad asumida desde el lugar de la enunciación: Latinoamérica. Más propiamente Brasil, con una mujer en particular:

afirman que en el mundo precolombino sí existía una jerarquía de género en la que obviamente las mujeres eran consideradas inferiores. El tema de la decolonialidad que hoy nos ocupa, parte de este supuesto: la condición de inferioridad de los sexos está aún latente.

Clarice Lispector. Pero antes de abordar estas cuestiones, es necesario seguir dilucidando el camino de la construcción de saber.

La decolonialidad no sólo se sirve de la Posmodernidad y la interculturalidad como herramientas, también ve en la Interseccionalidad, una de las metodologías que le permiten acceder con soltura a la de-construcción del conocimiento. Para Bárbara Biglia la Interseccionalidad es una metodología no heteropatriarcal que procura difractar los saberes, de tal modo se considera la herramienta tradicional del feminismo en cuanto construcción colectiva de conocimientos y significados⁵³.

Una de las cuestiones que Biglia introduce en su artículo es si hablar de género es útil o contraproducente. Desde algunas perspectivas quizá esa cuestión se vea resulta en el sentido de que ahora, desde lo meramente político y público, se presume de espacios en los que las mujeres pueden gozar de “libertad”; para otros, quizá sea contraproducente porque aún no han demarcado qué es lo que se entiende ahora con la tan llamada equidad de género. Pero útil o no, contraproducente o no, es una necesidad repensar lo que significa ser mujer, qué tan ganada tenemos la libertad y qué tan empoderados estamos en un mundo que a todas luces sigue pensando en términos de capitalismo y globalización. El gran reto que se tiene al hablar de feminismo es procurar diferenciar cuando los estudios se abordan con perspectiva de género, que desde mi perspectiva se enfocan en una equidad que se deriva de la segunda ola, o lo que es lo mismo, feminismo blanco-burgués que intenta hablar de la Mujer sin pensar en todas las mujeres;

⁵³ Bárbara Biglia, “Avances, dilemas y retos de las epistemologías feministas en la investigación social”, en *Otras formas de (re)conocer. Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista*, Irantzu Mendia Azkue, Marta Luxán,(ed.), UPV/EHU, Bilbao 2014, p. 27

investigaciones que se enfocan en hablar de metodologías para acceder a la deconstrucción del feminismo y que pueden tener como objeto/sujeto de estudio una obra literaria, una mujer en particular o la propia experiencia –que es justamente la línea de la investigación- o bien investigaciones que tienen que ver con mujeres que pertenecen a un grupo: negras, chicanas, lesbianas , pero enfocadas a un ámbito de acción como el activismo.

Para afrontar, una vez distinguidos, cualquiera de los retos mencionados es importante no perder de vista la necesidad de abordarlos desde la Interseccionalidad, teniendo en cuenta que cualquiera que sea nuestra posición en la investigación siempre habrá un intersticio por el que se cuele el propio punto de vista, lo que no significa que este prime sobre los demás, sino que, como parte del abordaje interseccional, reconozco que hay otros puntos de vista, que tejen de otro modo, la misma urdimbre.

La *Interseccionalidad* fue propuesta en 1989 por Kimberlée Crenshaw quien la definió como:

Sistema complejo de estructuras de opresión que son múltiples y simultáneas, con el fin de mostrar las diversas formas en que la raza y el género interactúan para dar forma a complejas discriminaciones de mujeres (...)⁵⁴

Este sistema complejo de estructuras oprimen desde distintos ámbitos a las mujeres, no sólo por cuestión de género, como apunta Lugones, o de raza, categoría de Aníbal Quijano para entender la colonialidad de poder, sino también

⁵⁴ Javiera Cubillos Almendra, “La importancia de la Interseccionalidad en la investigación feminista”, en *Oxímora. Revista internacional de ética y política*, Número 7, otoño 2015, pp. 119 – 137, p. 122.

de clase, aquí añadiría lo relativo al feminismo blanco-burgués; sino además aquellos factores que sin ser necesariamente género, raza o clase, originan desigualdad y exclusión.

La intersección permite cruzar, como desde la categoría se expresa, las distintas necesidades, fortalezas o debilidades que la mujer presenta. Más que las mujeres, las mujeres latinoamericanas en su imperiosa necesidad de mostrarse libres, decolonializadas y hasta empoderadas. Por tal motivo es importante señalar que con la Interseccionalidad se debe reconocer ese salto que hay de la colonialidad de género al feminismo decolonial. No sin antes reparar que para llegar (si es que se llega) a derribar el dominio hegemónico, colonial y hasta patriarcal, es necesario identificar el dominio en el que se está. Pues siguiendo a Javiera Cubillos, no sólo se trata de romper con un dominio, sino de identificar cómo se gestiona cada ámbito de dominación y cómo se pretende salir adelante de él. Pues recordemos que para aplicar la Interseccionalidad debemos tener presente cada uno de los rasgos constitutivos de la mujer. No sólo apelar al dominio estructural en tanto forma a las instituciones (cómo domina la iglesia, la familia, las leyes), o al dominio que permite que las estructuras como la iglesia, la familia o el derecho opriman, o bien desde el dominio de una cultura hegemónica, que sienta las bases sobre las que reposan prejuicios que estigmatizan cómo deben ser las mujeres y el propio dominio que asumimos en alguno de los roles que hacemos justamente en las estructuras de poder. Entonces, para dar cuenta de cómo asumimos la decolonialidad, o bien nuestro ser mujeres que habitan ese otro espacio que el poder, en tanto colonialidad nos ha otorgado, es de vital importancia asumir cada una de las intersecciones que

se difractan en este cuerpo que me permite ser mujer, mujer del sur (en relación y tomando distancia con las mujeres del norte y de Europa, así como las que se asumen del *norte* del sur, en el sentido de que no indagan la decolonialidad y siguen pensando desde la decolonialidad discursiva o del saber). Estas mujeres del sur, estas mujeres *otras* son agentes de su propia historia, pero esta historia en tanto existencia se sigue dando en un sistema/mundo en el que, aun cuando se piense en la decolonialidad y en la de-construcción, se mueve con los hilos discursivos de la hegemonía. Toca entonces, a los feminismos intentar, por lo menos, desestabilizar a las jerarquías sociales y a las epistemologías que se pretenden hegemónicas.

Aunque pareciera que la Interseccionalidad nos dará la pauta para crear pensamientos, para hablar de feminismos decoloniales tomando como punto de partida a las mujeres mismas con todas sus necesidades, es importante señalar que no todas las críticas del feminismo están completamente de acuerdo con esta metodología. En primer lugar, porque se corre el riesgo de caer en el juego de los contrarios o de la instauración de la experiencia propia como la más valedera; pero no se trata de imponer un método considerando que es la experiencia de lo femenino más real, más susceptible de ser contada que la del hombre, de hacerlo se corre el riesgo de caer justamente en aquello que se critica: un feminismo excluyente que tiene como bandera a la *mujer blanca burguesa*.

Pero si partimos de la idea de que la Interseccionalidad puede dar cuenta de la decolonialidad de género, estamos frente a lo que Curiel, de la mano con Hill Collins, llama *privilegio epistémico* “importante a considerar en la producción de

conocimiento, y eso significa pasar de ser objetos a sujetos”⁵⁵. En ese tenor es importante señalar, que el ámbito desde el que se cuestione a los feminismos y a la decolonialidad no es privativo de un sector de mujeres; pues pareciera que solo son factibles de la Interseccionalidad, mujeres marginadas, pobres, negras o de color; y no es el caso: desde el activismo o la academia, las reflexiones deben estar abiertas, si solo se hablara desde la precariedad de la experiencia y sólo los marginales hablaran de la decolonialidad, entonces no habrá producción epistémica, que es, a mi parecer, lo que se pretende. Suponer que una mujer que investiga sobre decolonialidad y que busca hacer una crítica en torno al empoderamiento, y que esta mujer es de cierta “clase”, color, posición, etcétera, no debe ser una limitante para la reflexión. Pues, trayendo a colación el texto de Mariana Alvarado, si de lo que se trata es de hacer entrecruzamiento, no podemos seguir pensando que en ese cruce estamos junto a otras, pero no juntamos a todas⁵⁶.

Ahora bien, es un hecho que, si partimos de lo mencionado, todas podemos ser sujetos de la Interseccionalidad, es decir, cualquier mujer puede desde sí misma preguntarse, de-construirse, indagar sobre su libertad, empoderarse; sin embargo

⁵⁵ Ochy Curiel Pichardo, “Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial”, en Mencia Azkue, *Otras formas de (re)conocer. Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista*, Op. Cit., p. 54.

⁵⁶ El artículo de Mariana Alvarado lleva por título “Epistemologías feministas latinoamericanas: un cruce en el camino junto-a-otras pero no-junta-a-todas”; lo que se pretende señalar con ello, es que si el feminismo o los feminismos descoloniales buscan hablar de las mujeres latinoamericanas, no deben limitar la reflexión a la Interseccionalidad únicamente de aquellas mujeres que representan lo marginal; asumirnos como mujeres de este momento y circunstancia, deja de lado las condiciones sociales en la que se habita; se trata de reflexionar, de criticar, no solo se suponer que porque se está en ciertos sitios privilegiados, como la academia, no podemos dar cuenta de lo que sucede a otras mujeres. El feminismo decolonial debe, de alguna manera, de empezar por reunir a todas; a fin de cuentas de eso se trata, en cierto sentido, la Interseccionalidad

estas reflexiones, -que bien puede hacerlas cualquier mujer, desde su condición de madre, esposa, hija, es decir, cualquier mujer de a pie- solo cobran vigencia y presencia cuando se enuncian desde un privilegiado foro, seminario, congreso, iniciativa política, etcétera, entonces, cabe preguntar:

¿Qué están significando los puntos de vista en las investigaciones feministas? ¿Qué tanto imponemos género en los procesos investigativos y epistemológicos cuando estudiamos a mujeres racializadas, fundamentalmente negras e indígenas? ¿Qué tanto reproducimos la colonialidad del poder, del saber y del ser cuando la raza, la clase, la sexualidad se nos convierte solo en categorías analíticas o descriptivas que no nos permiten establecer una relación entre esas realidades y el orden mundial capitalista moderno-colonial hoy?⁵⁷

Si bien estas reflexiones de Ochy Curiel, mujer lesbiana, dominicana, activista, parten de una necesidad personal, al ser ella justamente la suma de esas precariedades o lo que se considera tal, me parecen relevantes, desde mi posición, en el sentido de que cuando hacemos Interseccionalidad uno de los elementos siempre presentes es el “punto de vista”; por supuesto, un punto de vista fundamentado, comprometido con la investigación y conocedor del sujeto de estudio; sin embargo, ese sujeto de estudio, se verá bajo la óptica de quien investiga y es al mismo tiempo, un sujeto de conocimiento. Entonces, el riesgo es doble, pues por un lado en tanto mujer que se piensa a sí misma, que busca la tan anhelada liberación, y que además de ello, investiga lo femenino desde la Interseccionalidad, corre el riesgo, siempre presente, de asumir, de imponer, de reducir y reproducir a una forma muy particular la manera que se tiene de entender las cosas. Es decir, qué tanto impongo lo que pienso, siento, percibo o asumo de la realidad a mi

⁵⁷ Ochy Curiel Pichardo, *Op. Cit.*, p. 55

investigación, qué tan marcada por la colonialidad y la modernidad están mis reflexiones. Pero no solo eso, sino, qué tan marcadas están las reflexiones decoloniales por una tradición que se antoja, al menos desde la filosofía, heteropatriarcal. Ciertamente es que he reiterado, que no podemos anclar la investigación haciendo reducto de las categorías lingüísticas, pero es pertinente señalarlas toda vez que nos movemos en esas esferas del entendimiento; pues como diría Spivak, seguimos haciendo colonización discursiva, violencia epistemológica. Es en este tenor que hay que preguntarse si realmente el feminismo decolonial está deconstruyendo, si es posible el empoderamiento y aunado a ello la liberación, o solo asistimos a categorías fallidas en el sentido de que las propuestas se hacen desde una particularidad, con intenciones de entrecruzar a todas, pero ¿junta a todas?

Ochy Curiel diría que sí, porque ve en las reflexiones de Lugones, Yuderkys Espinosa, entre otras, una conjugación entre el decir y el hacer; es decir, hay una producción de conocimiento desde la praxis, pero esa producción de conocimiento ¿realmente incorpora todas las intersecciones?, para ellas sí, ¿para las demás? Es claro para estas mujeres, entre ser académicas o activistas, porque el uno es correlativo del otro: decir y hacer. Insisto, siguen haciendo, diciendo, pese a sus singularidades, desde una posición de privilegio. Pero si nos quedamos con la idea de esta praxis que permite demostrar qué se está haciendo, entonces podemos tener como sujeto de la decolonialidad a toda mujer, que desde sus trincheras haya expresado la necesidad particular de decir: ¿qué soy?, ¿cuál es mi posición?, ¿qué quiero?, ¿cómo lograr ser y empoderarme? Y esto se puede dar desde una mujer que sume todas las marginalidades: negra, pobre, tercermundista, lesbiana;

activista o académica, o personajes literarios. Porque esto supondría que estamos haciendo una descolonización desde sí misma.

Algo que no se debe perder de vista es que no hay ninguna pretensión tanto de los feminismos, como desde mi perspectiva es el hecho de que estas feministas no pretenden ser salvacionistas. Es decir, esta metodología, esta praxis del feminismo no tiene como finalidad instaurarse como único timón de la decolonialidad. Pues insisto, hacerlo sería navegar junto a aquello que se considera ya naufrago: un feminismo de segunda ola que en su afán de querer ser universal solo percibe una pequeña parte del grupo mujeres. Estos feminismos son de tercera ola, poscoloniales, periféricos, incluyentes. El problema radica en su activismo, no por el hecho mismo de ser activista, sino porque todo activismo se ve constreñido por las políticas públicas, lo que lo vuelve susceptible de caer en estereotipos y clichés de lo que es ser mujer del siglo XXI, habitante de Latinoamérica. Hay aquí otra limitante. Concibo que la expresión de la decolonialidad y la de-construcción desde los feminismos tiene su manifestación más tangible en la “figura” del empoderamiento, misma que ha servido para fines netamente políticos y que ha dejado de lado su acepción más original: el poder, y que se ha empleado de acuerdo con el momento histórico en el que estamos viviendo, únicamente enunciando el poder como lo máspreciado, pero asequible siempre en la materialidad. Poder igual a salarios, poder como recurso para seguir manteniendo la estructura familiar, en fin, un poder que no empodera, sino constriñe a las mujeres, obligándoles, bajo el disfraz de la libertad, a seguir cánones dictados aún por un dominio estructural y hegemónico del que ya he dado cuenta en argumentos anteriores.

¿Cómo es entonces posible hablar de un empoderamiento frente al feminismo poscolonial? La posibilidad está dada; la decolonialidad, no es sólo un discurso en abstracto, es un discurso que debe darse en la praxis. Si hay colonialidad de poder, de saber y de ser y se ha enunciado es justamente porque se está de-construyendo; al de-construirse se erige como una nueva visión, alternativa, de conocer-nos. El problema aquí surge con la posibilidad, real, de que ese empoderamiento pueda ser encarado por la mujer latinoamericana del siglo XXI, tomando en cuenta todas las intersecciones que le constituyen. Es decir, que una vez reconocidos los feminismos, feminismo poscolonial, Interseccionalidad de opresiones, la narrativa otro, en fin lo que sustentan las mujeres del tercer mundo, se pueda hablar de un verdadero empoderamiento, desde las esferas ya enunciadas por Rowlands y dejando de lado todo engaño producido y reproducido desde las políticas públicas que no promueven un empoderamiento real. Para ello es pertinente, desde esta investigación, demostrar si es la liberación un acto dado aunado al empoderamiento, siguiendo la obra literaria de Lispector, como mujer, escritora y madre, en camino de la decolonización. Es decir, ella, como mujer que busca encontrarse a través de los escritos, que intenta construir su ser mediante la literatura, y quien nos habrá de acompañar en el camino de la liberación.

