



Universidad
Carlos III de Madrid

Máster Universitario en Estudios Avanzados en Derechos Humanos
Instituto de Derechos Humanos “Bartolomé de las Casas”
Curso académico 2015-2016

Trabajo Fin de Máster

“Herencias genealógicas del feminismo decolonial en América Latina: Hacia la construcción de un Tercer Feminismo”

Ana Marcela Montanaro Mena

Tutora: Prof. Dra. María Eugenia Rodríguez Palop

Getafe, Junio de 2016.

Palabras clave: feminismo, poscolonial, decolonial, colonialidad, genealogía, América Latina, política, Tercer Feminismo.

Resumen: El feminismo hegemónico occidental y eurocentrista, no logró reconocer que su práctica reproducía los mismos problemas que criticaba. Mientras ponía en duda el universalismo androcéntrico, produjo categorías que fueron aplicadas con una pretensión de universalidad. A mediados de los años 70 del siglo XX se empieza poner en cuestionamiento esa pretensión desde un feminismo elaborado por “las mujeres de color y tercermundistas”, que serán nutridos por los aportes de los estudios poscoloniales, constituyendo a lo largo del tiempo un conjunto de aportaciones dispersas en la geografía, pero situadas geopolíticamente en el Tercer Mundo y que apuntan a denunciar el carácter eurocéntrico del feminismo hegemónico y de la forma en que este reproduce la colonialidad. En América Latina, decolonizar el feminismo es una propuesta teórica y de compromiso ético que apunta a la construcción de nuevas formas de relación política y académica desde la heterogeneidad, para avanzar hacia un Tercer Feminismo.



Esta obra se encuentra sujeta a la licencia Creative Commons
Reconocimiento – No Comercial – Sin Obra Derivada

Índice

Introducción	4
Capítulo I: Sobre crítica colonial	10
I.1 Antecedentes de la crítica poscolonial	10
I.2 Una aproximación genealógica	12
I.2.1 La crítica poscolonial	16
I.2.2 El orientalismo de Said	18
I.2.3 Bhabha: Las implicaciones del discurso colonial	21
I.2.4 El grupo subalterno de la India. Guha y Spivak: La necesidad de develar la historia desde las voces bajas y la subalternidad	23
I.2.5 Mbembe: La necropolítica	28
Capítulo II: América Latina: La colonialidad y el giro decolonial	30
II.1 Antecedentes a los Estudios de la colonialidad	30
II.1.1 Las epistemologías del sur y los estudios de Modernidad/Colonialidad	32
II.2 Los ejes sobre los que se asienta la colonialidad	37
II.2.1 Aníbal Quijano: La colonialidad del poder	38
II.2.2 El Eurocentrismo	41
II.2.3 La Colonialidad del saber	43
II.2.4 La colonialidad del ser y el paradigma de la otredad	44
II.3 El giro decolonial	45
Capítulo III: Teorías poscoloniales y nuevas miradas feministas	49
III.1 Acercándonos a los feminismos	49
III.1.1 Las Teorías Feministas hoy	50
III.1.2 El quiebre del discurso feminista	52
III.2 Los aportes de las mujeres Negras y de Color	58
III.2.1 La interseccionalidad	63
III.2.2 El feminismo chicano: desde la frontera	66
III.2.3 El feminismo Negro en Gran Bretaña	70

Capítulo IV: Hacia nuevas epistemologías y metodologías feministas.....	72
IV.1 Colonización en el discurso y praxis feminista	72
IV.1.1 Mohanty: Colonialismo discursivo.....	74
IV.1.2 Spivak: El silencio de la subalterna.....	76
IV.2 Mirar de otro modo	78
IV.2.1 La política de localización y saberes situados	78
IV.2.2 Más allá de la retórica salvacionista.....	80
Capítulo V: América Latina: Hacia la decolonización del feminismo.....	85
V.1 La ruptura con el feminismo hegemónico	85
V.2 La propuesta decolonial del feminismo en América Latina	91
V.2.1 Una genealogía del feminismo decolonial.....	93
V.3 Cuestionando, debatiendo y proponiendo:	
sobre las categorías sexo/género y patriarcado.....	98
V.3.1 María Lugones: Sistema Moderno Colonial de Género	99
V.3.2 Patriarcados de baja intensidad y el entronque patriarcal.	
Rita Segato y Julieta Paredes.....	105
Capítulo VI: Haciendo camino y tejiendo saberes:	
Hacia un Tercer Feminismo.....	107
VI.1 Recuperando las teorías	107
VI.2 Avanzando hacia la construcción un Tercer Feminismo.....	110
Conclusiones.....	118
Bibliografía.....	126

Introducción

El presente trabajo de fin de master es el resultado de una investigación bibliográfica, la cual se desarrolla en el marco académico del programa Máster Universitario en Estudios Avanzados en Derechos Humanos, de la Universidad Carlos III de Madrid.

El título de este trabajo: **Herencias genealógicas del feminismo decolonial en América Latina: Hacia la construcción de un Tercer Feminismo**, evoca una memoria que posibilita reasumir como herencias vivas por reivindicar los legados genealógicos de los estudios poscoloniales, del Grupo Modernidad/Colonialidad y de los feminismos que desde diferentes espacios geográficos del Sur global interpelan al capitalismo y los privilegios epistémicos, políticos y económicos de la sociedad Occidental.

Esta investigación parte de la hipótesis que la crítica poscolonial, los estudios de la modernidad/ colonialidad y los feminismos poscoloniales: negros, de color, tercer mundistas y feminismos de mujeres del sudeste asiático, han sido referentes medulares en la construcción del feminismo decolonial en América Latina y brindan la posibilidad de construir un Tercer Feminismo.

Constituye este trabajo una genealogía descriptiva de las teorías poscoloniales de la academia anglosajona y surasiática, los estudios de la colonialidad/modernidad y teorías feministas poscoloniales y es el resultado de una rigurosa investigación bibliográfica que tiene por objetivo principal describir la relación que existe entre esas teorías y las teorías y críticas feministas que se desarrollan desde el Tercer Mundo global, poniendo atención a las propuestas de feminismo decolonial latinoamericano en contraposición al feminismo hegemónico occidental y eurocéntrico que sugiere la construcción de un Tercer Feminismo.

Este trabajo conlleva un compromiso académico, ético y político situado. Soy una mujer latinoamericana, que desde hace mucho tiempo, y a lo mejor sin saberlo teóricamente en los inicios, me he cuestionado el feminismo que mira y determina quién es o no es “feminista”, que indica cuáles son las “opresiones que sufrimos y padecemos” y que nos miran a las mujeres que venimos del Tercer Mundo, no sólo desde la otredad, sino también desde una mirada diferente y que nos asume desde una retórica salvacionista, un feminismo occidental que sigue actualmente reproduciendo la colonialidad .

Las investigaciones académicas realizadas desde el compromiso con el lugar que ocupamos en el mundo, brindan la posibilidad de estudiar y profundizar temas que nos comprometa más allá de lo teórico. El desarrollo de miradas teóricas situadas enriquecen sin duda el conocimiento.

De mi parte, el haber crecido en un país del Tercer Mundo, un país empobrecido y saqueado, del cual emigré voluntariamente, me ha concedido unos ojos los cuales miran cuestiones que aún con dificultades puedo verbalizar.

De ahí que, las perspectivas teóricas que aquí desarrollo pretenden no solo enriquecer la discusión sobre la colonialidad y el eurocentrismo del conocimiento en las ciencias sociales y en este caso específico del feminismo, sino que al menos para mí, me permiten seguir situándome y resituándome en sitios en donde la coherencia tenga valor y donde no solo se anhele el reconocimiento de la academia sino también la satisfacción personal.

La pretensión universalista del feminismo y de las categorías como patriarcado y género empieza a ser cuestionada desde mediados de la década de los años 70, desde posiciones feministas poscoloniales elaboradas por quienes se asumen como “mujeres negras” y “las mujeres de color y tercermundistas”. Constituyendo a lo largo del tiempo un conjunto de aportaciones dispersas en la geografía, pero situadas geopolíticamente en el Tercer Mundo o en la periferia del conocimiento y que apuntan a denunciar el carácter eurocéntrico, etnocéntrico y universalizador del sujeto de los feminismos hegemónicos.

Para lograr el objetivo propuesto, en el primer capítulo de esta investigación, titulado “**La crítica poscolonial**” se elabora una aproximación genealógica a los estudios poscoloniales a partir de sus antecedentes más relevantes y sus principales exponentes. A partir de esto, se desarrolla un acercamiento teórico a un campo tan polifónico, diverso y complejo, como son los estudios poscoloniales que surgen en el marco de las luchas anticoloniales en Asia y África. Estas teorías se desarrollan en universidades anglosajonas a partir de la primera mitad de los años ochenta. Se les dará especial énfasis a pensadores como Edward Said, Homi Bhabha y Gayatri Spivak, siendo esta última de gran relevancia en el Grupo de Estudios Subalternos de la India.

En el segundo capítulo que lleva por título “**América Latina: la colonialidad y el giro decolonial**”, se tratan de los aportes teóricos de los estudios de la poscolonialidad y la

forma en que estos se entremezclan con los aportes filosóficos desarrollados en América Latina.

Se hará énfasis en el proyecto que se constituyó a fines de la década de los noventa [en] con el nombre Grupo Modernidad/Colonialidad, el cual aglutinó a pensadores como Edgardo Lander, Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Arturo Escobar, Walter Mignolo y Nelson Maldonado.

Grupo que se nutre de diferentes corrientes del pensamiento latinoamericano como la teoría de la dependencia, la teología, la filosofía y la sociología de la liberación, la pedagogía del oprimido, los debates latinoamericanos sobre modernidad y postmodernidad, las discusiones sobre hibridez en antropología, comunicación y los estudios culturales, la teoría feminista chicana y la filosofía africana, así como del Centro de Estudios Subalternos de la India y del grupo latinoamericano de estudios subalternos de EE.UU, en especial de autores como Frantz Fanon y Edward Said.

Los estudios Modernidad/Colonialidad son parte de marco de las llamadas por Boaventura de Sousa Santos como *epistemologías del sur*. Las cuales se inspiran en el Sur geopolítico, sobre todo latinoamericano y que se contraponen a las epistemologías hegemónicas del Norte global. Tales epistemologías pretenden, no sólo evidenciar el epistemicidio, que conllevó el modelo de conocimiento eurocéntrico dominante, sino cuestionarlo y visibilizar, reconocer aquellos sujetos invisibilizados, ignorados y menospreciados y darles voz y legitimidad.

Su principal objetivo es apuntar a una reflexión continua sobre la realidad cultural y política latinoamericana. A su vez, constituirse en las voces críticas sobre la colonialidad en América Latina, visibilizando el conocimiento subalternizado de aquellos grupos oprimidos y elaborando conceptos básicos que son ejes de este pensamiento. Se describen aquí categorías de este pensamiento crítico tales como el eurocentrismo, la ficción de la raza, la colonialidad del poder, del saber y del ser.

Los estudios de la colonialidad apuntan a brindar la posibilidad de un giro decolonial, el cual es un proceso que tiene por objetivo trascender la colonialidad y con ello subvertir el patrón de poder colonial que persiste luego de los procesos coloniales. Apuntando a evidenciar nuevas formas de colonialismo.

En el capítulo tercero, denominado **“Teorías Poscoloniales y nuevas miradas feministas”** tiene por objetivo visibilizar que las teorías feministas evidencia que el feminismo no es una teoría monolítica. Se explicitará como a finales de la década de los setenta, las mujeres feministas indias, negras, chicanas y lesbianas, que formaban parte del movimiento feminista estadounidense y europeo, empezaron a cuestionar la aspiración de universalidad del feminismo hegemónico y a rebatir la existencia de un único sujeto mujer.

En esta sección del trabajo se explican los antecedentes de nuevas corrientes feministas de carácter crítico y contrahegemónico, que denunciaron la visión blanca, heterosexual y racista del feminismo dominante en Europa y Estados Unidos, develando así la colonización epistemológica, política y discursiva de las mismas.

Siendo las aportaciones de las feministas negras estadounidenses, quienes en la década de los años 70 del siglo XX, denunciaron el elitismo y el racismo del feminismo norteamericano y sentaron las bases de la interseccionalidad de raza, sexualidad, género y clase social.

En 1981 se publica en Estados Unidos el libro *The bridge called my back: Writings by radical women of color*, editado por las feministas chicanas Cherríe Moraga y Gloria Anzaldúa, que recoge varios textos de mujeres de ascendencia chicana, latina, indígena, asiática, negra y africana, las mujeres de color, radicadas en Estados Unidos y marca una ruptura de conciencia feminista. Siendo Anzaldúa, mujer chicana quien sentará las bases de la elaboración pensamiento de *frontera*.

El feminismo Negro de Gran Bretaña, aglutinó las luchas antirracistas y de la multiplicidad de experiencias diaspóricas que se entremezclan en la dicha sociedad, frente a la experiencia de una posición de sujeto feminista particular frente a un pretendido universalismo que consideran racista.

En el capítulo IV titulado **“Hacia nuevas epistemologías y metodologías feministas”** se describe el cruce entre la epistemología poscolonial y la epistemología feminista, apuntado a visualizar la existencia de la cercanía entre los discursos coloniales y los de algunas representantes del feminismo occidental hegemónicos , que se expresan en términos *salvacionistas* respecto a las mujeres construidas como mujer del tercer mundo.

La necesidad de cimentar propuestas epistemológicas y metodológicas que decolonicen el conocimiento y expresen mostrar la forma en los textos en los cuales se representen los sujetos contruidos desde el paradigma de la otredad, son parte de un *colonialismo discursivo*, desde la victimización y de un supuesto grupo homogéneo. Dicha construcción que se evidencia en el discurso y praxis del feminismo hegemónico occidental, que constituye a las mujeres del tercer mundo como sujetos que están *fuera* de las relaciones sociales, sin lograr mirar la manera en cómo las mujeres se constituyen *a través* de estas mismas estructuras religiosas, educativas, familiares, etc.

Se elabora una descripción sobre la colonización discursiva, basada en los textos de la filósofa india Chandra Talpade Mohanty evidencia la colonización discursiva del “feminismo hegemónico de Occidente” respecto a las mujeres del tercer mundo.

Respecto a la subalternidad se reseñan los aportes de la también filósofa india Gayatri Chakravorty Spivak, respecto a la subalternidad como la necesidad de incorporar a la metodologías la política de localización y de los saberes situados, especificando desde qué punto de vista se parte al momento de investigar, haciendo explícita la toma de posición política y ética, ya que el mismo hecho de decidir que investigar no es un hecho neutro.

En el capítulo V, titulado “**América Latina: Hacia la decolonización del feminismo**”, se describe que una parte del feminismo latinoamericano ha roto con la tradición hegemónica del feminismo, constituyéndose autónomo respecto a un feminismo institucional. Este grupo de feministas empiezan a debatir sobre la creación del conocimiento desde la *otra* situado geopolíticamente, algo que se ha denominado feminismo decolonial, el cual incorpora miradas de feministas afrocaribeñas, indígenas, campesinas y académicas quienes con un análisis y una praxis feminista subalterna revisan las teorías y propuestas políticas feministas que siguen siendo occidentales, blancas, heterosexuales y burguesas.

En este capítulo se explicará también la discusión que realiza la feminista argentina María Lugones con base a los aportes sobre la raza y la colonialidad del poder del filósofo peruano Aníbal Quijano, perteneciente al Grupo de Modernidad /colonialidad, se describirán los conceptos de Sistema Moderno Colonial de Género y se mencionarán otras propuestas medulares como las de Rita Segato, Julieta sobre patriarcados de bajo impacto y el entronque patriarcal.

En el capítulo final llamado “**Haciendo camino y tejiendo saberes avanzando hacia un Tercer Feminismo**” se describen parte de las propuestas que son parte de los legados y memorias de saberes para avanzar a lo que Chela Sandoval llama *Tercer Feminismo*.

Para evidenciar esta posibilidad se realiza una recuperación de los principales referentes teóricos que se han señalado desde el inicio del trabajo y se deja abierta la puerta enunciar la posibilidad de avanzar hacia la construcción de un Tercer Feminismo.

Este trabajo, es una indagación descriptiva que no aspira agotar todas las temáticas de los feminismos poscoloniales y las propuestas de decolonización. Pretender hacerlo requeriría más tiempo del establecido que permita elaborar una investigación mucho más profunda. Se centra en el impacto que ha tenido el desarrollo de las teorías poscoloniales y los estudios sobre la colonialidad en las propuestas feministas latinoamericanas, las cuales son ricas no solo en las bases epistemológicas sobre las que se asientan sino también en su propuesta política.

Capítulo I: Sobre crítica colonial

I.1 Antecedentes de la crítica poscolonial

Las teorías y estudios de la crítica poscolonialidad tienen sus antecedentes en el marco de las luchas anticoloniales en Asia y África y constituyen un campo heterogéneo de teorías desarrolladas y consolidadas en las universidades anglosajonas a partir de la primera mitad de los años ochenta. Los primeros pensadores poscoloniales desarrollan su trabajo en el ámbito académico de Inglaterra y Estados Unidos. El desarrollo teórico lo hicieron sobre todo inmigrantes, refugiados o descendientes de quienes habían migrado desde las colonias francesas e inglesas que lograron su independencia política en el siglo XX.

Hablamos de “personas, socializadas en dos mundos diferentes en cuanto a su idioma, religión, costumbres y organización político-social: el mundo de las naciones colonizadas, que ellos o sus padres abandonaron por alguna razón, y el mundo de los países industrializados, y en donde viven y trabajan ahora como intelectuales o académicos¹”. Esta condición de vivir entre dos espacios, no ajenos a las contradicciones, será en gran medida el punto desde el que se elaboren aportes teóricos novedosos, que entremezclan lo teórico y las situaciones vivenciales de quienes lo elaboran.

El poscolonialismo no es una teoría unitaria o un conjunto de estudios que adopten una sola perspectiva o posición, sino que son una serie de teorías, un campo de estudio heterogéneo, de amplio alcance conceptual, que puede incluir diferentes prácticas y condiciones, e igualmente enfoques metodológicos e ideológicos².

A pesar de ello, “tienen como común denominador el considerar a las experiencias de las luchas anticoloniales como instancias performativas, tanto del sujeto colonizado

¹Bidaseca, Karina, *Perturbando el texto colonial. Los Estudios (Pos) coloniales en América Latina*, Editorial SB, Buenos Aires, 2010, p.95.

²Young, Robert J.C., *Postcolonialism: An Historical Introduction*, Blackwell, Malden, 2001, p. 69, citado por: Omar, Sidi M., *Los Estudios poscoloniales. Una introducción crítica*, Publicacions de la Universitat Jaume I, Castelló de la Plana, 2008, p. 28.

como del colonizador³” y se han dirigido a realizar una crítica de la historia de Occidente y de las presunciones que están implícitas en los conocimientos occidentales⁴. Su propósito es evidenciar la complicidad existente entre las ciencias sociales, las humanidades y el proyecto de legitimación ideológica del colonialismo europeo y para ello recurren a la deconstrucción de las epistemologías del conocimiento moderno.

Los estudios y teorías poscoloniales critican severamente el igualitarismo presente en las narrativas modernas, así como su supuesta neutralidad y su potencial emancipatorio. A pesar de su complejidad, no es atrevido señalar que parten de la *lógica del dominio y el poder colonial*, lo cual es comprendido desde una dialéctica binaria y desde la mirada del colonizador del uno-otro, elaborando sus críticas dentro del marco del poder en las culturas y territorios que fueron saqueados y colonizados por Europa a partir del periodo de la Modernidad.

Disciplinas como la historiografía, la crítica literaria, la antropología, la teoría crítica y la teoría política se han nutrido de ellos, siendo los estudios culturales una de las más cercanas. Y aunque no son sinónimos, es innegable su constante diálogo, sus cercanías teóricas y sus problemáticas comunes⁵.

Este conjunto de propuestas teóricas, “surge en los espacios occidentales y transnacionales, en el contexto histórico en que se desarrollan fenómenos culturales específicos. En el campo universitario, la crítica poscolonial desafía a los sustratos de la Ilustración, dado que las ideas iluministas muestran su faz contradictoria cuando son transferidas a las colonias⁶”.

Los estudios poscoloniales, “han dado lugar a profundos cambios epistemológicos en los marcos teóricos y modos de análisis que orientan la producción intelectual en general, proporcionando un proyecto de crítica comprometido con la deconstrucción de las categorías culturales y raciales que posibilitaron la formulación y posteriormente la

³Gigena, Andrea Ivanna, “Lecturas poscoloniales y decoloniales de la analítica foucaultiana para el análisis en contextos de herencia colonial”, en: *Confluenze*, Vol. 3, N° 2, Dipartimento di Lingue e Letterature Straniere Moderne, Università di Bologna. 2011, p.2. / Vid.: Young, Robert J.C., “¿Qué es la crítica poscolonial?”, traducido del inglés al castellano por Donapetry, María, en: *Pensamiento Jurídico*, No. 27, enero-abril, 2010, p. 284.

⁴ Young, Robert J.C., “¿Qué es la crítica poscolonial?”, *Op.cit.*, p. 281.

⁵ Para una síntesis de los “Estudios Culturales” Vid.: Bidaseca, Karina, *Perturbando el texto colonial. Los Estudios (Pos) coloniales en América Latina*, *Op.cit.*, pp.96-97.

⁶*Ibidem.*, p.96.

propagación de ideologías imperialistas durante la expansión colonial europea - un fenómeno sin precedentes cuyas repercusiones todavía se sienten en casi todas las partes del globo-⁷”.

I.2 Una aproximación genealógica

Sin pretender realizar una genealogía heurística completa, se desarrolla a continuación una aproximación a la genealogía más relevante de los antecedentes de los estudios poscoloniales y de sus principales exponentes, con en el objetivo de iniciar un acercamiento al desarrollo de la crítica de los estudios poscoloniales.

Los antecedentes de los estudios poscoloniales se encuentran en la literatura, poesía y ensayismo africano-francófono de la segunda mitad del siglo XX. De acuerdo con el pensador camerunés, Achille Mbembe, en el primer momento, la discusión que estuvo presente en las luchas anticoloniales, se fundamentó en textos literarios y políticos que fueron producidos por la diáspora africana y antillana francesa⁸.

En ese primer momento, donde el anticolonialismo era el eje del desarrollo teórico, “se consolidó formalmente como área de investigación y teorización dentro del mundo anglófono, principalmente en la zona geográfica que constituyó el último gran imperio occidental: el Imperio Británico. El estudio de literaturas y culturas de la *Commonwealth* fue estructurando un campo teórico que comenzó de modo disperso, tanto en la geografía internacional como en los conceptos teóricos básicos. Si bien podría decirse que el estudio del (post) colonialismo es tan antiguo como el hecho mismo que lo provoca, y se ha teorizado por lo tanto desde hace varios siglos y en ámbitos culturales y nacionales diferentes, el vertiginoso desarrollo de la teoría cultural y literaria de la segunda mitad de este siglo XX, incluye la teoría postcolonial a partir de los años sesenta, década en que se produce el desmembramiento final del imperio británico y la independencia de las colonias caribeñas y africanas⁹”.

Autores comprometidos y militantes políticos de las luchas anticoloniales y la liberación de las colonias francesas en Asia y África, entre los que destacaron Aimé Césaire,

⁷Omar, Sidi M., *Los Estudios poscoloniales. Una introducción crítica*, *Op.cit.*, p. 17.

