

**BIOÉTICA INTERSECCIONAL: PERSPECTIVA LATINOAMERICANA,
DESCOLONIAL Y FEMINISTA**

***BIOÉTICA INTERSECCIONAL: UMA PERSPECTIVA LATINO-AMERICANA,
DESCOLONIAL E FEMINISTA***

***INTERSECTIONAL BIOETHICS: A LATIN AMERICAN, DESCOLONIAL AND
FEMINIST PERSPECTIVE***



Adriana María ARPINI¹
e-mail: aarpini@mendoza-conicet.gob.ar

Como referenciar este artigo:

ARPINI, A. M. Bioética interseccional: Perspectiva latinoamericana, descolonial y feminista. **Rev. Cadernos de Campo**, Araraquara v. 24, n. esp. 2, e024015, 2024. e-ISSN: 2359-2419. DOI: <https://doi.org/10.47284/cdc.v24iesp.2.18990>



| **Submetido em:** 31/01/2024
| **Revisões requeridas em:** 30/04/2024
| **Aprovado em:** 06/05/2024
| **Publicado em:** 27/11/2024

Editores: Profa. Dra. Maria Teresa Miceli Kerbauy
Profa. Me. Thaís Cristina Caetano de Souza
Prof. Me. Paulo Carvalho Moura
Prof. Thiago Pacheco Gebara

¹ Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales (INCIHUSA) e Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Mendoza (MZA) – Argentina. Adriana María Arpini es Dra. en Filosofía, Profesora Titular de grado y posgrado en la Universidad Nacional de Cuyo e Investigadora Principal de CONICET en el campo de la Filosofía Práctica y la Historia de las Ideas Latinoamericanas.

RESUMEN: Para una ética social latinoamericana, que asume la tensión dialéctica entre condiciones de colonialidad y procesos de liberación, es posible incorporar problemas de reconocimiento y redistribución como criterios bioéticos capaces de combinación provechosa con los principios de autonomía y justicia, para ampliar sus significaciones en términos de autonomía relacional y justicia social, habilitando prácticas transformadoras. En el centro se encuentra la noción de interseccionalidad, cuya comprensión se tensiona entre dos direcciones del análisis: desde la redistribución o el reconocimiento. Con estos elementos organizamos una cartografía que permita avanzar en respuestas acerca de si la interseccionalidad resulta o no funcional al sistema en aquellos espacios donde emergen dilemas bioéticos; y si no lo es, ¿puede facilitar pista para avanzar en la transformación de las desigualdades?, y elucidar ¿qué tipo de justicia social se reclama en vistas a la inclusión participativa?; aún más ¿qué sombras proyectan estas formas de inclusión? En las conclusiones prevenimos acerca de caer en el uso meramente formalizado de la noción de justicia social interseccional, señalamos la necesidad de redefinir en términos políticos la interseccionalidad y la autonomía relacional y sugerimos su operacionalización en función de las necesidades de espacios de acción específicos.

PALABRAS CLAVE: Interseccionalidad. Autonomía Relacional. Justicia Social. Reconocimiento. Redistribución.

***RESUMO:** Para uma ética social latino-americana, que assume a tensão dialética entre as condições de colonialidade e os processos de libertação, é possível incorporar problemas de reconhecimento e redistribuição como critérios bioéticos capazes de uma combinação proveitosa com os princípios de autonomia e justiça, para ampliar seus significados em termos de autonomia relacional e justiça social, possibilitando práticas transformadoras. No centro está a noção de interseccionalidade, cuja compreensão se tensiona entre dois sentidos de análise: da redistribuição ou do reconhecimento. Com esses elementos organizamos uma cartografia que nos permite avançar nas respostas sobre se a interseccionalidade é ou não funcional ao sistema naqueles espaços onde emergem dilemas bioéticos. Caso contrário: pode fornecer uma pista para avançar na transformação das desigualdades e elucidar que tipo de justiça social é reivindicado em vista da inclusão participativa? Além disso, que sombras essas formas de inclusão apresentam? Nas conclusões alertamos para não cairmos no uso meramente formalizado da noção de justiça social interseccional, apontamos a necessidade de redefinir a interseccionalidade e a autonomia relacional em termos políticos e sugerimos a sua operacionalização com base nas necessidades de espaços específicos de ação.*

PALAVRAS-CHAVE: Interseccionalidade. Autonomia Relacional. Justiça Social. Reconhecimento. Redistribuição.

ABSTRACT: *A Latin American social ethics -which assumes the dialectic tension between conditions of coloniality and processes of liberation- can incorporate problems of recognition and redistribution as bioethical criteria capable of fruitful combination with the principles of autonomy and justice, to broaden their definitions in terms of relational autonomy and social justice, thus enabling transformative practices. The notion of intersectionality is central to this endeavor, its understanding tensed between two analytical directions: redistribution and recognition. Based on these elements, a cartography is organized to seek answers about whether or not intersectionality is functional to the system in those spaces where bioethical dilemmas emerge. If it is not functional, can it provide clues to move towards the transformation of inequalities, and elucidate what kind of social justice is demanded in order to accomplish participatory inclusion? Furthermore, what shadows do these forms of inclusion cast? In the conclusions we warn against falling into the merely formalized use of the notion of intersectional social justice, we point out the need to redefine intersectionality and relational autonomy in political terms and we suggest their operationalization based on the needs of specific spaces of action.*