2.1 Literatura femenina y empoderamiento

El proyecto modernidad/colonialidad, y más señaladamente, la decolonialidad, ha permitido que expresiones como el feminismo, la liberación o la perspectiva de empoderamiento sean cuestiones vigentes, urgentes y necesarias.

¿En qué sentido podemos vincular la perspectiva de empoderamiento o el empoderamiento mismo, con la decolonialidad? Decolonialidad es, ante todo, una construcción, a partir de una ruptura con lo establecido o moderno, de lo que somos, verdaderamente. ¿Qué somos? Seres humanos, hombres, mujeres, que en su necesidad de definirse e identificarse proponen nuevos modos de pensar, de ser. Es crucial, entonces, sabernos mujeres, pertenecientes a una época dada, a un lugar determinado por diversas secciones, como raza, clase, condición social y académica, que nos hacen lo que somos.

En ese sentido, vincular los movimientos femeninos desde la decolonialidad, tiene una profunda relación con el enfoque de empoderamiento; todo feminismo latinoamericano es una crítica a la razón moderna, al patriarcado; empoderarse, es en un primer momento, tomar conciencia de lo que soy, construir una identidad, ser crítica de mi persona y entorno. Hacerlo es ya una forma otra de pensamiento, que no sólo se atisba o se aprehende en un instante, es ante todo, como la misma decolonialidad lo demarca, una construcción *de ser*. Sin embargo, esa *construcción de ser* no se da como acabada, y en algunos casos se torna fallida. Pues construir el ser, no solo es tarea de individuos, que, aislados reconocen su identidad; la construcción implica, en tanto otra forma de saber, un reconocimiento del Otro. Antes de dar cuenta del empoderamiento que viven las mujeres, y en especial, del

que podemos apreciar en Clarice Lispector, es necesario puntualizar algunos avatares por los que ha transitado el enfoque del empoderamiento en el feminismo decolonial.

Es sabido que el feminismo en América Latina ha expresado sus críticas y necesidades en dos olas; mismas que, si bien tienen un dejo de las que aparecieron en Europa, se apartan de éstas al ser olas que buscan reivindicar lo propio, lo latinoamericano. Una primera ola se conoce como etapa sufragista, en la que aún se pensaba en la igualdad de géneros en función de lo político, de los derechos, de una incursión somera de las mujeres en el hacer político y social. Esta ola, aun sin miras al enfoque de empoderamiento, como trasfondo, enunciaba ya, de manera subrepticia, la necesidad de hablar del poder de las mujeres, del poder de lo femenino; sin embargo, dicho poder quedó a la deriva, pues en esta etapa, las mujeres pugnaban por igualdad, por reconocimiento, por cuota, sin reflexionar, de manera real, en la construcción de ser. En este sentido, el empoderamiento, aun sin ser enunciado de manera expresa, queda como elemento fallido, pues si bien se logra el voto de las mujeres, las condiciones de vida, las formas de poder, ser o conocer, no cambian. El derecho al voto, es por principio, solo un voto, que lejos de empoderar o hacer de las mujeres críticas, conscientes de sí, las acalla, haciendo creer que han sido beneficiadas, que están en el rango de la otra mitad de la humanidad, que forman parte activa de las decisiones sociales, que son, ni más ni menos, ciudadanas. Pero este enfoque no empodera, el sufragismo no concedió plena libertad a las mujeres, ni las colocó como ciudadanas.

Hacia los años 80 del siglo pasado, la lucha de las mujeres latinoamericanas cobró fuerza. Las cuestiones que estaban sobre la mesa de discusión proponían, no sólo a partir de lo que se hacía en el viejo continente, sino desde la trinchera en las que le tocaba combatir. Generalmente, estos movimientos no están aislados. En Latinoamérica se conjuntan con aquellos que, desde la izquierda busca derrocar al sistema opresor que les impide liberación. Durante esos años, los movimientos de mujeres que, junto con los hombres de izquierda, hacían suyas las consignas, se vieron rechazadas justo por sus compañeros en la contienda. Y es que estos hombres consideraban que toda forma de feminismo, de liberación, no era más que cuento de mujeres burguesas, blancas y eurocéntricas, que sólo gustaban de perder el tiempo con discursos sinsentido, que las mujeres latinoamericanas no podían, ni necesitaban entender. De esta manera, se visualiza esa falta de sensibilidad, de conciencia, de razón, por parte de todos los actores; con ello quiero decir que dentro de la propia lucha por la liberación, lucha desde la oposición, las mujeres se ven relegadas, olvidadas, calladas. Esta es otra de las formas en que podemos apreciar lo fallido del empoderamiento, lo sesgado del discurso de liberación femenina. Pues los hombres de la izquierda latinoamericana no hacían más que pensar que el feminismo era otra forma de colonialismo. Quizá lo sea, solo en el sentido en que este feminismo no sea crítico, constructor, consciente, liberador. Pues pese al arduo trabajo de algunas mujeres, la liberación sigue estando vinculada a un tipo de mujer; el enfoque del empoderamiento pasa a ser exclusivo de un gremio dentro del gremio. Es en este tenor, que el empoderamiento, desde la decolonialidad, o bien es fallido, o aún le falta mucho camino por recorrer.

Ese camino confluye en los movimientos sociales de los años 90: movimientos sociales de mujeres que ponen de manifiesto, más que un acceso al poder (entendido como participación política activa), una redefinición del sistema político imperante. No basta con acuñar términos como empoderamiento, inclusión o cuota de género, se trata de derribar un sistema político, que no ha funcionado y construir “una sociedad que no explote ni discrimine, violento o margine a la mitad de la sociedad.”⁵⁸ Pero esa sociedad no es la que habitan las más de las mujeres latinoamericanas. Enunciar esa redefinición del sistema político, entrevistó las problemáticas que cada grupo de mujeres exponía: militancia, crítica desde la academia, el problema del cuerpo en lo público y lo privado, participación política en espacios propios de las masculinidades. Esta confluencia de diversidades evidenció la gran problemática de las mujeres, que la primera ola, sufragista, o los movimientos de los años ochenta, no pudieron, supieron o quisieron arrancar de raíz. No es ya la mujer que necesita ser parte de lo que hasta ese momento (y ahora) está dedicado a los hombres, no sólo es la mujer académica en busca de reconocimiento intelectual, ni la activista femenina en camino de la liberación. También es un grupo de mujeres que buscan un lugar para enunciar lo que les preocupa, lo que han perdido, desde la tierra hasta los hijos, mujeres que piensan en función del destino de su cuerpo, un cuerpo aun violentado, dominado, masacrado. Mujeres todas, que de un modo u otro, buscan empoderarse ¿cómo?, quizá enunciado lo que son, lo que desean; ¿por qué?, porque ansían acabar con

⁵⁸ Doris Lamus Canavae, “Localización geohistórica de los feminismos latinoamericanos”, *Polis, revista de la Universidad Bolivariana*, Volumen 8, n. 25, 2009, p. 95 – 109

siglos de dominación, de desconocimiento, de olvido, de los que ellas también han sido partícipes.

A decir de Lola G. Luna, las mujeres, en la historia han permitido la opresión. Enunciarla, no impide que se siga dando. Los movimientos aislados no generan, aun una forma otra de entender la historia de las mujeres. Ante esto, la citada autora considera que en la historia se han dado dos enfoques de género:

El que analiza la subordinación femenina desde las relaciones sociales en torno a la producción y reproducción. (Es decir, se ve al género como relación social y sólo aplica cuando se habla de mujeres o niños, pues bajo esta perspectiva, ni mujeres ni niños forman parte real del poder o del sistema político). Y el que mira al género en la historia de la conceptualización y que cada época histórica y cada cultura hace de la diferencia sexual y desde la dinámica política que le imprime (de ahí que cuando se habla de mujeres parece ser que sólo está permitido hablar de cierto tipo de mujer: la marginada, lesbiana, negra, pobre; y a todo intento por hacer crítica de lo femenino desde lo femenino se le recrimina suponiendo que sólo es posible empoderarse, liberarse formando parte de las marginaciones) ⁵⁹

Estos enfoques de género en la historia, no hacen sino mostrar que seguimos manteniendo un sistema, que pese a los movimientos sociales de mujeres, aun no se logra de-construir. No se ha conseguido aún, la tan anhelada liberación, por tanto, al no darse la liberación entendida como desapego, deconstrucción, ejercicio decolonial, aún no hay miras para acceder al empoderamiento, al menos no en términos generales, que atañe a todas.

⁵⁹ Cfr. En Lola G. Luna, *Los movimientos de mujeres en América Latina y la renovación de la historia*, Fem – e-libros. Creatividad feminista.org. 1ª edición electrónica, México 2004. Los paréntesis son míos

Dentro de los movimientos sociales de mujeres destacan aquellos que quedan al margen de una propuesta feminista, es decir, aquellos que no buscan en sus manifestaciones una toma de conciencia de lo que significa ser mujer; sus expresiones son concretas: exigencia de lo que es suyo y les ha sido arrebatado. De este modo, los movimientos sociales de mujeres en América Latina confluyen sí, pero desde dos vertientes: los movimientos femeninos y los feministas. Los primeros se hacen desde “la cocina”, sin más ideología que la que tienen sin cuestionarla, mujeres en búsqueda perpetua, que consiguen, sin quererlo, acceder a una forma de empoderamiento; los segundos, se cuestionan la manera en que los sistemas patriarcales han regulado hasta el derecho de la maternidad. Entonces, procuran la confluencia de esos movimientos de mujeres, madres, que “desde la cocina”, y fuera de ella, manifiestan su descontento, éstas, en el camino se darán cuenta de que son mujeres. Las otras notarán que a ambas hay algo que las hace coincidir: el ser mujeres, oprimidas, subordinadas a las relaciones de poder, marginadas y excluidas. Entonces, conciben que “desde la cocina” se puede hablar, es el lugar de enunciación, pues es el lugar desde donde se reflexiona lo público y lo privado. El problema es que si bien la cocina como lugar de la enunciación me permite cuestionar mi intimidad, también sugiere que la discusión se sigue confinando a un espacio, en el que la que enuncia, por más que reconozca su opresión, tome conciencia de sí, se sigue limitando a lo privado. En tanto no se haga público y exista una real toma de conciencia y de participación política, un real cambio en la estructura, en lo público, el enfoque de empoderamiento queda limitado a lo privado y una vez más es fallido.

Pero no todo es en extremo fatalista. Existe un enfoque de empoderamiento que, desde los años 70, procuran las mujeres latinoamericanas en función no tanto de su construcción de ser, sino enfocadas con el medio ambiente, con la tierra que les pertenece y que amenazan con arrebatárselas. Este enfoque de empoderamiento comienza como un “desapoderamiento”, es decir, las mujeres ven cómo el sistema económico vulnera sus derechos quitándoles lo máspreciado que tienen: los recursos naturales. Aún más, el hecho de ser defensoras de la tierra, las coloca en una posición doblemente vulnerada: unirse para defender lo propio, no implica un reconocimiento de liberación por parte de sus parejas, sus hijos y demás miembros de la comunidad. Levantar la voz en defensa de la tierra, las hace víctimas de violencia, las vuelve aisladas, no se ha roto con la violencia, no se ha derribado el sistema. Este empoderamiento, desde lo ecológico, entendido como el entorno natural que prevé los recursos para subsistir, demuestra “los efectos negativos del desarrollo capitalista, así como el conocimiento y la presencia de las mujeres (...), se trata de romper con el tabú de la violencia de género, de hacer frente al patriarcado, de (construir) una autonomía material y simbólica.”⁶⁰ Es evidente que aun en el caso del ecofeminismo, la liberación e incluso el enfoque de empoderamiento, no han logrado permear en las estructuras del poder. Es cierto, que han logrado un reconocimiento de los movimientos en defensa de la tierra; sin embargo, aún queda esa resistencia al reconocimiento real de la liberación. Por parte de las propias mujeres, aún falta camino para lograr ser empoderadas. Pues al defender la tierra pierden libertad en lo privado, pero al ganar libertad en lo privado

⁶⁰ Raquel Quesada Guerrero, “Empoderamiento de mujeres a través de prácticas ecofeministas” *Investigaciones feministas*, vol. I, 2010, p. 102

no hay un reconocimiento de lo público; no lo habrá, no al menos que se sigan las mismas estructuras de dominación.

¿Cómo entonces empoderarse en lo público y en lo privado?, ¿cómo entender el poder?, ¿cómo ser parte, en lo público, sin reconfigurar el patriarcado?, ¿qué camino se debe seguir? Y una vez empoderadas, ¿qué sigue, qué se hace?

Para Natalia Lizana es urgente una redistribución de roles, pues esto permitirá un cambio estructural real. Dejar de ver a las mujeres como madres, carentes de derechos porque son ajenas a la ciudadanía. Ser ciudadanas implica tomar parte de lo que sucede en lo público, sin descuidar el ser mujeres, reconocer que más que “sólo la educación y el saber, mucho más que el trabajo remunerado, pueden empoderar a las mujeres.”⁶¹

Si bien es importante el saber, el conocimiento de sí para lograr empoderarse, es también un hecho que el empoderamiento surge como “una estrategia impulsada por mujeres del sur con el fin de avanzar en el cambio de sus vidas y generar un proceso de transformación de las estructuras sociales”⁶²; en este tenor es claro que el empoderamiento enfrenta la desigualdad de género. Sin embargo, empoderarse no es asumirse como iguales, considerar lo mismo para ellos que para nosotras, conformarse con la cuota de género en diversas áreas. Tampoco idealizar el sentido con que se aborda la justicia, pues al hacerlo corremos el riesgo de desaparecer aquello por lo que estamos luchando: somos mujeres, nos

⁶¹ Natalia A. Lizana, *Las mujeres y el poder colectivo. Análisis crítico del enfoque de empoderamiento de mujeres y la acción colectiva feminista en Chile*, Universitat de Barcelona 2015, p. 56

⁶² *Op. Cit.* p. 121

une el hecho de que como mujeres hemos sufrido y padecido la marginación, la violencia, el aislamiento. Lograr un empoderamiento, si se da en condiciones tanto privadas como públicas, es avanzar en la liberación, no en la equidad.

Empoderarse, estar en el poder, asumir el poder, es en primera instancia una toma de conciencia de lo que soy: una mujer. No necesito ser el espejo en que se reflejan todas las marginaciones, tomar conciencia de lo que soy, desde este lugar de enunciación, que no es otro que la academia, no me exige de ver y actuar. Por ello, empoderarse, dar cuenta de lo que soy, no logra un impacto real. Sí, a las feministas les importa, debe importarles el poder. Si de algo vale la manifestación, los movimientos, es justamente para denunciar el acceso al poder. No debe entenderse que ese poder es únicamente el político, el estar al frente de un partido, tomando decisiones de orden social, dirigir institutos, etcétera. El poder del que se habla es un poder que, si bien busca tomar decisiones, se hace en relación a lo privado: yo decido por mi cuerpo, yo denuncio la violencia, yo cambio los roles. Ese poder no busca ser parte del sistema patriarcal, lo que busca es desestabilizarlo. Pero ese poder, desde dentro, desde el interior, que puede expresarse desde la sororidad, el empoderar a otros sin afán de salvación, es aún un intento de liberación. No hemos tomado en cuenta que somos con los otros, los otros aun no voltean la mirada, seguimos en el camino que los otros han trazado. Todo intento por empoderar desde lo público es solo el hilo de un gran entramado. Habrá que hacer, porque eso es poder, empoderarse. ¿Qué es lo que se hace?, ¿cómo es?, ¿qué se tiene que hacer?