⁸Mbembe, Achille, “*Qué es el pensamiento poscolonial*”, Entrevista con A. Mbembe, por Olivier, Mongin; Nathalie. Lempereur y Jean Louis, Schlegel, traducido del francés al castellano y notas de: Pons, Anaclet, en: *Pasajes*, N° 26, Primavera 2008, pp.54-55.

⁹Carrera Suárez, Isabel, “Feminismo y postcolonialismo: estrategias de subversión”, en: Fariña Bustos, María Jesús; Martín Lucas, María Belén y Suárez Briones, Beatriz, *Escribir en Femenino: Poéticas y Políticas*, Editorial, Icaria, Barcelona, 2000, p.73.

nacido en Martinica, el senegalés Léopold-Sedar Senghor y el guayanés León-Gontran Damas, fueron quienes iniciaron una reflexión discursiva respecto a sí mismos, desde su doble posición como colonizados y sujetos dentro del seno de un imperio. Césaire acuñó en 1934 el término *négritude* y con los otros tres intelectuales originaron el movimiento que en la literatura francófona se conoce con el mismo nombre¹⁰.

La *Négritude* fue un movimiento que se originó como reacción a la asimilación cultural y la opresión, impuestas por el sistema colonial francés y a los supuestos occidentales etnocéntricos y racistas, que se habían profundizado durante los siglos XIX y XX; su objetivo principal fue impulsar y proyectar la cultura negra en Europa, desde la resistencia¹¹.

Césaire, en su libro *Discurso sobre el colonialismo*, el cual es “un texto fundador para la crítica postcolonial¹²”, realiza un análisis del colonialismo y racismo como líneas guías del sistema capitalista y la modernidad occidental, las cuales se extienden tanto a las relaciones económicas como al pensamiento y a los valores sociales eurocéntricos.¹³

Es mérito suyo el describir y analizar la colonización como un proceso que encerró relaciones de dominación y sumisión, proceso que le otorgó al colonizador el estatus de guardián del poder y a los colonizados el de instrumento de producción y, por tanto, los cosificó.

En esta genealogía es imprescindible nombrar a Frantz Fanon, quien fue discípulo de Césaire. Fanon vivió entre 1925 y 1961 y fue un intelectual negro antillano nacido en Martinica, que al igual que su maestro, asumió el doble compromiso de intelectual y de militante político anticolonial¹⁴. Tuvo un papel medular en la guerra de liberación argelina contra el colonialismo y su obra escrita es un referente para diversas corrientes de pensamiento en las humanidades, la filosofía y las ciencias sociales actuales.

¹⁰ Aunque desde la segunda década del siglo XX se hablaba sobre temas semejantes a la Negritud, fueron Césaire, junto a Léopold-Sedar Senghor y León-Gontran Damas, quienes dieron a conocer este concepto en diferentes medios escritos, siendo la revista editada en París *L'étudiant noir*, la publicación emblemática de esta corriente. Vid.: Fernández Martínez, Mirta, “Aimé Césaire: un negro universal”, en: *Revista Comunicación*, Año 34, Vol. 22, Nº 1, 2013, pp.12-22.

¹¹ Omar, Sidi M., *Los Estudios postcoloniales. Una introducción crítica*, *Op.cit.*, pp. 74-75.

¹² Moore-Gilbert, B. (et al) *Postcolonial Criticism*, Longman. London, 1997, p.73, citado por: Omar, Sidi M., *Los Estudios postcoloniales. Una introducción crítica*, *Op.cit.*, p.79.

¹³ Vid.: Césaire, Aimé, *Discurso sobre el Colonialismo*, Akal, Madrid, 2006.

¹⁴ Oto, Alejandro de, “Frantz Fanon o la tranquilidad de un hombre blanco”, en: Bidaseca, Karina; Obarrio; Juan; Oto, Alejandro de; y Sierra, Marta (comps.), *Legados, Genealogías y Memorias Poscoloniales en América Latina: Escrituras fronterizas desde el Sur*, Ediciones Godot, Colección Crítica, Buenos Aires, 2013, pp.19-20.

Sus dos textos de mayor relevancia son: *Piel negra, máscaras blancas* (1952), en la que describe la “tensión creada en el nativo entre su piel y la máscara francesa que se le obligaba a llevar¹⁵” y *Los condenados de la tierra* (1961), este último fue publicado luego de su muerte, y es un “[...] libro tramado en la vibración del militante anticolonial, con la retórica de los golpes de un martillo destinado a destrozarse el colonialismo no sólo como actividad económica sino también como régimen político, social, histórico y cultural¹⁶”.

Frantz Fanon en *Los condenados de la Tierra* se refirió al mundo como cortado en dos, dividido en colonizados y colonizadores. Los colonizados fueron construidos, desde un imaginario europeo, como metrópoli y a partir de los valores europeos, entendidos como universales, que los asumían desde la otredad, como el otro despojado, lo cual se expresó en términos geopolíticos y desde la acción política.

Hizo énfasis en como los colonizadores blancos y europeos sometieron a la esclavitud a las poblaciones indígenas y africanas y los convirtieron en “los otros”, mediante diversos mecanismos de poder, haciendo hincapié en la deshumanización que provocó el colonialismo y los fenómenos que este conlleva, sea el racismo, la violencia o la expropiación de tierras por parte de los colonizadores.

Fanon propuso la descolonización, la cual no se debe producir sólo desde los países frente a las metrópolis en la búsqueda de su independencia económica y cultural, sino desde la fundamental lucha de liberación política, la cual debe ser asumida por la población colonizada, como una manera para combatir la negación de su identidad, su cultura y el menosprecio a su autoestima. Propone también la solidaridad entre los pueblos oprimidos por el imperialismo que lleve a una descolonización del pensamiento, como mecanismo de lucha contra el racismo y etnocentrismo, que ha menospreciado y reducido a las culturas no occidentales a objetos de estudio asumidas desde la marginalidad y el exotismo¹⁷.

El mayor aporte que se le atribuye a Fanon es ampliar el análisis del sistema colonial y hacerlo pasar de una investigación de factores políticos, culturales y económicos, a introducir el análisis psicológico y fenomenológico, haciendo énfasis en el hecho de que

¹⁵Omar, Sidi M., *Los Estudios postcoloniales. Una introducción crítica*, *Op.cit.*, p.73.

¹⁶Oto, Alejandro de, “Frantz Fanon o la tranquilidad de un hombre blanco”, *Op.cit.*, pp.19-20.

¹⁷Fanon, Frantz, *Los condenados de la Tierra*, Fondo de Cultura Económica, 2001.

la relación colonial se revestía de fantasías, sueños y deseos sexuales y por ello es susceptible del examen psicoanalítico¹⁸.

Tanto Césaire como Fanon, pusieron tempranamente en entredicho el eurocentrismo y dejaron una herencia importante para el desarrollo del pensamiento desde análisis diversos, para comprender las realidades actuales de los pueblos y territorios colonizados.

Las implicaciones de la resistencia en la soberanía colonial, el estudio de las relaciones entre los conceptos de clase y raza¹⁹, a partir de sentidos novedosos y la visibilidad de las implicaciones mutuas y contradictorias que se generaron a partir de los procesos de colonización, fueron el punto de arranque de estos autores, quienes propiciaron un discurso que, en palabras de Achille Mbembe, se articuló en torno a la política de autonomía y dirigido a la posibilidad «de decir yo», «de actuar por sí mismo», de dotarse de una voluntad ciudadana y de participar, así, en lo universal²⁰.

A partir de la década de los ochenta del siglo XX, Mbembe, señala que hay un segundo momento²¹ del desarrollo de los estudios poscoloniales. Desde el mundo académico anglosajón se lo cataloga como “alta teorización”, ya que es en esta década cuando esta corriente de pensamiento denotaba una mayor visión de pretensión crítica y madurez intelectual, de la mano de los estudios críticos literarios, históricos y culturales del mundo anglófono, nutriéndose de diversas corrientes de pensamiento.

Entre los pensadores que generaron mayor influencia están Antonio Gramsci, Louis Althusser, Michael Foucault, Gilles Deleuze, Jean-François Lyotard y Jacques Derrida con su deconstructivismo²², Robert Young identifica al palestino Edward Said, al intelectual Homi Bhabha y a la intelectual feminista Gayatri Chakravorty Spivak estos

¹⁸Omar, Sidi M., *Los Estudios poscoloniales. Una introducción crítica*, *Op.cit.*, p.88.

¹⁹La raza no existe. El concepto de raza que se usa en este trabajo alude a su construcción cultural y política de clasificación de los grupos de seres humanos, desde una categoría de poder que fundamenta la construcción del racismo. Vid.: Wieviorka, Michel, *El Espacio del racismo*, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona-Buenos Aires, 1991, pp. 29-74. / Lalueza, Carles, “Dos siglos de ciencia racial”, en: *Razas, racismo y diversidad*. Algar Editorial, Valencia, 2001, pp. 5-9.

²⁰Mbembe, Achille, “*Qué es el pensamiento poscolonial?*”, *Op.cit.*, p.55.

²¹*Ibidem*.

²²La obra de Derrida, es fundamental para repensar los paradigmas, premisas y presunciones de la cultura europea y es conocida “teoría del discurso colonial”, y se ha interesado fundamentalmente en deshacer la herencia ideológica del colonialismo, por lo que según palabras de Robert Young, la deconstrucción, podría decirse, es una forma de decolonización cultural. Vid.: Young, Robert J.C, “¿Qué es la crítica poscolonial?”, *Op.cit.*, p. 284.

últimos de origen indio, como pertenecientes a la «sagrada trinidad» de los críticos poscoloniales²³.

I.2.1 La crítica poscolonial

Los teóricos poscoloniales apuntan no sólo a realizar una inversión en las jerarquías del conocimiento y de la epistemología, sino que su objetivo es exponer la conversión “de la literatura, la filosofía y las ciencias sociales modernas como mecanismos ideológicos que legitimaban un determinado tipo de orden hegemónico”, exponiendo a la vez críticamente cómo la ciencia y el lenguaje de las metrópolis se constituían en “la norma oficial frente a la cual las prácticas sociales y cognitivas de los pueblos sometidos. Los saberes y la lengua de las colonias eran considerados como "primitivas" y/o "subdesarrolladas", y al mismo tiempo se constituyeron en el mecanismo por medio del cual fue posible hacer del sometimiento político y económico de las periferias una situación legítima²⁴.

En un sentido político, la crítica poscolonial asumió la tarea de visibilizar la relación entre los valores culturales occidentales y la globalización del capitalismo, evidenciando que las ciencias “crearon un imaginario sobre el mundo social del «subalterno» (el oriental, el negro, el indio, el campesino) que no solo sirvió para legitimar el poder imperial en un nivel económico y político, sino que también contribuyó a crear los paradigmas epistemológicos de estas ciencias y a generar las identidades (personales y colectivas) de colonizadores y colonizados²⁵”. De ahí que la colonialidad, lejos de ser un fenómeno marginal y colateral al desarrollo del sistema capitalista, es parte del mismo.

Es aquí donde se evidencia su actitud crítica frente al marxismo tradicional, ya que éste establecía una separación tajante entre la estructura económica y la superestructura política cultural. Los críticos poscolonialistas lograron relacionar la relación dialéctica entre ambas esferas, subvirtiendo los postulados del pensamiento occidental en la parte

²³*Ibidem.*, p. 292.

²⁴Castro Gómez, Santiago; Guardiola Rivera, Oscar y Millán de Benavides, Carmen, “Introducción. Poscolonialismo, o la crítica cultural del capitalismo tardío,” en: Castro Gómez, Santiago; Guardiola Rivera, Oscar y Millán de Benavides, Carmen (eds.), traducido del inglés al castellano por: Guhl, Mercedes (et.al), *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*, CEJA, Instituto Pensar, Bogotá, 1999, p.10.

²⁵Castro Gómez, Santiago, *La poscolonialidad explicada a los niños*, Editorial Universidad del Cauca-Instituto Pensar, Universidad Javeriana, Popayán, 2005, p.20.

que éste es “producido, codificado y legitimado: en los centros académicos de los países hegemónicos al interior del sistema-mundo²⁶”.

A pesar de su heterogeneidad, los estudios poscoloniales tienen el común denominador de asumir las experiencias de las luchas anticoloniales como instancias performativas, tanto del sujeto colonizado como del colonizador²⁷, constituyendo una “reflexión crítica acerca del discurso occidental hegemónico y cuestionando la representación del «otro» (poscolonial) por parte del sujeto colonial en áreas académicas de investigación y teorización. Se cuestiona la omnipresencia en la literatura, la historiografía y en los medios de comunicación, entre otros, del discurso que parte de una concepción eurocéntrica y que niega la identidad del “otro” para reafirmar la suya propia²⁸.

La crítica que realizan los estudios poscoloniales buscaba no invertir las jerarquías del conocimiento. Su objetivo es mostrar que “trasladadas al espacio de las colonias, la literatura, la filosofía y las ciencias sociales modernas servían como mecanismos ideológicos que legitimaban un determinado tipo de orden hegemónico. La lengua y la ciencia metropolitanas se convirtieron no solamente en la norma oficial frente a la cual las prácticas sociales y cognitivas de los pueblos sometidos eran vistas como "primitivas" y "subdesarrolladas", sino también en el medio a través del cual era posible legitimar la subordinación política y económica de las periferias²⁹”.

Además, las críticas poscoloniales, al vincular la preponderancia de los valores culturales occidentales con el proyecto de expansión del capitalismo, confrontan al marxismo tradicional en cuanto a que éste considera que entre la estructura económica y la superestructura política cultural existe una separación extrema, por lo que establecen la relación dialéctica que existe entre ambas, para así redimensionar y subvertir los cánones del pensamiento occidental desde la propia academia universitaria de los países hegemónicos.

Las teorías poscolonialistas, a partir de su desarrollo conceptual, elaboran estrategias comprensivas de las nociones de “poder”, “colonialismo”, “poscolonialidad”,

²⁶Castro Gómez, Santiago, Guardiola Rivera, Oscar y Millán de Benavides, Carmen, “Introducción. Poscolonialismo, o la crítica cultural del capitalismo tardío”, *Op.cit.*, p.10.

²⁷Gigena, Andrea Ivanna, *Op.cit.*, p.2.

²⁸Adriansen, Brigitte, «“Postcolonialismo postmoderno” en América Latina: la posibilidad de una crítica radicalmente “heterogénea”», en: *Romaneske*, 2º semestre, 1999, p.56.

²⁹Castro Gómez, Santiago, Guardiola Rivera, Oscar y Millán de Benavides, Carmen, “Introducción. Poscolonialismo, o la crítica cultural del capitalismo tardío”, *Op.cit.*, p.10.

“decolonización”, “emancipación”, “híbrido”, “frontera”, “subalterno/a”, “entre lugar”, entre otros, provocando una resignificación y autoafirmación de esos conceptos.

Buscan dar un espacio para que emerjan las voces silenciadas por los saberes modernos, situándolas dentro de los discursos de la contra-modernidad, expresando una ruptura de carácter epistemológico respecto a las narrativas sobre la colonialidad de la década de los años 60 y 70.

Estas teorías se dirigen a evidenciar cómo el sujeto está atravesado por otras cuestiones, entre ellas la etnia, la raza, la nacionalidad, el sexo, la sexualidad, la opción sexual, la clase social y la religión. Esto debilita aquellas fronteras de la identidad que reproducen las metanarrativas dominantes. Serán rastros de la experiencia de la marginalidad y la transhistoricidad, dando preponderancia a la base de la experiencia de la subalternidad, la explotación y la resistencia, desarmando la narrativa oficial sobre lo subalterno³⁰.

Es necesario dejar sentado que el pensamiento poscolonial se consolidó sobre todo en lengua inglesa y es visible la ausencia de producciones en francés, lo que contrasta con la relevancia de la literatura y el ensayismo africano-francófono de Fanon, Césaire Senghor Glissant³¹.

Si bien los estudios poscoloniales “todavía se centran, en su discurso cultural y político, en las instituciones académicas anglosajonas”³², los conceptos desarrollados a partir de la categoría poscolonial, se han convertido en herramientas de análisis crítico que permiten comprender la historia y las cuestiones políticas e incluso culturales de las sociedades contemporáneas.

I.2.2 El orientalismo de Said

En esta genealogía es imprescindible señalar la publicación de Said, *Orientalismo* (*Orientalism*, 1978), es una de las obras que marca de manera contundente esta etapa de los estudios poscoloniales y de la crítica y análisis al discurso colonial, conformándolo como una subdisciplina académica dentro la teoría cultural y literaria. De esta forma, se trasladó la investigación del colonialismo de la crítica cultural y literaria hacia las

³⁰Femenías, María Luisa, “El feminismo postcolonial y sus límites”, en: Amorós, Celia y Miguel, Ana de, (eds.), *Teoría Feminista: de la Ilustración a la Globalización. De los debates sobre el género al multiculturalismo*, Minerva Ediciones, Madrid, 2005, p. 159.

³¹Bidaseca, Karina, “Mundos (pos)coloniales. Consideraciones sobre la raza, género/sexo, agencia/tiempo y ensayo sobre el Tercer Feminismo”, en: *Crítica y Emancipación*, N°.11, primer semestre de 2014, p.70.

³²Omar, Sidi M., *Los Estudios postcoloniales. Una introducción crítica*, *Op.cit.*, p. 18.

operaciones discursivas, evidenciando la dimensión cultural y epistémica del colonialismo a partir de la íntima conexión entre el lenguaje y las formas de conocimiento, las matrices epistemológicas desarrolladas para analizar diferentes culturas y la relación que existe entre el colonialismo y el imperialismo. De ahí que para él “todo conocimiento académico sobre el oriente está teñido o violado por el burdo hecho político del colonialismo”³³. Poniendo de relieve los lazos entre el imperialismo y las ciencias humanas.

A Said se le reconoce la fundamentación teórica de los estudios poscoloniales como una disciplina nueva. Fue él quien otorgó instrumentos metodológicos y lingüísticos que apuntaban a “comprender la naturaleza del imperialismo y su impacto maligno sobre las sociedades coloniales de todo el mundo”³⁴.

Said, en esta influyente publicación, presenta a Oriente como una invención de Europa. Define el “orientalismo” como una manera de enfrentarse a Oriente, en la que se le otorga a éste un lugar especial en la experiencia europea de Occidente. Este autor señala que: “Oriente es el rival cultural de Europa y una de las imágenes más profundas y recurrentes del Otro. Además, Oriente ha ayudado a definir a Europa (u Occidente) como su contraste en cuanto a imagen, idea, personalidad y experiencia”³⁵.

De ahí que, “el interés por el estudio de las antiguas civilizaciones asiáticas obedeció a una estrategia de construcción del presente colonial europeo. En el pasado del mundo asiático se buscaron los orígenes (las «raíces») de la triunfante civilización Europea”³⁶. En este sentido, enfatiza en la forma en que se elabora una representación de Oriente para convertirla así en un objeto de consumo en la cultura occidental dominante.

Para Said, la dominación imperial de Europa sobre sus colonias en Asia y Medio Oriente durante los siglos XIX y XX condujo, de manera necesaria, a la institucionalización de una cierta imagen y régimen de representación sobre “el oriente”

³³Said, Edward W., *Orientalism: Western Representations of the Orient*, Routledge & Kegan Paul, London, 1978, p.11, citado por Young, Robert J.C, “¿Qué es la crítica poscolonial?”, *Op.cit.*, p.285.

³⁴Aruri, Nasser “El legado de Edward W. Said”, en: Chedid, Saad (ed.), *El legado de Edward W. Said*, Buenos Aires, Canaan, 2003, p.21, citado por Bidaseca, Karina, “Entre dos mundos. Edward Said”, en: Bidaseca, Karina; Alejandro, Obarrio; Juan; Oto, Alejandro de; y Sierra, Marta (comps.), *Legados, Genealogías y Memorias Poscoloniales en América Latina: Escrituras fronterizas desde el Sur*, Ediciones Godot, Colección Crítica, Buenos Aires, 2013, p. 40.

³⁵Sarup, Madan, “Imperialismo y cultura” en: Castro Gómez, Santiago; Guardiola Rivera, Oscar y Millán de Benavides, Carmen, (eds.), traducido del inglés al castellano por Guhl, Mercedes (et.al), *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*, CEJA, Instituto Pensar, Bogotá, 1999, p.22.

³⁶Castro Gómez, Santiago, *La poscolonialidad explicada a los niños*, *Op.cit.*, p.23.

y “lo oriental”. Considera que una de las características del poder imperial en la modernidad es que éste, además del uso de la violencia, la fuerza y la muerte sobre el otro colonizado, necesita un elemento ideológico o “representacional”, el cual se logra mediante la construcción de un discurso sobre el “otro”. Sin la *incorporación* de ese discurso en el *habitus* de dominadores y dominados, el poder económico y político de Europa sobre sus colonias hubiera resultado imposible³⁷.

Una de sus mayores contribuciones fue poner en discusión, incluso en contra del marxismo, que el proyecto colonial no se reducía a un simple dispositivo económico-militar, sino que estaba basado en una infraestructura discursiva, en una economía simbólica y en un aparato de conocimientos cuya violencia era tanto epistémica como física³⁸. Estableció este autor una relación genética “entre el nacimiento de las ciencias humanas y el nacimiento del colonialismo moderno”, dejando patente el lazo indisoluble entre conocimiento y poder, y enfrentándose a la idea dominante de que el científico puede trascender los condicionamientos sociales y políticos del mundo en el cual vive para captar la «verdad» inherente³⁹.

En esta obra, logra evidenciar la complicidad de las formas académicas del saber con las instituciones de poder colonial e imperial. El argumento central es que los textos del orientalismo pueden crear tanto el saber cómo la misma realidad de lo que parecen describir. “Por un lado, se sugiere que el orientalismo simplemente consiste en una representación que no tiene nada que ver con el Oriente real, mientras por otro lado sostiene que el saber sobre Oriente fue puesto al servicio de la conquista, ocupación y administración colonial⁴⁰.”

Said cuestiona severamente el “nacionalismo”, sosteniendo que son los valores occidentales los que imperaron en la resistencia y en las luchas por la independencia de las colonias respecto al imperio. Valores que fueron reproducidos por las burguesías creadas por el mismo poder colonial, las cuales sustituyeron el poder colonial con una nueva fuerza explotadora basada en la diferencia de clases. “En vez de una liberación,

³⁷*Ibidem.*, p.21.

³⁸Mbembe, Achille, “*Qué es el pensamiento poscolonial*”, *Op.cit.*, p.55.

³⁹Castro Gómez, Santiago, *La poscolonialidad explicada a los niños*, *Op.cit.*, p.25.

⁴⁰Said, Edward. "Nationalism, Colonialism and Literature", en: *Field Day Pamphlet*, No.15, Field Day Theatre Company, Derry, 1988, citado por: Sarup, Madan, *Op.cit.*, pp.25-26.

después de la descolonización se obtienen simplemente las viejas estructuras coloniales en nuevos términos nacionales⁴¹”.