KEYWORDS: *Intersectionality. Relational Autonomy. Social Justice. Recognition. Redistribution.*

Lugar de enunciación: ética social latinoamericana

Comencemos por caracterizar nuestro *locus* de enunciación. Nos ubicamos en la perspectiva de la ética social latinoamericana, la cual cuenta con una larga tradición entre nosotros, constituyéndose como una forma de objetivación de la moral que busca resolver los problemas que afectan la vida en comunidad, las relaciones materiales y simbólicas entre los/las/les seres humanos/as/es, con la naturaleza y la cultura. Pone en juego formas de racionalidad práctica que comprende un momento de reflexión crítica sobre lo dado, un momento de elucidación y comprensión de valores y normas, y un momento de aplicación en situaciones sociohistóricas concretas. Todo ello con el propósito de achicar la brecha entre ser y deber ser, entre cuyos márgenes se juega la lucha cotidiana por realizar la vida en comunidad –entre los seres humanos, con la naturaleza y las formas culturales–. Tratándose de un saber práctico, apela a categorías que favorecen la comunicación dentro de una estructura referencial histórica, social y axiológicamente determinada. Desde esta perspectiva es posible reconocer la propia situacionalidad atravesada por múltiples tensiones entre condiciones de colonialidad y procesos de liberación, entre reconocimiento – auto y heterorreconocimiento – y redistribución (Cf. Arpini, 2005; 2021).

Por otra parte, las nociones de autonomía y justicia forman parte del canon moderno de la bioética, los cuales se suman a los tradicionales principios de no-maleficencia y beneficencia,

instituyéndose como los cuatro principios que contribuyen a la resolución de dilemas bioéticos². Sin embargo, las actuales demandas de autonomía y justicia surgidas desde las luchas feministas latinoamericanas ponen en evidencia las limitaciones de la formulación moderna clásica de tales principios.

Para una ética social latinoamericana, que asume la tensión dialéctica entre condiciones de colonialidad y procesos de liberación, es posible incorporar los problemas del reconocimiento –auto y heterorreconocimiento– y la redistribución como criterios que ofrecen a la Bioética posibilidades de combinarse provechosamente con los de autonomía relacional y justicia social, para ampliar sus significaciones y habilitar prácticas transformadoras. En el centro de la cuestión se encuentra la noción de interseccionalidad.

Tal noción hace referencia a una trama compleja de raza, clase, género, sexo, etnia, grupo etario, etc. Trama atravesada por múltiples conflictos, cuya comprensión, a su vez, se tensiona entre dos formas de encarar el análisis: desde la perspectiva de la redistribución o desde la perspectiva del reconocimiento. Desde cada una de ellas se argumenta y se transitan caminos diferentes en busca de alternativas viables, lejos del conformismo y/o la resignación.

En tales condiciones de enunciación y con los elementos conceptuales enunciados, procuramos organizar una cartografía en torno a la noción de interseccionalidad, teniendo en cuenta las siguientes cuestiones: ¿Es el concepto de interseccionalidad funcional al sistema? ¿Es posible redefinir políticamente la interseccionalidad y la autonomía relacional –propuesta desde el feminismo bioético– para transformar las múltiples desigualdades? ¿Qué justicia social hace posible la inclusión participativa de grupos marginados?

Tensión colonialidad – liberación

Avancemos en la clarificación de conceptos que hacen a la complejidad de nuestro planteo, en especial el de *colonialidad* del poder y del saber. Aníbal Quijano ha caracterizado la colonialidad como un patrón de poder mundial, que comenzó con la constitución de América y del capitalismo colonial/moderno y eurocentrado, uno de cuyos ejes fundamentales es “la clasificación social de la población mundial sobre la idea de raza, una construcción mental – afirma Quijano– que expresa la experiencia básica de la dominación colonial y que desde

² La bioética principialista ha alcanzado un alto grado de difusión y aceptación en la medida que ofrece un marco de referencia conveniente para la resolución de conflictos bioéticos, especialmente en el campo de la ética biomédica (Cf. T.L. Beauchamp & J. F. Childress, 2001. Miguel Kottow, 2008). No obstante, desde una ética social latinoamericana se considera oportuno revisar la formulación de esos principios teniendo en cuenta las condiciones de subdesarrollo, pobreza, subalternidad, racialización, dependencia y dominación patriarcal (Cf. Arpini, 2005; Tealdi, 2008).

entonces permea las dimensiones más importantes del poder mundial, incluyendo su racionalidad específica, el eurocentrismo” (Quijano, 2014, p. 777). El criterio de clasificación racial se ha mostrado más perdurable y estable que el mismo colonialismo, en cuya matriz se estableció. Y conlleva la articulación de todas las formas de organización del trabajo, sus recursos y productos en torno del capital y el mercado mundial. En América, la idea de raza legitimó las formas de dominación impuestas por la conquista, es decir, la relación de superioridad e inferioridad entre europeos y no-europeos, de la cual “pasó a depender incluso otro [criterio de legitimación de las relaciones de poder], igualmente universal pero más antiguo, el inter-sexual o de género” (*Ibid.*, p. 780). Sobre esta base Europa hegemonizó todas las formas de control de la subjetividad, la cultura y especialmente la producción de conocimiento. Diversas operaciones se llevaron adelante en el proceso de reconfiguración de las relaciones intersubjetivas entre los europeos y las gentes de las demás regiones del mundo. Proceso en el cual se atribuyeron nuevas identidades geoculturales. Tales operaciones fueron: - la expropiación de bienes culturales de las poblaciones colonizadas en beneficio del centro europeo y el desarrollo del capitalismo; - la represión de las formas de producción de conocimiento, en general de todas las formas de objetivación instrumental y simbólica; - la imposición de la cultura del dominador, especialmente a través de la lengua y la religión, y en todo lo que fuera útil para la reproducción material de la dominación y para la reproducción subjetiva de la sumisión. “Todo ese accidentado proceso implicó un largo plazo de colonización de las perspectivas cognitivas, de los modos de producir u otorgar sentido a los resultados de la experiencia material o intersubjetiva, del imaginario, del universo de relaciones intersubjetivas del mundo, de la cultura, en suma” (*Ibid.*, p. 788).