En esta perspectiva, el empoderamiento como construcción decolonial, debe entenderse como un proceso, primero en retrospectiva, después en construcción. Empoderarse no es un momento dado, es un camino, no una meta aislada a la que se debe llegar por actos, es más una opción fundamental. Por tanto personal, pero aunque esto pueda darse en una mujer y sea loable, no ha determinado ni cambiado nada. Se queda en el poder activo, creativo, de una sola mujer. Ni la sororidad, ni los movimientos sociales han logrado, al día de hoy, desestructurar el sistema que sigue siendo patriarcal, opresor; con pequeños arreglos que lo hacen parecer verdadero, afable, incluyente.

Pero al poder no se le accede por moda, por cuota o compromiso. Empoderarse implica un sinfín de postulados que parten de la “perspectiva de género”, que no sólo incluye a las mujeres todas sino a la comunidad en general y que:

Es hoy una de las fórmulas sintéticas de avance de las concepciones feministas acerca de las mujeres, los hombres, desarrollo y democracia. Forma parte de la confluencia de una gama de paradigmas particulares en el paradigma del desarrollo humano.⁶³

Es Marcela Lagarde quien desde 1996 pone el dedo en la llaga de la perspectiva de género, para mostrar que sólo se logrará un verdadero empoderamiento siempre que éste esté vinculado con los programas de desarrollo y la ciudadanía. Para ella no puede existir una perspectiva de género en la que no confluyan las dimensiones que hacen posible que las mujeres formen parte activa

⁶³ Marcela Lagarde, *Género y feminismo. Desarrollo humano y democracia, Siglo XXI*; México 2019 (primera reimpresión), p. 9

en la sociedad. Como todo modelo de desarrollo, es necesario que las mujeres sean agentes. Y que a partir del movimiento feminista funden las bases ideológicas de lo que se pretende lograr.

Lagarde coloca en el centro de la discusión la perspectiva de género, que “implica una redistribución de los poderes sociales, la transformación de los mecanismos (...) para deconstruir la opresión y enajenación de género”.⁶⁴

Para Marcela Lagarde como para quienes conforman el proyecto de la Modernidad, es urgente la deconstrucción. Pues sólo así se habrá de lograr un verdadero “giro decolonial” que coloque como agentes a los que han sido, por años, marginados. En este sentido, el movimiento de mujeres tendrá cabida sí y sólo sí desde sus bases logra ser inclusivo y fije sus fuerzas en el objetivo común: derribar al patriarcado. No como enaltecimiento de las mujeres frente a los hombres sino como un cambio revolucionario de la distribución de los roles por cuestión genérica y se asuma, de una vez por todas, la condición humana frente a cualquier otra condición ya sea de clase, raza o género. En este enfoque, para Lagarde, prima el desarrollo humano, pues este enfoque involucra a los derechos humanos, el cuidado de sí, la ciudadanía, como elementos fundamentales que otorgan o procuran encaminar la visión, hacia el empoderamiento:

De ahí que la primera *reivindicación vital* sea que en la práctica ninguna vida humana valga más que ahora. Una segunda *reivindicación vital* consiste en no aceptar que las personas estén condenadas a tener una vida breve o miserable por su nacionalidad, su etnia, su clase, su raza, su sexo.

⁶⁴ *Ibíd.*, p. 42

El postulado de Lagarde es vigente, se acerca al giro decolonial, propone la sororidad como elemento fundamental para lograr empoderamiento. Sin duda, entender el movimiento femenino desde la perspectiva de género abre un panorama más abarcador que debe hacer suyo no sólo un segmento de la sociedad, sino en general. Pero al mismo tiempo pone de manifiesto el retraso en que aún está el enfoque de género, pues no sólo se trata de hablar de las mujeres. También de la condición actual del mundo, desde lo político hasta lo ecológico. Mientras no haya ciudadanía, desarrollo humano, las mujeres están lejos de empoderarse. Mientras el mundo no tenga una clara perspectiva de género, la decolonialidad en tanto deconstrucción de la mujer en particular, seguirá siendo un elemento teórico aun distante de la realidad.

Sin embargo, es factible emplear estas categorías para intentar dar cuenta de cómo las mujeres latinoamericanas distan de tener perspectiva de género, al tiempo que posiciones privilegiadas en la sociedad o la academia no garantizan ni liberación ni empoderamiento.

Para intentar dar cuenta de este proceso del empoderamiento, del desarrollo del feminismo latinoamericano o decolonial, intento un acercamiento a una mujer literata, latinoamericana, quien a partir de su obra logra plasmar lo que es y siente. Tomar a Clarice Lispector como sujeto/objeto de estas reflexiones es una aproximación a las categorías de empoderamiento y decolonialidad, puesto que al glosar sus obras y considerar a la escritora como la mujer que deviene personaje, es la alternativa para dar cuenta del proceso en el que está el feminismo decolonial,

en tanto busca resignificarse a partir de la descolonización, procura derribar el privilegio epistémico y entonces lograr la comunidad trasfronteriza.

Clarice Lispector aparece ante nosotros mediante sus obras. Su literatura femenina más que feminista nos lleva a pensar que es ajena a las categorías sociales y filosóficas llevadas a cabo desde la perspectiva feminista, el feminismo decolonial, los movimientos de liberación femenina y propiamente del empoderamiento. Sin embargo, no es nuevo el análisis de la obra literaria como crítica feminista. Tomar a esta mujer como elemento de las críticas y las reflexiones en torno al empoderamiento y la decolonialidad, no sólo son por el hecho de ser ella una escritora latinoamericana, formada en Latinoamérica, cercana a las problemáticas sociales del continente. Ella misma, veremos, es un reflejo de su ser mujer, de sus sufrimientos y anhelos, de sus reflexiones y sus intereses. Pensarla en sus escritos y abordarla como sujeto que nos procura entender el empoderamiento, lo haya logrado o no, no es gratuito ni fortuito, es una lectura, de las muchas que hay, para dar cuenta de la realidad. En este caso de la realidad de una mujer poderosa y olvidada, grandiosa y al mismo tiempo pequeña, valiente y temerosa, mujer y madre, escritora.

Cuando los movimientos de liberación femenina, sobre todo aquellos que se dan durante la “segunda ola del feminismo” empiezan a tomar en cuenta no sólo la liberación sexual, sino el papel y lugar de las mujeres desde otros ámbitos, como el académico, el cultural, el político, aparecen un par de corrientes que buscan abordar el tema de la crítica feminista, que se da en el texto literario como portador del quehacer femenino sin dejar de lado lo político, lo antropológico y lo social. Es decir,

una serie de críticas feministas manifiestan que desde la literatura es posible entender el estado del movimiento de mujeres, pues es el texto literario un espejo que refleja la concepción del mundo de la escritora, desde lo privado (su persona, su perspectiva) y lo público (lo que ve del mundo, lo que entiende de la realidad). Estas corrientes de teoría feminista cobijan el análisis que se hace de la obra en función, con categorías políticas, filosóficas o sociales, pues la obra literaria no es ajena, es pues, una forma de interpretar la realidad y en ese tenor, la obra y la autora se vuelven sujeto/objeto de estudio para comprender, generalmente, las categorías que habrán de aplicarse a mujeres, al movimiento y con las se cuestiona su recepción en lo público, su validez desde lo privado y cómo un texto literario no es mera ficción, ante bien, un medio que nos permite, a partir de la observación de la deconstrucción de un personaje, emprender el propio. Evidentemente no se trata de replicar lo hecho por los personajes en las acciones que siguen siendo *literarias*, sino de vislumbrar lo que un personaje femenino, escrito por una mujer, puede ofrecer a una crítica social, o en este caso, permite mostrar cómo es que la autora, a través de sus personajes femeninos, se libera o no, se empodera o no, o si es posible aplicar las categorías del feminismo decolonial para dar cuenta del estado en que se halla el empoderamiento y la liberación desde una mujer que, pese a sus orígenes, goza de una posición privilegiada al menos en la *historia literaria* hecha por mujeres.

Moi Toril en su libro *Teoría literaria feminista* presenta diversos análisis de obra literaria, que consiguen abrir paso en los movimientos feministas dando una nueva interpretación del texto en relación con el autor y el lector. En su análisis

destaca las dos corrientes de crítica feminista literaria que durante los años ochenta del siglo XX captaron los reflectores: teoría anglo – americana y la francesa. Para situar ambas corrientes refiere análisis literarios, que se han llevado a cabo con la finalidad de entender la preminencia de los personajes femeninos, hechos por mujeres dentro de la literatura y cómo esos personajes y sus autoras reflejan la importancia de su escritura en los movimientos feministas. La reunión de personajes/autoras que hace Toril en su crítica feminista va desde Millet, Ellman, Woolf, Austen, entre otras, de las que destaca la manera en que son vistas en la sociedad en que salieron a la luz sus escritos y cómo la crítica opina al respecto. En un mundo en el que la literatura, la filosofía, la política y la cultura están en manos de los hombres, ser mujer de letras supone un doble riesgo. No es menester de esta investigación abordar la crítica feminista de cada autora citada, es retomar la generalidad de las corrientes críticas expuestas por Toril, para entender aún más el hecho de que sea Clarice Lispector el estandarte femenino y literario que nos permita entender el empoderamiento desde el feminismo decolonial.

La crítica literaria feminista no está desprovista de análisis sociales, antropológicos, no está fuera del mundo público. Es en la literatura y en la posterior crítica que se hace del *escribir femenino* que vemos muchos de los roles impuestos al género. De este modo Moi Toril, en relación a las críticas de Mary Ellman, dice que los críticos hombres “cuando hacen una buena crítica a una mujer, automáticamente eligen adjetivos y expresiones o que tienden a hacer que la poesía de las mujeres parezca dulce y encantadora (como se supone que son las mujeres)

y no sería e importante (como son los hombres)”⁶⁵. Además de señalar las características que ha de tener la literatura hecha por mujeres, no se limitan en señalar cómo ha de ser la personalidad de las escritoras, y desde ese tenor, entonces, identifican lo hecho por mujeres como un mero divertimento que nada ha de aportar a la verdadera crítica del mundo ” hecho por los hombres”. Otro aspecto que se juzga natural al “género femenino” es el de la maternidad. Desde la literatura, Toril encuentra una serie de elementos que permiten constatar que estas aseveraciones hechas de hombres a mujeres y de mujeres a mujeres tienen un efecto que repercute en la personalidad femenina y que se sigue reproduciendo tanto en la literatura como en la vida cotidiana. Es decir, la mujer en tanto Madre tiene un sitio que a simple vista parece privilegiado, pero que si se escarba un poco, al menos nos deja abierto un enorme problema en el que se ha insistido: mujer como ser para otros, donde el cuidado de los demás resulta la tarea más importante de la mujer, ser madre entonces es el mayor logro de lo femenino. Y qué pasa con aquellas que no lo son, que no pueden o quieren serlo. Una vez más, en relación con la figura materna y a partir de Ellman tenemos que: “nuestro recelo con respecto de la maternidad no es más que una simple preocupación en comparación con nuestro resentimiento contra quienes no participan en ella”⁶⁶. Es decir, parece que ser mujer significa ser madre; de lo contrario una serie de insultos acompaña al ser femenino, que a decir de los hombres, es desdichada, olvidada, inservible. Ello muestra la necesidad de hablar desde la crítica feminista procurando incluir a todos los personajes femeninos, que son, a fin de cuentas, imagen de la mujer que escribe

⁶⁵ Moi Toril, *Crítica literaria feminista*, trad. Amaia Bárcena, Editor digital Titivillus, ePub baser ri 2, p. 39

⁶⁶ *Ibíd.*, p. 41

y de la que los lee y los hace suyos. Incluir aquí algunos aspectos de las críticas tiene la finalidad de mostrar que los personajes y las autoras forman parte del mundo. Son imágenes que deben mostrarse e interpretarse a la luz de lo que ahora nos ocupa.

La propuesta hecha por Toril refiere justamente a *las imágenes* de la mujer como modelo de crítica literaria a partir de un texto editado por Susan Koppelman y la finalidad no sólo se basó en lo académico, sino en la relación que existe entre la autora y el lector; una relación que permite un acercamiento profundo y revelador del ser mujer:

En todos mis cursos eché en falta libros que entendieran la literatura como un conjunto de obras que tratan de personas... Estos ensayos nos sumergen en la novela y después nos devuelven al mundo de la realidad, a nosotros mismos, a nuestra propia vida.⁶⁷

Para la editora era urgente leer de otro modo la literatura, principalmente la que hacían las mujeres y la que hablaba de mujeres. Este modelo permitía, como apunta Toril “(enriquecer) mediante la vinculación de la literatura a la vida, especialmente a la experiencia propia del lector”⁶⁸. La posición del lector crítico, del que glosa y re-presenta los textos literarios, es la de mostrar, incluso a través de sus propias categorías de reflexión y de vida, el texto original bajo la luz de hipótesis que clarifiquen el estado actual de, en este caso, la literatura femenina con miras al feminismo. Ser lector crítico no es tarea fácil; sin embargo, a partir de la crítica literaria, se puede mostrar la realidad desde la propia experiencia. Desde la teoría

⁶⁷ *Ibíd.*, p. 45

⁶⁸ *Ídem.*

angloamericana se pretende no idealizar al personaje y presentarlo en su justa medida, añadiendo las categorías propuestas por el lector para entender mejor aún su cercanía con los conceptos a trabajar, llámese empoderamiento, decolonialidad o feminismo. Pues,

Así como es fácil extraer datos estadísticos de un conjunto de obras de un determinado periodo para comprobar cómo reflejan la tasa de empleo femenino, grado de formación académica, estado civil, tasa de natalidad y detalles de este tipo, es imposible medir la autenticidad del mundo interior de un personaje femenino. La prueba definitiva ha de ser la contestación subjetiva de la lectora, que esta evidentemente familiarizada con la <<realidad femenina>> (...) <<la realidad femenina no es un todo monolítico, sino que tiene muchos matices y variaciones>>.⁶⁹

Se podrá pensar que esta forma de crítica literaria lejos de ser formal raya en lo subjetivo; sin embargo, las propias críticas lo dirán, este modelo no obvia ni olvida la *literalidad* del texto, pero va más allá, a indagar, desde la literatura, los conflictos sociales, la relación del personaje femenino en el mundo en que vive, la de la autora en función de lo escrito fundado en lo público, y la del propio lector, lectora, que encuentra en el texto el pre-texto para explicar avatares propios de su tiempo.

Efectivamente, no sólo ahora se ha cuestionado la relevancia de esta crítica, pero sí es ahora cuando más se pugna por hacerla permanecer. Y es que como señala Moi Toril:

La insistencia de las feministas en la naturaleza *política* de cualquier discurso crítico y su deseo de que se tomen en cuenta los factores históricos y sociológicos, ha

⁶⁹ *Ibíd.*, p. 50

debido parecer tanto innovador como excitante; en gran medida estas son las cualidades que las críticas feministas actuales se esfuerzan en conservar.⁷⁰

De tal modo, que revisar los textos literarios de Clarice Lispector pone de manifiesto que hay una crítica literaria que busca explicar las categorías de empoderamiento y decolonialidad, partiendo de la “tradicción” que justifica el hecho de que la obra literaria sea siempre una relación estrecha entre la escritora y el mundo desde el cual escribe. Es decir, que pese a que los temas abordados desde lo literario parezcan alejados de la realidad o incluso ajenos a la misma, siempre serán un espejo en el que se refleja de un lado la mujer que escribe, el mundo en el que escribe y la hipotética lectora que es atenta a los textos, autora y circunstancia. Es decir, que para conocer mejor lo expresado en la literatura es necesario conocer la historia de la propia autora. La historia privada de ella en tanto mujer y la relación que tiene con la historia.