La Europa moderna, para este autor, se representa a sí misma sobre una división geopolítica del mundo en “centros” y “periferias”, que se legitiman en una división ontológica entre la “cultura occidental” (*the West*) y todas las demás culturas (*the Rest*). La cultura occidental es asumida y representada como la creadora y dadora de conocimientos, cuya misión es difundir esa modernidad al resto del mundo, mientras que el resto de culturas se asumen como pasivas y receptoras del conocimiento. La civilización y el progreso europeo se ha relacionado con el pensamiento abstracto, la disciplina, la ciencia y la creatividad, en contraposición a las demás culturas, que se consideran pre-rationales, empíricas, espontáneas, imitadoras y en las que prevalecen los mitos y las supersticiones.

Se le atribuye a Said haber “visto que los discursos de las ciencias humanas que han construido la imagen triunfalista del «progreso histórico» se sostienen sobre una maquinaria geopolítica de saber/poder”, en la que a partir de los siglos XVIII y XIX se inició la “paulatina invisibilización de la simultaneidad epistémica del mundo: las culturas ajenas a la europea y las formas diversas de producir conocimientos fueron declaradas ilegítimas⁴²”.

1.2.3 Bhabha: Las implicaciones del discurso colonial

Homi Bhabha, en 1983, en su obra: *Differences, Discrimination and the Discourse of Colonization*, criticó *Orientalismo*, considerando que Said “presumía con demasiada facilidad de una intención inequívoca por parte de occidente –o sea, que entendía el orientalismo como un tipo de proyección y deseo occidental de gobernar y dominar Oriente–, la cual siempre se daba a través de producciones discursivas.” Concluyó que el discurso colonial funciona no sólo como una construcción instrumental de conocimiento sino también según los protocolos ambivalentes de la fantasía y el deseo⁴³.

Para Bhabha, es necesario que el discurso colonial se deba estudiar en términos psicoanalíticos e históricos, pues el discurso colonial no se limita a representar al “otro”,

⁴¹Said, Edward, "Nationalism, Colonialism and Literature", citado por: Sarup, Madan, *Op.cit.*, p. 24.

⁴²Castro Gómez, Santiago, *La poscolonialidad explicada a los niños*, *Op.cit.*, pp. 26-27.

⁴³Young, Robert J.C, “¿Qué es la crítica poscolonial?”, *Op.cit.*, p.290.

sino que al mismo tiempo proyecta y, de manera simultánea, repudia su diferencia. Así, el discurso colonial es un aparato de poder y sugiere que el sujeto colonial es objeto de vigilancia pero, al mismo tiempo, es objeto de paranoia y fantasía para el colonizador⁴⁴.”

Argumenta que el estereotipo es “el punto primario de la subjetivación en el discurso colonial, tanto para el colonizador como para el colonizado, es la escena de una fantasía y defensa similares: el deseo de una originalidad que es también amenazada por las diferencias de raza, color y cultura⁴⁵.”

Bhabha considera que existe una *lógica del dominio* que provoca la generación de un centro que es el Imperio y de una periferia que son las Colonias. Ambos espacios están vinculados por un movimiento expansionista, un discurso social, que está reglado desde dentro de las fronteras del Imperio, pero que *marca el lugar de la experiencia efectiva de la marginalidad*, y al mismo tiempo posibilita su conversión en *experiencia crítica*.

En ese escenario, emerge un sujeto que tendrá una identidad híbrida, como subalterno y como híbrido. Esto se produce en un intersticio (*in-between*), lo que le permitirá tener la capacidad de negociar, invertir, desplazar y e incluso apropiarse de las estructuras de dominio que lo someten, produciendo otros *lugares matriciales* de experiencia de lo marginal-periférico⁴⁶.

A Homi Bhabha le comprometen los temas relativos al modo en que la gente de color con pasados coloniales y subalternos, como migrantes y refugiados, entran a la metrópoli en su calidad de sujetos diáspóricos,⁴⁷ abordando la experiencia del ingreso de estas personas a las grandes urbes, con el objetivo de satisfacer sus necesidades económicas, cuando “su presencia y diferencia cultural es negada⁴⁸.”

⁴⁴Sarup, Madan, *Op.cit.*, p.36.

⁴⁵Bhabha, Homi. *El lugar de la cultura*, Ediciones Manantial, Buenos Aires, 2002, p.100.

⁴⁶*Ibidem*.

⁴⁷Se entiende diáspora en contraposición a las identidades nacionales modernas producidas por los Estados Nación.

⁴⁸Bhabha, Homi en: Bravo, Álvaro Fernández (comp.), *La invención de identidad de Herder a Homi Bhabha*, Editorial Manantial, Buenos Aires, 2002, citado por Bidaseca, Karina, *Perturbando el texto colonial. Los Estudios (Pos) coloniales en América Latina*, *Op.cit.*, p.38.

I.2.4 El grupo subalterno de la India. Guha y Spivak:

La necesidad de develar la historia desde las voces bajas y la subalternidad.

A inicios de los años ochenta del siglo XX, se conforma el Grupo Subalterno de la India como proyecto teórico académico. El historiador indio Ranajit Guha, que en 1982 trabajaba en la Universidad de Sussex (Reino Unido), fue quien dio gran impulso a este proyecto, y estuvo vinculado a él hasta finales de la década, cuando se convirtió en un proyecto editorial: la revista académica de *Subaltern Studies (Estudios Subalternos)*.

El grupo fue integrado por historiadores y críticos literarios nacidos en la India, pero radicados no solo en ese país sino también en Reino Unido y Australia. También participaron otros académicos comprometidos políticamente con el pensamiento marxista, entre los que se destacan, además de Guha, Partha Chatterjee, Dipesh Chakrabarty, Shahid Amin, David Arnold y Gayatri Chakravorty Spivak⁴⁹.

Estos autores asumieron una “posición crítica frente al discurso nacionalista y anticolonialista de la clase política india y frente a la historiografía oficial del proceso independentista⁵⁰.” Apuntaron su investigación a la creación de contra-conocimientos y problematizaron de manera central la cuestión del sujeto y la dominación en el contexto del colonialismo del imperio británico y la generación del nacionalismo indio, con el objetivo de intervenir en los debates respecto a la escritura de la historia moderna de la India y la historiografía subalterna.

Sus aportes teóricos y las publicaciones de *Estudios Subalternos* “eran parte de un intento de alinear el razonamiento histórico con movimientos más amplios en pro de la democracia en la India. Buscaban una perspectiva antielitista de la escritura de la historia y, en este aspecto, tenían mucho en común con las aproximaciones de la *historia-desde-abajo*⁵¹ pues su interés era devolver a la historia lo que Ranajit Guha

⁴⁹ En este trabajo se dará énfasis al trabajo de Spivak por sus aportes al debate intrafeminista que se verá adelante.

⁵⁰ Castro Gómez, Santiago, "Latinoamericanismo, modernidad, globalización. Prolegómenos a una crítica poscolonial de la razón", en: Castro Gómez, Santiago y Mendieta, Eduardo, *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*, Miguel Ángel Porrúa, 1998, México, p. 126 del documento, disponible en línea: <http://people.duke.edu/~wmignolo/InteractiveCV/Publications/Teoriassindisciplina.pdf>, consultada por última vez el 26 de enero de 2016.

⁵¹ Chakrabarty, Dipesh, “Una pequeña historia de los Estudios subalternos”, en: Sandoval, Pablo (comp.), *Repensando la subalternidad. Miradas críticas desde /sobre América Latina*, 2ª ed., Instituto de Estudios Peruanos, Enviñ Ediciones, Popayán, 2010, p.30.

denominó como las *voces bajas*⁵², las voces silenciadas, excluidas, sofocadas o distorsionadas, bajo la violencia epistémica de los “modelos descriptivos y causales utilizados por la historiografía marxista y nacionalista dominante para representar la historia colonial sudasiática⁵³.”

Aunque hicieron una dura crítica al marxismo, por considerar que está ligado al pensamiento ilustrado colonial y nacionalista, fueron los textos de Antonio Gramsci, sobre el tema de la subalternidad y la corriente posestructuralista, los que les influenciaron a la hora de reflexionar sobre la representación del sujeto subalterno y la discusión crítica y cuestionadora sobre la historiografía dominante⁵⁴.

El concepto de subalterno, como aquel que está “subordinado en términos de clase, casta, edad, género u oficio o de cualquier otro modo” fue, por decirlo, reelaborado y nutrido por este Grupo⁵⁵, tanto en su significado político, económico y cultural, como en su rango inferior, como agentes cuya voz omitida o hablada (la del subalterno) en esos textos históricos fuese recuperada, siendo éste su principal objetivo epistemológico⁵⁶. Los textos del Grupo de Estudios Subalternos apuntaron a evidenciar que quienes constituyeron los grupos dominantes de la India fueron nativos, extranjeros y británicos posteriores a la independencia del Imperio Británico y se adueñaron del discurso histórico y de las ideas nacionalistas.

Desde esta mirada teórica, la experiencia colonial implica tanto una dimensión material como una dimensión simbólica⁵⁷. Las paradojas del humanismo europeo de la Ilustración (siglos XVIII-XIX) respecto a la difusión de los conceptos de “ciudadanía”, “igualdad ante la ley” y “libertad”, válidos en Europa, no lo eran en los territorios que la misma Europa violentamente colonizaba.

⁵²Vid.: Guha, Ranahit, *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*, traducido del inglés al castellano por: Cano, Gloria, Editorial Crítica, Barcelona, 2002.

⁵³Bidaseca, Karina, *Perturbando el texto colonial. Los Estudios (Pos) coloniales en América Latina*, *Op.cit.*, p.105.

⁵⁴Para ampliar Vid.: Chakrabarty, Dipesh, “Una pequeña historia de los Estudios subalternos”, *Op.cit.*, pp.25-52.

⁵⁵ Vid.: Guha, Ranahit, *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*, *Op.cit.*

⁵⁶Bidaseca, Karina, *Perturbando el texto colonial. Los Estudios (Pos) coloniales en América Latina*, *Op.cit.*, p.32.

⁵⁷Bidaseca, Karina; Obarrio, Juan; Oto, Alejandro de, y Sierra, Marta, “Introducción”, en: Bidaseca, Karina; Oto, Alejandro de; Obarrio, Juan y Sierra, Marta (comps.), *Legados, Genealogías y Memorias Poscoloniales en América Latina: Escrituras fronterizas desde el Sur*, Ediciones Godot, Colección Crítica, Buenos Aires, 2013, p.7.

Por su parte, Gayatri Chakravorty Spivak, crítica literaria y feminista, es una de las teóricas que a día de hoy tienen mayor influencia en los estudios poscoloniales y en los debates intrafeministas.

Nacida en Calcuta, en el seno de una *clase media metropolitana*⁵⁸, se enfrentó a sus colegas del Grupo de Estudios Subalternos, posicionando la crítica marxista y gramsciana sobre el concepto de clase social. La suya es una crítica al orden económico mundial capitalista que se ha presentado como única alternativa con misión civilizadora en el imperialismo, además de vehículo para el desarrollo en el neo-colonialismo y como sinónimo de democracia en la globalización luego de la caída de la Unión Soviética⁵⁹.

Visualizó que la historia de la literatura del siglo XIX se enseña sin vincularla al imperialismo y su representación cultural, evidenciando que la historia es un proceso de violencia epistémica de los discursos sobre el “otro”, desde una visión imperialista sobre el colonizado, el orientalismo, lo folclórico, lo exótico, lo antropológico y lo primitivo⁶⁰.

La filósofa india, en su ensayo llamado “*¿Puede hablar el sujeto subalterno?*”, (1988) señala que los sujetos subalternos “no pueden hablar”, pero no porque están mudos/as, sino porque si lo hacen lo harán colonizadamente, desde el discurso hegemónico. No pueden hablar porque no son escuchados/as, ya que su discurso no está validado por la institucionalidad, la cual se ha encargado de silenciar sus voces, disciplinar sus cuerpos y, al mismo tiempo, menospreciar sus saberes.⁶¹ De este modo, la única opción política posible respecto a la subalternidad es dejar de ser subalterno y tener voz propia sin necesidad de representación. En este escenario, el sujeto subalterno al estar en una posición de subalternidad no posee historia, ni cultura y mucho menos posee significaciones que le pertenezcan.

⁵⁸Spivak, Gayatri Chakravorty, “The Post-Colonial Critic: Interviews”, in: Harasym, Sarah (ed.) *Strategies. Dialogues*, Routledge, Londres, 1990, p.67, citada por: Sarup, Madan, *Op.cit.*, p. 38.

⁵⁹Vid.: Spivak, Gayatri Chakravorty, *Crítica de la razón poscolonial: hacia una historia del presente evanescente*, Ediciones Akal, Madrid, 2010, p.14-15.

⁶⁰Spivak, Gayatri Chakravorty, “The Post-Colonial Critic: Interviews”, p.67, citada por: Sarup, Madan, *Op.cit.*, p.38.

⁶¹Spivak, Gayatri Chakravorty, “¿Puede hablar el sujeto subalterno?”, traducido del inglés al castellano y nota introductoria de Giraldo, Santiago, en: *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. 39, enero-diciembre 2003. / Vid.: Bidaseca, Karina y Vazquez Laba, Vanesa “Feminismo e indigenismo. Puente, lengua y memoria en las voces de las mujeres indígenas del sur”, en: Bidaseca, Karina y Vazquez Laba, Vanesa (comps.), *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*, 2ª. ed., Ediciones Godot, Buenos Aires, 2011, p. 368.

En este sentido, Spivak considera esencial desvelar lo relativo a quién está representado y quién no, quién tiene voz y quién no la tiene. Investiga [...] recuperar una historia subalterna que re-escribe el relato recibido tanto el de los académicos colonizadores como el de la élite nativa gobernante, una historia de los excluidos, de los que no tienen voz, de aquellos que anteriormente y en el mejor de los casos eran sólo el objeto del conocimiento y la fantasía colonial. [...]", así como los efectos de la violencia colonial, apuntando a hacer desaparecer la subalternidad⁶².

Spivak, de la mano del concepto de subalternidad, acuña el concepto de violencia epistémica (epistemicidio), para referirse a la violencia producida por la invisibilización y el silenciamiento de los discursos de sujetos y grupos sociales subalternos, con el propósito de dominarlos y excluirlos de las formas de producción de conocimiento, confinándolos al silencio.

Evidencia la violencia epistémica como la forma en que los contenidos materiales de las descripciones parten de un discurso hegemónico que construyen la otredad en el sentido de la Otra diferente como subalterna/o. Para ella, el conocimiento que se tiene de las *otras* culturas, esas diferentes a las occidentales y europeas, es un *conocimiento sojuzgado* desde la desvalorización, descalificación o ni siquiera existente⁶³.

De acuerdo con Spivak, “El más claro ejemplo disponible de tal violencia epistémica es el remotamente orquestado, extendido, y heterogéneo proyecto de constituir el sujeto colonial como Otro⁶⁴.”

Los sujetos subalternos son expulsados de los sistemas de simbolización, subjetivación y representación que poseen de sí mismos, lo cual incide en las formas de representación, registro y memoria de su experiencia. Y, por tanto, se produce la modificación, negación y la extinción de los significados de su vida cotidiana, jurídica y simbólica.

Spivak desarrolló la necesidad de “recuperar una historia subalterna que re-escribe el relato recibido tanto de los académicos colonizadores como de la élite nativa gobernante; una historia de los excluidos, de los que no tienen voz, de aquellos que anteriormente, y en el mejor de los casos, eran sólo el objeto del conocimiento y la

⁶²Young, Robert J.C, “¿Qué es la crítica poscolonial?”, *Op.cit.*, p.291.

⁶³Spivak, Gayatri Chakravorty, “¿Puede hablar el sujeto subalterno?”, *Op.cit.*

⁶⁴*Ibidem.*,p.317.

fantasía colonial⁶⁵”. De ahí que es fundamental que los subalternos recobren su voz y su memoria, que han sido obliteradas por las narrativas imperiales y nacionalistas, haciéndose sujetos de sus propias historias.

Siguiendo a Gramsci, Spivak considera que la clase por sí sola no puede constituir la fuente de liberación en la subalternidad, pero no hay que olvidarse de la clase, tal y como lo hicieron los *Estudios Subalternos* de la India, y reconoce que la educación es fundamental para generar alternativas que reviertan la subalternidad, así como la necesidad de escuchar a los subalternos/as y que se les posibilite autorrepresentarse⁶⁶.

De ahí que la necesidad de escuchar las *voces silenciadas, las voces bajas* de las que habla Guha y darles voz a la hora de realizar investigaciones, porque:

“Escoger significa, en este contexto, investigar y relacionarnos con el pasado escuchando la miríada de voces de la sociedad civil y conversando con ellas. Estas son voces bajas que quedan sumergidas por el ruido de los mandatos estatistas. Por esta razón no las oímos. Y es también por esta razón que debemos realizar un esfuerzo adicional, desarrollar las habilidades necesarias y, sobre todo, cultivar la disposición para oír estas voces e interactuar con ellas. Porque tienen muchas historias que contarnos —historias que por su complejidad tienen poco que ver con el discurso estatista y que son por completo opuestas a sus modos abstractos y simplificadores⁶⁷”.

La subalternidad, de acuerdo con Spivak, “no se esfuma tras la desaparición del imperialismo territorial⁶⁸” instaurado por el colonialismo, pues este proceso aún no ha llegado a su fin. No es tampoco un simple “sinónimo de *oprimido*, sino de aquella persona que no puede ser representada ni por la que podemos hablar⁶⁹”.

El objetivo de Spivak fue revelar la complicidad presente entre el Grupo de Estudios Subalternos y la subalternidad, pues “existe la tendencia de los historiadores, no de

⁶⁵Young, Robert J.C, “¿Qué es la crítica poscolonial?”, *Op.cit.*, p.291.

⁶⁶Spivak, Gayatri Chakravorty, “¿Por qué los estudios de las mujeres?”, traducido y nota introductoria de Carrera Suárez, Isabel, en: Bastida Rodríguez, Patricia, Rodríguez González, Carla (eds.)/ Carrera Suárez, Isabel (coord.), *Nación, diversidad y género, perspectivas críticas*, Editorial Anthropos, Barcelona, 2010, pp.27-28.

⁶⁷Guha, Ranahit, *Op.cit.*, p.20.

⁶⁸Spivak, Gayatri Chakravorty, “¿Por qué los estudios de las mujeres?”, *Op.cit.*, p.25.

⁶⁹Bidaseca, Karina, *Perturbando el texto colonial. Los Estudios (Pos) coloniales en América Latina*, *Op.cit.*, p. 33.

ignorar, sino de re-nombrar la semiosis de la diferencia sexual como “clase” o “solidaridad de casta”⁷⁰.

Spivak ha precisado su posición respecto a la subalternidad, señalando: “Hoy digo que la palabra subalterno trata de una situación en la que alguien está apartado de cualquier línea de movilidad social. Diría, asimismo, que la subalternidad constituye un espacio de diferencia no homogéneo, que no es generalizable, que no configura una posición de identidad, lo cual hace imposible la formación de una base de acción política. La mujer, el hombre, los niños que permanecen en ciertos países africanos, que ni siquiera pueden pensar en atravesar el mar para llegar a Europa, condenados a muerte por falta de alimentos y medicinas, esos son los subalternos. Por supuesto, hay más clases de subalternos”⁷¹.

I.2.5 Mbembe: La necropolítica

El camerunés Achille Mbembe considera que actualmente hay nuevas formas de racismo. La primera de ellas es la desregulación del flujo del capital versus la regulación de la circulación de los seres humanos; es decir, la radicalización de la oposición al derecho de la gente a migrar por una parte y la libertad de circulación de los objetos y bienes mercantiles por la otra. La segunda se evidencia en los procesos migratorios ilegales y clandestinos; el mapa de los movimientos de personas coincide con el mapa racial y el derecho a la circulación en un mundo cosmopolita y globalizado. La tercera forma de racismo se relaciona con las nuevas maneras de guerras. A día de hoy no son las guerras por la liberación de la opresión colonial, sino que hoy la guerra es por los recursos naturales y por la vida misma, en donde el cuerpo “del otro es lo más inmediato”⁷².

⁷⁰Spivak, Gayatri Chakravorty, “Estudios de la subalternidad: Deconstruyendo la historiografía”, en: Barragán, Rossana y Cusicanqui Rivera, Silvia (comp), *Debates Postcoloniales: Una introducción a los estudios de subalternidad*, Sefhis, La Paz, 1997, citada por Bidaseca, Karina, *Perturbando el texto colonial. Los Estudios (Pos) coloniales en América Latina*, *Op.cit.*, p. 126.

⁷¹Spivak, Gayatri Chakravorty, “Nuevas ropas para el esclavo”, entrevista Asensi, Manuel, en: *Revista Ñ*, Abril, 8 de 2006, disponible en línea: <http://edant.clarin.com/suplementos/cultura/2006/04/08/u-01173250.htm>, consultada por última vez el 31 de octubre de 2015.

⁷²Mbembe, Achille “Necropolítica” en: Enwezor, O., *Lo desacomodador. Escenas fantasmas en la sociedad global*, Fundación BIACS, Sevilla, 2006, pp. 32-51, citado por Bidaseca, Karina, “Mundos (pos)coloniales. Consideraciones sobre la raza, género/sexo, agencia/tiempo y ensayo sobre el Tercer Feminismo,” *Op.cit.*, p.80.

Achille Mbembe ha realizado otros aportes interesantes, desarrollando el concepto de la *necropolítica*, teoría que está inspirada en el concepto de *biopoder* que desarrolló Michel Foucault. Foucault usa la categoría de biopoder “para referirse a un régimen inédito que toma como nuevo objetivo y vehículo de acción el bienestar de la población y la sumisión corporal y sanitaria de sus ciudadanos, [...] Los Estados modernos surgidos a finales del siglo XIX tienen como objetivo el control y gestión de la población como un nuevo recurso (junto al territorio y los bienes que en él se hallan), para lo cual despliegan técnicas de desacralización de lo biológico, lo demográfico y todo lo referente a la vida humana.” Sometiendo la vida a la ciencia, especialmente a la estadística⁷³.

En este sentido, Achille Mbembe, parte de que “la expresión última de la soberanía reside ampliamente en el poder y la capacidad de decidir quién puede vivir y quien debe morir⁷⁴.” La soberanía es el ejercicio del control sobre la muerte, al considerar la vida como el empleo y la forma en que se expresa el poder.

Analiza el ejercicio del poder en la actualidad, a partir del capitalismo neoliberal, la poscolonialidad y las máquinas de guerra, siendo estas organizaciones difusas y polimorfas, ya que se separan o fusionan con el aparato estatal y están relacionadas con la incapacidad de los estados poscoloniales para construir los fundamentos económicos de la autoridad y el orden público⁷⁵.

Mbembe apunta que las categorías para describir las formas del ejercicio del poder en nuestros días no pueden ser las mismas que las establecidas por la modernidad respecto al estado. Es la lógica del gobierno privado indirecto que cuestiona el papel actual del estado como encargado de las relaciones sociales, económicas, jurídicas y políticas.

La necropolítica es el poder que poseen los gobernantes de los territorios colonizados, siendo este un poder difuso, no siempre estatal y que lleva intersecada la “economía de la muerte” en sus relaciones de producción y poder. De esta manera, quienes tienen el

⁷³ Falomir Archambault, Elisabeth, “Introducción”, en: Mbembe, Achille, *Necropolítica*, traducido del francés al castellano y edición de Falomir Archambault, Elisabeth, Melusina, Barcelona, 2011, p.14. /Vid.: Foucault, Michel, *Hay que defender la Sociedad. Curso del Collège de France (1976)*, Editorial Akal, Madrid, 2003. / Para ampliar sobre este tema Vid.: Fermín Rodríguez, Fermín y Giorgi Gabriel (comps.), *Ensayos sobre Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida Michel Foucault; Gilles Deleuze, Slavoj Žižek*, Editorial Paidós, Buenos Aires, 2007.