En el otro extremo, la categoría de *liberación* tensiona dialécticamente la condición colonial. Durante el siglo XIX se expresó como ruptura del lazo colonial, especialmente en referencia a las formas de administración política y comercial. Sin embargo, culminado el proceso de las independencias –cuyas fechas insignes son 1824, Batalla de Ayacucho, y 1898, fin de la Guerra Hispano-cubana-norteamericana–, “la colonia siguió viviendo en las repúblicas” –como dice Martí– en la medida que persistió la colonialidad en las formas de articulación, distribución y subordinación del trabajo, del conocimiento y de la constitución de las subjetividades. La liberación como polo de una tensión dialéctica se convierte así en tarea constante de auto y heterorreconocimiento de la propia su(b)jetividad personal y colectiva.³ Es

³ Usamos el término su(b)jetividad, con la b entre paréntesis, para indicar que se trata de un proceso de construcción del/a/e sujeto/a/e social e históricamente determinado y, al mismo tiempo, de la construcción del sí mismo como sujeto/a/e en la dimensión interior, personal.

decir, la afirmación de un/a/e sujeto/a/e plural, concreto e histórico, un “nosotros”, que parte del auto y heterorreconocimiento de la propia dignidad como principio y que intenta conocerse a sí mismo en sus modos de objetivación, los cuales pueden ser más o menos auténticos o alienados. Tales experiencias de autoconocimiento llevan implícito cierto afán de liberación. Esto es la puesta en ejercicio de lo que Arturo Roig (1981) llama *a priori antropológico*. Dicho término se refiere a la facticidad de una situación existencial, consistente en “querernos a nosotros mismos como valiosos y consecuentemente tener como valioso conocernos a nosotros mismos” (p. 11). Es un principio constitutivo de la subjetividad, en cuanto devenir sujetos/as/es históricos/as/es, y de la subjetividad, en cuanto capacidad de auto-referencia y auto-reconocimiento de un sujeto/a/e que se comprende a sí mismo como conciencia moral histórica. Es al mismo tiempo un principio procesual, epistémico y axiológico movilizado por la permanente interrogación acerca de qué somos, qué éramos, qué queremos ser. Dado que estas preguntas sólo pueden ser contestadas desde la propia situacionalidad sociohistórica, las respuestas que puedan obtenerse están siempre sujetas a resignificaciones.

De los modos en que se caracterice y se articule esta tensión entre colonialidad y liberación depende la mayor o menor aproximación en la búsqueda de autonomía, así como las formas en que dicha autonomía se concrete en la realización del bien común. Esto implica al menos dos formas de entender la autonomía. Una enmarcada en criterios de un liberalismo más formal que real: la idea del buen ciudadano, aquél que según Kant no se somete a otras leyes que no sean las que él mismo pudiera darse. Otra enraizada en formas de convivencia en común con los congéneres (los seres humanos) y en general con la vida de la naturaleza y de las formaciones culturales⁴: la idea de autonomía relacional.

En efecto, la noción de autonomía individual, surgida de la modernidad ilustrada, ha llegado a imponerse como unos de los principios de la bioética. Dicha noción alude a la capacidad del individuo de valerse de su propia razón –superando el instinto– para, por un lado, no depender de nada ni de nadie en la consecución de todo lo necesario para su auto subsistencia; y, por otro lado, alude a la capacidad de darse a sí mismo, en virtud de su condición racional, una ley universal del obrar y someterse a ella, precisamente por su universalidad. Es la idea de sujeto racional autónomo –es decir, autosuficiente y autodirigido– que surge de la filosofía práctica kantiana. Se trata de una idea abstracta de individuo, que lo desvincula de las circunstancias históricas, sociales, relacionales, ambientales y emocionales en que desarrolla su

⁴Advertimos acerca de que tanto naturaleza como cultura son construcciones históricas, por tanto, deben evitarse las interpretaciones sustancialistas o esencialistas de las relaciones entre seres humanos, naturaleza y cultura.

vida. Esta manera de comprender la autonomía, aunque se pretende universal, excluye a todos aquellos que, en sentido estricto, y también en sentido amplio, pueden ser considerados “menores de edad”, es decir a los grupos subalternos y subalternizados de la sociedad, como niños, mujeres, ancianos, extranjeros, incapacitados por razones físicas, sexuales, sociales o culturales, todos ellos pertenecientes a grupos sociales que sufren algún tipo de opresión, y cuya palabra la mayoría de las veces resulta silenciada apenas articulada (Cf. Spivak, 2011).