De este modo, se sigue que Clarice Lispector es, en tanto escritora de literatura, aporta elementos clave para comprender categorías que, como se ha anotado, no aparecen de manera literal en su obra, sí se pueden aplicar, pues no son ajenas ni en tiempo ni en espacio. Y aunque es cierto también que la literatura de Lispector no es literatura feminista, su pluma es femenina: conoce bien lo que acaece a las mujeres, se expresa desde su feminidad, su maternidad, sus conflictos existenciales y amorosos, y en el fondo lo que busca es justamente encontrarse a sí misma y saberse parte de la realidad.

⁷⁰ *Ibíd.*, p. 53

III. Clarice y el empoderamiento *Poderosa y desempoderada*

¿Puede una mujer, como Clarice, *demostrar* que está empoderada?, ¿es posible que una mujer se empodere sin necesidad de violentar las estructuras en las que vive y desde las cuales enuncia lo que es, desea, siente? Si esto es viable, ¿diríamos que estamos en posibilidad de empoderarnos? Y si estamos en posibilidad de empoderarnos, ¿eso hace que se viva una toma de conciencia, de poder real que desmitifique el lugar de opresión que aún hoy siguen padeciendo las mujeres latinoamericanas?, ¿diremos, como los hombres de la izquierda de los años 70, que estas ideas de feminismo, en la que va implicada la liberación y el empoderamiento, no es otra cosa que una de las caras del patriarcado, invento de mujeres burguesas? ¿O diremos que el empoderamiento es posible para todas, pese a las múltiples intersecciones, pese a las condiciones de vida?

Pero ¿por qué ha de ser Clarice, la mujer, la escritora, la madre, la que acompañe este peregrinar? Justamente por ello, porque es una mujer latinoamericana, ejemplo de muchas marginaciones.

Clarice Lispector es considerada una de las más grandes escritoras que ha dado Brasil. Ucraniana de nacimiento (1920), llega a Brasil en condición de migrante pobre, desamparada, sin identidad: ni judía, ni ucraniana, ni brasileña. ¿Mujer? Pronto se deja impresionar por el paisaje que Recife, Sao Paulo le ofrecen. Muy joven incursiona en la literatura, *sino* que habrá de llevar marcado por el resto de su vida ¿escritora? Sin otra opción contrae matrimonio con Maury Gurgel, diplomático, con quien procrea dos hijos ¿esposa, madre?

Sugerir como interrogante su ser mujer, esposa, escritora, madre es necesario, porque fue todo a la vez, y como ella misma deja entrever en sus escritos, ni lo uno ni lo otro. Cuando Clarice escribe su primera novela, *Cerca del corazón salvaje*, cuenta apenas 22 años; es la década del cuarenta, no hay aún movimientos femeninos fuertes que enuncien y denuncien las condiciones en las que se hallan las mujeres. Sin embargo, escribe como mujer, una mujer que siente, que ama, que se asombra. Una mujer fuerte y sensible al mismo tiempo. Quizá adelantada a su época pero reducida a ésta. El hecho de no ser partícipe de los movimientos, la vulneran. La hacen poderosa, pero ¿empoderada?

Con *Cerca del corazón salvaje* inaugura lo que habrá de ser un recorrido de introspección hacia su feminidad. El hecho de ser su primera novela no significa que no se empiece a mostrar tal cual es: una mujer que siente, que no halla palabras para expresar lo vivido.

Juana, es junto con Octavio y Lidia, protagonista de la novela. Es Juana, una chiquilla a la que la envuelven las figuras masculinas, las que de alguna manera descubren su identidad. El primer contacto que tiene con lo masculino es su padre; un hombre duro pero al mismo tiempo cariñoso. Su repentina muerte deja a Juana en un estado de abandono, del que ella aun no es tan consciente, solo vive. Y es en su vivir su forma de estar en el mundo, un descubrimiento constante. “Sinceramente, vivo. ¿Quién soy yo? Bien, eso ya está demás. (...). Es decir, lo sé muy bien pero no puedo decirlo”.⁷¹ Si no podía decir quién era responde a una

⁷¹ Clarice Lispector, *Cerca del corazón salvaje*, Siruela, España 2008, p. 30.

profunda timidez de Juana niña, de la misma Clarice llegando a un país nuevo, desconocido y desconcertante. De una niña solitaria que hablaba consigo misma e intentaba nombrar las cosas, sintiéndolas. Pero Juana creció, siguió sola; huérfana de madre, ahora el padre era el que también la abandonaba. ¿Qué sería de ella? Lo que pensaba era una voz en off que encerraba un profundo misterio: ser mujer. Una vez sola, sin nada a qué asirse, la pequeña Juana queda bajo tutela de sus tíos, ellos fueron de alguna manera, el primer indicio de la crueldad que habitaba el mundo. Juana era señalada como loca, pobre, solitaria, indefensa, desarreglada, no parecía una mujer. No hablaba y era como un animal silvestre con el que no se podía tener ningún tipo de trato.

Juana representa aquellas mujeres que salen del canon, a esas mujeres que no esperan, que están en soledad procurando descubrirse a sí mismas. Que se encaminan en la introspección. Pero esto no quiere decir que Juana se asumía como una mujer liberal, ni siquiera pasaba por su mente que hubiese algo llamado liberación; su modo de ser mujer era natural y sencillo, en el sentido de no complicarse por factores sociales que le estuvieran oprimiendo. Lo que le oprimía el corazón era su propio sentimiento. Esto no es gratuito, si Clarice es en sus personajes, sus personajes reflejan entonces el lugar de enunciación de la propia autora. Son los años 40, no hay aún un asomo claro de los movimientos feministas que cobrarán relevancia 30 años después.

Este modo de ser de Juana/Clarice, esta forma de conocer-se, no la hacen una mujer poderosa, menos aún empoderada. Juana se mira al espejo y a veces ve un reflejo tal cual los otros la señalan: fea, torpe, ausente. Lo que pone de

manifiesto, que pese a la sensibilidad de la mujer, el verse como un ser feo, le causa escozor; por tanto debe recurrir a embellecer el alma, a hacerse de una personalidad que le permita andar altiva por el mundo, esta es una forma, muy elemental del saberse empoderado, tomar conciencia de sí desde lo que se ve. Aunque no necesariamente significa tomar conciencia real de mi identidad. Juana lo sabe, para ello recurre a la segunda figura masculina de la historia: el profesor. Un hombre mayor símbolo de sabiduría; símbolo también de lo establecido, es decir, del hombre académico que cree tener el conocimiento en sus manos, del que indica, señala y apunta lo que es verdadero. Juana llega a él, se deja caer en los brazos fuertes y sabios del profesor. No solo le provee conocimiento, también seguridad. Pero el profesor rechaza a Juana mujer, la ve sólo como aprendiz. Bajo el peso que implica el conocimiento, el profesor no se ha dado cuenta del mundo de afuera. Su mujer, ve en la joven Juana una amenaza, por eso se planta frente a ella y sin decir una palabra, la sola presencia basta, fulmina a la joven, quien temerosa, triste, llena de sí huye del lugar.

¿Es acaso la mujer del profesor poderosa, empoderada? poderosa frente a la debilidad de la muchacha. Empoderada, no. Su valentía no sale de su ser, sino de un hombre al que considera de su propiedad.

Un elemento clave para lograr el empoderamiento es la sororidad; Clarice, a través de los personajes, nos demuestra que tal hermandad femenina se ve crispada. La esposa sigue siendo esposa, mujer egoísta, ruin. Juana sigue estando sola, condenada. Ni sororidad ni empoderamiento real. El conocimiento la volvió poderosa mientras se aferró a conocer, pero siguió sola. Lo mismo que la esposa,

cuyo único conocimiento es saberse parte de otro, sin cuestionar, sin pretender siquiera indagar quién es.

Con una personalidad más definida, Juana conoce a otro hombre, el tercero, el que le ofrece amor, casamiento: Octavio. Junto a él, pero sola, comienza a descubrir más aun su ser femenino. Ha trabajado tanto en su persona, se ha descubierto en lo sublime, se sabe mirada por otros, con esa mirada que embriaga, que llena de pasión. Eso le gusta, la coloca en un centro que la hace sentirse más mujer. El hecho de que haya optado por unirse a Octavio no es tampoco gratuito, Clarice tampoco tenía de otra. O se casaba o permanecía virgen soltera. Casarse es, de algún modo, lo que dicta la norma. Al menos en la época en que ella vive. Casarse es un paso obligado. Después vendrá la separación, no menos mal vista.

Pero antes de pensar siquiera en una separación, Juana se da completa al hombre “entregándole su alma y sintiéndose sin embargo plena como si hubiera sorbido el mundo. Ella era como una mujer”⁷². Ni más ni menos, una mujer que por sus circunstancias se descubrirá mujer ante un hombre. No hay conflicto. Hay reconocimiento. Juana lo hace, junto a él, pero sólo descubriendo más de ella misma. Era una mujer que amaba, a la que deseaba un hombre. Pero este sentir como mujer estaba incompleto. La feminidad debía, pues expresarse en un acto: la maternidad.

Un tercer personaje: Lidia, constata la necesidad femenina de la maternidad. Ahora con más fuerza que en décadas pasadas, la idea de la maternidad se ha visto

⁷² *Op. Cit.* p. 139.

problematizada por movimientos feministas que arguyen acerca del cuerpo femenino. Pareciera que ser madre es también una suerte de dominación ejercida de manera sutil por los hombres del patriarcado. Para los años en que Clarice escribe, parece que el hecho de ser madre no está cuestionando la dominación del cuerpo, es solamente la expresión del aspecto más íntimo del *ser mujer*, pues, de algún modo la maternidad confirma el “ser mujer”. Lidia lo sabe y añora la maternidad, no le importa que sea Octavio un hombre comprometido, no le interesa ser “la otra”, lo que ella quiere es ser madre, la maternidad la hará aún más mujer de lo que ya es. Su embarazo le hace pensar que está más cerca de Octavio. El ideal de familia unida pone de manifiesto los obstáculos invisibles aun de lo que puede ser una liberación real, romper con los modelos y redistribuir roles debe ser iniciado desde la raíz. Las mujeres de Clarice no lo saben, no es el discurso de la deconstrucción el que flota en el aire. Es más bien el discurso de la instauración de todas las formas del capitalismo el que respiran.

Ser madre es lo que está en el centro de la discusión, ser madre para ser mujer, ser madre para reconocer que hay sentido en la vida, ser madre para constatar lo poderosa que puede ser una mujer. Porque Lidia se siente poderosa: va a ser madre, obtendrá reconocimiento de quienes la rodean, en especial de Octavio. Esta necesidad de ser reconocida por el otro, pero sin cuestionar siquiera el por qué de esa *necesidad*, vulnera aún más la incipiente liberación femenina, que cuestiona, que propone, que busca empoderar.

Poderosa se sintió Juana, cuando con toda la fuerza que imponía su personalidad, se presentó ante Lidia únicamente para verificar que ella, la otra, iba

a ser madre. No le recriminó, después de todo Juana estaba tan alejada ya de Octavio, alejada en sentido figurado, ninguna aventura, ni de él ni de ella, les permitía separarse, no porque no lo deseaban, tan sujetos estaban a lo establecido. Pero cómo abrumó a Juana la idea de estar embarazada. Esa era una nueva forma de sentir, de ser e incluso de llenarse de poder y abandonar la vida que llevaba. Lo tenía decidido: le contaría a Octavio de sus planes; luego él podía marcharse, formar una familia con Lidia y dejar definitivamente sola a Juana. Ella ya no estaría sola, sería mujer y madre. Sin embargo, nada de lo pensado ocurrió a Juana, se quedó sola, sin hijo, pero con una sensación fulminante: “de cualquier lucha o descanso me levantaré fuerte y bella como un caballo joven”⁷³

Asistimos, entonces, a la revelación de una mujer con atisbos de empoderamiento, al nacimiento de un nuevo femenino, que para Clarice tiene una relación directa con el nacimiento de una *ciudad sitiada*.

La ciudad sitiada es la segunda novela de Clarice, data de 1949 y, tal como sucede en la primera novela, *Cerca del corazón salvaje*, encontramos los temas nodales de la obra de Lispector: pasión por la escritura, necesidad de “aprehender” la cosa misma, incapacidad para expresar las sensaciones, no porque no pueda, sino porque la expresión de una sensación no es ya lo que se está sintiendo, y, la esencia femenina; en este tenor, la *esencia femenina* es, principalmente, Clarice mujer y escritora. Si bien es cierto que Clarice no se manifestó partidaria del movimiento feminista, es un hecho que siempre se la ha considerado, sobre todo

⁷³ *Op. Cit.* p. 197

fuera de Brasil, una mujer feminista⁷⁴, más aun, femenina. En no pocas ocasiones se escucha a una Clarice que clama a los cuatro vientos que antes que escritora es mujer y no cualquier mujer, sino madre.

Pero esa mujer ha tenido un peregrinar arduo, ha tenido que crearse, adaptarse, reconocerse ajena y propia de un sitio, de ella misma, de los demás. Así es como Lucrecia Neves, protagonista de *La ciudad sitiada*, recorre el mundo para encontrarse con lo que ella es. Lucrecia nació en un pueblo pequeño, San Geraldo, escenario omnipresente en la vida de la joven. Todo lo que hacía era justamente lo que el pueblo permitía hacer; al menos así lo sentía. Toda su razón de vivir, el desarrollo de su personalidad, estaban marcados por el sitio en que nació y creció. El pueblo era ella, ella era gracias al pueblo.

El tiempo transcurre lento, monótono, tanto para Lucrecia, niña, como para el pueblo. Pero el progreso llega, y con él, gente e ideas. Lucrecia crece, anhela, busca. Encuentra la mirada de Felipe, un forastero, aquella pasión que no sabía que buscaba, la hacía sentir ajena al propio San Geraldo y se estremecía de miedo de estar viva.⁷⁵ Felipe representa un amor prohibido por extraño, ajeno; prohibido, también, por inesperado y abrupto. Felipe es el progreso, el cambio, lo que permite entender que San Geraldo dejará de ser un pueblo para convertirse en una ciudad. Al mismo tiempo que hará que Lucrecia deje de ser una muchacha temerosa para

⁷⁴ A decir de Laura Freixas esto se debe a la editorial francesa que tradujo los textos de Lispector, editorial que era considerada baluarte del feminismo de la diferencia y que encaja bien con el rumbo de esta investigación. El problema, a decir de Freixas, es que al ser considerada "obra de mujeres" encasilla a Lispector justamente en el ámbito de lo puramente femenino. Laura Freixas, *Clarice Lispector*, Ediciones Omega, Barcelona 2001, p. 15.