⁷⁴Mbembe, Achille, *Necropolítica*, *Op.cit.*, p.19.

⁷⁵ *Ibidem.*, pp. 58-59.

poder, ejercen su autoridad mediante el uso de la violencia y se arrogan el derecho a decidir sobre la vida de aquellos a los que gobiernan. Para Mbembe, la etapa poscolonial se caracteriza por una violencia que es un fin en sí misma, a diferencia de la época colonial, en la que la violencia era un mecanismo exclusivamente para lograr ganancias. Por lo que se practica un patrón de control que determina la vida y la muerte, cosificando al ser humano como una mercancía más.

De ahí que la necropolítica alude también a la cosificación y mercantilización de los seres humanos, quienes al convertirse en mercancía son reemplazables, ya que se reducen a un conjunto de fuerzas productivas sustituibles de acuerdo a las necesidades del mercado. Es una de las teorías que tienen mayor relevancia y han impactado en los estudios sobre la globalización capitalista en la actualidad.

Capítulo II: América Latina: La colonialidad y el giro decolonial

II.1 Antecedentes a los Estudios de la colonialidad

La crítica poscolonial de la academia anglosajona, fue recibida en América del Norte a inicios de 1990. Con la conformación del Grupo de Estudios Subalternos Latinoamericanos, en los Estados Unidos. En dicho grupo participaron académicos e intelectuales de origen latinoamericano vinculados a universidades estadounidenses, entre ellos John Beverly, Robert Carr, José Rabasa Ileana Rodríguez y Javier Sanjinés.

Estos autores empiezan a reflexionar teóricamente sobre la función del *Latinoamericanismo*, tanto en el ámbito académico como en la sociedad norteamericana⁷⁶, respecto a los estudios críticos denominados estudios postcoloniales latino/latinoamericanos. En 1993 publican un *Manifiesto Inaugural*, incitando a “buscar nuevas formas de pensar y de actuar políticamente⁷⁷” y a avanzar hacia una

⁷⁶Bidaseca, Karina, *Perturbando el texto colonial. Los Estudios (Pos) coloniales en América Latina*, *Op.cit.*, p. 108.

⁷⁷Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos, “Manifiesto Inaugural”, traducido del inglés al castellano por: Castro Gómez, Santiago en: Castro Gómez, Santiago y Mendieta, Eduardo, *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*, *Op.cit.*, pp. 70-83 del documento, disponible en línea:<http://people.duke.edu/~wmignolo/InteractiveCV/Publications/Teoriassindisciplina.pdf>, consultada por última vez el 26 de enero de 2016 /Este artículo, fue publicado inicialmente con el título "Founding Statement", por la *Revista Boundary 2*, vol. 20, N° 3 y reimpresso luego en: Beverly, Oviedo, Aronna, (eds) “*The Posmodernism Debate in Latin America*”, Duke University Press, 1995.

reconstrucción de la historia latinoamericana como proyecto alternativo al de los Estudios Culturales de la década de los años ochenta.

El debate sobre la crisis de la Modernidad y el “posible fin de la imagen moderna del mundo” y con ello la llegada a la *posmodernidad*⁷⁸ se inscribirá desde América Latina desde una mirada teórica crítica sobre la colonialidad en oposición crítica a la posmodernidad.

En 1998, Edgardo Lander, Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Arturo Escobar, Walter Dignolo y Fernando Coronil se encuentran en un evento académico realizado en Caracas (Venezuela). Posteriormente lo hacen en foros y encuentros que, entre 1998 y 2008, se realizaron en Binghamton, Boston, California, Chapel Hill, Bogotá, Quito y Venezuela, Berkley y en los cuales se va perfilando una propuesta crítica-teórica sobre la colonialidad. A este grupo luego se unieron otros intelectuales latinoamericanos como Agustín Lao-Montes, Santiago Castro-Gómez, Zulma Palermo, Catherine Walsh, Ramón Grosfoguel, Oscar Guardiola-Rivera y la feminista María Lugones. El grupo que fue denominado *Grupo Modernidad/Colonialidad* por Arturo Escobar⁷⁹, es un grupo transdisciplinario, cuyo pensamiento ha ido tomando una gran importancia en las nuevas epistemologías que se construyen en el sur global.

De acuerdo con Arturo Escobar, los autores de este Grupo se vieron influenciados por diferentes corrientes del pensamiento latinoamericano. Sus antecedentes genealógicos los podemos encontrar en la teoría de la dependencia de los años 70⁸⁰, la teología, la filosofía y la sociología de la liberación, la pedagogía del oprimido (1960-1970), los debates latinoamericanos sobre modernidad y postmodernidad (1980), las discusiones sobre hibridez en antropología, la comunicación, los estudios culturales y psocoloniales, en los aportes de la teoría feminista chicana, siendo innegable la influencia de Frantz

⁷⁸Vid.: Villoro, Luis, *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*, El Colegio Nacional y Fondo de Cultura Económica, México, 1992.

⁷⁹Vid.: Castro Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón, “Prólogo. Giro Decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico”, en: Castro Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (et.al.), *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 - Instituto Pensar, Bogotá, 2007, pp.9-14.

⁸⁰Castro Gómez, Santiago, *La poscolonialidad explicada a los niños*, *Op.cit.*, p.42.

Fanon⁸¹ y Edward Said⁸². Igualmente se nutrió de los aportes teóricos del Grupo de Estudios Subalternos de la India y el Grupo de Estudios Subalternos Latinoamericanos.

Estos académicos, se han centrado en reflexionar de forma constante sobre la realidad cultural y política latinoamericana y en relación al “conocimiento subalternizado de los grupos explotados y oprimidos⁸³”. Además están vinculados políticamente con los movimientos de pueblos indígenas sobre todo mexicanos, bolivianos y ecuatorianos; con el movimiento chicano, el movimiento feminista de mujeres chicanas y negras en los Estados Unidos y con los grupos del movimiento afrodescendiente de Norteamérica, Colombia y el Caribe.

Esto, con el paso del tiempo, provocaría que las miradas de los estudios poscoloniales, y sobre todo lo referente a la cuestión de la subalternidad, se redirigieran en América Latina desde ese influjo teórico y político, aportando un análisis más crítico y sistemático del colonialismo y modificando y complementado algunas suposiciones de los estudios poscoloniales. De esta manera, se construye una propuesta política comprometida y alternativa, denominada como giro decolonial⁸⁴.

II.1.1 Las epistemologías del sur y los estudios de Modernidad/Colonialidad

En la primera década del siglo XXI los conocimientos desde América Latina se vieron reforzados por la primera reunión en 2001 del Foro Social Mundial⁸⁵, en la ciudad

⁸¹Vid.: Oto, Alejandro de, “Frantz Fanon o la tranquilidad de un hombre blanco”, *Op.cit.*, pp.19-24. /Bidaseca, Karina, “Fanon y los estudios poscoloniales”, en: Bidaseca, Karina; Obarrio, Juan; Oto, Alejandro de; y Sierra, Marta (comps.), *Legados, Genealogías y Memorias Poscoloniales en América Latina: Escrituras fronterizas desde el Sur*, Ediciones Godot, Colección Crítica, Buenos Aires, 2013, pp.27-35.

⁸²Vid.: Bidaseca, Karina “Entre dos mundos. Edward Said.”, *Op.cit.*, pp.37-48./ Restrepo, Eduardo, “Legados de Edward Said”, en Bidaseca, Karina; Obarrio, Juan; Oto, Alejandro de; y Sierra, Marta (comps.), *Legados, Genealogías y Memorias Poscoloniales en América Latina: Escrituras fronterizas desde el Sur*, Ediciones Godot, Colección Crítica, Buenos Aires, 2013, pp.51-61/ Oto, Alejandro de, “Edward Said. Tres notas en el modo de una apología”, en: Bidaseca, Karina; Obarrio, Juan; Oto, Alejandro de; y Sierra, Marta (comps.), *Legados, Genealogías y Memorias Poscoloniales en América Latina: Escrituras fronterizas desde el Sur*, Ediciones Godot, Colección Crítica, Buenos Aires, 2013, pp. 63 -77.

⁸³Escobar, Arturo, “Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano”, en: *Tabula Rasa*, N° 1, enero-diciembre, 2003, p.53.

⁸⁴El concepto de la decolonialidad se irá desarrollando a lo largo del trabajo. Para ver una mayor discusión se recomienda ver: Mignolo, Walter, “El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto”, en: Castro Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón, (Comps.), *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, Instituto Pensar, Bogotá, 2007, pp. 25-46.

⁸⁵ Para ampliar sobre el Foro Social, sus objetivos, diferentes reuniones como foros globales, regionales, temáticos Vid.: <https://fsm2016.org/es/sinformer/a-propos-du-forum-social-mondial/>

brasileña de Porto Alegre. Este Foro ha sido considerado por Boaventura de Sousa Santos como un nuevo fenómeno social y político, un instrumento de lucha en contra de la globalización neoliberal que acoge la aparición de nuevos sujetos políticos invisibilizados, oprimidos y explotados por la modernidad, el capitalismo y el conocimiento eurocentrista. Un foro con una clara vocación de diálogo intercultural y una traducción intercultural entre las diferentes prácticas y conocimientos críticos que pongan su mirada hacia el Sur no imperial y aprendan de él⁸⁶.

Este espacio abre la posibilidad para que desde la base de un sin número de actores sociales se logre crear y conversar sobre “mundos y conocimientos de otro modo.” El paradigma del otro se entiende “como una manera diferente del pensamiento, en contravía de las grandes narrativas modernistas –la cristiandad, el liberalismo y el marxismo—, localizando su propio cuestionamiento en los bordes mismos de los sistemas de pensamiento e investigaciones hacia la posibilidad de modos de pensamiento no-eurocéntricos⁸⁷”.

Estos nuevos conocimientos, geopolíticamente inspirados en América Latina y el sur global y que se contraponen a las epistemologías dominantes del Norte global⁸⁸. Es lo que el pensador portugués Boaventura de Sousa ha denominado como *epistemologías del sur*⁸⁹.

Boaventura las define como “la búsqueda de conocimientos y de criterios de validez del conocimiento que otorguen visibilidad y credibilidad a las prácticas cognitivas de las clases, de los pueblos y de los grupos sociales que han sido históricamente victimizados, explotados y oprimidos, por el colonialismo y el capitalismo globales. El Sur es en estos términos una «metáfora del sufrimiento humano sistemáticamente causado por el colonialismo y el capitalismo». Es un Sur que también existe en el Norte global geográfico, el llamado Tercer Mundo interior de los países hegemónicos. A su vez, el Sur global geográfico contiene en sí mismo, no sólo el sufrimiento sistemático causado por el colonialismo y por el capitalismo global, [sic] sino también las prácticas locales

⁸⁶Sousa Santos, Boaventura de, “El Foro Social Mundial y la izquierda global”, en: *El Viejo Topo*, N°. 240, enero, 2008, p.52.

⁸⁷Escobar, Arturo, *Op.cit.*, p.53

⁸⁸Sousa Santos, Boaventura de, *Descolonizar el saber, reinventar el poder*, Trilce Extensión Universitaria, Montevideo, 2010, p.22.

⁸⁹Para ampliar sobre el concepto de epistemologías del sur Vid.: Sousa Santos, Boaventura de, *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*, Siglo XXI - CLACSO, México, 2009/ Sousa Santos, Boaventura de, *Descolonizar el saber, reinventar el poder*, *Op.cit.*

de complicidad con aquéllos. Tales prácticas constituyen el Sur imperial. El Sur de la epistemología del Sur es el Sur anti imperial⁹⁰”.

Procuran estas nuevas epistemologías, no solo evidenciar el epistemicidio, sea la negación, el silencio y la desvalorización del modelo de conocimiento eurocéntrico dominante, sino cuestionarlo y visibilizar y reconocer aquellos sujetos invisibilizados ignorados y recuperar y legitimar los saberes asumidos como no convencionales⁹¹ como forma para avanzar hacia la emancipación social.

Son epistemologías que “[...] se autodefinen como trans-modernos, trans-capitalistas, trans-occidentales, trans-postcoloniales y ocasionalmente como feministas. Como tal no solo prometen una nueva práctica política que redefine la democracia liberal-occidental realmente existentes, y una ruptura epistemológica que abre espacios a conocimientos subalternizados por el eurocentrismo que van más allá incluso del poscolonialismo de los sudasiáticos y árabes, y parecieran a veces incluir algunos elementos feministas, sino que también posibilitan la construcción de nuevas subjetividades que hablan desde la “herida colonial” y auguran no sólo la ansiada liberación del trauma de la conquista sino el fin de la teleología del eurocentrismo y la egología de Occidente y el comienzo del postoccidentalismo⁹²”.

Es en estas nuevas epistemologías del sur donde se inscriben los estudios de *modernidad/colonialidad*. Así, la crítica latinoamericana respecto a la modernidad/colonialidad, que había estado margen de los debates de poscolonialidad de los subasiáticos y de la academia norteamericana, pasa a situarse en primer plano de esos discusiones, en gran medida por sus planteamientos radicales y novedosos, representando “la apertura de lo que puede llamarse el archivo latinoamericano dentro de los debates sobre la modernidad y la colonialidad⁹³.” Discutiendo además críticamente la poscolonialidad⁹⁴ en América Latina, argumentando que no se puede

⁹⁰*Ibidem.*, p. 12.

⁹¹Sousa Santos, Boaventura de, *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social*, CLACSO, Buenos Aires, 2006.

⁹²Mendoza, Breny, “La Epistemología del sur, la colonialidad de género y los feminismos latinoamericanos” en: Espinosa Miñoso, Yuderlys (coord.) *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano*, En la Frontera, Buenos Aires, 2010, p. 20.

⁹³*Ibidem.*, p. 20.

⁹⁴Aunque no se va desarrollar en este trabajo se debe señalar que dentro del proyecto Modernidad/Colonialidad se discute sobre el término “poscolonial”. La discusión gira en torno a que los orígenes imperialistas que acuñaron las sociedades latinoamericanas, independizadas a inicios del siglo XIX, difiere al de las ex colonias francesas e inglesas. Además hay diferencias que giran en torno a que “El pensamiento decolonial se diferencia de la teoría poscolonial o de los estudios poscoloniales en que la

hablar de poscolonialidad pues el patrón de poder de la colonialidad no se ha desconstituido en el mundo actual.

Arturo Escobar menciona las siguientes operaciones teóricas, en las que se basan los nuevos estudios de la modernidad/colonialidad, diferentes a las teorías establecidas históricamente:

- 1) Situar enfáticamente los orígenes de la modernidad, a partir de 1492 con la Conquista de América y el control del océano Atlántico, mucho antes que los límites que se establecen en la Ilustración o a finales del siglo XVIII, pues fue la conquista y colonización el momento en que se originó la creación del Otro europeo, y al mismo tiempo el origen inmediato del sistema capitalista.
- 2) La atención constante a la relación existente entre colonialismo y desarrollo del sistema capitalista como fundantes de la modernidad.
- 3) La admisión de una perspectiva planetaria en la explicación de la visión sobre la modernidad y no la argumentación de que ésta es un fenómeno intra-europeo.
- 4) La caracterización de la dominación de otras fuera del espacio central europeo, que trajo consigo la violencia y subalteración epistémica del conocimiento de quienes habitaban las tierras de lo que hoy son las Américas.
- 5) La concepción del eurocentrismo, como la forma de conocimiento de la modernidad/colonialidad y como representación hegemónica y modo de conocimiento que debate su misma universalidad y que se asienta en una confusión entre una universalidad no situada y, por lo tanto, abstracta en un mundo concreto y situado que se deriva de la posición eurocentrista⁹⁵.

Las conclusiones principales de los estudios de colonialidad es que la unidad analítica propia para el análisis de la modernidad es la modernidad/colonialidad —en suma, no hay modernidad sin colonialidad, siendo esta última constitutiva de la primera. Unido a

genealogía de estos se localiza en el postestructuralismo francés más que en la densa historia del pensamiento planetario decolonial”. Vid.: Mignolo, Walter, “El pensamiento decolonial: Desprendimiento y apertura Un manifiesto”, *Op.cit.*, p. 27.

⁹⁵Escobar, Arturo, *Op.cit.*, p.60.

esto, está el hecho de que la «diferencia colonial» es un espacio epistemológico y político privilegiado⁹⁶.

Desde las posiciones de los estudios de la modernidad/colonialidad en América Latina, se articula una crítica sistémica al colonialismo, que conlleva el surgimiento de críticas respecto al análisis de la modernidad⁹⁷, la cual no puede entenderse sin la colonialidad. Así se convierten en un binomio inseparable, por lo que se pueden denominar solamente como estudios de la colonialidad.

Desde los estudios de la colonialidad se cuestiona no solo la concepción eurocéntrica, espacial y temporal de la modernidad, sino que también se rechaza el encadenamiento histórico epistemológico de enlazar a Grecia, Roma, la cristiandad y la Europa moderna. Mostrando que con la Europa de la modernidad se originó la idea de la “la periferalización” de los demás territorios que se constituyeron como el “otro de Europa”, que ha articulado una supuesta superioridad civilizatoria europea a nivel histórico epistémico.

Dussel señala que estas críticas implican también una relectura de la modernidad, sin perder su carácter emancipatorio y situando la crítica respecto a la supuesta superioridad cultural europea como modelo de desarrollo para ser seguido de manera obligatoria por todas las demás culturas⁹⁸.

Se trata, entonces, del desarrollo de un debate y una argumentación en torno a las problematizaciones de la modernidad y sobre dicha experiencia, desde la mirada de quienes la han vivido en el espacio de la subalternidad en América Latina, pero con

⁹⁶*Ibidem.*, p.61.

⁹⁷Para conocer las discusiones sobre la crisis del proyecto de la Ilustración, y la crítica a la colonialidad del poder, el ser y el saber en el contexto latinoamericano Vid.: Castro Gómez, Santiago; Guardiola Rivera, Oscar y Millán de Benavides, Carmen, (eds.), traducido del inglés al castellano por: Guhl, Mercedes (et.al), *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*, CEJA, Instituto Pensar, Bogotá, 1999. /Castro Gómez, Santiago y Mendieta, Eduardo, *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*, Miguel Ángel Porrúa, 1998, México, disponible en línea:<http://people.duke.edu/~wmignolo/InteractiveCV/Publications/Teoriassindisciplina.pdf>, consultada por última vez el 26 de enero de 2016./Lander, Eduardo (comp), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, CLACSO, Buenos Aires, 2000.

⁹⁸Dussel, Enrique, “Más allá del Eurocentrismo: “El Sistema-mundo y los límites de la modernidad””, en: Castro Gómez, Santiago; Guardiola Rivera, Oscar y Millán de Benavides, Carmen, (eds.), Guhl, Mercedes (et.al), artículo traducido del inglés al castellano por Guardiola, Oscar, *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial, Op.cit.*, pp.147-161 ./Para ampliar sobre este tema Vid.: Dussel, Enrique, *1492 Hacia el encubrimiento de Europa. Hacia el origen del mito de la modernidad*, UMSA, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Plural Editores, La Paz, 1994.

validez para el resto del mundo⁹⁹. Los estudios sobre la crítica de la colonialidad han investigado, cómo y hasta qué punto, no sólo la historia europea, sino también el conocimiento europeo, fue y sigue siendo parte e instrumento de la práctica de colonización y de la colonialidad del poder.

El presente de los estudios de la colonialidad en América Latina se dirige a pensar el sujeto poscolonial, migrante, diaspórico, o *simplemente* “el Otro” que irrumpe en la escena de las metrópolis¹⁰⁰.” Además, revisa de manera crítica los conceptos fundamentales del poscolonialismo, como por ejemplo “subalterno/a”, “colonialismo”, “poscolonialidad”, “decolonización”, “entre lugar”, “construcción de “conocimiento situado”, etc.

II.2 Los ejes sobre los que se asienta la colonialidad

La idea de que el sistema mundo moderno se organiza por medio de *la colonialidad del poder*, caracterizada a su vez por el capitalismo y el eurocentrismo fueron un aporte del pensador peruano Aníbal Quijano, quien en 1992, en medio del debate suscitado por los quinientos años de la llegada de los españoles a territorios de América, introdujo dicho concepto¹⁰¹.

La colonialidad del poder, es una perspectiva teórica que reconfigura el discurso de las relaciones de América Latina en la estructura del poder mundial, pero no se refiere solo a América Latina, sino que alude al conjunto del poder globalmente hegemónico, por eso es una mirada situada que imprime un rumbo novedoso a la lectura de la historia mundial y un cambio de paradigma que nutre al día de hoy la teoría del pensamiento actual¹⁰².

⁹⁹Restrepo, Eduardo y Rojas, Axel, *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*, Editorial Universidad de Cauca e Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar, Bogotá, 2010, p.13.

¹⁰⁰Bidaseca, Karina; Obarrio, Juan; Oto, Alejandro de; y Sierra, Marta, “Introducción”, en: Bidaseca, Karina; Obarrio, Juan; Oto, Alejandro de; y Sierra, Marta (comps.) *Legados, Genealogías y Memorias Poscoloniales en América Latina: Escrituras fronterizas desde el Sur*, *Op.cit.*, pp.10-11.

¹⁰¹Quijano, Aníbal, *Colonialidad y Modernidad/Racionalidad*, en: Perú indígena, Vol.13, N°29, 1991, pp. 11-29.

¹⁰²Segato, Rita, “Aníbal Quijano y la perspectiva de la colonialidad del poder”, en: *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por la demanda*, Editorial Prometeo, Buenos Aires, 2013, p.36.

II.2.1 Aníbal Quijano: La colonialidad del poder

La colonialidad del poder es una categoría que nos lleva visibilizar la matriz de poder-dominio que estuvo presente en la colonización española y portuguesa en América, pero que aún está presente, pues siguió reproduciéndose, incluso una vez que ésta finalizó.

Esta categoría se asienta en el llamado *colonial moderno sistema mundo*¹⁰³ el cual es un “ensamblaje de procesos y formaciones sociales que acompañan el colonialismo moderno y las modernidades coloniales; aunque es estructuralmente heterogéneo, articula las principales formas de poder en un sistema¹⁰⁴”.

Para Wallerstein la configuración del colonial/moderno sistema mundo se basa en la modernidad mercantil capitalista, que se inició con las grandes navegaciones y expansiones marítimas europeas del Siglo XVI. Con ello nació la creación geosocial de América y por tanto la colonialidad, por medio de fronteras definidas por la autoridad colonial y, la creación de las categorías raciales que hasta entonces no existían, acabaron convirtiéndose en la matriz cultural y política del sistema mundial.

A partir de la época colonial se ha construido y reconstruido un discurso, un imaginario que legitima la supremacía de la raza blanca y que define lo demás como “raza inferior”, “lo otro”, “lo extraño”. De este discurso se derivan diferentes maneras de nombrar al otro/otra - extraño/extraña y de construir estereotipos sobre y alrededor de ellas y ellos. Apunta Quijano que en América la idea de raza fue una forma de dar legitimidad a las relaciones de dominación y poder impuesta por la conquista, legitimando las antiguas ideas y prácticas de relaciones de superioridad/inferioridad entre dominados y dominantes¹⁰⁵.