Frente a esta concepción de autonomía, surge, desde el seno de los debates de la teoría feminista, otra idea de autonomía, la cual está sustentada en la comunidad. Desde esta perspectiva se considera a la comunidad como la base del valor moral de las personas y se otorga primacía a los vínculos, a las condiciones contextuales y a la historia compartida como instancias formadoras de su(b)jetividades. Al mismo tiempo, se considera que una mayor equidad es condición previa para el ejercicio de la autonomía. Se trata, entonces, de una forma de autonomía conquistada en y por medio de las relaciones intersubjetivas solidarias, que comprende también las relaciones con la naturaleza y los productos de la cultura en el seno de la sociedad. Dado que considera la construcción relacional de la su(b)jetividad, consideramos que es pertinente denominarla *autonomía relacional*. En este sentido Janet Delgado Rodríguez, reflexionando sobre el concepto en el terreno de la bioética, sostiene que la noción de autonomía relacional pretende expresar la red de relaciones que es constitutiva de la persona, y al mismo tiempo, dar cuenta de la corresponsabilidad en la toma de decisiones autónomas (Cf. Delgado Rodríguez, 2012; Álvarez, 2015).

Así pues, al considerar la tensión entre colonialidad y liberación caemos en la cuenta de la necesidad de ir más allá de la idea liberal y abstracta de autonomía, para darle carnadura a partir de las relaciones en que se construye la propia su(b)jetividad. Esto, a sabiendas de que tales relaciones se encuentran atravesadas por la historicidad propia de las cosas humanas, de modo que no es esperable que la tensión desaparezca por completo, pero sí que podamos habitarla favoreciendo formas más auténticas y solidarias de auto y hetero conocimiento y auto y hetero valoración.

Tensión reconocimiento – redistribución

Ahora bien, la tensión entre colonialidad y liberación resulta atravesada y complejizada por otra tensión no menos importante para nuestro propósito, entre cuyos extremos se hacen evidentes formas de realización o des-realización de la justicia. Nos referimos a la tensión entre *reconocimiento y redistribución*.

Dependiendo del modo en que se entretengan sus extremos, encontramos formas diversas de realización de la justicia. Algunas más próximas a la noción de equidad que surge del formalismo jurídico liberal, consistente en dar a cada uno lo que se merece en función de sus méritos o condiciones, garantizando, en el mejor de los casos –como supone Rawls (1979) mediante el recurso a la noción de “posición originaria”– que todos dispongan de los bienes básicos necesarios para poder decidir su propio proyecto de vida y llevarlo a cabo. Otras que buscan atender a diversos factores condicionantes del ejercicio concreto de la justicia personal y social. En este sentido, economistas como Amartya Sen (2001) buscan corregir insuficiencias en el examen liberal de la desigualdad. El autor bengalí piensa que es insuficiente aspirar a la igualdad en el reparto de “bienes primarios”, porque tal criterio se concentra en la disponibilidad de estos y descuida el modo en que éstos pueden ser aprovechados por individuos diferentes, en contextos diferentes. Dado que tales bienes solo son “medios” para conseguir libertades, la igualdad debería darse, no por los objetos, sino por la capacidad de cada sujeto/a/e para convertir esos recursos en libertades (Cf. Sen, 2003). En relación con esto último es que surgen las diferencias entre los seres humanos, ya sea por causa del metabolismo, del clima, de la resistencia a las enfermedades, de las circunstancias económicas, políticas, sociales, culturales de sus vidas.

La propuesta de Amartya Sen introduce una flexión ya que tiene en cuenta aquello que las personas logran hacer y llegan a ser a partir de recursos distribuidos en un contexto social y natural específico; sin embargo, dado que en el seno de la vida social los individuos forman parte de grupos diversos –v. gr. las mujeres, los niños, los adultos mayores, las personas de tez oscura, los extranjeros, los pueblos originarios, los migrantes, los desplazados, los refugiados, los habitantes de las favelas, etc.–, también es necesario tomar suficientemente en cuenta las condiciones estructurales y contextuales, presentes e históricas, por las cuales esos grupos devienen subordinados, marginados, segregados o excluidos, resultando en situación de manifiesta injusticia. Tal injusticia sucede en buena medida por causa del desigual reparto de los bienes básicos, pero también por causa del no-reconocimiento de la diversidad de condiciones socioeconómicas para acceder a la salud, la alimentación, la vivienda, la educación,

la seguridad, así como del menosprecio de las condiciones constitutivas de las identidades culturales históricamente construidas (Cf. Arpini, 2021). Cabe considerar al menos las siguientes situaciones:

–Aún en sociedades democráticas “bien ordenadas” –como pretende Rawls– se producen injusticias originadas en formas defectivas de reconocimiento o menosprecio hacia grupos sociales por motivos raciales, étnicos, sexuales.

–También existen formas de injusticia causadas por ausencia de voluntad política para implementar medidas tendientes a nivelar el acceso a bienes y servicios necesarios para desarrollar y acrecentar la vida de los sectores sociales postergados, tanto a nivel local como global.