⁷⁵ Clarice Lispector, *La ciudad sitiada*, Siruela, Madrid 2006, p. 16

convertirse en una mujer poderosa, es decir, una mujer segura de lo que siente, aun cuando en ese cambio, en ese darse cuenta de lo que es, tenga que abandonar sus más profundas convicciones. No sólo es Lucrecia la que respira el cambio, el progreso que ha llegado a San Geraldo, es toda la comunidad la que percibe un nuevo rumbo y no saben a dónde ir. Presas del miedo, algunos se refugian en el pasado, no son afines con la nueva personalidad impuesta, no son partidarios de la ciudad. La ciudad es lo novedoso, pero al mismo tiempo lo extraño. Si Felipe representa para Lucrecia lo fascinante, lo nuevo u original es porque ella está descubriendo dentro de sí a la mujer que es. Pero este descubrimiento no es abrupto, es lento, tedioso, doloroso. Ve en las mujeres que se niegan a entrar en la dinámica del otrora San Geraldo, la resistencia, la tradición, la forma quieta de ellas en el pueblo no implica un olvido de sí, al contrario, son con el pueblo, con lo común y se niegan al cambio por convicción de que quizá todo pasado es mejor y el futuro no es más que la espada que corta de tajo aquello en lo que se creía. Esa resistencia al cambio personificado por la mujer más vieja del pueblo, Efigenia, también la siente la protagonista. Pero es necesario hacerse de un lugar en el mundo. La ciudad quiere instaurarse, los habitantes están atentos al cambio, pero no hay dirección, no se sabe qué hacer, la ciudad es enorme y temen ser engullidos por ella. Lucrecia es doblemente presa: la ciudad y los hombres; ella en el centro como ciudad naciente. Felipe como progreso, Perseu como la tradición, la quietud.

Antes de que Lucrecia se enfrente con los hombres de su vida, descubre que hay un grupo de mujeres que, en medio del devenir incierto de San Geraldo y como impulsadas por la modernidad que ahora traerá la ciudad, han formado un grupo,

una asociación que de alguna manera de rumbo espiritual al pueblo, ahora ciudad y a ellas mismas; “en el descampado de esta nueva era nació y murió la Asociación de la Juventud Femenina de San Geraldo”.⁷⁶ Pero ¿por qué han de ser las mujeres quienes den rumbo espiritual al pueblo? Porque ellas son el pueblo, y ante estos cambios necesitan guía y salvación. Mismas que no se hallan en una suerte de religiosidad exclusivamente, sino en la salvación entendida como liberación personal, es decir, ser dueñas de su propio destino. Así lo sentía Clarice y así lo expresa a través de Lucrécia. Pero Lucrécia no buscaba el ideal; cuando entró en la asociación pronto se dio cuenta que las mujeres que la conformaban, en especial Cristina, habían hecho de sí mismas criaturas espirituales; el hecho de haberse formado un espíritu tan ideal les hacía libres para vivir en una ciudad que ya no era San Geraldo. Lucrécia, absorta, no entiende por qué se debe construir un alma ideal, espiritual, acabada, tan libre que no puede ejercer esa libertad. Lucrécia es expulsada de la asociación por no entender el modo espiritual en el que vivían. Este es un ejemplo de la falta de sororidad que se da entre los personajes femeninos no sólo de una novela, sino en el quehacer cotidiano. Aun cuando Clarice no hable de la sororidad, sus personajes femeninos se encuentran muchas veces renuentes a ser fraternos. Esto implica no sólo un alejamiento de las mujeres, sino un desconcierto al hablar de libertad femenina y más aun de empoderamiento.

Lucrécia no vuelve a la asociación, es un ser incomprendido. Cuestiona el rumbo que toma la ciudad, la ideología que ahora se debe tener, la necesidad de libertad sin perder de vista un ideal que no se consigue sino aquí y ahora, en el

⁷⁶*Ibid.*, p. 21

disfrute de las cosas, en la realidad misma que se siente, que aparece. Ahora la realidad es la ciudad, la civilización, el progreso. Lucrecia y la realidad, sin inteligencia ni poses, solo vida. Pero en esa vida que se siente no está sola. Antes que Felipe la acechara con su mirada -que la hiciera estremecerse de miedo, tal como el que sentía con el cambio de San Geraldo a ciudad- Lucrecia tenía un gran amor. Un amor quieto, un amor hombre que representaba la condición masculina del pasado de la ciudad: Perseu. Lucrecia se sentía orgullosa al pasear de la mano de un hombre como Perseu. Ella no era bonita, le faltaba todo aquello que la gente llama hermosura femenina, sensualidad. Sin embargo, tenía elementos que le hacían resaltar la fuerza de su rostro. No ser bonita no será jamás un impedimento para enfrentarse y presentarse en el mundo. Para Lucrecia, crearse y creerse hacía que su belleza fuera real. Aunque a veces esta manera de crearse e incluso creerse, lleve a la mujer a no saber qué es ni dónde está pisando. Por un lado, es infantil, tonta, no necesita inteligencia para enfrentarse con el mundo, sentir las cosas, sentir la realidad no precisa de inteligencia, sólo de sensibilidad. Pero, el mundo en el que ha crecido ha cambiado, ha progresado, y de manera violenta ella necesita cambiar o se quedará cual Efigenia, como un mito olvidado, como una leyenda de lo que fue en un tiempo, pero que ahora ya no tiene cabida. Así las mujeres, pareciera que el tiempo las violenta, las empuja a cambiar, aun cuando en ellas aún está la pregunta inmóvil: ¿quién soy? Perseu estaba con ella como quien está con alguien porque así lo dictan las convenciones. Lucrecia estaba con él y se sentía orgullosa, tenía un motivo para ser bella, para construirse. En el fondo, el único motivo eran sus ganas de sentir, de moverse en la realidad, de mirar. Así encontró la mirada del otro, de lo ajeno. Para Perseu ya era un esfuerzo amarla. Para Lucrecia todo esfuerzo

significaba movimiento. Y ella quería moverse, sentir, nombrar las cosas. Perseu representa la quietud que una mujer de san Geraldo necesita para amar: el esposo atento, el hombre inteligente, protector. Pero San Geraldo ya no es más, Lucrécia tampoco. La ciudad ha devenido también para la protagonista, ambos han cambiado pero aún no saben a bien qué son o cómo deben actuar; el clima que se respira les impulsa a ser diferentes. Es ahí cuando Lucrécia descubre en la mirada de Felipe la antítesis del hombre que antes tuvo, ¡que aún tiene!, un hombre libre, impositivo, iracundo. Todo lo que Lucrécia podía esperar de un hombre. Pero ese hombre no espera nada, es el símbolo de la nueva ciudad, aquello con lo que se topa Lucrécia, lo novedoso, lo misterioso, lo atractivo por desconocido. Felipe es un hombre duro, cruel, acostumbrado a una ciudad, de la que viene, sin proceso como el de San Geraldo, sino de un sitio más bien vanguardista, lo que le lleva a creer que puede tratar con desdén a todos aquellos que apenas emergen al progreso. Lucrécia admira esta determinación, pero sabe que él no puede imponerse a los pensamientos que ella tiene. Lucrécia es de ese pueblo naciente apenas, pero ella, bella e inteligente a su modo, se asume como poderosa, de ella misma, de su pueblo. Ella, es cierto, admira la valentía de ese hombre nuevo, le quería y le aborrecía por la misma razón: era forastero y “no habrían descansado hasta que uno fuese rey”⁷⁷. Y aun cuando Lucrécia deseaba ser reina, tener el poder, el mismo que le brindaba saber que el extranjero era él, que su pueblo la cobijaba, aun cuando sabía que Perseu la amaba y Felipe la deseaba, había algo que la dejaba helada: nadie quería casarse con ella y uno de sus grandes anhelos era justamente casarse.

⁷⁷ *Ibíd.*, p. 56

Sola, destruida, ahogada en llanto, la única que la esperaba en el silencio de su viudez era Ana, su madre.

Si bien es cierto que Clarice expone en *La ciudad sitiada* la vida de una mujer cuyo mayor anhelo es entregarse a la realidad, sentir la realidad, conocer las cosas sin necesidad de expresarlas, tal como Juana en *Cerca del corazón salvaje*, tal como la propia autora, estos textos permiten hacer una lectura crítica en torno al ser y hacer de las mujeres. Evidentemente todos estos personajes femeninos responden al momento histórico en el que fueron creados: Brasil 1940 – 1950. Responden también al nombre de Clarice y por lo tanto, tienen una profunda relación con ella, son ella.

En este tenor podemos entonces marcar con claridad lo que líneas arriba se ha analizado. Primero, que Lucrécia asiste a un cambio en la forma de pensar, de ser, de vivir. Segundo, que ese cambio no se da aislado del lugar en el que vive, sino que es el cambio, el progreso del lugar, de un pueblo olvidado, periférico, a una ciudad con todos los problemas y beneficios que eso trae, la ciudad es la civilización, el progreso, la vanguardia, las ideas novedosas; pero también lo incierto, lo misterioso, lo iracundo. Lucrécia cambia porque San Geraldo cambia. Lucrécia es todas las mujeres que habitan sitios recónditos, no por el hecho de ser parte de un pueblo periférico, sino porque esa condición las lleva a pensar que el mundo es así como les aparece y no de otro modo. El hecho de tener pensamientos tradicionales –sujetos a las normas convencionales, a definir cómo se debe ser, qué rol adoptar, cuándo actuar, cómo vestir, etc.- hace de las mujeres, seres que no necesitan absolutamente nada que no sea lo definido de antemano por la propia comunidad.

Las mujeres viven bien, no tienen mayor anhelo que ser felices y formar una familia. Pero cuando el rumbo de sus vidas, tanto en lo público – la comunidad- como en lo privado –la propia vida- cambia, entonces es necesario repensar lo que se quiere. Muchas veces este cambio en la forma de vida y pensamiento hace que las mujeres no sepan a bien dónde pisan; del modo en cómo encara Lucrecia su condición una vez que San Geraldo emerge ciudad, ella no sabe lo que quiere, porque no sabe ya cómo definirse. Las mujeres están expuestas, entonces, a este cambio que se da por fuera, inicialmente, y que ha de comprenderse desde dentro. Para Lucrecia, como para cualquier mujer, el ideal del casamiento, de la vida en pareja no tiene cuestionamiento. Se espera del hombre una personalidad como la de Perseu: inteligente, serio, comprometido. Pero al mismo tiempo, con el cambio que lo exterior experimenta, la mujer advierte que hay otras maneras de vivir, de enfrentar. Es ahí, cuando lo novedoso seduce con la mirada; sin embargo, el nuevo orden que promete liberación, ruptura con lo tradicional, es continuidad. El cambio sólo se dio de manera superficial, lo que queda es el esquema en el que se ha de vivir: relación de dominación desde lo privado, pero también desde lo público. Pues la vida personal, en la manera que tiene de constituirse, vida en pareja, relaciones familiares, responden a una estructura más compleja; en el caso específico de la novela, a la civilización, al progreso, que ahora experimenta San Geraldo.

Si por lo menos la joven estuviese fuera de sus muros. Que minucioso trabajo de paciencia el de sitiirla. Gastar su vida intentando asediarla geoméricamente con cálculos e ingenio para que un día, aunque ya decrépita, encontrara la grieta.⁷⁸

⁷⁸ *Ibíd.*, p. 68

Esa grieta no es más que la toma de conciencia y de pertenencia de lo que se es; implica un esfuerzo mayor porque no sólo se trata de la mujer, que aislada, intenta definirse, sino de una mujer heredera de su tiempo, sujeta a los cánones que la rodean. Porque al final del día, Lucrécia, como símbolo femenino de su época, seguía pensando en casarse. Pues la grieta no es rechazo, es liberación. Pero esto es más complejo de lo que parece. La grieta no viene con la ciudad nueva; la grieta es una hendidura más fina. Si con lo anterior, lo tradicional, es casi imperceptible, con la nueva ciudad, con el progreso, lo es aún más. En el fondo, se sigue pensando en lo “ligero y lo sólido”, en la superioridad del hombre sobre la mujer.

Lucrécia consigue casarse. No es ni Perseu ni el forastero Felipe; se casa con el único hombre que desde siempre se imaginó unido a ella, Mateu. Un amor anterior, con el que ella no imaginaba siquiera la vida. Lograr su objetivo no la condujo a la grieta. Sabía que así como a la ciudad naciente, a ella le deparaba algo más: era ella misma. Consigue huir de esa ciudad, como ella, sitiada: “la viuda apenas tenía tiempo de hacer su maleta y escapar.”⁷⁹

¿De quién escapa? De ella misma. Escapar no es despectivo, por el contrario, es la única forma que tiene para encontrarse y ¿por qué no?, para empoderarse. Pero el libro concluye con la huida, y ésta puede ser infinita e irreconciliable. Es decir, pasa de largo la grieta, sólo percibe que hay algo que se debe encontrar, pero que nunca se encuentra.

⁷⁹ *Ibíd.*, p. 183

Así le pasó a Clarice, no sólo en el desenvolvimiento de sus personajes, sino a ella misma, estudiante, esposa, madre, escritora, mujer, porque Clarice tiene “el alma de una sola mujer expuesta en su obra. En la que se encuentra todo el alcance de la experiencia humana.”⁸⁰

¿Qué nos lleva a pensar de este modo?, ¿puede Clarice contener el “espíritu femenino” dentro de su literatura? ¿Nos esclarece el concepto de liberación o empoderamiento? En una primera lectura, su narrativa es profundamente femenina. Los personajes, su enfrentamiento con la realidad y con los otros nos conducen a aseverar de este modo. Pero, es cierto, el concepto de liberación o empoderamiento no se halla en la obra, se le puede atisbar, sirve como puente para entender y criticar. Porque la narrativa de Lispector es, insisto, propia de su tiempo y espacio.

Hacer un recuento de las facetas más relevantes que marcaron su vida como estudiante, escritora, esposa, nos permitirá comprender, cómo es que Clarice representa, encarna un modelo femenino, que sin necesidad de militancia, hizo aportes a la tan solicitada liberación femenina. Sus personajes son reflejo fiel de este proceso, no siempre alcanzado o logrado. Ella misma lo es, desde un ámbito profundamente personal y filosófico, deseando encontrar la grieta, ese punto de quiebre y reconocimiento.

Mucho se dice acerca de que es Clarice la suma de todas las marginaciones: extranjera, migrante, pobre, latinoamericana, mujer. Pero esos calificativos no son sustancialmente la personalidad de Clarice. Es cierto que la habrán de acompañar

⁸⁰ Benjamin Moser, *Por qué este mundo. una biografía de Clarice Lispector*, Siruela, España 2017, p. 23

hasta el final de sus días, pero es cierto también que muchos de estos atributos no los entendió siquiera. El 10 de diciembre de 1920 en Chechelnik Ucrania, nació Chaya Pinkhasovna Lispector⁸¹; la menor de tres hermanas adoptó, una vez instalados en Brasil, el nombre hoy por todos conocido: Clarice Lispector. Sin embargo, ella no vivió consciente el peregrinar que la trajo – a decir de ella- a su tierra: Brasil. Lo que sí influyó en la formación de la personalidad de Clarice, es el hecho de haber nacido de una mujer judía, marcada por las desventuras de los pogromos. La madre de Clarice enfermó de sífilis; el tercer embarazo prometía una cura para la madre. No fue así. Siendo Clarice una pequeña de apenas seis o siete años, recuerda cómo corría para buscar medicinas para su madre, en lugar de divertirse en un carnaval. Este hecho ha dejado profunda huella en la escritora, no sólo no puede salvar a su madre, se sentía profundamente triste. Su único recurso ante la soledad era la sensación del mundo, llegar a conocer la cosa misma, intentar traducirla mediante el lenguaje. Así pues Clarice es Juana⁸², sola con su padre. Sola en el mundo, queriendo salvarlo. Salvarlo como una forma de salvarse a sí misma, de liberarse. Ella era, en los otros.