La colonialidad que se origina y mundializa con la conquista de España a América “es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder y opera en cada uno de los planos,

¹⁰³Vid.: Wallerstein, Immanuel, *Análisis de Sistemas-Mundo. Una introducción*, Siglo XXI editores, México, 2005.

¹⁰⁴ Escobar, Arturo, *Op.cit.*, p. 60.

¹⁰⁵Quijano, Aníbal, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en: Lander, Eduardo (comp.), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, CLACSO, Buenos Aires, 2000, p.203.

ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia social cotidiana y a escala societal¹⁰⁶.”

En esta argumentación es menester realizar la distinción entre los términos *colonialismo* y *colonialidad*. El primero atañe al proceso y los aparatos de dominio de carácter político y militar que accionaron los colonizadores con el propósito de garantizar la explotación de la fuerza de trabajo y las riquezas naturales de las colonias a su favor.

Se “refiere estrictamente a una estructura de dominación/explotación donde el control de la autoridad política, de los recursos de producción y del trabajo de una población determinada lo detenta otra de diferente identidad y cuyas sedes centrales están además en otra jurisdicción territorial. Pero no siempre, ni necesariamente, implica relaciones racistas de poder¹⁰⁷.”

Quijano señala, que el *colonialismo* es “más antiguo, en tanto que la colonialidad ha probado ser, en los últimos 500 años, más profunda y duradera que el Colonialismo. Pero sin duda fue engendrada dentro de éste y, más aún, sin él no habría podido ser impuesta en la intersubjetividad del mundo de modo tan enraizado y prolongado¹⁰⁸.”

Mientras, el término de *colonialidad* hace referencia a un fenómeno histórico de mayor complejidad que aún está presente y atañe a un patrón de poder que “trabaja mediante la naturalización de clasificaciones jerárquicas territoriales, raciales, culturales y epistémicas, lo que trae consigo que relaciones de dominación se reproduzcan, “[...] garantizando de esta forma la explotación a escala mundial de un grupo de seres humanos sobre otro y la [...] subalternización y obliteración de los conocimientos, experiencias y formas de vida de quienes son así dominados y explotados¹⁰⁹”.

La *colonialidad* como patrón de poder se inicia “con la constitución de América (Latina), en el mismo momento y en el mismo movimiento histórico, el emergente poder capitalista se hace mundial, sus centros hegemónicos se localizan en las zonas situadas sobre el Atlántico—que después se identificarán como Europa—y como ejes centrales de su nuevo patrón de dominación se establecen también la colonialidad y la

¹⁰⁶Quijano, Aníbal, “Colonialidad del Poder y Clasificación Social”, en: *Journal of World-Systems Research*, Vol.VI, N°: 2, summer/fall 2000, p. 342.

¹⁰⁷*Ibidem.*, p. 381.

¹⁰⁸*Ibidem.*

¹⁰⁹Restrepo, Eduardo y Rojas, Axel, *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*, *Op.cit.*, p.15.

modernidad. En breve, con América (Latina) el capitalismo se hace mundial, eurocentrado y la colonialidad y la modernidad se instalan asociadas como los ejes constitutivos de su específico patrón de poder, hasta hoy¹¹⁰.”

Para Quijano, en el capitalismo mundial, las categorías del trabajo, de la “raza” y del “género, son las tres instancias centrales respecto de las cuales se ordenan las relaciones de explotación/dominación/conflicto. Siendo la raza la que reordena todas las instancias de existencia de las que se derivan el sexo, el poder, la subjetividad e intersubjetividad. Pero siendo la raza la que reordena las demás áreas de existencia humana¹¹¹.

El trabajo libre asalariado fue “respaldado por una abundante masa laboral sometida a condiciones de esclavitud y servidumbre, que se legitimaba en una idea de raza y en una división del trabajo racializada e impedía que los hombres blancos europeos retornaran o descendieran a la esclavitud, una vez que ellos mismos perdían el control de los medios de producción, y que esto fue lo que más tarde les permitió convertirse en ciudadanos libres¹¹².”

Posterior a los procesos de independencia en las colonias, no hubo una fractura de la colonialidad, sino que esta permaneció y siguió reproduciéndose como el patrón que reorganizó y reorganiza las formas de explotación del trabajo, fuese asalariado o esclavo, de acuerdo a los parámetros de la raza; así fue la forma en que se configuraron las jerarquías sociales, las administraciones públicas de los estados nacionales y la subjetividad de los colonizados¹¹³.

La colonialidad del poder se dirigió, en primer término, hacia una colonización del imaginario de los dominados. De esta manera “La represión recayó, ante todo, sobre los modos de conocer, de producir conocimiento, de producir perspectivas, imágenes y sistemas de imágenes, símbolos, modos de significación; sobre los recursos, patrones e instrumentos de expresión formalizada y objetivada, intelectual o visual. Fue seguida por la imposición del uso de los propios patrones de expresión de los dominantes, así, como de sus creencias e imágenes referidas a lo sobrenatural. [...] Los colonizadores

¹¹⁰Quijano, Aníbal, “Colonialidad del Poder y Clasificación Social”, *Op.cit.*, p. 342.

¹¹¹*Ibidem.*, pp. 371-372.

¹¹²Mendoza, Breny, “Los desafíos de los feminismos transnacionales en la nueva era del terror” en: *Ensayos de crítica feminista en Nuestra América*, Editorial Herder, México, 2014, p.315.

¹¹³Segato, Rita, “Aníbal Quijano y la perspectiva de la colonialidad del poder”, *Op.cit.*, p.45.

impusieron también una imagen mistificada de sus propios patrones de producción de conocimientos y significaciones¹¹⁴”.

Dicho lo anterior, la colonialidad del poder es, sobre todo, el lugar epistémico de enunciación en el que se describe y se legitima el poder, es “aquel ámbito del poder que está atravesado en [el ámbito de la dominación, la explotación y el conflicto y en cualquiera de los dominios sociales (economía, autoridad, género y sexualidad, autoridad, intersubjetividad)] por la idea de raza y consiste, básicamente, en una clasificación y, por lo tanto, en una operación epistémica de los seres humanos en escala de inferior a superior¹¹⁵. Imaginario se ha construido, reconstruido y anidado en colonizados y colonizadores el miedo a lo “extraño”, categoría que ven como “el otro”, el amenazante, desde la otredad y la inferioridad.

II.2.2 El Eurocentrismo

El eurocentrismo, es el modelo epistémico global hegemónico impuesto a partir de la modernidad y que constituye la construcción del conocimiento desde la experiencia histórica europea. Quijano lo define como la construcción del mundo basada en la invención de Europa y de los europeos y considerando esto como el modelo más completo de la evolución de la humanidad. Desde el eurocentrismo la gente colonizada se asume como pueblos sin historia y sin conocimientos, e incluso cuestionando el estatus de seres humanos.

Desde el eurocentrismo, el conocimiento es concebido desde la perspectiva binaria y dualista, “se impuso como mundialmente hegemónica en el mismo cauce de la expansión del dominio colonial de Europa sobre el mundo. No sería posible explicar de otro modo, satisfactoriamente en todo caso, la elaboración del eurocentrismo como perspectiva hegemónica de conocimiento, de la versión eurocéntrica de la modernidad y sus dos principales mitos fundantes: uno, la idea-imagen de la historia de la civilización humana como una trayectoria que parte de un estado de naturaleza y culmina en Europa. Y dos, otorgar sentido a las diferencias entre Europa y no-Europa como diferencias de naturaleza (racial) y no de historia del poder. Ambos mitos pueden ser reconocidos, inequívocamente, en el fundamento del evolucionismo y del dualismo, dos de los

¹¹⁴Quijano, Aníbal, *Colonialidad y Modernidad/Racionalidad*, Op.cit., pp. 12.

¹¹⁵Mignolo, Walter, *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Ediciones Alkal, Madrid, 2003, p.49.

elementos nucleares del eurocentrismo¹¹⁶”. Además se da por un hecho la universalidad de la posición epistémica europea.

Para Quijano, tanto la modernidad como la racionalidad se imaginaron como experiencias y productos exclusivos de Europa. Así las relaciones intersubjetivas y culturales entre europeos y no europeos, “fueron codificadas como un juego de categorías: Oriente-Occidente, primitivo-civilizado, barbarie–civilización, mágico/mítico-científico, premodernos-modernos, irracional-racional, tradicional-moderno, esclavos-asalariados. Dando por hecho la supremacía epistémica de los europeos.

El correlato del eurocentrismo es asumir que quienes han sido colonizados son pueblos sin historia, negándoles sus epistemologías e incluso su estatus como seres humanos. “En suma, Europa y no-Europa. Incluso así, la única categoría con el debido honor de ser reconocida como el Otro de Europa u «Occidente», fue «Oriente». No los «indios» de América, tampoco los «negros» del África. Estos eran simplemente «primitivos»¹¹⁷”. Por debajo de esa codificación de las relaciones entre europeo/no-europeo, raza es, sin duda, para Quijano, la categoría básica.

De esta manera, la colonialidad se fundó no solo en la represión física de quienes fueron colonizados sino también en la violencia respecto a sus conocimientos, con el objetivo de que éstos asumieran el imaginario cultural europeo y que al mismo tiempo lo asumieran como la única forma de relacionarse con la naturaleza y también de obtener conocimiento con el mundo social y con la propia subjetividad. Por medio de la violencia epistémica, las formas de conocimiento indígenas quedaron sin legitimidad epistémica. Así el imaginario de la colonialidad, convirtió a lo europeo y en “una continua fascinación sobre los deseos, las aspiraciones y la voluntad de los subalternos¹¹⁸”, ya que la cultura europea daba acceso al poder.

Para ello en América Latina, los criollos, los descendientes de los conquistadores europeos, se valieron de la creación de la identidad del mestizaje, la cual fue un mecanismo legitimador para lograr la homogeneidad étnica necesaria para la construcción de los estados nacionales latinoamericanos. El referente legitimador de ese

¹¹⁶Quijano, Aníbal, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, *Op.cit.*, p. 211.

¹¹⁷*Ibidem.*, p. 211.

¹¹⁸Castro Gómez, Santiago, *La poscolonialidad explicada a los niños*, *Op.cit.*, p.60.

mestizaje partía de la relevancia de la genealogía europea, y en la cual la herencia indígena y africana se invisibiliza¹¹⁹.

II.2.3 La Colonialidad del saber

El filósofo argentino Walter Mignolo, de acuerdo con Quijano, sostiene que la conquista y colonización de los territorios de lo que hoy se conoce como América se ejerció a partir de la violencia física y de explotación, lo cual conllevó a la dominación racial, cultural y sexual y llevó a la construcción del concepto de la “pureza de sangre”, que unido a la identidad religiosa del catolicismo, constituyó el concepto de raza como una categoría esencial en el imaginario europeo occidental, el cual, de forma paradójica, también buscó ocultar la raza. El pensamiento de la modernidad giró alrededor de clasificar, caracterizar y estudiar a los seres humanos bajo la mirada de los otros, con el objetivo de establecer las fronteras entre lo que salvaje y lo civilizado¹²⁰.

El proceso de colonialidad del poder, establecida en una jerarquía dicotómica entre lo que se consideraba humano y lo que no entra en esa categoría, estructuró a la modernidad bajo la idea de la raza. Esta matriz desde la cual se estructura el sistema mundo moderno, en el que el trabajo, las subjetividades, los conocimientos, los lugares y los seres humanos del planeta son jerarquizados y gobernados a partir de su racialización, en el marco de operación de un cierto modo de producción y distribución de la riqueza y el poder y con ello la *diferencia colonial* y *colonialidad global respecto a los conocimientos*.

Mediante este proceso se instituyeron las diferencias y la justificación de la violencia, mediante “el dispositivo que produce y reproduce la diferencia colonial” la cual consiste en clasificar grupos de gentes o poblaciones e identificarlos en sus faltas o excesos, lo cual marca la diferencia y la inferioridad con respecto a quien clasifica¹²¹.

Los conquistadores españoles entablaron con las personas colonizadas relaciones de poder que se fundamentaron en una supuesta superioridad étnica y epistémica de los

¹¹⁹Vid.: Quijano, Anibal, “Raza”, “Etnia” y “Nación” en Mariátegui: Cuestiones abiertas, en: “JCM y Europa: la otra cara del descubrimiento”, Amauta, Lima, 1992, disponible en línea: <http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/59.pdf>, consultado por última vez el 15 de abril de 2016.

¹²⁰Mignolo, Walter, *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Op.cit., p.46.

¹²¹Mignolo, Walter, *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Op.cit., p.39.

primeros sobre los segundos. No se trataba de sólo someter por la fuerza a los indígenas, sino también de cambiar su manera de asumir y conocer el mundo a partir de la episteme del colonizador, instaurar la *colonialidad del saber*.

Se impuso “la hegemonización de un sistema de representación y conocimiento de Europa y desde Europa” Una vez que fue universalizado y asumido como natural este mecanismo de poder, [...] “subalternizó otras representaciones y saberes que quedaron relegados a simples objetos de conocimiento, silenciados, y sin poder de enunciación¹²²”.

II.2.4 La colonialidad del ser y el paradigma de la otredad

La lógica impuesta de la colonialidad del poder, conlleva la *colonialidad del saber* que implica asumir el conocimiento hegemónico como una cuestión geopolítica que se articula desde las relaciones centro- periferia y a partir de las jerarquías dicotómicas étnicas y raciales. El *paradigma de la otredad* “[...] que en su diversidad planetaria está *conectado* .marcado todas sus historias: el horizonte colonial de la modernidad”, negó y sigue: negando, omitiendo, ignorando y/o menospreciando los conocimientos y saberes de los subalternos¹²³.

Con lo que la colonialidad hizo intromisión en los conocimientos, determinando cuales conocimientos eran válidos y cuáles no, de acuerdo a la visión eurocéntrica. La colonialidad del saber siguió igualmente reproduciéndose junto a la colonialidad del poder.

La *colonialidad del ser* es una categoría elaborada por Nelson Maldonado se basa en Levinas, Dussel y Fanon, y “apunta hacia el «exceso ontológico» que ocurre cuando seres particulares imponen sobre otros y, más allá de esto, la efectividad potencial o actual de los discursos con los cuales el otro responde a la supresión como un resultado del encuentro¹²⁴”.

“La *colonialidad del ser*, produce la diferencia ontológica colonial, lo que hace desplegar un sinnúmero de características existenciales fundamentales e imaginarios

¹²² Gómez Quintero, Juan David, “La colonialidad del ser y del saber: la mitologización del desarrollo en América Latina” en: El Ágora USB, Vol. 10, N°. 1, 2010, p.90.

¹²³Mignolo, Walter, *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, *Op.cit.*, p. 23.

¹²⁴Escobar, Arturo, *Op.cit.*, p. 60

simbólicos¹²⁵”. La reflexión ontológica busca brindar respuestas respecto a los efectos de la colonialidad en los colonizados o sujetos subalternos, respecto a la constitución de su sentido del mundo, su experiencia vivencial y su impacto en el lenguaje, en el sistema de representaciones simbólicas que junto a las condiciones materiales producen y continúan legitimando la colonialidad.

Nelson Maldonado señala: “Y, si la colonialidad del poder se refiere a la interrelación entre formas modernas de explotación y dominación, y la colonialidad del saber tiene que ver con el rol de la epistemología y las tareas generales de la producción del conocimiento en la reproducción de regímenes de pensamiento coloniales, la colonialidad del ser se refiere, entonces, a la experiencia vivida de la colonización y su impacto en el lenguaje¹²⁶”.

Con los ejes que giran y se dependen de la *colonialidad* se sitúa no solo una crítica a los valores eurocéntricos, tan presentes en la academia y en especial de las ciencias sociales, sino que muestra también el vínculo que existe entre racismo, eurocentrismo, capitalismo y modernidad, lo que influye en nuevas propuestas teóricas que repercuten en la academia, en el activismo social de resistencia y subversión al sistema.

II.3 El giro decolonial

Los aportes teóricos del Grupo de Estudios Subalternos enfatizaron en mirar lo respectivo al sujeto subalterno, devolverles y resignificar sus voces bajas y silenciadas y estudiar la historiografía de los nacionalismos. A Asia llegaron en idioma castellano y a América Latina gracias a la traducción de Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán, quienes argumentaron que:

“[...]con la publicación de esta colección de artículos queremos situar los ecos del debate postcolonial iniciado en la India al lugar de su primera emisión, restituyendo así la idea de relaciones Sur- Sur algo de su concreción geográfica y experiencial, así como de su peculiar textura y especificidad historiográficas. [...] Pensamos que la reflexión y el debate lanzados por colegas de la India permitirá conectar muchas de estas cuestiones con nuestra propia reflexión, retomando temáticas ya esbozadas en los círculos latinoamericanos desde los años setenta, pero también enfrentando nuevas preguntas y

¹²⁵Maldonado Torres, Nelson, “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”, *Op.cit.*, p. 151.

¹²⁶ *Ibidem.*, p.130.

realidades como las que se han venido dando en los ochenta y noventa y a lo largo del continente¹²⁷”.

Sujata Patel, socióloga de la Universidad de Hyderabad, y profesora visitante en Johannesburgo, en una entrevista que en 2011 le realizó la antropóloga argentina Karina Bidaseca Karina Bidaseca, señala que no son fáciles los diálogos desde la India, África y América Latina, surgidos desde procesos de descolonización y en donde los discursos nacionalistas han sido fundamentales para la creación de los estados nacionales. Recuerda que hay que “Observar las dificultades de los estudios subalternos indios y poscoloniales respecto del contexto de producción de conocimiento situado requiere desafíos [...]” más allá del idioma y de las historias locales¹²⁸.

Karina Bidaseca, señala que a pesar de que los estudios poscoloniales nacieron en contextos diferentes al latinoamericano, al día de hoy existen “[...] lugares comunes; la política de Muros brotaba como signo de estos tiempos, una metáfora atroz de la exclusión, del racismo que nos confronta con la catástrofe de la modernidad. Occidente trajo consigo la oscuridad del Progreso, cuya máxima expresión fue el etnogenocidio indígena en América y el tráfico de hombres y mujeres libres en África, vueltos esclavos en el Nuevo Mundo¹²⁹”. En este momento es más que evidente las nuevas formas de colonialismo dentro de la colonialidad capitalista a nivel global y la necesidad de diálogos Sur-Sur.

Se inscribe en esta discusión, y con la emergencia de “otro horizonte de sentido histórico¹³⁰” el *giro decolonial*¹³¹, o bien simplemente la *decolonialidad*, el cual se dirige a construir un nuevo modo de producción del conocimiento, una forma distinta de pensamiento y desarrollando el paradigma del “*otro*” respecto a la modernidad y el orden de dominación global iniciado con la conquista y colonización de América,

¹²⁷Rivera Cusicanqui, Silvia y Barragán, Rossana (eds.) *Debates poscoloniales. Una introducción a los estudios de la subalternidad*, Sepsis-Aruwiyiri, La Paz, 1997, p. 15, citado por: Bidaseca, Karina, “Mundos (pos)coloniales. Consideraciones sobre la raza, género/sexo, agencia/tiempo y ensayo sobre el Tercer Feminismo,” *Op.cit.*, p. 67.

¹²⁸Sujata Patel, citada por: *Ibidem.*, pp.68-69.

¹²⁹*Ibidem.*, p.66.

¹³⁰Quijano, Aníbal, “Otro horizonte de sentido histórico”, en: *América Latina en movimiento*, N°. 441, 2009, disponible en línea: <http://www.alainet.org/es/active/37936> consultado por última vez el 1 de abril de 2016.

¹³¹Mignolo, Walter, “El pensamiento decolonial: Desprendimiento y apertura. Un manifiesto”, *Op.cit.*, pp.26-27

sosteniendo que éste se mantiene en la actualidad, pero “apuntando a la posibilidad de hablar sobre «mundos y conocimientos de otro modo» que sean ciertamente posibles¹³² .

Es menester señalar, que los conceptos de *descolonización* y *decolonialidad*, no deben ser confundidos, aunque en algunos autores, sobre todo al inicio de la discusión sobre el concepto, eran usados indistintamente.

La *descolonización* se relaciona con los procesos de las luchas anticoloniales y de las independizaciones de las colonias, que se limitaron a la independencia jurídico política de las periferias respecto a los centros hegemónicos. Proceso que en América Latina se inició a finales del siglo XVIII y finalizó en su mayoría a lo largo del siglo XIX, mientras que en Asia y África las colonias inglesas y francesas desarrollan con fuerza en el siglo XX.

Por su parte, la *decolonialidad* hace referencia a un proceso que tiene por objetivo “trascender históricamente la colonialidad [...] y supone subvertir el patrón de poder colonial, aun luego de que el colonialismo ha sido quebrado¹³³”. Ya que la formulación de discursos y el establecimiento de categorías diferenciadoras entre los seres humanos, derivan de la colonialidad del poder, siendo éste un proceso que implica la relación de estructuras de explotación y dominación atravesadas por la raza y la clase que aún hoy continúa extendiéndose, como secuela de dicho proceso¹³⁴.

Es por eso que la *decolonialidad* debe “dirigirse a la heterarquía de las múltiples relaciones raciales, étnicas, sexuales, epistémicas, económicas y de género, que la primera descolonización dejó intactas¹³⁵”.

Es importante señalar que a pesar de que tienen algunos puntos genealógicos en común, existen diferencias entre los estudios poscoloniales y la propuesta decolonial de los estudios de la modernidad/colonialidad. Los primeros están relacionados con un proyecto de descolonización en Asia, informados de manera directa por la crítica posestructuralista y el uso de la teoría moderna para el entendimiento de la realidad del

¹³²Escobar, Arturo, *Op.cit.*, p.53.

¹³³Restrepo, Eduardo y Rojas, Axel, *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*, *Op.cit.*, pp.16-17.

¹³⁴Quijano, Aníbal, “Colonialidad del Poder, eurocentrismo y América Latina”, *Op.cit.*, pp.202-203. /Vid.: Dussel, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Editorial Trotta, Madrid, 1998.

¹³⁵Castro Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón, “Prólogo. Giro Decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico”, en: Castro Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (et.al.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, *Op.cit.*, p.17.

Tercer Mundo. Se asume como una crítica interna de la modernidad que considera que el proyecto moderno es un camino inevitable.

Por su parte, la decolonialidad tiene por objetivo ir más allá de la matriz moderna, y pensar su proyecto político/académico desde la ‘diferencia colonial’. Las propuestas de la modernidad no son completamente descartadas, tiene como opción pensar otros presentes y futuros, a partir del diálogo entre los diversos sujetos que han experimentado y experimentan el colonialismo y la colonialidad del poder, y desde ahí construir alternativas a partir de las visiones del mundo y las epistemologías, que fueron devaluadas y violentadas en este proceso.

Entonces no es una mirada acrítica o esencialista de lo indígena, lo negro o lo latinoamericano porque tampoco excluye a quienes no lo son. Es que la decolonialidad parte de reconocer que la geotemporalidad, en la que estamos inmersos, marca nuestros pasos en el abordaje teórico de las problemáticas, pero al mismo tiempo es una señal para construir diferentes y propias opciones¹³⁶.

La decolonialidad “no es un movimiento restaurador, sino una recuperación de las pistas abandonadas hacia una historia diferente, un trabajo en las brechas y fracturas de la realidad social existente, de los restos de un naufragio general de pueblos a penas sobrevivientes de una masacre material y simbólica continua a lo largo de quinientos años de colonialidad, de izquierda y de derecha¹³⁷”.