–Asimismo, el desigual acceso a los bienes culturales y a la posibilidad de compartirlos e intercambiar los es motivo de injusticias por cuanto suponen un retaceo de la autonomía relacional y menosprecio del/los/las/les otro/os/as/es. Al advertir estas formas de inequidad y menosprecio, se pone en evidencia la necesidad de revisar y transformar la estructura de las relaciones sociales, económicas, políticas y culturales, así como la relevancia de trabajar sobre la propia su(b)jetividad y sobre la formación de su(b)jetividades flexibles y sensibles al auto y heterorreconocimiento de la diversidad en todas sus manifestaciones. De este modo es posible una ampliación del principio de justicia en sentido social, a fin de considerar no sólo un más equitativo reparto de los bienes socialmente producidos, sino también las condiciones objetivas y su(b)jetivas de reconocimiento y realización de la vida en sociedad culturalmente valorada.

Teniendo en cuenta una realidad social e histórica compleja, atravesada de múltiples tensiones –entre colonialidad y liberación, y entre redistribución y reconocimiento–, acudimos a los principios de autonomía y justicia, a su resignificación en términos de autonomía relacional y justicia social, con el propósito de encarar la consideración del, no menos complejo problema de la interseccionalidad.

Interseccionalidad

El concepto de interseccionalidad es utilizado en el campo de las disciplinas formales, específicamente en la lógica de clases y en la teoría matemática de conjuntos, para señalar el espacio en que se reúnen elementos/individuos que poseen propiedades pertenecientes a clases diferentes. V. gr. en la intersección entre la clase de los lápices y la clase de los objetos azules, encontramos los lápices azules. En el terreno de la lógica, la clase define una propiedad, no al individuo/objeto. Propiedad que confiere cierta identidad lógica. Es decir que funciona en el

marco de la lógica que se rige por los principios clásicos de identidad, no contradicción y tercero excluido. Cabe tomar debida cuenta de que la lógica de la identidad, según la cual se han organizado los conocimientos y las prácticas en la tradición occidental, es una lógica excluyente. En efecto, todo ente es idéntico a sí mismo, o bien es o bien no es, dado que sólo hay dos posibilidades –binarismo– se excluye la tercera opción. Pero no sólo esto, sino que, además, la opción que se instala en el ser excluye/subordina a la otra. No hay lugar para la complementariedad o la solidaridad, tampoco existe la posibilidad de transitar entre ambas opciones. Por nuestra parte nos preguntamos si es posible trabajar la noción de interseccionalidad desde una lógica no binaria ni excluyente.

Ahora bien, la noción de *interseccionalidad* ha sido apropiada con sentidos específicos en el campo de las ciencias sociales y de la antropología cultural.

María Lugones, en su trabajo sobre “Colonialidad y género” (2008) investiga la interseccionalidad entre raza, clase, género y sexualidad con el propósito de comprender la indiferencia hacia la violencia sufrida sistemáticamente por las mujeres no blancas, víctimas de la colonialidad del poder y del género. Indiferencia que se registra tanto en la vida cotidiana como en las teorizaciones al respecto. En su abordaje toma los aportes de los feminismos de mujeres de color de EE. UU., de las mujeres del Tercer Mundo y de la Escuela de Jurisprudencia *LatCrit* *CriticalRaceTheory* que enfatizan el concepto de interseccionalidad, y los cruza con los aportes de Aníbal Quijano sobre la colonialidad del poder, para hablar de lo que ella denomina “sistema moderno colonial de género”. Considera que la mirada de Quijano sobre la construcción moderna/colonial de género y su alcance es limitada, ya que el sociólogo peruano presupone una concepción patriarcal y heterosexual de las disputas por el control del sexo, sus recursos y productos. De modo que resultan veladas las formas en que las mujeres no blancas, colonizadas, fueron subordinadas y desprovistas de poder. Al historizar los rasgos específicos de la organización del género en el sistema moderno/colonial, Lugones complejiza el esquema de Quijano y saca a la luz lo que “no se ve cuando categorías como género y raza se conceptualizan como separadas unas de otra. (...) hemos argumentado –dice Lugones– que las categorías han sido entendidas como homogéneas y que seleccionan al tipo dominante en el grupo como su norma; por lo tanto «mujeres» selecciona como norma a las hembras burguesas, blancas, heterosexuales, (...) la lógica de separación categorial distorsiona los seres y fenómenos sociales que existen en la intersección (...). En la intersección entre «mujer» y «negro» hay una ausencia (...). Por eso, una vez que la interseccionalidad nos muestra lo que se pierde –sigue diciendo Lugones– nos queda por delante la tarea de reconceptualizar la lógica

de la intersección para, de ese modo, evitar la separabilidad de las categorías dadas y el pensamiento categorial. Sólo al percibir género y raza como entramados o fusionados indisolublemente, podemos realmente ver a las mujeres de color” (Lugones, 2008, p. 82). La autora enfatiza la lógica de mutua constitución de ambos sistemas, el sistema colonial moderno de poder y el sistema colonial moderno de género. Con apoyo en los trabajos de la socióloga feminista nigeriana Oyéronké Oyewùmi (1997) y la feminista indígena estadounidense Paula Gunn Allen (1986/1992), entiende que es necesario rotar el eje de comprensión sobre el lugar del género en las sociedades tribales anteriores a la colonización. Las autoras mencionadas entienden el género en un sentido más amplio que Quijano, por lo que piensan no sólo en el control sobre el sexo, sus recursos y productos, sino también sobre el trabajo como racializado y engenerizado simultáneamente, poniendo en evidencia los alcances del sistema colonial moderno de género en la construcción de la autoridad colectiva, de los diferentes aspectos de la relación entre capital y trabajo, y en la construcción del conocimiento. Patrón que prolonga su vigencia hasta nuestros días (Cf. Lugones, 2008, p. 99).