Desde pequeña tenía dotes para las artes, principalmente para la literatura. Sus primeras novelas – *Cerca del corazón...* y *La ciudad sitiada*- las escribe siendo muy joven. En ese lapso de tiempo, Clarice sintió la necesidad de estudiar Derecho con la finalidad de reformar las penitenciarías de su país, aunque pronto se da

⁸¹ *Ibid.*, p. 52 y ss. Chaya es un hombre de origen hebreo y cuyo significado es “vida”, tiene además una relación directa con “animal”, lo interesante en esta cuestión es que Clarice siempre sintió profundamente la vida; además de identificarse, algunas veces, con un animal; en *La ciudad sitiada*, con los caballos. En otras ocasiones sus amigos la consideraban como un felino, pues además de tener ojos gatunos, tenía la sensibilidad de los gatos: alerta, atenta, en calma.

⁸² Juana es la protagonista de *Cerca del corazón salvaje* y de quien he hecho mención al inicio del capítulo

cuenta de que su carácter no es el adecuado para inmiscuirse en esos asuntos. Durante esa temporada de estudios en la facultad conoce a Maury Gurgel Valente. Un hombre inteligente, de buena posición social, abogado y diplomático. Quien habrá de ser esposo y padre de los dos hijos de Clarice. Antes de comprometerse con Maury, Clarice queda enamorada de su compañero Lúcio Cardoso, un hombre dedicado al arte en casi la totalidad de sus manifestaciones. Dramaturgo, poeta, pintor, Lúcio es la versión masculina de Clarice. Él es su gran amor, ideal, eterno, pero imposible, pues pese a las similitudes que hay entre ellos, él no pretende una relación con Clarice debido a su homosexualidad. Esto, no hará que se alejen, al contrario, mantendrán contacto por el resto de sus vidas. El hecho de que no fuera correspondida, dejará una marca profunda en el corazón de la escritora. Efectivamente, las relaciones, la vida, dejan siempre una profunda huella en el alma de Clarice.

Pero una vez que se hubo casado se sentía una mujer plena, feliz. No tenía reparos, ni los tuvo jamás, en decir abiertamente que antes que ser escritora era ama de casa, mujer normal, bendecida con la gracia maternal. Mujer, madre, escritora. Una vez unida con Maury, y debido a la profesión que él ejercía, se vio casi obligada a dejar su país para acompañar a su esposo diplomático en sus viajes de trabajo por el mundo. Conoció y vivió en muchos países: Estados Unidos, Francia, Italia. Tuvo la oportunidad de estar en Egipto y mirar de frente a la Esfinge, a la que, según dice, nunca descifró; quizá hacerlo resultaría doloroso, mirar de frente a la cosa misma, a lo que es uno, puede resultar desgarrador.

De su estancia por aquellos países adquirió dominio sobre la lengua, eso en un momento importante y crítico de su vida le permitió ganar dinero haciendo traducciones. Pero lo que siempre tuvo presente fue a su país adorado al que siempre anhelaba volver. Con el nacimiento de sus dos hijos y sus cambios de residencia, Clarice experimentó ser madre, pero al mismo tiempo las dificultades que tenía como escritora, más que el acto mismo de escribir, el de ver sus libros publicados. La crítica que otrora fue benevolente, la había olvidado y la había confinado a esas marginalidades ajenas a ella, pero que pesaban como si fueran reales: no es una escritora, no escribe novelas, no es posible publicar sus textos. Aunado a ello, esa nostalgia que la acompañaba desde que puso un pie fuera de Brasil y lejos de sus hermanas, Tania y Elisa, quienes eran el elemento maternal que siempre había querido y que pronto le fue arrebatado.

La figura de la madre ausente hará de Clarice una mujer muy dedicada al trabajo materno. No lo antepone ni lo ve contrario con su profesión de escritora. Sin embargo, no todo es perfecto, aunque así lo quisiera. Su hijo mayor, Paulo, da muestras tempranas de una inteligencia excepcional. En “Conversaciones con P”, Clarice recoge una frase que él le enuncia: “¡No quiero que escribas! ¡Eres una madre!”⁸³ Ella lo sabe bien, no hay momento del día que no se sienta poderosa, femenina justamente por el hecho de ser madre. Pero en tanto esposa, hay algo que no le termina de convencer. Quiere a Maury, sin embargo, sabe en el fondo que

⁸³ Clarice Lispector, *Donde se enseñará a ser feliz y otros escritos*, Siruela, España 2005, p. 109. El hijo menor de Clarice se llama Pedro; en “Conversaciones con P”, recopila todas aquellas frases que ambos le dicen y que a ella le parecen originales, impresionantes, dignas de ser escritas y publicadas

no está hecha para el matrimonio, que tiene que hallar la grieta y salir para encontrarse con ella.

El divorcio es entonces un momento crucial en la vida de la escritora, de la mujer, de la madre. Separarse de Maury, parece ser en principio de cuentas, una decisión bien tomada. De esto, Maury es quien no concibe como posible su separación. Para él, la vida en matrimonio era perfecta, nada parecía amenazar el ritmo de vida que llevaban. Para ella, algo faltaba, no tanto en la relación con Maury, sino a ella misma. Él no dejaba de pensar en qué había faltado, su respuesta siempre giraba en torno a una falta de atención hacia ella. Incluso, aun cuando llevaban algunos años separados, a través de epístolas, Maury siempre comparaba el espíritu de su mujer con las creaciones literarias. Siempre la veía como Juana, cerca del corazón salvaje de las cosas, ajena, perteneciente sólo a sí misma. Pero también se parecía a Lucrecia, viviendo en una ciudad sitiada, y a la propia Lidia, cuya vida se reducía a ser madre y esposa. Clarice es todas en una, es el alma femenina que soporta sus roles según sea el caso, pero es también el espíritu que busca la grieta, aun cuando la ciudad y ella misma estén sitiadas.

La separación trajo consigo necesidades económicas, no es que Maury se haya desentendido, sino que el nivel de vida que tenía con él no era comparable con el que ahora tendría estando sola. Así que hubo necesidad de que ella trabajara más de la cuenta; las regalías de los libros hasta entonces publicados no le eran suficientes. Escribir era lo que sabía hacer, entonces a ello se dedicaría, además de trabajar en distintas editoriales como traductora. De estos trabajos, los que más destacan son las crónicas que escribía en las distintas publicaciones periódicas de

la época, *A noite, Vamos ler!, Dom Casmurro*; destacan porque en las publicaciones se deja leer una Clarice muy femenina, cercana a su época, con textos cortos, de lenguaje sencillo y temática ligera, que de alguna manera dan cuenta de la sociedad que imperaba hacia los años 40 y 60. Es importante destacar que la labor periodística de Clarice no sólo data de su época de separación; desde que era universitaria estaba presente en el ámbito informativo; de estas producciones se encuentran las recopilaciones editadas por Siruela: *Sólo para mujeres, Dónde se aprenderá a ser feliz, Aprendiendo a vivir, Correo femenino*.

Siendo redactora de la agencia nacional, Clarice hace un reportaje de la “casa de expósitos”, documenta la situación en que habitan los niños huérfanos de Brasil quienes son cuidados por las Hermanas de la Caridad. Algo que llama la atención es que Clarice, siendo aún muy joven, recupera en su reportaje la sensibilidad que siempre la ha caracterizado y que en ese momento estaba ligada con sus inclinaciones académicas de estudiar Derecho. Una vez que culmina su reportaje, se rumora que pronto cerrarán el albergue; ella conmovida especialmente por dos niños expósitos, se pregunta: ¿qué será de ellos?, ¿acaso cerrando el torno acabará la orfandad?, ¿*Dónde se enseñará a ser feliz?*⁸⁴; esto es relevante no sólo para destacar sus aptitudes periodísticas, sino para reconocer cualidades femeninas, que ella posee. No sólo en relación con la ternura o la pasión, eso no es privativo de las mujeres, sino por la clara conciencia y la sensibilidad profunda que observa en su entorno. Efectivamente, quienes enseñarán *a ser feliz*, en el sitio de los olvidados, son mujeres. De ahí que a Clarice, siendo estudiante aún, le atrajera

⁸⁴ *Ibíd.*, p. 58

el tema de las mujeres. Propiamente el de su quehacer en el mundo. No es precisamente el reportaje el resultado de esta reflexión, sino porque aparecen dentro de la misma recopilación, otros escritos que procuran dar cuenta del lugar de la mujer en el mundo. No de la mujer como sustantivo abstracto, sino de una mujer de clase media habitante de Brasil en los años 40 y 50.

Durante su tercer curso como estudiante de Derecho (1941), Clarice se dio a la tarea de encuestar a estudiantes de la Universidad de la que ella era integrante. La encuesta versaba acerca de la posibilidad que tenían las mujeres de trabajar: ¿Puede la mujer trabajar? :

El problema de la mujer ya se ha hecho viejo aunque sólo date de la Gran Guerra (...). ¿Debe o no debe la mujer extender sus actividades a los diversos sectores sociales? ¿Debe o no dirigir su mirada también fuera del hogar? Por una parte se nos presenta como si siguiese apenas su eterno destino biológico y por otra es la nueva mujer, que escoge libremente su camino⁸⁵

Para Clarice, el tiempo en el que escribe, de alguna manera ha puesto, para ella evidente, una especie de justo medio. Pues ni el feminismo de primera ola se ha logrado imponer a todas las mujeres del mundo, como tampoco la tradición, el conservadurismo, es lo que prevalece. Para ella, es también evidente que quienes pueden pretender un cambio son los jóvenes; aunque si bien todos los integrantes de la sociedad pueden aportar, para ella es la juventud quien tiene las palabras propias que significan cambio. Aun cuando vemos a una Clarice veinteañera, con la libertad entre sus manos, podemos inferir que no tiene ningún apego con el movimiento feminista. Sus inquietudes son más personales, más reales. Le interesa

⁸⁵ *Ibíd.*, p. 68

saber que la mujer puede, le preocupa oír las opiniones que tienen los universitarios, hombre y mujeres, ante este tema; sin embargo, no tiene una postura radical. La mujer puede, es un hecho.

Resulta interesante conocer el clima que en ese momento respiraba la sociedad (en este caso universitaria), en torno a un tema por entonces efervescente sobre todo en Europa. Pareciera que no dista mucho de la actualidad. Aunque hay que añadir los aportes latinoamericanos, especialmente los encaminados en línea decolonial. Antes de entrar en ese tenor, es importante mencionar las opiniones de los encuestados.

La primera en emitir su opinión es una mujer, perteneciente a la clase media, y por supuesto estudiante: María Luiza Castelo Branco. Opina, que en cuestión de estudios la mujer debe tener entera libertad; en el ámbito laboral, sólo deberá acceder al trabajo cuando sea absolutamente necesario, pues considera que el hogar es ya de por sí un trabajo absorbente. Pareciera, si leemos entre líneas, que el trabajo doméstico es privativo de las mujeres, independientemente de otros trabajos o del estudio. Clarice hace una última pregunta que versa sobre los derechos, a lo que su compañera responde:

(Hombres y mujeres tenemos los mismos derechos, en teoría). Pero en la realidad eso es imposible. No solo por las condiciones de la sociedad, sino también y sobre todo, por su propia naturaleza, que la hace pedir otros derechos, diferentes de aquellos a los que aspiran los hombres⁸⁶

⁸⁶ *Ibíd.*, p. 70

Para Rómulo Olivieri, estudiante, es impropio que la mujer trabaje; considera que su condición femenina está destinada a asumir tareas domésticas y familiares. No hay desdén en su opinión; ante la pregunta que cuestiona el nivel intelectual entre sus compañeras y compañeros, el responde que no hay ninguna diferencia.

Han pasado más de setenta años y seguimos bajo la dirección del mismo discurso: en lo cotidiano, entre la clase media e incluso entre universitarios, no existe una diferencia real entre un hombre y una mujer, en el discurso aparece que se confirma que no hay supremacía de uno por el otro, y sin embargo, asistimos también a un discurso en el que prevalece la demanda de equidad entre hombres y mujeres. En ambos discursos, tanto en el que apela a que no hay diferencias como en el que exige haya equidad, tenemos que la condición femenina siempre es la que se halla por debajo. De ahí, lo complicado que es hablar de empoderamiento. Se puede ser muy poderosa y aun así permanecer siempre subyugada, no necesariamente al patriarcado en su forma más abstracta, sino a lo que una misma aún no sabe *qué* es. Parece estar dentro de este pensamiento el de una entrevistada más: Luiza Gulkis, para ella, las mujeres pueden competir con un hombre, pero que no se toque el ámbito laboral, porque, dice, las mujeres están para dar ejemplo en la sociedad. Añado: ejemplo que consiste únicamente en el cuidado de la casa y la educación de los hijos, como si ser mujer se redujera a eso y no es así, como tampoco el hecho de ser madre, esposa, ama de casa, impide no sólo otras actividades, sino incluso en este orden, hallar la grieta de la tan “ansiada liberación”. Para el cuarto y último entrevistado, Virgílio Pires de Sá, la mujer ya ha logrado conquistar su derecho al trabajo, por lo que “un hombre tendrá

que agradecer a su compañera su capacidad para comprender y la inteligencia con la que dirija a sus hijos.”⁸⁷

Como bien podemos constatar, el pensamiento de los universitarios en función de si la mujer debe o no trabajar, se encamina a un: sí, pero..., y ese pero tiene que ver con las estructuras mentales que tenemos en torno al ser y quehacer de la mujer, sobre todo, insisto, en una mujer que pertenece al grueso de la población, que tiene acceso a la educación, pero que aún no consigue definir siquiera su personalísimo papel en el mundo. Es decir, que todo intento de empoderamiento o liberación tiene que darse en la conciencia individual de la mujer, las mujeres, sin que esto limite sus relaciones sociales.

Cuando Clarice empezó a escribir el tan solicitado *Correo femenino*, los editores consideraban que una mujer de la talla de la escritora no debía tocar temas tan cotidianos, eminentemente femeninos e incluso banales. Además de estas cuestiones y por asuntos muy personales, Clarice empezó a escribir su columna firmando con varios heterónimos entre los que destacan Teresa Quadros e Ilka Soares.⁸⁸ Lo que hay que rescatar de estas redacciones, más allá de la firma, es que justamente son temas particularmente de mujer, destinados a la mujer brasileña, ama de casa, a mujeres “normales” que no desean más que verse bonitas, agradar a su pareja (por supuesto un hombre), salir un poco de la cocina, para entrar al cuarto de baño y arreglarse un poco.

⁸⁷ Para una lectura general de estas entrevistas ver: Clarice Lispector, *Op. cit.*, p. 68 -71

⁸⁸ Ilka Soares no es heterónimo, pues es el nombre de una actriz y modelo brasileña a nombre de quien Clarice escribía para que hubiese más público lector

Estos temas son, efectivamente, importantes para las mujeres, sin embargo, el movimiento feminista ha querido dar vuelta a estas cuestiones suponiendo que entre más triviales, menos se acercan a la liberación. Para Clarice, esto no es importante, lo que ella desea es poder construir un puente con las mujeres, hacer de esa comunicación periódica un lazo que una a sus lectoras. Sin saberlo ni pretenderlo siquiera, Clarice procura la sororidad. Seguramente, el feminismo de la diferencia no estaría tan de acuerdo con mostrar la fraternidad femenina mediante esas formas. Por el contrario, considero que son esas formas las que permiten un primer acercamiento de las mujeres; aclaro, no es la sororidad la única manera para ganar empoderamiento; de hecho, la única vía, es la mujer misma, en su soledad, pero sin dejar de ser en el mundo.