Desde la perspectiva de la decolonialidad se pretende realizar una transformación subversora, a partir y desde la mirada teórica y de la toma de posición política de quienes han sido los sujetos negados históricamente en los espacios de dominación colonial, espacios en los cuales el lado oscuro de la modernidad es más que visible. Nutriendo el debate.

Nutrir el debate sobre la modernidad y su crisis, debate que ha mostrado la construcción del ‘Otro’ subordinado en un proyecto hegemónico, se constituye así en una propuesta epistemológica y de construcción de subjetividades, que reconoce la diferencia colonial

¹³⁶Gómez Correal, Diana Marcela, “Feminismo y modernidad/colonialidad: entre retos de mundos posibles y otras palabras”, en: Espinosa Miñoso, Yuderkis; Gómez Correal, Diana Marcela y Ochoa Muñoz, Karina, (eds.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, Editorial Universidad del Cauca, Popayán, 2014, pp.358.

¹³⁷Segato, Rita, “Anibal Quijano y la perspectiva de la colonialidad del poder”, *Op.cit.*, p.57.

como un espacio epistemológico y político central, avanzando así hacia otras formas de conocer y re-conocer.

Mientras estas discusiones planteadas desde la crítica poscolonial y de los estudios de la colonialidad teóricas feministas, van a engarzarse con estas críticas que ponen en tensión los discursos universalizantes de la Modernidad.

Capítulo III: Teorías poscoloniales y nuevas miradas feministas

III.1 Acercándonos a los feminismos

El feminismo, como praxis política, posición ética, como teoría y como marco epistemológico, es un “corpus teórico-práctico, que no puede ser comprendido si obliteramos su carácter de partícipe en el paradigma moderno/ilustrado. Por una parte, ha contribuido a la desestabilización del sujeto universal abstracto masculino que propone el paradigma moderno, mostrando su parcialidad en términos sexo/genéricos; pero, por otra parte, ha reproducido la ceguera colonial en relación con las diferencias que sostienen al propio sujeto del feminismo¹³⁸”. Esta afirmación es fundamental para avanzar en analizar el desarrollo de los feminismos poscoloniales y decoloniales que se realizarán en este trabajo.

A efectos de visualizar lo anterior, es importante señalar que el feminismo se ha ido desarrollando a lo largo de la historia de la humanidad¹³⁹ y como un discurso en proceso de lucha política y de crítica epistemológica en construcción, tensionado por las contradicciones estructurales y simbólicas. No es un movimiento monolítico ni unificado; por el contrario, como campo teórico, político y discursivo, es amplio, crítico, complejo y diverso. No se circunscribe a los grupos feministas, sino que se extiende a diferentes agrupaciones y se ha convertido en “un amplio, heterogéneo,

¹³⁸ Millán Moncayo, Mátgara, “Feminismos, postcolonialidad, descolonización: ¿del centro a los márgenes?”, en: *Andamios. Revista de Investigación Social*, Vol. 8, Nº 17, septiembre-diciembre, 2011, p.13.

¹³⁹ Para una genealogía de las teorías feministas desde el punto de vista del feminismo hegemónico occidental, Vid.: Amorós, Celia y Miguel, Ana de, (eds.), *Teoría feminista de la Ilustración a la globalización*, (3 volúmenes), 2ª ed., Editorial Minerva, Madrid, 2007. / Sánchez Muñoz, Cristina, “Genealogía de la vindicación” en: Beltrán, Elena y Maquieira, Virginia (eds.) en: *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos*, 2ª reimpresión, Alianza Editorial, Madrid, 2008.

policéntrico, multifacético, y polifónico campo¹⁴⁰”. De ahí que en este trabajo se asume que no existe un feminismo sino que hay diversos feminismos.

Las posiciones feministas desarrolladas teóricamente a lo largo de la historia, a pesar de tener posiciones excluyentes entre sí, son análisis críticos de la realidad, construyen teorías sobre el poder que pretenden poner al descubierto las diferentes situaciones de opresión, subordinación y jerarquización, que de manera negativa se hacen desde la diferencia sexual, politizando la vida privada y develando la forma en que en ésta se entremezclan una multiplicidad y variedad de relaciones excluyentes y asimétricas que deben ser necesariamente cuestionadas. Así “el feminismo es una teoría crítica por cuanto reconecta lo teórico con lo personal –la cuestión de la identidad– y a ambos con lo colectivo –la cuestión de la comunidad–, y los aplica a la cuestión del derecho y la habilitación, es decir, del poder¹⁴¹”.

III.1.1 Las Teorías Feministas hoy

Los feminismos, en la actualidad, se sitúan en un “tiempo en que el debate sobre el multiculturalismo, la explosión de identidades y la reflexión sobre el sujeto de nuestras políticas, marcan las preocupaciones centrales del feminismo a nivel global.¹⁴² Las teorías feministas empiezan a asumir varios frentes¹⁴³.

Por un lado, se encuentran los feminismos postmodernos, que parten de la negación a la posibilidad teórica de la existencia de una identidad de género unificada y esencializadora, en el que sobresale el feminismo Queer, del cual no es objeto la presente investigación¹⁴⁴; y por otro, existen propuestas llamadas poscoloniales que visualizan las desigualdades entre mujeres a partir de criterios etarios, de discapacidad, de clase social, raza, nacionalidad u opción sexual y otros que se asumen situados en

¹⁴⁰Álvarez, Sonia, “Feminismos Latinoamericanos”, en: *Revista Estudios Feministas*, Vol. 6 N° 2, Instituto de Filosofía e Ciências Sociais-IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro, 1998, p.265.

¹⁴¹Braidotti, Rosi, “El sujeto femenino”, en: Braidotti, Rosi, *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*, Fischer Pfeiffer, Amalia (ed.), traducido al castellano por: Ventureira, Gabriela, Editorial Gedisa, Barcelona, 2004, p.22.

¹⁴²Espinosa Miñoso, Yuderlys, “Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos Latinoamericanos: complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional”, en: *Revista venezolana de estudios de la mujer*, Vol. 14. N° 33, Julio-Diciembre 2009, p.38.

¹⁴³ Vid.: Rodríguez Martínez, Pilar, “Feminismos Periféricos”, en: *Revista Sociedad & Equidad*, N° 2, julio, 2011, p. 27.

¹⁴⁴Vid: Butler, Judith, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*,/ Butler, Judith, “Imitación e insubordinación de género”, en: *Revista de Occidente*, N° 235, 2000, pp. 85-109. / Butler, Judith, “Soberanía y actos de habla performativos”, traducido al castellano por: Romero, Ana, en: *Acción paralela: ensayo, teoría y crítica de la cultura y el arte contemporáneo*, N° 4, 1998, disponible en línea <http://www.accpa.org/numero4/butler.htm>, consultada por última vez el 3 de noviembre de 2015.

geografías concretas y desde diversas argumentaciones de la colonialidad y decolonialidad, que asumen nuevos retos e incorporan nuevos sujetos como mujeres indígenas y campesinas desde diferentes geografías y territorios.

Tanto los feminismos de la diferencia como los de la de la igualdad, comparten la idea de la existencia de la diferencia entre hombres y mujeres¹⁴⁵, Sin embargo, los primeros consideran que la diferencia entre hombres y mujeres no debe ser invisibilizada, sino reivindicada y debe transformarse en un paradigma político en torno al cual debe organizarse toda la vida en sociedad. Desde las teorías del feminismo de la igualdad, se considera que la diferencia es resultado de la suma de una experiencia a lo largo de la historia, pero el ideal es alcanzar la igualdad como modelo político sobre el cual necesariamente deben construirse las relaciones entre mujeres y hombres.

En este sentido, las narrativas de la igualdad y la diferencia, insistían en la necesidad de terminar con los privilegios de los hombres sobre las mujeres, de manera que todas las mujeres –por el mismo hecho de serlo – debían compartir los mismos intereses. Las discusiones de los años 70 y 80 en el seno de los movimientos feministas rondaron en torno a cuál era la institución social que había que situar en el centro de la diana. Se suponía que, apuntando hacia ella todas nuestras flechas al unísono, se le podría ganar la batalla al patriarcado; las radicales pusieron el ojo en la familia; las marxistas-socialistas, en el mercado de trabajo; las liberales, en la esfera política; las psicoanalistas, en la mente; y las posestructuralistas, en la cultura.

En Estados Unidos, el feminismo radical de los años 70 pasó de discusiones sobre “[...] una concepción constructivista del género y a una concepción esencialista”, derivando en un nueva corriente feminista que se usa el nombre de *‘feminismo cultural’*, el cual se diferencia del feminismo radical, del feminismo socialista y el liberal en que estos luchan por la igualdad, superando las desigualdades de género, mientras que el feminismo cultural se enfoca en la diferencia. Entre tanto en Europa, sobre todo en Italia y Francia, surgieron escisiones y disensiones dentro del movimiento feminista de la década de los setenta, las cuales se autoproclaman defensoras de la diferencia sexual y después tomaron el nombre de *feminismos de la diferencia*¹⁴⁶.

¹⁴⁵Cobo Bedía, Rosa, *Aproximaciones a la teoría crítica feminista*, CLADEM, Lima, 2014, p.29.

¹⁴⁶Miguel, Ana de, “Los feminismos a través de la Historia”, en: *Mujeres en Red, El periódico feminista*, pp.31-32 2011, disponible en línea: <http://www.omegalfa.es/downloadfile.php?file=libros/los-feminismos-a-traves-de-la-historia.doc.>, consultada por última vez 14 de noviembre de 2015.

III.1.2 El quiebre del discurso feminista

Las críticas al universalismo de las propuestas feministas empezaron a ser visibles en diferentes teorías elaboradas por feministas de la diferencia, que se empezaron a desarrollar a mediados de los años setenta. En Estados Unidos se acuñó el concepto de Feminismo Cultural, siendo pensadoras como Nancy Chodorov¹⁴⁷ y Carol Gilligan,¹⁴⁸ quienes argumentaron que la ética y moral femenina es diferente al desarrollo ético-moral de los hombres, de modo que las mujeres poseen valores morales diferentes a los de los hombres. Apuntalaron también conceptos como el *pensamiento maternal* y la *ética del cuidado*.

En Francia, el feminismo de la diferencia fue desarrollado por Julia Kristeva¹⁴⁹ y Luce Irigaray,¹⁵⁰ entre otras, quienes desplegaron su línea investigativa desde la teoría psicoanalítica y el análisis semántico de la sexualidad¹⁵¹. Irigaray sostiene que la diferencia sexual se convierte en la “diferencia”, mientras que Kristeva hace aportes fundamentales a cuestiones de la semántica y el post estructuralismo. En Italia, la filósofa Luisa Muraro, cofundadora de del *Colectivo feminista Librería de Mujeres de Milán*, es quien reflexiona sobre la necesidad de inaugurar un nuevo orden simbólico femenino desde la maternidad, algo que se ha conocido como el *pensamiento de la diferencia sexual*.

Sin embargo, el feminismo cultural y de la diferencia, pese a venir de diferentes espacios geográficos, evidenciaron que “la emancipación femenina tiene que pasar por la revaloración de lo que es propio del ser femenino, una identidad propia y profunda derivada de la diferencia de la mujer.”

Fueron las feministas francesas de la diferencia sexual quienes iniciaron el desarrollo teórico de “una nueva forma de “materialismo corporal” en la que el cuerpo se define como una interfaz, un umbral, un cumulo de fuerzas intersecantes donde se inscriben

¹⁴⁷Chodorov, Nancy, *El Ejercicio de la Maternidad*, Gedisa, Barcelona, 2009.

¹⁴⁸ Gilligan, Carol, *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, Cambridge, 1982.

¹⁴⁹Kristeva, Julia, *Desire in Language*, Columbia University Press, Nueva York, 1980.

¹⁵⁰Irigaray, Lucy, *Espéculo de la otra mujer*, traducido al castellano por Raúl Sánchez, Editorial Akal, Madrid, [1974] 2007.

¹⁵¹Suárez Navaz, Liliana. “Colonialismo, Gobernabilidad y Feminismos Poscoloniales”, en: Suárez Navaz, Liliana y Hernández Rosalva Aída (eds.), *Descolonizando el Feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, 2ª ed., Ediciones Cátedra, Valencia, 2011, p.44.

múltiples códigos¹⁵². Estas teóricas visibilizan las limitantes de las propuestas de basar la diferencia en la diferencia sexual, y sientan las bases para avanzar hacia ideas que fuesen más allá de un único y universal “sujeto mujer”.

De esta forma, la idea de una única opresión que era común a todas las mujeres se resquebraja a partir de la tesis que interpuso el feminismo de la diferencia, y con éste, las teorías posmodernas y poscoloniales¹⁵³ que empezarán a constituirse en una nueva mirada teórica, política y metodológica.

Gayatri Chakravorty Spivak, en su libro *En otras palabras, en otros mundos. Ensayos sobre política cultural*, considera que hay dos textos situados en un mismo tiempo: “*El feminismo francés en un marco internacional*” (1981) y “*Draupadi*” de Mahasweta Devi (1981), que fueron escritos a pedido de *Yale French Studies* y *Critical Inquiry*, dos textos que “reflejan el comienzo de algo que luego fue llamado *poscolonialismo*¹⁵⁴”.

Los feminismos de la igualdad (liberal, radical, socialista, marxista) y los feminismos de la diferencia (radical, psicoanalítico o posestructuralista), se caracterizaron por asumir luchas políticas y definiciones teóricas sobre categorías analíticas: patriarcado, análisis de los orígenes de la opresión de la mujer, el rol de la familia, la división sexual del trabajo producción/reproducción, el trabajo doméstico, la sexualidad, la reformulación de la separación de espacios público y privado y los estudios de género desde la perspectiva del sistema sexo/género y las categorías definidas y dicotómicas y binarias de mujer/ hombre¹⁵⁵; estos fueron los ejes que determinaron lo que constituía la subordinación, la vulnerabilidad, la opresión de la mujer, así como las acciones necesarias para superarlas en busca de la emancipación.

Aunque las diferentes ideologías permearon al feminismo, las propuestas analíticas giraban alrededor de la necesidad de identificar las estructuras de poder que controlaban, subordinaban y objetivaban a las mujeres en su totalidad. Su objetivo fundamental era el desestabilizar al sujeto de la modernidad, que hasta ese momento era

¹⁵²Braidotti, Rosi, “El sujeto femenino”, *Op Cit.*, p. 16.

¹⁵³Bidaseca, Karina, “Entrevista con Karina Bidaseca”, entrevistada por Vazquez Laba, Vanesa, en: *Papeles de Trabajo*, Año 5, N° 5, noviembre 2011, p.247.

¹⁵⁴Spivak, Gayatri Chakravorty, *En otras palabras, en otros mundos. Ensayos sobre política cultural*, Paidós, Buenos Aires, 2013, p.12, citada por: Bidaseca, Karina, “Mundos (pos)coloniales. Consideraciones sobre la raza, género/sexo, agencia/tiempo y ensayo sobre el Tercer Feminismo,” *Op.cit.*, p.73.

¹⁵⁵Suárez Navaz, Liliana. “Colonialismo, Gobernabilidad y Feminismos Poscoloniales”, *Op.cit.*, p. 31.

abstracto, racional y masculino. Se perfiló teórica y políticamente lo que era y debía ser una mujer y lo que era el feminismo.

Quienes accedieron a los espacios feministas, con mayor presencia y voz de autoridad, fueron en su mayoría mujeres intelectuales, blancas, jóvenes, de extracción urbana que hacían un llamado de unidad para luchar contra el patriarcado, el cual asumían era una forma de dominación universal para todas las mujeres.

En ese momento, las luchas feministas se dirigían a atacar las posiciones, roles, estereotipos, mandatos impuestos a la subordinación de las mujeres blancas burguesas y de clase media. “Comprendían a las mujeres como dotadas de un cuerpo blanco pero no llevaban esa cualificación racial a una articulación o a una conciencia clara. Es decir, no se comprendían a sí mismas en términos interseccionales; en una intersección de raza, de género y de otras señales fuertes de sujeción o de dominación. Y porque no percibían esas profundas diferencias, no veían la necesidad de crear coaliciones. Suponían una hermandad, un vínculo que venía dado con la sujeción del género¹⁵⁶.” Porque partían que el patriarcado era una forma de dominación universal.

Desde diferentes enfoques teórico prácticos del feminismo de la igualdad, sea feminismo liberal, feminismo radical o feminismo socialista, plantearon los ejes teórico y políticos de lo que fue el movimiento feminista en la segunda mitad del siglo XX. Desde el lema acuñado por las feministas radicales *lo personal es político*, se llamó la atención sobre los conflictos de las mujeres en el espacio privado, relacionándolo con el concepto de patriarcado o reformulado por algunas feministas como sistema de sexo-género, considerándolo como columna vertebral de la causa de opresión de las mujeres.

A partir de mediados de la década de los 70 del siglo XX, las teóricas y activistas feministas, sobre todo en Estados Unidos, dan inicio a discusiones, cada vez más profundas criticando ese supuesto eje común de opresión, dominación, subordinación o explotación de las mujeres de la mano de aquellas otras miradas teóricas que consideran que no existe una mujer con “[...] una identidad unificada ni unos intereses compartidos. Descubriendo y reconociendo la diversidad, heterogeneidad e incluso el conflicto entre las mujeres¹⁵⁷”.

¹⁵⁶Lugones, María, "Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color", en: *Revista Internacional de Filosofía política*, No. 25, 2005, p.63.

¹⁵⁷Rodríguez Martínez, Pilar, "Feminismos Periféricos", *Op.cit.*, p.26.

Esas voces, orientaron sus críticas a poner en entredicho, entre otros temas, al sujeto universal de mujer y las cuestiones sobre el género y la dicotomía masculino-femenino. Explicitando su malestar respecto a la teoría y práctica feminista hegemónica europea y norteamericana y a mostrar las limitaciones del feminismo occidental hegemónico y eurocéntrico que se basa exclusivamente en los valores de la Modernidad y la Ilustración.

Poniendo en evidencia cómo la mujer blanca, urbana, educada, burguesa o clase media y heterosexual, fue asumida a lo interno del feminismo eurocéntrico y hegemónico como la representativa de “la mujer”.

Así el feminismo hegemónico que por sus mismas raíces teóricas e históricas, provoca que en su análisis y construcción se refiera a un único sujeto-objeto de conocimiento haya sido conceptualizado en términos universalizantes, ahistóricos y binarios hombre/mujer y de que el patriarcado es una supuesta “experiencia de opresión común a todas las mujeres, y, por tanto, de una experiencia de vida, intereses y formas de lucha igualmente compartidas¹⁵⁸”. Se vincula a una concepción de identidad femenina determinada, que se presuponía igual a todas las mujeres. Lo que impedía ver no solo a sujetos racializados, sexualizados y colonizados, sino que reproducía discursos racistas y coloniales. Mostrando como esa construcción se asentaba en los privilegios que se erigen sobre la explotación, violencia y opresiones de diferentes grupos humanos en virtud de otras variables que iban más allá de la diferencia de género y el sistema patriarcal.

A lo largo de los feminismos del siglo XX, la conexión entre género, clase y heterosexualidad, como asuntos racializados, no se había explicitado¹⁵⁹. La episteme feminista clásica, producida por mujeres *blancas, urbanas, burguesas y de clase media* y quienes vivían asentadas en países occidentales del Primer Mundo, no reconocía “[...] que su práctica reproducía los mismos problemas que criticaba. Mientras ponía en duda el universalismo androcéntrico, produjo la categoría de género y la aplicó universalmente a toda la sociedad y a toda cultura, sin siquiera poder dar cuenta de la manera en que el sistema de género es un constructo que surge para explicar la opresión

¹⁵⁸Méndez, Lourdes, *Antropología feminista*, Madrid, Editorial Síntesis, 2007 citada por Reigada Olaizola, Alicia, “Repensar la crítica feminista desde la frontera: dilemas y aportaciones en torno al sujeto, la experiencia y la diversidad”, en: *Feminismos en la Antropología: nuevas propuestas críticas*, Editorial Ankulegi, País Vasco, 2008, p.103.

¹⁵⁹Lugones, Maria, “Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color”, *Op.cit.*, p.62.

de las mujeres en las sociedades modernas occidentales y, por tanto, le sería sustantivo¹⁶⁰”.

Estas teóricas inician el desarrollo de diferentes conceptos de feminismos situados desde el Tercer Mundo¹⁶¹, en las que se incluyen términos como negro, antirracista¹⁶², de frontera¹⁶³, feminismos periféricos¹⁶⁴, descolonial,¹⁶⁵ decolonial, no occidentales o de la tercera ola¹⁶⁶. Los cuales en esta investigación se agrupan bajo la categoría de feminismos poscoloniales¹⁶⁷.

Estas denominaciones son usadas en la investigaciones y teorías feministas para hacer referencia a la denuncia que iniciaron estas nuevas corrientes feministas respecto a lo feminismos hegemónicos occidentales, etnocentristas y eurocentristas¹⁶⁸. El feminismo poscolonial, “[...] reedita un feminismo del “Tercer Mundo” [...] que englobaría tanto a las mujeres oprimidas por la raza en el “Primer Mundo” como a las mujeres de países descolonizados¹⁶⁹”.

¹⁶⁰Espinosa Miñoso, Yuderkys, “Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica”, en: *El Cotidiano*, Nº 184, marzo-abril, 2014, p.9.

¹⁶¹ Vid.: Mohanty, Chandra Talpade, “Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales”, traducido por Vinós, María, en: Suárez Navaz, Liliana y Hernández, Rosalva Aída, (eds.), *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, 2º ed., Ediciones Cátedra, Valencia, 2011.

¹⁶²Vid.: Curiel, Ochy, “Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista” en *Nómadas*, Nº. 26, 2007.

¹⁶³Vid.: Las propuestas teóricas y literarias de feministas chicanas como Gloria Anzadúa, Cherrie Moraga, cuyas obras se cita más adelante en este trabajo.

¹⁶⁴El concepto de “feminismos periféricos” es usado en la tesis doctoral de Rodríguez Martínez, Pilar, *Hacia una sociología del género y las migraciones: identificaciones de sexo-género de las mujeres migrantes británicas y marroquíes en Almería*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2002. Para clasificar textos feministas que no partían de la idea binaria mujeres/ hombres como grupos sociales homogéneos. La autora reconoce que: “Aunque en un inicio la propuesta conceptual fue formulada para realizar un análisis sociológico de las identificaciones sociales de sexo-género de las mujeres migrantes, con el paso del tiempo he ido integrando a otras actoras sociales y ampliando la bibliografía” Vid.: Rodríguez Martínez, Pilar, “Feminismos periféricos”, *Op.cit.*, p.24.

¹⁶⁵ Lugones, María, “Lugones, María, “Hacia un feminismo descolonial” Traducido del inglés al castellano por Castellanos, Gabriela, en: *La manzana de la discordia*, Vol. 6, No. 2, Julio - Diciembre 2011, p.106/ Publicado por primera vez en: *Hypatia*, Vol. 25, No. 4, Otoño, 2010.

¹⁶⁶Meloni, Carolina, *Las fronteras del feminismo. Teorías nómadas, mestizas y posmodernas*, Editorial Fundamentos, Madrid, 2012.