El trabajo de Lugones, más allá de las observaciones que se puedan hacer⁵, nos ayuda a comprender la complejidad de habitar en la intersección. Pues no se trata de reunir en un mismo espacio lógicas y propiedades que definen una identidad. Antes bien, se trata de la constitución de su(s)jetividades caracterizadas por sus necesidades, valoraciones, preferencias, reclamos de reconocimiento, capacidades, potencialidades, en fin, se trata de un tipo de interseccionalidad que se aparta de la lógica de la identidad, es menos formal, más real y encarnada. No admite definiciones que clausuren posibilidades de realización. En este sentido podemos volver sobre el concepto de justicia social para completarlo señalando su carácter interseccional. Es decir que podemos hablar de una *justicia social interseccional*.

Por otra parte, para reforzar lo que venimos argumentando, apelamos a Rita Segato, antropóloga que ha realizado importantes análisis antropológicos en Argentina, Brasil, México y otros lugares de América latina. Ella examina “el cruce entre colonialidad y patriarcado, y lo

⁵ El trabajo de María Lugones ha sido cuestionado, por una parte, por basar sus análisis en aportes teóricos de feministas indígenas norteamericanas y africanas, los cuales no serían suficientes para pensar el género y la sexualidad en los territorios de América latina previos a la conquista; por otra parte, se le observa su afirmación acerca de que en esas sociedades no habrían existido ni el sistema patriarcal ni la idea de género, los cuales habrían sido una imposición colonial. Cf. Mendoza, Breny. 2014. “La epistemología del sur, la colonialidad del género y los feminismos latinoamericanos”. En *Ensayos de crítica feminista en nuestra América*, México, Herder, (p. 72-96). Segato, Rita. 2014. “Colonialidad y patriarcado moderno: expansión del frente estatal, modernización y la vida de las mujeres”. En: Espinosa Miñoso, Yuderky, Gómez Correal, Diana y Ochoa Muñoz, Karina (Editoras). *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán, Universidad del Cauca. (p. 75-90). López López, Francisco Octavio. 2017. “Aportes de los feminismos latinoamericanos para la reflexión de la colonialidad”. En: *Pensares y quehaceres. Revista de políticas de la filosofía*. N° 4, novísima época. (p. 41-53).

que de allí se deriva: el patriarcado colonial moderno y la colonialidad del género en el contexto de las luchas por la autonomía”. Su experiencia como antropóloga le permitió percibir “cómo las relaciones de género se ven modificadas históricamente por el colonialismo y por la episteme de la colonialidad cristalizada y reproducida permanentemente por la matriz estatal republicana” (Segato, 2015, p. 69). Advierte que el Estado republicano, no obstante, su caracterización como institución modernizadora, perpetúa la colonización, interviniendo en la vida institucional, rasgando el tejido comunitario y generando dependencia. Montado sobre el discurso crítico igualitario –incluso el discurso universal de los DDHH– introduce el individualismo liberal capitalista –y el racismo– como fundamento de su misión civilizadora. De modo que si entrega las leyes que defienden a las mujeres de la violencia, es porque ya rompió las instituciones tradicionales y la trama comunitaria que las protegía. No se trata para Segato de invocar un discurso culturalista/relativista, antes bien propone apelar a un “pluralismo histórico”, cuyos sujetos colectivos son “los pueblos con autonomía deliberativa para producir su proceso histórico, aun cuando en contacto, como siempre ha sido, con la experiencia y los procesos de otros pueblos”. En este sentido, dice que “la permanencia de un pueblo no depende de la repetición de sus prácticas, ni de la inmovilidad de sus ideas (...) [antes bien] como agente colectivo de un proyecto histórico, (...) se percibe viviendo de un pasado común y construyendo un futuro también común, a través de una trama interna que no dispensa el conflicto de intereses y el antagonismo de las sensibilidades éticas y posturas políticas, (...) un pueblo es un proyecto de ser una historia” (*Ibid.*, p. 75-76). La noción de “pluralismo histórico” es perfectamente compatible y complementaria de la de “autonomía relacional”, a la que ya nos hemos referido. El papel del Estado consistiría, entonces, en restituir la propia jurisdicción y la del fuero comunitario, garante de la deliberación interna.

Ahora bien, la intrusión de la matriz colonial moderna no sólo instala la episteme de la colonialidad del poder y la raza como clasificador, sino que existe también una historia de la raza y de las relaciones de género dentro del patriarcado, que exacerbaban y tornan perversas las jerarquías existentes. Desde una perspectiva que otorga al género estatuto teórico y epistémico como categoría capaz de iluminar los otros aspectos de la transformación impuesta por el orden colonial moderno, Segato afirma la existencia de una organización patriarcal en las sociedades indígenas y afroamericanas, aunque diferente de la existente en occidente, a la que denomina “patriarcado de baja intensidad”. Cuando la colonialidad interviene la estructura de relaciones de la comunidad, las captura y reorganiza peligrosamente desde adentro, manteniendo la apariencia de continuidad, “(...) el discurso de la colonialidad modernidad, a pesar de ser

igualitario, esconde en su interior (...) un hiato jerárquico abismal, debido a lo que podríamos aquí llamar, tentativamente, –dice Segato– totalización progresiva por la esfera pública o totalitarismo de la esfera pública” (*Ibid.*, p. 84). Al mismo tiempo se produce “el encapsulamiento de la domesticidad como vida privada” provocando el desmoronamiento de su valor y capacidad de participación política en los asuntos de la comunidad.