¿Qué dirían las feministas radicales, de cualquier ola ante un: “las mujeres deberíamos leer más y mejor (...) porque eso ayuda a educar a los niños”?, o bien, ¿qué pensarían de que “una cosa es cierta: nosotras, las mujeres, deseamos y tenemos el deber de agradar a los hombres”?⁸⁹ Seguramente estarían en contra de tales afirmaciones, porque tal parece que se sigue confinando a la mujer a una cuestión de maternidad o en función de un hombre. Para Clarice esto no tiene un carácter restrictivo, es decir, no hay pugna entre la belleza femenina, la sensualidad de la mujer, la dedicación para con los hijos; por el contrario, ser mujer es esto: feminidad, belleza, sensualidad, maternidad y no debe estar peleado con la liberación. Porque la liberación es tener conciencia del papel que jugamos, saber lo que somos y lo que queremos. En este tenor, líneas adelante, Clarice agrega:

⁸⁹ Clarice Lispector, *Correo femenino*, Siruela, Madrid 2008, p. 63 y 28 respectivamente

Tú, lectora, no limites tu interés sólo al arte de adornarte, de ser elegante. De atraer miradas masculinas. La banalidad es una debilidad que la mujer liberada ha superado. Y tú eres una mujer informada, ¿verdad?⁹⁰

Otro de los aspectos que hacían del ama de Clarice un alma profunda y misteriosa, era su entrega amorosa. Para ella, el amor es el único medio de contacto con la vida, con la realidad. Pero de pronto ese amor infinito la dejaba exhausta, dolorida, cansada. Primero, su amor por las cosas y la necesidad de aprehenderlas le desgarran el alma como escritora. Después, el amor por sus hijos, por los hombres que marcan su vida, por ella misma y por lo que desea conquistar, la lleva a sentir que era odio y no amor el sentimiento con el que debía guiar su vida, “cansancio incluso de mi libertad íntima, que fue tan duramente conquistada...”⁹¹ Como fuerte habrá de ser la conquista de una libertad íntima para todas. Por eso, entre mujeres, tal como hizo Clarice, debemos reivindicar y optar por el amor, el propio, luego para los demás.

Este *Correo femenino* tiene ese tono amoroso, de quien da consejo esperando sea bien recibido. A lo largo de estas crónicas, Clarice da consejos que puedan parecer fatuos, pero son sinceros, de mujer a mujer. Ella dándose a las demás.

Además de estos consejos tan directos, claros, no debemos perder de vista que en los relatos cortos, los cuentos, Clarice también hace mención del papel femenino, ya sea en un trato amoroso, en el enfrentarse cotidiano, en relación con

⁹⁰ *Ibíd.*, p. 30

⁹¹ *Ibíd.*, p. 198

la maternidad, con la forma de ser de las mujeres que no son sino el desdoblamiento de una mujer de su época.

En el cuento “El triunfo”, Clarice a través de Luísa, expone la condición de una mujer que parece independiente, sola, segura. Sin embargo, tiene una relación con un hombre distinto de la sencillez de la protagonista. Él, sin nombre, es un intelectual que culpa a Luísa de su falta de concentración y talento para escribir. Sin más, un día la deja, ella, sabiendo lo mucho que sufriría con la partida de su amado, “ella, tan llena de dignidad, tan irónica y segura de sí, le había suplicado que se quedase...”⁹², él se marcha, ella sufre, se siente sola, desdichada, sin motivo para vivir. Piensa que efectivamente ella es la culpable del fracaso del hombre. Pero triunfa, al descubrir un pequeño trozo de papel en el que el hombre confesaba su mediocridad. Este es un típico caso de mujeres que asumen que tienen libertad por vivir en independencia, que consideran que la fatalidad les llega por terceros y no asumen la responsabilidad que implica el ser libres. Luísa representa a un sector femenino que ha querido dar el paso hacia la libertad, ha pensado que esa libertad puede ser comprendida por un tercero, en este caso su pareja; sin embargo resulta abrumador que la libertad que pensaba tener en las manos se le escapa al momento de la huida del hombre. Es decir, Luísa no es libre, sigue asumiendo que la libertad se le da por añadidura; pero la libertad se consigue y se afronta. Triunfo, siempre que sea personal. No descansando en suposiciones que momentáneamente me llenen de gozo.

⁹² Clarice Lispector, “El triunfo”, en *Donde se enseñará a ser feliz...*, Op. Cit., p. 22

El caso de Flora es distinto, ella en "Fragmento" espera, espera a Cristiano. No le asusta esperar porque piensa que es como un juego de aquellos con los que se divertía de chica. Pero la espera es larga, cruel. Sin embargo, no se deja convencer por ese sentimiento que se quiere apoderar de su cuerpo, escucha que las mujeres de ese lugar son abandonadas una vez que son madres. Ella sufre, pero una mirada de mujer se cruza en su camino. Ella no sabe de la sororidad, sin embargo, sabe que esa sonrisa es franca, cómplice. Cristiano no llega. Así que a Flora se le ocurre que a ninguna mujer se le deberá dejar esperando, se le ocurre

Pedir al gobierno la creación de un departamento de mujeres abandonadas y tristes, que nunca tendrán nada que hacer en el mundo. Pedir alguna reforma urgente. Pero no puedo, señores. Y por la misma razón nunca habrá reformas. Es que en vez de gritar, de reclamar, sólo tengo ganas de llorar bajito y de quedarme quieta, callada.⁹³

Este fragmento, un diálogo interior que tiene Flora en medio del bar en el que espera a Cristiano, resume de alguna manera el sentimiento de las mujeres reales, que esperan; el desenlace aparece con Cristiano en la puerta y con una Flora que se dice bajito que no hay por qué rebelarse, pero sí luchar.

Hablar de liberación a través de la propia Lispector, hace que cuestione la relevancia de hacerlo a través de un movimiento. Insisto, hallar la grieta es ante todo, buscarla, y toda búsqueda es desde el interior de la mujer; no importa su condición, siempre será femenina. ¿Es posible, entonces, empoderarse?

Lispector es su obra, se refleja su ser mujer, su sentir femenino y humano. Esa angustia que demuestra su personaje G. H. la acerca al existencialismo, pero

⁹³ Clarice Lispector, "Fragmento", *Op. Cit.*, p. 40 -41

también a una forma de liberación. Si bien G.H. sólo dialoga consigo y con el hipotético lector, es un hecho que lo que le angustia es su *ser en el mundo*. Y esa desolación que le produce la insignificancia de un bicho, hace que se cuestione y reconozca e intente darse, al posible lector, y entregar lo que es.

G.H. son las iniciales de un nombre que nunca se dice, que ve grabado en las maletas escondidas en el cuarto de la sirvienta. G.H es la mujer sola, sensible e inteligente, que se ha sentido fuerte y hoy se ve reducida a cucaracha. Desde las líneas iniciales del texto, Lispector – a través de G.H.- afirma que ha perdido algo esencial, ha perdido al mundo tal como lo conocía. Y a semejanza de los personajes femeninos glosados arriba, y cercana a la Juana de su primera novela, Lispector quiere sentir, solo ser presencia. Asumir con libertad el mundo es atraparlo como imagen en la conciencia. Lispector es la eterna indagadora, pero lo que quiere hallar se le escapa de las manos y la deja más desolada que nunca. Por eso pretenderá asirse a la mano del lector. Es él el puente que la conduce a la libertad. Pero libertad en G.H es dejar de temer. Su mayor miedo, dice, es ser⁹⁴.

A manera de justificación, previo a comenzar el relato, el verdadero, el que tiene que enfrentar, Clarice, como G.H., insiste en que ha retrasado el momento de hablar, porque teme. No habla, porque el silencio ha contenido su vida. Pero es necesario vivir. Es necesario hablar y liberarse.

Es cierto que esa liberación no tiene que ver con los movimientos de liberación femenina que se gestan no sólo en Brasil, sino toda Latinoamérica

⁹⁴ Clarice Lispector, *La pasión según G.H.*, Siruela, España 2018, p. 13 y ss.

justamente en la época en que Clarice escribe *La pasión...*: 1964. Sin embargo, es importante señalar que esos movimientos, de cierta manera, permiten que las mujeres encaren el mundo. Permiten que se hable y entienda la libertad, gestan lo que habrá de devenir en empoderamiento femenino. Pero en Clarice no vemos como tal estos conceptos. Su pluma se acerca, desde la narrativa literaria, a lo que se conoce como existencialismo, al menos en este texto, pero deja de manifiesto la necesidad de liberarse. Es decir, liberarse como forma de desapego de aquello que la atormenta. Liberarse para sentir. Liberarse para encontrarse.

Quizá quede ajeno el término de Empoderamiento como lo he venido desarrollando para aplicarlo a la narrativa de Lispector. Sin embargo, el término, al ser no solo vigente sino abarcador para toda forma de liberación femenina, se puede unir, hilvanar, *para tejer de un modo distinto*. Y no sólo por el hecho de pensar en Clarice y la “suma de sus marginaciones”, sino porque es mujer de su tiempo, es mujer con ciertas ventajas, y también es la mujer que ejemplifica, ella y sus personajes, cómo la liberación, y ahora el empoderamiento, se han visto coartados, en lo público y en lo privado.

G.H. se asume, por principio de cuentas, como una mujer fuerte e incluso poderosa. No es sino hasta que entra en el cuarto de servicio que descubre su infinita pequeñez y su insondable horror a la soledad y a lo ajeno. Esta mujer, que pertenece a la elite brasileña, despoja de toda consideración a la mujer que le presta sus servicios. No la reconoce como parte de su círculo, ni de su feminidad. Descubre con sorpresa que esa mujer era sensible, inteligente y hasta irónica. Ese

pensamiento coloca a G. H. en arenas movedizas. Ese descubrimiento la hace darse cuenta que ni es tan poderosa como se asumía, ni tan libre como se pensaba.

No es un movimiento social ni una protesta por los derechos de las mujeres lo que hacen que el personaje se cuestione. Es el ocio el que lleva a G.H a indagar. Y es una cucaracha la que le ayuda a recuperar el gusto del cual nunca se tuvo conciencia: “el gusto de lo vivo”⁹⁵.

En efecto, para Clarice no existe, al menos no en el texto, un elemento social que le indique que deba liberarse o empoderarse. Es un acto insignificante, como apachurrar a una cucaracha, la que le vuelve consciente, mejor dicho, la regresa al plano original, ahí donde solo es posible comprender y sentir. A esa libertad quiere llegar Clarice, a la de la inocencia. A la que le da identidad. Una identidad libre y silenciosa porque nombrar es ya separarse de las cosas, asumirse como lo enunciado por otros.

G. H. se descubre parte de un mundo en el que se une el azar, lo nombrado, lo sentido, lo eterno. Para ella, estar frente a la cucaracha es darse cuenta de Dios. Se pone a prueba y mira a los ojos al animal. A ella misma tratando de descifrarse. Pero llega al origen. Llega a Dios a quien siente suyo. La necesidad y la carencia de Dios lo hacen más necesario y urgente. G. H. tiene miedo. Pero al probar las entrañas blancas del animal, prueba que es ella, que es Dios. Nos conmina a no sentir asco, ni piedad o compasión. Pues “(no debe) tener miedo de ver la humanización por dentro (...). El presente es el rostro inmanente de Dios”⁹⁶.

⁹⁵ *Ibíd.*, p. 130.

⁹⁶ *Ibíd.*, p. 126

La reflexión de G.H es densa, filosófica y hasta mística. Su idea no es solo adquirir poder para probar el líquido que emana del animal. Sino de probarse. Es decir, poner a prueba lo que ella considera que es. Pasa horas en esa habitación oscura, en lo profundo y oscuro de su hogar. Es la metáfora de lo que siente. Está en la cima, en lo privado, ahí habrá de encontrarse. Se refugia en Dios, comprende la totalidad, se siente eterna, incluso liberada: ha podido probar-se. Y esa revelación, interna, personalísima:

Nunca más comprenderé lo que diga. Pues ¿cómo podré hablar sin que la palabra mienta por mí? ¿Cómo podré decir, sino tímidamente: la vida me es? La vida me es y no comprendo lo que digo. Y entonces adoro...⁹⁷

En una primera lectura de la novela se afirma la compleja narrativa de Clarice. En un texto cuyos personajes principales son G. H y la cucaracha, y un presente lector, interlocutor, al que el personaje se dirige para no sentirse sola. El escenario siempre es el mismo: su casa y el cuarto de huéspedes. Un ropero y la cucaracha aplastada. Un personaje presa del miedo por el horror tan grande hacia aquel insecto. Y una conclusión poética: Dios, la mujer y la cucaracha unidos por un silencio original e inocente en que se comprende todo. Paradójicamente se tiene que expresar. Pero entre menos vocablos se usen más cercano a las cosas mismas se está. Desde el plano filosófico podríamos decir que Clarice se acerca al existencialismo. Mujer angustiada, temerosa, se enfrenta ante las posibilidades que el mundo le presenta. Ella quiere liberarse de la angustia, asumirse con libertad frente a la crueldad del mundo. El mundo es la cucaracha y ella decide encararlo.

⁹⁷ *Ibíd.*, p. 154

Se salva. Se revela Dios en lo ínfimo, en lo animal, en lo perverso. La mujer se asume libre, comprende lo que es y no le queda sino adorar.

Pero ¿cómo interpretarlo a luz de la decolonialidad, del enfoque feminista, del empoderamiento? Parece que el texto nos deja claro que es una mujer encarando sus miedos, sus pesares y que logra atisbar un remanso de paz en la idea de Dios, en la sensación de comprender todo, de sentirse parte de la vida y asumir una libertad que le lleva a entender que es parte de una creación infinita y perfecta. Pero es en el mismo texto que la propia Clarice encarnando a G. H., nos propone otra lectura. Verlo desde la mirada de la decolonialidad no es absurdo ni lejano. Entender a G. H. desde la perspectiva del empoderamiento y la liberación femenina nos permite dar cuenta de lo fallido, que en ella como reflejo de la sociedad, aún se encuentran estas posturas.

En G.H ocurre una deconstrucción, necesaria en toda forma de liberación o toma de conciencia del ser. Ver hacia atrás es necesario para seguir adelante. Deconstruir significa desvanecer lo que otrora se creía *ser*. Es un proceso complejo, porque incluye no solo lo relativo a la personalidad sino *en el ser para los otros*, y ese ser para los otros se desarrolla en un ámbito que pertenece a lo público y que es de difícil acceso. Tan es así, que una liberación, como toma de conciencia, o el empoderamiento como forma de deconstrucción, no son, por ahora, avalados en su totalidad, por ese espacio en que se desarrolla y genera la vida.

Cuando G. H. se aventura a descender al cuarto oscuro y olvidado de su casa, lo hace, primero, para descubrir la suciedad que creía había dejado la mujer

encargada de la limpieza; ve con asombro que no hay tal y sí un perfecto acomodo de las cosas. Incluso una pintura que le recuerda a ella, a G.H.

Descender es el paso primero, el crucial, es ver hacia atrás, a lo primigenio, a lo que constituye lo que somos, pero que o hemos olvidado o hemos construido a partir de los otros. G. H es testigo de su soledad, solo es ella, sus miedos. La fuerza que le da el ir hablando con un lector, desconocido, intermitente, es su asidero: no está sola. La valentía de enfrentar a la cucaracha, ver sus ojos en los suyos y hasta paladear su coraza, es la vindicación de su ser. No hay miedo, no hay soledad, hay vida y esa vida no es sino comprensible y adorable. No hay palabras solo sensaciones. G. H. se encuentra, se empodera y libera de lo que le ataba. Pero no puede permanecer eternamente en las mazmorras, tiene que salir, ascender a su habitación, vivir el mundo "real". Si en esa deconstrucción logró vencer el miedo y salir victoriosa, ahora es tiempo de mostrarlo al mundo. Pero la salida de G.H no es mostrar nada a nadie, sólo entender a Dios desde el silencio aun cuando él sea palabra creadora.