¹⁶⁷Bidaseca, Karina, *Perturbando el texto colonial. Los estudios (pos)coloniales en América Latina*, *Op.cit.*

¹⁶⁸En la investigación seguiremos el término de feminismo occidental hegemónico o feminismo hegemónico a secas, incorporando en este término sus rasgos etnocentristas y eurocentristas. /Para ampliar Vid.: Suárez Navaz, Liliana y Hernández, Rosalva Aída. (eds.), *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, 2ª ed., Ediciones Cátedra, Valencia, 2011. /Espinosa Miñoso, Yuderkys, Gómez Correal, Diana, Ochoa Muñoz, Karina (eds.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en AbyaYala*, Editorial Universidad del Cauca, Popayán, 2014.

¹⁶⁹Bidaseca, Karina, “Mujeres blancas buscando salvar a las mujeres de color café de los hombres de color café. O reflexiones sobre desigualdad y colonialismo jurídico desde el feminismo poscolonial”, en:

Debe advertirse que en ocasiones el término feminismo poscolonial se ha usado, sobre todo, para referirse a la producción teórica de las feministas del sureste asiático y las africanas (árabes y subsaharianas), pero este concepto también sirve para nombrar a las feministas chicanas, mujeres de color, negras y tercermundistas que han criticado el colonialismo discursivo del feminismo blanco¹⁷⁰, sobre todo por las repercusión que ha tenido los estudios poscoloniales en ellas.

El surgimiento de los llamados feminismos con una tradición poscolonial ha sido medular para hacer una crítica a los “mapas homogeneizadores del feminismo clásico”¹⁷¹. Estas teorías feministas quiebran con la idea que el patriarcado es la única opresión que sufren “todas las mujeres”, por lo que realizan planteamientos sugerentes, intersecando género, sexo, raza, nacionalidad, subalternidad y clase social. Partiendo de que el género está racializado y la raza siempre *generiza* y de ahí se puede comprender mejor la subalterización y sus diversas variables, más allá de asumir a la categoría sexo-género como la única explicación. Al mismo tiempo, visualizan las formas de resistencia, para mostrar los espacios de dominación en sitios de transformación y resistencia individual y colectiva.

En la investigación se asume la propuesta de los feminismos poscoloniales como aquellos que constituyen un conjunto de aportaciones feministas dispersas en la geografía pero situadas geopolíticamente en el Tercer Mundo o en la periferia del conocimiento y que apuntan a denunciar el carácter eurocéntrico, etnocéntrico y universalizador del sujeto del feminismo hegemónico y de la forma en que este reproduce la colonialidad. Posteriormente se desarrollará la relación de estos con la propuesta de decolonizar el pensamiento y la praxis feminista.

Si bien este trabajo no tiene por objetivo reelaborar la historia del feminismo, no se puede dejar al menos señalado que el feminismo blanco, occidental y hegemónico es el que se ha apropiado de la misma historia de los feminismos y con ello de las

Bidaseca, Karina y Vazquez Laba, Vanesa (comp.), *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*, 2ª ed., Ediciones Godot, Buenos Aires, 2011, p 98.

¹⁷⁰Hernández Castillo, Rosalva Aída, “De Feminismos y Poscolonialismos: Reflexiones desde el Sur del Río Bravo”, en: Suárez Navaz, Liliana. y Hernández, Rosalva Aída (eds.), *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, 2ª ed., Cátedra, Valencia, 2011, p.81.

¹⁷¹Sierra, Marta, “Tercer Espacio: Las geografías paradójicas del feminismo y la colonialidad”, en: Bidaseca, Karina; Oto, Alejandro de; Obarrio, Juan; y Sierra, Marta (comps.), *Legados. Genealogías y Memorias Poscoloniales en América Latina: Escrituras fronterizas desde el Sur*, Ediciones Godot, Colección Crítica, Buenos Aires, 2013, p. 217.

definiciones de la opresión y de las políticas feministas, anulando con ello la historia, las luchas y las palabras de las *otras*.

Las corrientes dentro del feminismo hegemónico, a pesar de ser heterogéneas y con variaciones en sus análisis e intereses, tienen un algo en común tal y como lo señaló la teórica feminista india Chandra Talpade Mohanty, quien apuntó que es posible rastrear una *coherencia* de efectos que resultan del supuesto implícito de “Occidente” —con todas sus complejidades y contradicciones— como referente primario en teoría y praxis¹⁷². Discurso que también se usa en el sur geográfico por teóricas que reproducen el discurso y las mismas estrategias de análisis del feminismo occidental.

III.2 Los aportes de las mujeres Negras y de Color

A finales de la década de los años setenta y por esa preponderancia y visibilidad de los movimientos sociales, empieza a perfilarse en Estados Unidos y en Europa, la idea de construir un movimiento feminista internacional para luchar de manera conjunta contra el patriarcado¹⁷³. Sin embargo, este objetivo empieza a ser cuestionado porque algunas mujeres indias, negras, chicanas, indígenas y lesbianas, inician una serie de críticas que apuntaron a visibilizar que el sujeto construido por feminismo hegemónico blanco, occidental, se define a partir de la diferencia sexual de la mujer respecto al hombre y no visibiliza otras diferencias que son constitutivas de la subjetividad, sean la raza, la etnia, la sexualidad y la clase social¹⁷⁴.

Es en el escenario descrito, donde se constituye el eje articulador de los cuestionamientos del feminismo, donde emergerán, en medio de ese debate, los antecedentes de una genealogía feminista de carácter crítico y contrahegemónico, que surge de la toma de posición de esas *otras mujeres, las inapropiables*¹⁷⁵ o extranjeras

¹⁷²Mohanty, Chandra Talpade, “Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales”, *Op.cit.*, p.118.

¹⁷³Portolés, Asunción Oliva, “Feminismo postcolonial: la crítica al eurocentrismo del feminismo occidental”, en: *Cuaderno de Trabajo N° 6*, Instituto de Investigaciones Feministas de la UCM, 2004, p.1 del documento, disponible en línea: <http://www.ucm.es/info/instifem/cuadernos/cuaderno%206.doc>, consultada por última vez el 22 de octubre de 2015.

¹⁷⁴Entre estos planteamientos Vid.: Mohanty, Chandra Talpade, “Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales”, *Op.cit.* /Gloria Anzaldúa, *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, Aunt Lutte Books, San Francisco, 1987. /Sandoval, Chela, “Nuevas ciencias. Feminismo cyborg y metodología de los oprimidos”, en: *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, Editorial Traficantes de Sueños, Madrid, 2004. / Spivak, Gayatri Chakravorty, “¿Puede hablar el sujeto subalterno?” *Op.cit.* /Lugones, María, “Hacia un feminismo descolonial” *Op.cit.*

¹⁷⁵Vid.: Minh-ha Trinh T., (ed.), “She, the Inappropriate/d Other. Special Issue on Third World Women”, in: *Discourse 8*: Fall-Winter, 1986-1987.

para el feminismo blanco, heterosexual y racista, dominante de Europa y Estados Unidos¹⁷⁶.

Esto ya había sido adelantado por dos feministas¹⁷⁷ abolicionistas nacidas en Estados Unidos, Sejourner Truth (1797?-1883) y Harriet Tubman (1820?-1913), que fueron quienes sentaron las bases para el “feminismo de negro” a finales de la década de los años 70 del siglo XX. Con la acción simbólica “de mostrar su pecho para dar pruebas de su sexo”, la afroamericana Sejourner Truth va a proclamar en 1852, en la Convención de los Derechos de la Mujer de Akron: “*Ain't I a woman?*” (“¿No soy una mujer?”), reclamando a las feministas blancas la omisión de la luchas de las mujeres negras. Fue una crítica temprana que fue renovada en la década de los años 70 y 80¹⁷⁸ y está en la base genealógica de lo que hoy el feminismo asume como teoría de la interseccionalidad y en el fin de un supuesto sueño de opresión común.

En Estados Unidos, a fines de la década de los años 70 del siglo XX, se empiezan a usar, como propuesta teórica y política, los conceptos de *feminismo negro* y *feminismo de color*. El feminismo negro se abocó a evidenciar como el feminismo blanco ha sido excluyente y homogeneizador en torno a la experiencia de género y del racismo ejercido contra las personas negras estadounidenses, vinculado a una experiencia de esclavitud y segregación que exigía una lucha política específica¹⁷⁹”. Mientras que los términos *mujer de color* y *feminismo de color*, se refieren a hacer visible un espacio político de alianzas y luchas comunes con las mujeres negras. Respondiendo a la diversidad y a la multiplicidad de las exclusiones étnico-raciales, nacionales y religiosas¹⁸⁰, en el cual se inscriben las mujeres de ascendencia asiática, latinoamericana, indígena norteamericana y africana; así como el feminismo negro y el feminismo chicano; las mujeres del tercer mundo.

¹⁷⁶Meloni, Carolina, *Op.cit.*, p.143.

¹⁷⁷ Para ampliar sobre la genealogía del feminismo negro en el siglo XIX en los Estados Unidos Vid.: Jabardo, Mercedes, “Introducción. Construyendo puentes: en diálogo desde /con el feminismo negro”, en: Jabardo, Mercedes, (ed.) *Feminismos negros. Una antología*, Traficantes de sueños, Madrid, 2012, pp.28-32.

¹⁷⁸Bidaseca Karina, “Reconociendo las superficies de nuestras hendiduras. Cartografiando el Sur de nuestros Feminismos”, en: Bidaseca, Karina; Obarrio; Juan; Oto, Alejandro de; y Sierra, Marta (comps.), *Legados, Genealogías y Memorias Poscoloniales en América Latina: Escrituras fronterizas desde el Sur*, Ediciones Godot, Colección Crítica, Buenos Aires, 2013, p.235.

¹⁷⁹Eskalera Karakola, “Prólogo”, en: *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, Editorial Traficantes de Sueños, Madrid, 2004, p. 12.

¹⁸⁰*Ibidem*.

Los términos *mujeres negras* y *mujeres de color* no tienen que ver con una característica biológica externa, sino que es una categoría política que pone en tensión el predominio de un discurso y praxis que otorga supremacía blanca y a las prácticas patriarcales presentes en la sociedad norteamericana y los movimientos sociales.

Han sido las feministas negras y las feministas de color quienes, en palabras de María Lugones, filósofa y activista feminista argentina radicada en Estados Unidos, quienes se han “movido conceptualmente hacia un análisis que enfatiza la intersección de las categorías raza y género, porque las categorías invisibilizan a quienes somos dominadas y victimizadas bajo la categoría «mujer» y bajo las categorías raciales “Black”, “hispanic”, “Asian”, “Native American”, “Chicana” a la vez, es decir a las mujeres de color¹⁸¹”.

Las mujeres feministas Negras¹⁸² en Estados Unidos, que venían del Movimiento por la Liberación y de los derechos civiles de los Negros de la década de los años 60, participan también de los grupos feministas de fines de esa década y los primeros años de los 70, pero se desligan del movimiento feminista, sosteniendo que eran elitistas y racistas. Y constituyen en 1974 la *Organización Nacional Feminista Negra*, lo que se asume como “un momento constitutivo de esta inflexión autorreflexiva” y en un contexto de la diferenciación subalternizada e invisibilizada de las mujeres negras.

El feminismo blanco hegemónico, que no prestaba demasiada atención a las distintas realidades materiales de mujeres blancas y negras respecto a las intersecciones entre clase y raza, fue duramente criticado¹⁸³. En ese sentido, la feminista negra bell hooks¹⁸⁴, apuntó que “Las mujeres blancas que dominan el discurso feminista, que en su mayoría crean y articulan la teoría feminista, muestran poca o ninguna comprensión de la supremacía blanca como política racial, del impacto psicológico de la clase y del estatus político en un estado racista, sexista y capitalista¹⁸⁵”, incluso que “se ha escrito poco sobre los intentos de las feministas blancas de silenciar a las mujeres negras¹⁸⁶”.

¹⁸¹ Lugones, María, “Colonialidad y Género”, en: *Tabula Rasa*, N^o 9, julio-diciembre 2008, pp.81, 82.

¹⁸² El uso de la palabra Negra, con mayúscula, viene de una convención lingüística que data de los movimientos de liberación y por los derechos de las personas Negras en los años sesentas del siglo XX.

¹⁸³ Eskalera Karakola, “Prólogo”, *Op.cit.*, p. 11.

¹⁸⁴ Este es el seudónimo de Gloria Watkins que lo tomó de su abuela. Ella lo escribe con minúsculas como manera de dar voz y presencia a las mujeres negras que han sido silenciadas.

¹⁸⁵ hooks, bell, “Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista”, en: *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, Editorial Traficantes de Sueños, Madrid, 2004, p.36.

¹⁸⁶ *Ibidem.*, p. 45.

En abril de 1977 se publicó una *Declaración Feminista del Combahee River Collective*, colectivo de feministas Negras, lesbianas y migrantes del “Tercer Mundo”. Su propuesta política se basaba en asumir la lucha a partir de las múltiples opresiones que sufren las mujeres de color, en el cual el eje es el capitalismo y en “luchar activamente contra la opresión racial, sexual, heterosexual y clasista”.

Además, iniciaron el desarrollo de un análisis y una práctica basados en el principio de que estos sistemas de opresión estaban interrelacionados de tal forma que era difícil distinguirlos en las condiciones en que sus vidas discurrían. Reconociendo que la liberación de los colectivos oprimidos “[...] requiere de la destrucción de los sistemas político –económicos del capitalismo y del imperialismo así como del patriarcado¹⁸⁷”.

La reivindicación de la “política de la identidad” apareció en la escena al señalar en esa Declaración: “*Creemos que la política más profunda y potencialmente la más radical surge directamente de nuestra propia identidad*¹⁸⁸”. Desarrollando una política de identidad que se apartaba de sesgos esencialistas y se sustentaba en la práctica política de mujeres racializadas.¹⁸⁹

Dentro de esta tradición está la publicación en 1982 de la Antología *Todas las mujeres son blancas, todos los negros son varones, pero algunas de nosotras somos valientes*¹⁹⁰, y los escritos de las feministas negras, entre las que destacan bell hooks, Angela Davis, Alice Walker, Audre Lorde¹⁹¹, Patricia Hill Collins¹⁹², Kimberlé Williams Crenshaw¹⁹³ y Barbara Smith, quienes coincidieron en denunciar el legado racista del feminismo blanco. Enfocando su crítica en señalar que el sexismo, el racismo y el capitalismo deben ser asumidos como opresiones que se interrelacionan y por lo tanto deben ser asumidos de manera conjunta.

¹⁸⁷Combahee River Collective, “Una declaración feminista”, en: Castillo, Ana y Moraga, Cherríe (eds), *Esta puente mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*, traducido y adaptado del inglés al castellano por Castillo, Ana y Alarcón, Norma, Ism Press, San Francisco, 1988, p.175.

¹⁸⁸*Ibidem*.

¹⁸⁹Curiel, Ochy, “Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista” *Op.cit.*, p.95.

¹⁹⁰Vid.: Hull, Gloria T.; Scott, Patricia Bell y Smith, Barbara (eds.), *All the Women Are White, All Blacks are Men, But Some of Us are Brave*, The Feminist Press, Nueva York, 1982.

¹⁹¹Vid.: Lorde, Audre, “The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House” in: *Sister Outsider*, The Crossing Press, Taimansburg, 1984.

¹⁹²Collins, Patricia Hill, *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*, Routledge, Londres, 2000.

¹⁹³Crenshaw, Kimberlé, “Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and violence Against Women of Color”, en: Crenshaw, Kimberlé, Gotanda Neil; Peller Gary y Thomas, Kendall, (eds), *Critical Race Theory*, The New Press, Nueva York 1995.

Audre Lorde, escritora feminista afroamericana, en un panel de feministas radicales llamado “*Lo personal y lo político*”, celebrado en 1979 en Nueva York, profundizó la crítica al racismo presente en el feminismo blanco de manera contundente, diciendo: “Si la teoría blanca americana no tiene que tratar con la diferencia entre nosotras, ni con las diferencias que resultan en los aspectos de nuestras opresiones, entonces ¿qué hacen ustedes con el hecho de que las mujeres que limpian sus casas y cuidan sus hijos mientras que ustedes asisten a conferencias sobre la teoría feminista son, en su mayoría, pobres, y mujeres tercermundistas? ¿Cuál es la teoría tras el feminismo racista?”¹⁹⁴.

En el artículo *Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista*, bell hooks criticó el libro publicado en 1963 *La Mística de la Femenidad* de Betty Friedan¹⁹⁵, por considerar que en esta obra teórica, que es fundamental en el feminismo hegemónico contemporáneo, el racismo y clasismo están presentes en él. Señala que Friedan propone que las mujeres, para dejar de ser subordinadas, deben liberarse del trabajo doméstico y llegar a ser profesionales, insertándose así al mercado laboral. En esta argumentación, obvia que las mujeres negras siempre han trabajado fuera de su hogar, en la casa de los y las blancas, como resultado de la herencia de esclavitud.

Enfatizó hooks, cómo, para las mujeres que no han experimentado la opresión de raza o clase, se centran exclusivamente en el género y en el patriarcado. Señalando que “Aunque las feministas socialistas se centran en la relación de clase y género, tienden a menospreciar la raza o a afirmar que la raza es un factor importante para después ofrecer un análisis en el que la raza no es tenida en cuenta”¹⁹⁶.

Desde los feminismos de color, negro y chicano, se da por primera vez y de manera clara la apropiación de los elementos centrales de las teorías poscoloniales a partir de la experiencia vivida y de la mezcla de culturas para hacer visibles a las mujeres subalternas de color, mostrando como las mujeres chicanas al vivir entre fronteras, en medio de varios mundos en los cuales deben situarse, deben renunciar a su identidad o batallar por construir “la puente”. Es en ese espacio en el que confluyen sus diferentes

¹⁹⁴Lorde, Audre “Las herramientas del amo nunca desarmarán la casa del amo”, en: Castillo, Ana y Moraga, Cherríe (eds), *Esta puente mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*, traducido y adaptado del inglés al castellano por Castillo, Ana y Alarcón, Norma, Ism Press, San Francisco, 1988, p.91.

¹⁹⁵ Friedman, Betty, *La mística de la feminidad*, Ediciones Cátedra, Valencia, 2009.

¹⁹⁶hooks, bell, “Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista”, *Op.cit.*, p.49.

vivencias y es por esto por lo que sus textos reivindican sus vivencias más íntimas, dando forma a un feminismo con una fuerte posición política.

Son las feministas de ambos movimientos las que inician la elaboración teórica sobre la interseccionalidad entre las categorías de raza, sexo, género y clase en el análisis de las diversas opresiones de las mujeres, constituyéndose, de esta forma, en dos de las propuestas más radicales contra las consecuencias del colonialismo, las cuales se asumen desde un abordaje materialista, antirracista y antisexista, lo cual las hace, sin lugar a dudas, más completas como referencia fundamental para el desarrollo de las teorías feministas poscoloniales y la práctica decolonial del feminismo.

El feminismo negro, el feminismo chicano y el término *mujeres de color* son parte de un “cambio de eje que se inscribe en el pensamiento próximo al feminismo poscolonial en la discusión sobre los rasgos que asumió el feminismo como blanco, occidental y hetoresexista y sobre las prácticas históricas y culturales que podían afectar la teoría y la práctica del política del feminismo¹⁹⁷”, develando el etnocentrismo presente en el feminismo hegemónico occidental.

Las voces minoritarias y subalternas de las mujeres de color y tercermundistas provocaron una ruptura dentro del feminismo, que traerá consigo una multiplicidad de estudios teóricos en los saberes feministas. Junto a feministas blancas y académicas, las críticas fueron asumidas por los estudios feministas y reconocidas en los estudios de género y sexualidad¹⁹⁸.

III.2.1 La interseccionalidad

Respecto a la necesidad de mirar y analizar las interseccionalidades, las feministas negras revelan aquello que no es mirado cuando las categorías género y raza se conceptualizan de manera separada una de otra. La introducción de la lógica de la interseccionalidad ha sido medular para comprender la situación de las mujeres de color en los Estados Unidos, pues “comprender que las opresiones se cruzan, es comprender

¹⁹⁷Bidaseca, Karina, *Perturbando el texto colonial. Los Estudios (Pos) coloniales en América Latina*, *Op.cit.*, p. 130.

¹⁹⁸Los aportes con mayor relevancia los han efectuado Judith Butler, Teresa de Lauretis, Monique Wittig, Carole Vance y Gayle Rubin.

que existe una relación entre las situaciones sociales de las mujeres blancas y las situaciones de las mujeres de color¹⁹⁹”.

Cuestiones sobre la interseccionalidad de raza, clase, género y sexualidad fueron desarrolladas en un inicio en Estados Unidos, por la abogada afroamericana Kimberlé Williams Crenshaw, quien evidenció que la ausencia de la mujer negra en la ley, define un mecanismo de borradura. Realizó uno de los aportes más importantes al clarificar que la interseccionalidad es un “concepto provisional” que compromete “el supuesto dominante de que raza y género son categorías esencialmente separadas²⁰⁰”. Crenshaw parte de que la interseccionalidad revela *lo que no se ve*, cuando categorías como género y raza se conceptualizan separadas unas de otras.

Dando cuenta que, para especificar la opresión, se debe “trazar un mapa de las intersecciones que atraviesan a un mismo cuerpo. Para determinar dónde este está ubicado “desde su ubicación geográfica a su relación con los otros cuerpos”. Y para entender cada situación individual, es necesario partir de un plano macro, entender el sentido de los mapas y la historia de los desplazamientos de los cuerpos. Luego, hay que descender a un plano micro, para atender a la ubicación de cada cuerpo en los espacios públicos y privados²⁰¹.

Por su parte, la socióloga feminista afroamericana Patricia Hill Collins analizó la obra de tres de las más prestigiosas feministas representantes del “pensamiento negro”: Angela Davis, Alice Walker y Audre Lorde²⁰². Concluyendo que una mujer negra, de manera individual, puede resistir a las opresiones de raza y género.

Patricia Hill Collins desarrolló teóricamente el concepto de opresión en términos de interseccionalidad incorporando lo que denomina *matriz de dominación o matriz de opresión* y adopta el concepto de la *teoría del punto de vista* como un mecanismo para caracterizar los fundamentos del feminismo negro, desde la perspectiva que tienen las

¹⁹⁹ Lugones, María, “Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color”, *Op.cit.*, p.66.

²⁰⁰ Crenshaw, Kimberlé, “Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and violence Against Women of Color”, en: Crenshaw, Kimberlé, Gotanda Neil; Peller Gary y Thomas, Kendall, (eds.), *Critical Race Theory*, The New Press, Nueva York 1995, p.378, citada por: Lugones, María, “Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color”, *Op.cit.*, p. 67.

²⁰¹ Crenshaw, Kimberlé, “Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color” citada por Pérez Flores, Larisa, “Cuerpos y desplazamientos. Retos feministas en un marco pos/decolonial”, en: *Cuadernos Intercambio sobre Centroamérica y el Caribe*, Vol. 12, No. 1, Enero-Junio, 2015, p.105.

²⁰² Collins, Patricia Hill, *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*, *Op.cit.*

mismas mujeres negras sobre su propia opresión, a la que pueden resistir individualmente, y muestra la tensión entre los cambios colectivos y las experiencias individuales. Collins considera que esto se solventa al asumir un doble posicionamiento en el que se asuma que no existe posibilidad de un punto de vista homogéneo ni esencialista de las mujeres negras y planteando a su vez la urgencia de desarrollar un punto de vista colectivo que se fundamente en el grupo²⁰³.