En sentido semejante, Julieta Paredes Carvajal, en su estudio de los feminismos comunitarios de Bolivia, introduce la noción de “entronque patriarcal” para referirse al hecho de que en el momento de la intrusión europea (1492) el patriarcado ancestral precolonial⁶ se conecta con el patriarcado europeo colonial, constituyendo una unión histórica y sistémica, construida en base a relaciones de poder, que beneficia a los hombres sobre las mujeres, de diferentes maneras para unos y otras, produciendo argumentos, formas políticas, religiosas, económicas, sociales y culturales de sometimiento que se prolongan hasta la actualidad. (Paredes Carvajal, 2018)

Cuando se instala como universal una cierta concepción del Estado, de la política, de los derechos y de la ciencia, la esfera doméstica habitada por las mujeres pierde relevancia, se transforma en mero resto, permanece al margen de los asuntos que importan. Se instala, así, con sustento en el formalismo racional, un binarismo en que un término suplementa al otro. Cuando uno de ellos se torna universal, la jerarquía se transforma en abismo donde el segundo término se vuelve resto, sobra, anomalía. Comprender este paradigma y enfrentarlo, es decir desear una forma de vida descolonial, es en términos de Rita Segato: “intentar abrir brechas en un territorio totalizado por el esquema binario, que es posiblemente el instrumento más eficiente del poder” (*op.cit.*, p. 94).

En síntesis

Al considerar la tensión entre colonialidad y liberación llegamos a identificar un concepto de *autonomía relacional* que permitió dar carnadura social, histórica y cultural a la idea de sujeto/a/e, diferenciándolo del abstracto individuo/a/e autónomo/a/e. El examen de la tensión entre redistribución y reconocimiento nos permitió construir una noción de justicia social, que también caracterizamos como interseccional: *justicia social interseccional*. A su vez, la revisión de la noción de interseccionalidad permitió comprender la necesidad de ir más allá de la lógica formal binaria, incapaz de comprender la historicidad del proceso en que se imbrican en sistema colonial moderno y el género, y de asimilar la complejidad racial, sexual,

⁶ Rita Segato (2015) lo considera “patriarcado de baja intensidad”.

social, cultural de dicho proceso. Las nociones de “sistema colonial moderno de género”, “entronque patriarcal” y “pluralismo histórico” contribuyeron a percibir los nudos de una trama binaria, jerárquica, injusta, violenta. Comprensión que, al mismo tiempo, abre posibilidades de desbaratar esos nudos desde otras miradas, en la búsqueda de formas no colonizadas de transitar la vida, formas del “buen vivir”.

Con estos elementos, aportados desde la reflexión epistemológica, sociológica y antropológica de los feminismos latinoamericanos, podemos, por lo pronto, complejizar y ampliar los marcos conceptuales de la tradición principialista de la bioética. Especialmente en lo referido a los principios de autonomía y de justicia, para salir del formalismo lógico y de la comprensión jurídica liberal de la vida y de los vínculos. Proponemos trasponer ese umbral para pensar desde la autonomía relacional y la justicia social interseccional cuando se trata de resolver situaciones en las que se juega la vida y el reconocimiento de su(b)jetividades situadas.

Podemos ahora retomar las preguntas que nos hicimos al comienzo de la exposición:

- ¿Es el concepto de interseccionalidad funcional al sistema, en particular en los espacios donde emergen dilemas bioéticos que ponen en riesgo el bienestar y aún la vida de muchas mujeres?

Sí, puede serlo si se mantiene en el terreno de las formalidad lógica y jurídica, por cuanto ambas son estructuras binarias. En efecto, la categoría de interseccionalidad puede ser capturada por el discurso de una democracia y una ciudadanía formales, incluso puede quedar fijado en leyes que, desprendidas de su carnadura sociohistórica-cultural, terminan siendo funcionales al sistema y favorecen la recolonización de las relaciones. Con esto no queremos decir que no sean necesarias las leyes y las instituciones, al contrario, ellas constituyen el punto de llegada de los procesos deliberativos donde se ponen en juego el pluralismo histórico, la autonomía relacional, la justicia social interseccional. Pero ese mundo normativo institucional sólo tiene sentido por su referencia al mundo de la vida. Dimensión su(b)jetiva desde donde no sólo surgen las demandas –especialmente las de reconocimiento y de justicia social– sino también la permanente defensa y ampliación de la normatividad.

- ¿Es posible redefinir políticamente la interseccionalidad y la autonomía relacional – propuesta desde el feminismo bioético– para transformar las múltiples desigualdades?

No sólo es posible, sino necesaria la redefinición en términos políticos de la interseccionalidad y la autonomía relacional, en principio para sacar a la luz el hiato jerárquico abismal instalado por la intrusión colonial y que con diversos ropajes lexicográficos se prolonga hasta el presente. En definitiva, para evidenciar la potencia reflexiva y práctica del feminismo

bioético para dinamizar el cuidado de la vida, en toda su amplitud y con todos los riesgos y contradicciones que ello implica en las complejas sociedades contemporáneas. En efecto, una ética y una política del cuidado y de la corresponsabilidad no sólo cimienta la autonomía relacional, sino que es sensible a las circunstancias contextuales objetivas y a las condiciones su(b)jetivas para la realización de una mayor justicia social interseccional.