Una vez fuera, a G. H. no le queda el silencio sino la palabra, pero esa palabra no corresponde con su liberación ni con su deconstrucción. Hablar es ya encasillar lo sentido. Hablar es siempre con el otro. Se habla en lo público, se habla para los otros. Para G. H es mística la reivindicación. Pero la mística no genera un empoderamiento hacia afuera. La liberación, desde esta analogía, es sólo personal. Hay un poder para sí, que queda en un poder de dentro, de lo privado y que no genera, en la realidad, ninguna forma de liberación. Clarice, como G.H o Juana, vive cerca del corazón salvaje de las cosas, como Lucrecia, habita una ciudad sitiada.

Como escritora, reconocida y vilipendiada como mujer, relegada al sitio de las bellezas inteligentes, pero locas. Como madre, abnegada y preocupada. Como esposa, amada. Como mujer, sensible, profunda pero poco comprendida. En todos estos casos, Clarice, digna hija de su tiempo, construyó siempre para los otros. Quiso agradar a propios y extraños. Fue señalada. Tuvo que escribir desde el anonimato apuntes que trataban de lo femenino perverso, simple, vano. Vivió en un mundo de hombres diplomáticos. Afrontó a quienes quisieron negarle la ciudadanía. Vivió en un continuo enfrentamiento personal, subjetivo, privado. Se hizo de un nombre en el mundo literario. Trascendió las fronteras de su país. Fue la pluma presente de aquellas mujeres que sin saberlo, querían reivindicar su papel en el mundo. No fue activista de ningún movimiento. Fue una mujer simple y profunda. Ejemplo no de marginaciones sino de presencia. Su vida tuvo, en cierta medida, un lugar privilegiado en el mundo. Su voz se oye. Su pluma es fresca. Ni feminista ni liberadora. Mujer que demuestra, desde sus textos, que la liberación es un proceso filosófico, literario, místico, hacia adentro. Reconoce su ser sitiado. Es testigo de un cambio de régimen político que sigue obviando el papel de las mujeres. Pero es también una mujer preocupada por sí, por sus hijos, por sus amistades. Si desde la adquisición de la ciudadanía logra producir textos periodísticos que la acercan con las mujeres, desde su posición de madre abandera el cuidado de los suyos.

Este cuidado no implica necesariamente empoderarse. El empoderamiento es tal cuando se reconoce en lo público y en lo privado. Un empoderamiento que queda solo en el plano de lo privado y que es por tanto solo vindicativo desde la subjetividad, no es empoderamiento en estricto sentido, es toma de conciencia,

libertad personal. Sin embargo, ese elemento permite descubrir, al momento de la construcción renovada, que ser mujer no es solo serlo por el hecho sexual, sino por los elementos constitutivos que nos definen y que obedecen al momento histórico que habitamos. Así Clarice, mujer, madre, escritora, personaje, esposa, hija, amiga, brasileña, educada, clase mediera, se enfrenta al mundo en el que se gestan cambios y revoluciones de los cuales no se puede ser ajeno. Efectivamente, Clarice no es ajena al devenir del mundo. Pero sus postulados, si bien no difieren de los expuestos por las mujeres en sus distintos emblemas, tienen una perspectiva distinta: su necesidad de exponer sus sensaciones la conducen a la narrativa literaria. Pero lo escrito tiene una relación directa con lo que acaece a las mujeres. Ella es mujer, sabe de cierta manera cuál es su papel en el mundo. Insisto, su liberación es personal, pero sus textos son públicos y son emblemáticos del quehacer femenino. La primera liberación, la real, debe ser privada; el empoderamiento debe ser, inicialmente, de sí y para sí, luego, para los otros⁹⁸. En ese sentido, puede ser Clarice estandarte de lo femenino. Y al mismo tiempo, el ejemplo de que la liberación y el empoderamiento aún deambulan entre lo fallido y lo logrado. Otro de los aspectos en los que Clarice comulga con lo propuesto por el feminismo decolonial es el del cuidado para sí. Si bien se puede entender ese cuidado como una suerte de enajenación y olvido de sí, el cuidado tiene estrecha relación con el papel femenino desde la maternidad. Es propio de las mujeres cuidar de los otros, de los hijos principalmente, y esta tarea no minimiza ni relega el papel

⁹⁸ Ser para los otros no tiene aquí sentido peyorativo, ni minimiza el empoderamiento. es más bien la referencia que implica un empoderamiento público, reconocido desde la política, la economía, la sociedad, la religión, etc.

de la mujer; por el contrario, pondera el quehacer de la mujer en la sociedad y la exhorta a trabajar desde la sororidad.

En este sentido, Clarice es una mujer *sorora*. Cercana, de cierta manera a las mujeres a quienes escribe. Ligada al pasado familiar. Comprometida con sus hijos. Preocupada por sus hermanas. Atenta escucha de sus amigas. Sin asumirse ni nombrarse siquiera como parte de la sororidad, los personajes que son Clarice se inclinan a este sentimiento, no de manera ciega y confiada, sino desde una perspectiva de mujer que cuestiona, que critica, que se enfrenta al mundo que las más de las veces deja a la mujer desvalida, a la expectativa de lo que se gesta y de lo que solo puede ser testigo.

La alternativa real para acceder a un empoderamiento de las mujeres es sin duda, situarnos desde la sororidad. Si en Clarice no se muestra este hecho, es porque el propio término no forma parte de su vocabulario. Sin embargo, aun cuando como concepto no se halle ni se perciba como forma de vida, Clarice es atenta. Sus personajes se muestran siempre cercanos a quienes le rodean. Y es al mismo tiempo, no sólo procuradora de cuidado para otros, también lo es para sí y para el entorno en el que habita. La descripción de los paisajes como la ciudad en la que vive o lugares en los que vivió son entrañables para ella y sí los refleja en sus escritos.

Sin embargo, no sólo el cuidado de sí y de los otros de manera particular habrá de lograr el empoderamiento. Clarice es poderosa, no empoderada. Se acerca sí a la sororidad, pero no hay conciencia social que legitime que está comprometida con la liberación. Su liberación es filosófica. Su sororidad familiar y

hasta profesional. Y en cuanto al empoderamiento, sólo ha conseguido el que le da su pluma, aún no consigue un empoderamiento público, el suyo, como se ha dicho, es empoderamiento místico, que la libera de sus pesares.

Conclusiones

Fallida liberación femenina, incipiente empoderamiento de las mujeres, el feminismo decolonial como vía de acceso a la construcción de una nueva forma de entender el mundo, Clarice Lispector como ejemplo de una mujer real, escritora latinoamericana, que es muestra de un empoderamiento incipiente, y quien aun sin pretenderlo o nombrarlo siquiera nos da pauta para entender las distintas categorías, como intersección y sororidad, que son fundamentales en la decolonialidad y que han sido ideas presentes a lo largo de la investigación.

Iniciar con la exposición del feminismo decolonial, inmerso en el proyecto Modernidad/Colonialidad logró dar soporte a lo investigado. Pues es el feminismo decolonial, con sus categorías y metodología (Interseccionalidad, crítica al patriarcado) las que permiten atisbar el panorama de la construcción de la mujer latinoamericana.

El empoderamiento, como forma individual, subjetiva y primera de la liberación, nos pone de manifiesto al poder, no solo como fuente de opresión y dominio, sino al que es necesario concebir como fuente de emancipación de las mujeres que habrán de entenderse como agentes de su propia vida. Sí, efectivamente, el empoderamiento está aún en etapa incipiente. La sororidad es una forma de empoderarse, desde la Interseccionalidad y el reconocimiento, en lo público, sólo se logra con perspectiva de género. Pero a eso no hemos llegado. La base está en el reconocimiento del poder propio, individual, en ese proceso de deconstrucción que nos permite saber lo que somos y lo que sentimos.

Para ello, Clarice Lispector logró ser ejemplo perfecto. Es una mujer poderosa, pero no empoderada pues su alrededor le obligó a sumirse como parte del sistema patriarcal. La categoría de Interseccionalidad y sororidad, que si bien no están presentes en su obra de manera literal, sí lo están de fondo, pues forman parte de lo que es como escritora y mujer.

Es necesario, para lograr este empoderamiento real, al que aún no se llega, tomar conciencia del momento histórico, hacer un cambio de roles, iniciar un camino en las estructuras que aun venimos replicando, lograr este modelo implica necesariamente

Concluir tajantemente con que el empoderamiento es y será fallido en el ámbito de lo público es arriesgado e inoperante; eso sólo el tiempo, las políticas públicas, los movimientos de mujeres lo dirán. Mientras tanto, es un hecho que, desde mi reflexión, el empoderamiento sólo puede asumirse como categoría filosófica personal. Empoderarse es conocerse, de-construirse para erigirse no en emblemas abstractos sino en propios, concretos. También es necesario seguir practicando la sororidad como vía de acceso al empoderamiento en el ámbito público. Que las mujeres latinoamericanas hagan equipo es fundamental para terminar con el sistema patriarcal, y de cierta, manera avanzar por el camino de la liberación y el empoderamiento. Hay que tejer de otro modo, en un ensamble que nos una a todas...

Y tejer de otro modo significará, siempre, una deconstrucción, una vuelta hacia el origen, hacia la entraña misma de lo que somos. De ahí que *descolonizar* signifique derribar, demoler un sistema de opresión, de olvido; no sin

antes darnos cuenta del sitio en que estamos paradas. Para derribar hay que conocer, para conocer hay que construir. Y tejer de otro modo debe ser una liberación. Ser libre, empoderada, deconstruida. Insisto: la deconstrucción femenina es un proceso doble: hacia adentro y hacia afuera. Nos *deconstruimos* en privado, nos empoderamos en público. No se puede una sin la otra. El primer paso: la *Deconstrucción femenina, sólo así Tejeremos de otro modo.*

Bibliografía

Básica

Freixas, Laura, *Clarice Lispector*, Omega, Barcelona 2001.

Lispector, Clarice, *Aprendiendo a vivir y otras crónicas*, Siruela, España 2004. Trad. Elena Losada.

_____, *Cerca del corazón salvaje*, Siruela, España 2008. Trad. Basilio Losada.

_____, *Correo femenino*, Siruela, España 2008. Trad. Elena Losada

_____, *Donde se enseñará a ser feliz y otros escritos*, Siruela, España 2005. Trad. Elena Losada

_____, *La ciudad sitiada*, Siruela, España 2006. Trad. Elena Losada

_____, *La pasión según G.H.*, Siruela, España 2018. Trad. Alberto Villalba.

_____, *Sólo para mujeres*, Siruela, España 2006. Trad. Elena Losada

Moser, Benjamin, *Por qué este mundo. Una biografía de Clarice Lispector*, Siruela, España 2017. Trad. Cristina Sánchez – Andrade.

Complementaria

Amorós, Celia, *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Anthropos, España 1985

Alvarado, Mariana, “Epistemologías feministas latinoamericanas: un cruce en el camino junto-a-otras pero no junta-a- todas”, en *Religación. Revista de ciencias sociales y humanidades*, vol. 1, núm. 3, julio – septiembre 2016, Quito.

Bard Wigdor, Gabriela y Bonavitta, Paola (comp.), *Feminismos latinoamericanos: recorridos, acciones, epistemologías*, CIECS – CONICET – FCS, Universidad nacional de Córdoba, 2017.

Beauvoir, Simone, *El segundo sexo, tomo I: Los hechos y los mitos*, Buenos Aires 1968.

Bidaseca, Karina y Vázquez Laba, Vanesa, *Feminismos y poscolonialidad*, ediciones Godot, Argentina 2011.

Botello Peñaloza, H. A., “Empoderamiento de la mujer latinoamericana: empleo y educación 1960 – 2010”, en *Tendencias y Retos*, vol. 20, núm. 2, julio – diciembre 2015.

Buarque de Hollanda, Heloisa, “El extraño horizonte de la crítica feminista en Brasil”, en *Nuevo texto crítico*, núm. 14 – 15, año VII, julio 1994, junio 1995, Stanford.

Butler, Judith, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Paidós, España 2007.

Castro - Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón, *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del hombre editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, 2007.

Castro Gómez, Santiago, *Crítica de la razón latinoamericana*, Puvill, España 1996

Cubillos Almendra, Javiera, “La importancia de la Interseccionalidad en la investigación feminista”, en *Oxímora. Revista Internacional de ética y política*, núm. 7, otoño 2015

Curiel, Ochy, “Descolonizando el feminismo: una perspectiva desde América Latina y el Caribe”, ponencia presentada en el Primer coloquio latinoamericano sobre Praxis y pensamiento feminista, Buenos Aires, junio 2009.

Espinosa Miñoso, Yuderkys, Gómez Correal, Diana, (ed.), *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, Editorial Universidad del Cauca, 2014.

Espinosa Miñoso, Yuderkys, “Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica”, *El cotidiano. Género y crítica descolonial*, marzo – abril 2014.

G. Luna, Lola, *Los movimientos de mujeres en América Latina y la renovación de la historia política*, Fem – e – Libros. 1º edición electrónica, México, 2004.

Gargallo, Francesca, *Las ideas feministas latinoamericanas*, UACM, México 2006.

Guardia, Sara Beatriz, (ed.), *Historia de las mujeres en América Latina*, CEMHAL, 2013.

Jaramillo, Natalia, (coord.), “Feminismo decolonial”, número 24, *Con la A, revista digital*.

Lagarde y de los Ríos, Marcela, *Género y feminismo. Desarrollo humano y democracia*, Siglo XXI, México 2019.

Lamas, Marta, (comp.), *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*, UNAM, Centro de Investigaciones y estudios de género, México 2018.

Lamus Canavae, Doris, “Localización geohistórica de los feminismos latinoamericanos”, *Polis, revista de la Universidad Bolivariana*, Volumen 8, n. 25, 2009

León, Magdalena y Deere, Carmen Diana, *Género, propiedad y empoderamiento: tierra, estado y mercado en América Latina*, PUEG, México 2002.

León, Magdalena, (comp.), *Poder y empoderamiento de las mujeres*, Tercer Mundo, Santa Fe de Bogotá 1997.

Lerner, Gerda, *La creación del Patriarcado*, Trad. castellana de Mónica Tusell, Editorial Crítica, Barcelona 1990.

Lugones, María, “Colonialidad y género”, en *Tabula Rasa*, Bogotá, Colombia, julio – diciembre 2008.

Mendia Azkue, Irantzu, et. al. *Otras formas de (Re)conocer. Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista*, UPV/EHU, Bilbao 2014.

Mendoza, Breny, *Ensayos de crítica feminista en nuestra América*, Herder, México 2014.

Mignolo, Walter, et. al., *Género y descolonialidad*, Del signo, Ciudad Autónoma de Buenos Aires 2014.

Murguialday Martínez, Clara, *Empoderamiento de las mujeres: conceptualización y estrategias*, 2006.

Ochoa Muñoz, Karina (cord.), *Miradas en torno al problema colonial. Pensamiento anticolonial y feminismos descoloniales en los sures globales*, Akal / Inter Pares, México 2019.

Quesada Guerrero, Raquel, “Empoderamiento de mujeres a través de prácticas ecofeministas” *Investigaciones feministas*, vol. I, 2010

Segato, Rita Laura, *La guerra contra las mujeres*, Traficantes de sueños, Madrid 2016.

Talpade, Chandra Mohanty, “Bajo los ojos de occidente. Academia feminista y discurso colonial”, Liliana Suárez Navaz (ed.) *Descolonizando el feminismo: Teorías y prácticas desde los márgenes*, Cátedra, Madrid 2008.

Toril, Moi, *Crítica literaria feminista*, trad. Amaia Bárcena, Editor digital Titivillus, ePub baser ri 2.

Valdivieso, Magdalena, et. al., *Movimiento de mujeres y lucha feminista en América Latina y el Caribe*, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires 2016.