- ¿Qué justicia social hace posible la inclusión participativa de grupos marginados?

La categoría de justicia social interseccional sintetiza una pluralidad de tensas relaciones, incluso conflictivas, cuya operacionalización en función de las necesidades permite identificar espacios de acción específicos para su realización (Cf. Arpini, 2021). Para dicha operacionalización es necesario convocar a concededores de cada uno de esos espacios específicos: salud, educación, ambiente, seguridad y un largo etc. Decimos concededores y no sólo especialistas porque si bien estos conocen, también quienes sufren las injusticias en cada ámbito específico, saben de qué se trata.

REFERENCIAS

ÁLVAREZ, S. La autonomía personal y la autonomía relacional. **Análisis filosófico**, [S. l.], v. 35, n. 1, p. 13-26, 2015.

ARPINI, A. M. Ética social. In: SALAS ASTRAÍN, R. (coord.). **Pensamiento crítico latinoamericano**. Conceptos fundamentales. Santiago de Chile: Ediciones de la Universidad Católica Cardenal Silva Henríquez, 2005. v. I, p. 327-339.

ARPINI, A. M. “A priori histórico / a priori antropológico. Notas para un diálogo posible entre Michel Foucault y Arturo Andrés Roig”. In: **Tramas e itinerarios**. Entre filosofía práctica e historia de las ideas de nuestra América. Buenos Aires: Teseo, 2020. p. 503-522.

ARPINI, A. M. “Entre distribución y reconocimiento. Reflexiones en torno al debate sobre justicia en salud pública”. **Resistances**, Quito, Ecuador, v. 2, n. 3, 2021.

ARPINI, A. M. Para la construcción del diálogo intercultural con mirada de género en bioética. **Revista de Filosofía y Teoría Política**, 2021.

BEAUCHAMP, T. L.; CHILDRESS, J. F. **Principles of biomedical ethics**. New York: Oxford University Press, 2001.

RODRÍGUEZ, J. D. Nuevas perspectivas bioéticas: autonomía relacional. **Revista Ene de Enfermería**, [S. l.], v. 6, n. 1, 2012.

KOTTOW, M. “Justificación por principios”. In: TEALDI, J. C. (dir.). **Diccionario latinoamericano de bioética**. Bogotá: UNESCO, Red Latinoamericana y del Caribe de Bioética, Universidad Nacional de Colombia, 2008. p. 141-144.

LUGONES, M. Colonialidad y género. **Tabula rasa**, [S. l.], n. 9, p. 73-102, 2008.

PAREDES CARVAJAL, J. E. **Entronque patriarcal**: la situación de las mujeres de los pueblos originarios de Abya Yala después de la invasión colonial de 1492. 2018. Tesis (Maestría) –, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Buenos Aires, 2018.

QUIJANO, A. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América latina. *In*: **Cuestiones y horizontes**: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Buenos Aires: CLACSO, 2014. p. 777-832.

RAWLS, J. **Teoría de la justicia**. Traducción: María Dolores González. México: Fondo de Cultura Económica, 1979.

ROIG. **Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano**. México: Fondo de Cultura Económica, 1981. p. 9-17.

SEGATO, R. Género y colonialidad: del patriarcado comunitario de baja intensidad al patriarcado colonial moderno de alta intensidad. *In*: **La crítica de la colonialidad en ocho ensayos**. Y una Antropología por demanda. Buenos Aires, Prometeo, 2015. p. 69-99.

SEN, A. “Justicia global. Más allá de la equidad internacional”. Traducción del inglés por Carlos Rojas Reyes. polylog. Foro para filosofía intercultural 3. **Global Public Goods**. International Cooperation in the 21st Century. New York. Oxford: Oxford University Press, 2001. p. 116-125.

SHERWIN, S. “**Feminismo y bioética**”. Programa Universitario de Estudios de Género, Universidad Nacional Autónoma de México, 2014.

SPIVAK, G. C. **¿Puede hablar el subalterno?** Traducción de José Amícola y Marcelo Topuzian. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2011.

TEALDI, J. C. Diccionario latinoamericano de bioética. **Acta bioethica**, [S. l.], v. 16, n. 2, p. 2, 2010.

CRediT Author Statement

- Reconocimientos:** La autora agradece a los integrantes del grupo de investigación de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas del INCIHUSA, CONICET y al equipo de investigación que lleva adelante el PICT 2021-I-GRF1: “Ética y derecho humano a la salud desde una mirada interseccional”, dirigido por Dra. María Graciela De Ortuzar.
 - Financiación:** Fondo Nacional de Ciencia y Técnica (FONCYT).
 - Conflictos de intereses:** No existe conflicto de intereses.
 - Aprobación ética:** La investigación se basa en el análisis e interpretación de bibliografía.
 - Disponibilidad de datos y materiales:** Los datos están disponibles en las referencias citadas.
 - Contribuciones de los autores:** La autora es responsable del trabajo completo.
-

Procesamiento y edición: Editora Iberoamericana de Educación - EIAE.
Corrección, formateo, normalización y traducción.