Es por eso que el pensamiento feminista negro realiza sus definiciones a partir de complejidad de las relaciones que une la clasificación biológica, la construcción social de la raza y el género, como categorías de análisis, las condiciones materiales que acompañan estas construcciones sociales cambiantes y la conciencia de las mujeres negras acerca de estos temas”. Así y como una forma de situarse, el pensamiento feminista negro se basa en las experiencias e ideas compartidas de las mujeres negras, que les brinda un enfoque sobre sí mismas y la sociedad, interpretando la realidad de las mujeres negras hecha por ellas mismas²⁰⁴.

Siguiendo en esta línea de pensamiento teórico, Barbara Smith y Cheryl Clarke acentuaron la interseccionalidad de lo racial, la clase, del sexo, de la heterosexualidad en la vida y la opresión de las mujeres negras, introduciendo el análisis de la heterosexualidad como sistema político, ofreciendo así “un nuevo significado de la decolonización de los cuerpos y la sexualidad de las mujeres y proponiendo el lesbianismo como un acto de resistencia²⁰⁵”.

Ellas situaron el vínculo entre el lesbianismo, como acción y toma de postura política, y el feminismo como posibilidades teóricas y de praxis para enfrentar la opresión sexista, clasista y racista. El lesbianismo pone en crisis la heterosexualidad y golpea uno de los pilares donde se asienta la opresión de las mujeres, claro está, siempre y cuando se parta de una visión antirracista y de clase.

²⁰³Collins, Patricia Hill, “Rasgos distintivos del pensamiento feminista negro” traducido del inglés al castellano por García Lucio, Marta de, en: Jabardo, Mercedes, (ed.) *Feminismos negros. Una antología*, Traficantes de sueños, Madrid, 2012, *Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*. / Este artículo corresponde al capítulo «Distinguishing features of black feminist thought», in: *Black Feminist Thought, Op.cit.*

²⁰⁴Collins, Patricia Hill, 1998, “La política del pensamiento feminista negro”, en: Navarro, Marysa y Stimpson Catherine R. (comps.), *¿Qué son los estudios de mujeres?*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1998, p.289, citado por: Curiel, Ochy, “Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista”, *Op.cit.*, p.95.

²⁰⁵*Ibidem.*, p.96.

Chery Clarke, en este sentido, argumentó que “Donde quiera que nosotras, como lesbianas nos encontremos a lo largo de este muy generalizado continuo político/social, tenemos que saber que la institución de la heterosexualidad es una costumbre que difícilmente muere y que a través de ella las instituciones de hombres supermachistas aseguran su propia perpetuidad y control sobre nosotras. Es provechoso para nuestros colonizadores confinar nuestros cuerpos y alienarnos de nuestros propios procesos vitales, así como fue provechoso para los europeos esclavizar al africano y destruir toda memoria de una previa libertad y autodeterminación. [...]” Añadiendo que el patriarcado como sistema de dominación se sostiene porque sujeta a las mujeres a una heterosexualidad obligada²⁰⁶.

III.2.2 El feminismo chicano: desde la frontera

Paralelamente a lo anterior, surgen en Estados Unidos las voces y miradas del feminismo chicano, que se manifiesta contra las diversas opresiones y propone una política de identidad híbrida y mestiza, de la mano de un novedoso movimiento literario crítico. Surgen autoras feministas chicanas²⁰⁷, como Gloria Anzaldúa²⁰⁸, Chela Sandoval²⁰⁹, Cherríe Moraga y Norma Alarcón²¹⁰, entre otras, quienes con un estilo bilingüe (*spanglish*) articulando también la lengua nahualt, hacen una ruptura con el mandato de “pureza gramatical” y, al mismo tiempo, elaboran un pensamiento político²¹¹ que realiza aportes para el desarrollo del pensamiento fronterizo y el ser de frontera.

Las mujeres chicanas, la mayoría de ellas vinculadas al movimiento por los derechos civiles de las personas negras en Estados Unidos de la década de los años 60 “[...] van

²⁰⁶Clarke, Cherríe, “El lesbianismo un acto de resistencia”, en: Castillo, Ana y Moraga, Cherríe (eds), *Esta puente mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*, traducido y adaptado del inglés al castellano por Castillo, Ana y Alarcón, Norma, Ism Press, San Francisco, 1988, pp. 100-101.

²⁰⁷ Hay antecedentes de un feminismo chicano que han sido poco investigados. Por ejemplo desde 1968 algunas mujeres chicanas dentro del movimiento estudiantil chicano, se habían agrupado en colectivos en la Universidad del Estado de California en Long Beach y en 1971 publican un periódico llamado *Las hijas de Cuauhtémoc*, del cual se publicaron tres números. Vid.: Blackwell, Maylei, “Las hijas de Cuauhtémoc: feminismo chicano y prensa cultural, 1968-1973,” traducido al castellano por: Vinós, María en: Suárez Navaz, Liliana y Hernández, Rosalva Aída, (eds.), *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, 2ª ed., Cátedra, Valencia, [2003] 2011.pp.351-406.

²⁰⁸Anzaldúa, Gloria, *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, Op.cit./Anzaldúa, Gloria (ed.), Making face, Making Soul/ Haciendo caras. Creative and Critical Perspectives by Feminists of Color, Aunt Lute Book, San Francisco, 1990.

²⁰⁹Sandoval, Chela, “Nuevas ciencias. Feminismo cyborg y metodología de los oprimidos”, *Op.cit.*

²¹⁰Moraga, Cherríe y Anzaldúa, Gloria (eds). *The bridge called my back: Writings by radical women of color*, Persephone Press, Watertown, 1981.

²¹¹ Curiel, Ochy, “Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista”, *Op.cit.*, p.96.

a actuar sobre el imaginario simbólico de esas mujeres *otras* del feminismo blanco, cuestionando el feminismo hegemónico que ignoraba las diversas divisiones raciales, de clase, sexo, nación, etc. al interior de la categoría homogénea mujer²¹²”.

El emblemático libro publicado en 1981 por las feministas chicanas Cherríe Moraga y Gloria Anzaldúa, *The bridge called my back: Writtings by radical women of color* y que fue adaptado y traducido en 1988 al castellano como *Esta puente, mi espalda, Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*²¹³, marca, según Teresa de Lauretis, una mutación de la conciencia feminista²¹⁴. Este libro recoge varios textos de mujeres de ascendencia chicana, latina, indígena, asiática, negra y africana, radicadas en Estados Unidos y debe su nombre a un poema de la poeta afroamericana Kate Rushin que dice en sus primeros versos: “

“Estoy harta,
Enferma de ver y tocar
Ambos lados de las cosas
Enferma de ser la condenada puente de todos.
Nadie
Se puede hablar
Sin mí
¿No es cierto? [...]”

Reúne este libro las voces de las *mujeres de color* que habitan Estados Unidos y se constituye en símbolo de las feministas chicanas, representando una crítica contra la idea del sujeto del feminismo de la igualdad, además de cuestionar la teoría feminista hegemónica blanca, que ignoraba las diversas divisiones raciales, de clase, y las subsume dentro de la categoría esencialista mujer, “[...] posee un espíritu radical

²¹²Bidaseca Karina, “Reconociendo las superficies de nuestras hendiduras. Cartografiando el Sur de nuestros Feminismos”, *Op.cit.*, p.238.

²¹³Castillo, Ana y Moraga, Cherríe (eds), *Esta puente mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*, traducido y adaptado del inglés al castellano por Castillo, Ana y Alarcón, Norma, Ism Press, San Francisco, [1981], 1988.

²¹⁴Vid.: Lauretis, Teresa de, *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*, Editorial Horas y Horas, Madrid, 2000, pp.44-45, citado por Meloni, Carolina, *Op.cit.*, p.73.

poético y político. Es una síntesis vanguardista del pensamiento feminista poscolonial fundado en la fusión de la teoría con la praxis²¹⁵”.

Una de sus editoras, Cherríe Moraga, señala esa ruptura de la siguiente manera: “A fines de los 70, las mujeres de ascendencia asiática, latinoamericana, indígena norteamericana y africana empezamos a reclamar el término de ‘mujeres de color’ (no obstante de nuestro color verdadero), como un término de identificación política para distinguarnos de la cultura dominante. A la vez, reconocemos nuestro estatus de colonización que compartimos con otras mujeres de color a través del mundo²¹⁶”.

Los aportes de las chicanas, se realizan desde la posición de un pensamiento *de frontera* y desde el sentimiento de estar en medio de dos mundos y no pertenecer por completo a ninguno; en ese espacio *in-between* y de la mano con el *mestizaje*, en el cual las diferencias comunes se construyen y se cimientan estrategias de identidad colectivas. Son ellas “quienes han teorizado de manera más acabada la paradójica experiencia de lugar de la mujer de color quien vive en las fisuras de esta geografía donde el Norte y el Sur se intersectan²¹⁷”.

Gloria Anzaldúa, mujer chicana y lesbiana, cuya obra se sitúa en la frontera geopolítica de El Valle (México y Estados Unidos), fue crítica con el imperialismo de los Estados Unidos y defensora de la cultura e identidad chicana, que se forja en la resistencia histórica de las mujeres indígenas, sin dejar de ser crítica para visualizar las costumbres que subordinan a las mujeres chicanas.

Narra su experiencia personal en su libro titulado *Borderlands/La Frontera: the new mestiza*²¹⁸; en él, muestra de manera brillante y sensible el sentir de los chicanos que están a medio camino entre sus orígenes culturales mexicanos y el país en el que viven, Estados Unidos. El mestizaje lo conceptualiza como una situación de estar “más allá”, “entré-ó” como sujeto que es plenamente consciente de los conflictos que trae consigo la ambigüedad de situarse en la frontera la territorial y la de su propio lesbianismo.

²¹⁵Bidaseca, Karina y Vazquez Laba, Vanesa “Feminismo e indigenismo. Puente, lengua y memoria en las voces de las mujeres indígenas del sur”, *Op.cit.*, p.369.

²¹⁶ Moraga, Cherríe, “En el sueño, siempre se me recibe en el río. Introducción” en: Castillo, Ana y Moraga, Cherríe (eds), *Esta puente mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*, traducido del inglés al castellano por Castillo, Ana y Alarcón, Norma, Ism Press, San Francisco, 1988, p.1.

²¹⁷ Sierra, Marta, “Tercer Espacio: Las geografías paradójicas del feminismo y la colonialidad”, *Op.cit.*, p. 218.

²¹⁸Anzaldúa, Gloria, *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, *Op.cit.*

Para Anzaldúa, la *New Mestiza* debe quebrar no solo con lo relativo a los binarismos sexuales, sino que también le corresponde cuestionar y separarse de las prácticas que, desde el culturalismo, define roles que la mantienen en situaciones de opresión. El reconocerse “latina”, “mestiza” en los Estados Unidos, es ya por si solo un acto de resistencia.

Para ella, la frontera que divide a México de los Estados Unidos será “*la herida abierta*” y la manera en que asume esa vivencia como un sujeto atrapado en la ambigüedad y ambivalencia que traen consigo los conflictos de identidad del ser de frontera. De forma explícita al escribirlo lo demuestra desde su propia vivencia: “Pero yo, como otras personas *queer*, soy dos en un único cuerpo, tanto hombre como mujer. Soy la encarnación de los *hieros gamos*: la unión de contrarios en un mismo ser²¹⁹”.

La poesía de Anzaldúa asemejó su estado a una *lucha de fronteras*: plasma, “la existencia de fronteras militarizadas en donde el poder y la dominación marcan el espacio en el que se dan los encuentros culturales”. Crea para ello un pensamiento y un concepto de *borderlandy borderlander*, que es una categoría ontológica, étnica y topográfica que muestra la necesidad de una epistemología fronteriza que pueda aceptar que los inmigrantes, homosexuales, refugiados/as...quienes son desde una epistemología monotípica, categorías *fuera de la ley*²²⁰”.

Una frontera que no es segura para vivir, que produce miedos y separaciones, trae consigo lo que ella llama un *terrorismo íntimo*. “El mundo no es un lugar seguro para vivir. Temblamos en celdas separadas en ciudades cercadas, los hombros encorvados, apenas escondiendo el pánico bajo la superficie de la piel, tragándonos diariamente el golpe con el café de la mañana, con el miedo a que quemen nuestras casas con antorchas, a los ataques en las calles²²¹”.

El feminismo chicano y en especial el aporte de Anzaldúa, constituye uno de los ejemplos más reivindicativos y a la vez más hermoso, pues su estilo refleja de manera vivencial y cercana la forma de vida en la frontera son esenciales “para la construcción de categorías geohistóricas no imperiales que piensa una epistemología fronteriza

²¹⁹Anzaldúa, Gloria “Movimientos de rebeldía y culturas que traicionan”, en: *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, Editorial Traficantes de Sueños, Madrid, 2004, p. 76.

²²⁰Bidaseca Karina, “Reconociendo las superficies de nuestras hendiduras. Cartografiando el Sur de nuestros Feminismos”, *Op.cit.*, 243-244.

²²¹Anzaldúa, Gloria “Movimientos de rebeldía y culturas que traicionan”, *Op.cit.*, p. 77.

postoccidental” e incluso un cambio en el código lingüístico que articula tres léxicos y ²²²tres memorias lingüísticas que conlleva a una ruptura epistemológica al crear un nuevo lenguaje.

Las feministas chicanas, las *mujeres de color*, cuestionando el feminismo hegemónico desde el interior de una supuesta *única sujeta mujer*, que pasaba por alto lo relativo a la clase, a las divisiones raciales y nacionalidades, teorizaron de una manera puntual sobre la experiencia de las mujeres de color en medio de dos mundos, permitiendo repensar las políticas de las mujeres más allá de rasgos identitarios²²³. Sus aportes son en este sentido relevantes en la construcción de una memoria poscolonial que provoque abrir lugares para establecer diálogos sur-sur, que logren atravesar diversos espacios geográficos y mapas de poder.

III.2.3 El feminismo Negro en Gran Bretaña

El racismo del feminismo blanco, como epicentro de las desigualdades y opresiones de las mujeres negras, denunciado por las feministas negras estadounidenses, también repercutió en Europa, sobre todo en Gran Bretaña, en donde las feministas negras incorporaron además situaciones y vivencias del poscolonialismo, las migraciones y los desplazamientos²²⁴. Las feministas negras británicas se asumieron alejándose del feminismo blanco a partir de la lucha contra el racismo y la violencia patriarcal²²⁵.

En el contexto británico, las mujeres negras han enfatizado en visualizar como ellas están en un conglomerado diferenciado y excluido respecto a las categorías de clase social, etnia y cuestiones religiosas, tanto como mujeres migrantes de las excolonias o descendientes de aquellas. Bajo esta idea, en Gran Bretaña se elabora el concepto “*feminismo negro*”, en torno al cual se articulan las luchas antirracistas y de la

²²² Bidaseca, Karina y Vazquez Laba, Vanesa “Feminismo e indigenismo. Puente, lengua y memoria en las voces de las mujeres indígenas del sur”, Op.cit., pp.370-371.

²²³Castillo, Alejandra, “Feminismos de la (des) identificación poscolonial latinoamericana”, en: Segato, Rita (et.al.) Bidaseca, Karina (coord.), *Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina, África, Oriente*, CLACSO, IDAES, Buenos Aires, 2016, p.115.

²²⁴Jabardo, Mercedes, “Introducción. Construyendo puentes: en diálogo desde /con el feminismo negro”, *Op.cit.*, p.45.

²²⁵Sobre los aportes del feminismo negro británico Vid.: Curiel, Ochy, “Los aportes de las afrodescendientes a la teoría y la práctica feminista. desuniversalizando el sujeto mujeres,” publicado en: *Perfiles del Feminismo Iberoamericano*, Vol. III Catálogos, Buenos Aires, 2007, documento, disponible en línea: http://www.iidh.ed.cr/comunidades/diversidades/docs/div_enlinea/afros%20feminismo.htm, consultado por última vez el 4 de abril de 2016.

multiplicidad de experiencias diaspóricas, frente a la experiencia de una posición de sujeto feminista particular frente a un pretendido universalismo racista²²⁶.

La categoría negro, en el feminismo, se asumió diferente a la concepción norteamericana, Avtar Brah lo explica así: “En la medida en que las «mujeres negras» conformaban una categoría altamente diferenciada en términos de clase, etnicidad y religión, e incluía a mujeres que habían migrado desde África, el subcontinente asiático o el Caribe, lo «negro» en el «feminismo negro» implicaba una multiplicidad de la experiencia a la par que articulaba una posición de sujeto feminista particular. Más aún, al poner en un primer plano una amplia gama de experiencias diaspóricas, tanto en su especificidad local como global, el feminismo negro representaba la vida negra en toda su amplitud, creatividad y complejidad²²⁷”.

El feminismo negro británico abordó el concepto de *negritud*, no como una noción en relación a una *no blanca*, sino como una identidad política estratégica que les articula frente a un racismo institucionalizado, que se expresa en la violencia policial y demás institucionalidad estatal, así como los efectos de la migración que les coloca en condiciones de desigualdades materiales, sociales y culturales²²⁸.

Entre las representantes del feminismo negro en Gran Bretaña se encuentran *Avtar Brah*, *Hazle Carby*, *Valerie Amos*, *Pratibha Parmarm* y *Kum-Kum Bhavni*, que asumieron un significado de lucha política dirigida a transformar conceptos teóricos, visualizar la relación entre teoría, práctica y experiencia de las propias mujeres, para asumir así la definición de las prioridades políticas y las formas de movilización social²²⁹.

La socióloga feminista y profesora jubilada de Birkbeck College (Londres), Avtar Brah, a mediados de la década de los noventa, señaló que las ideas raza y sexo son construcciones de carácter ideológico que se velan como hechos biológicos, donde cada una de esas estructuras son una modalidad específica de relaciones de poder. “Dada la increíble profusión —quizás, incluso confusión— de estudios sobre el racismo que permanecen ajenos a la centralidad del género y la sexualidad en su constitución, es

²²⁶Brah, Avtar, “Diferencia, diversidad, diferenciación”, en: *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, Editorial Traficantes de Sueños, Madrid, 2004, pp.107-136.

²²⁷*Ibidem.*, p.118.

²²⁸Curiel, Ochy, “Los aportes de las afrodescendientes a la teoría y la práctica feminista. desuniversalizando el sujeto mujeres,” *Op.cit.*, p.16 del documento.

²²⁹Brah, Avtar, “Diferencia, diversidad, diferenciación”, *Op.cit.*

necesario reiterar explícitamente que el racismo es siempre un fenómeno generizado y sexualizado²³⁰.

Para la profesora Avtar es imperativo no separar las opresiones “en compartimentos”, sino que para ella es necesaria la formulación de “[...] estrategias para desafiarlas conjuntamente, a partir de comprender cómo se articulan y se conectan entre sí.” Cuestionando “constantemente el esencialismo en todas sus variantes²³¹”.

La clase, la raza, el género y la sexualidad, según ella, no son "variables independientes y autónomas". La opresión de cada una de ellas se inscribe en las demás y a su vez cada una es constitutiva y está inscrita en las otras. Así “[...] el racismo no es ni reducible a la clase social y al género ni completamente autónomo, y que mientras puede tener una efectividad independiente, no constituye una forma independiente de dominación. Como categorías conceptuales, el racismo, el género o la clase tratan las articulaciones entre discursos y prácticas como relaciones contingentes y situadas a lo largo de diversos espacios²³²”.

El feminismo negro en Gran Bretaña es uno de los referentes en la luchas contra el racismo y el sexismo y es resultado de un contexto histórico y geográfico específico que resulta de “[...] *las diásporas formadas por la historia de la esclavitud, el colonialismo y el imperialismo*” y han abogado de manera constante para que el feminismo asuma conciencia respecto a las relaciones *internacionales de poder*²³³, como un eje fundamental para la construcción de nuevas prácticas feministas.

Capítulo IV: Hacia nuevas epistemologías y metodologías feministas

IV.1 Colonización en el discurso y praxis feminista

El pensamiento feminista clásico y hegemónico, fue desarrollado por un grupo concreto de mujeres, que por sus orígenes de clase, etnia, raza y nacionalidad o bien situación geográfica poseen y disfrutan de una ventaja epistémica. De esta manera, el cruce entre la epistemología poscolonial y la epistemología feminista, apunta a visualizar la existencia de “una inquietante cercanía entre los discursos coloniales y los de algunas

²³⁰Brah, Avtar, *Cartografías de la diáspora. Identidades en cuestión*, traducido del inglés al castellano de Ojeda, Sergio, Traficantes de sueños, Madrid, 2012, p.187.

²³¹*Ibidem.*, p.156.

²³²*Ibidem.*, p.190.

²³³Brah, Avtar, “Diferencia, diversidad, diferenciación”, *Op.cit.*, p.110.

representantes del feminismo occidental, que se expresan en términos salvacionistas por el camino del modelo occidental²³⁴” y desde el privilegio de enunciación de feministas, no solo desde el “norte” sino también aquellas que desde el sur reproducen esos discursos, miradas teóricas y praxis.

Es por eso, por lo que las contribuciones de los feminismos poscoloniales incorporan nuevas metodologías de investigación, desde nuevos paradigmas. Esto implica no solo situarse ética y políticamente desde un lugar geográfico o desde una posición de poder académico, sino de que la investigación de la praxis feminista debe partir de que con quien trabajamos o desde los sujetos sobre los que investigamos, como portadores de conocimiento y de capacidades agenciales.

Estas críticas traen consigo la búsqueda de nuevas respuestas y con ello de nuevas propuestas feministas que procuran el reconocimiento de las diferencias históricas, culturales y geográficas y a partir de ellas surgen diferentes propuestas teóricas feministas, que se dirigen a visualizar la importancia del reconocimiento de las diferencias culturales e históricas, para avanzar a nuevas praxis de lucha y toma de posición ética y política feminista, que sea incluyente y respetuosa de la pluralidad de experiencias de las diversas identidades de género.

Desde los aportes feministas poscoloniales se incluyen nuevas miradas, más allá de la dicotomías y jerarquizaciones de lo masculino y femenino en el contexto del sistema patriarcal, asumido por el feminismo hegemónico occidental como el fundamento de la opresión y discriminación, al incorporar categorías de subalternidad e interseccionalidad, las cuales permiten proporcionar nuevas reflexiones y conceptualizaciones relacionadas con la clase social, la raza, la etnia y la sexualidad.

A partir de esos aportes, se ha logrado relacionar el colonialismo, el imperialismo y el nacionalismo, complejizando “[...] las opresiones de este capitalismo globalizado, heteropatriarcal y racista.” Porque lo poscolonial va más allá de “una temporalidad donde la colonización ha terminado” y se asume que ésta continúa presente en un contexto del capitalismo globalizado²³⁵.

²³⁴Bidaseca, Karina, *Perturbando el texto colonial. Los Estudios (Pos) coloniales en América Latina*, *Op.cit.*, p.21.

²³⁵Eskalera Karakola, “Prólogo”, en: *Otras inapropiables*, *Op.cit.*, pp.13-14.

En este sentido, los feminismos poscoloniales y la propuesta decolonial que se analizará posteriormente, denuncian “la sutura analógica imperio-colonia y varón-mujer”. El espacio de la exclusión opera como fuerza contrahegemónica que genera significaciones, símbolos, discursos y sujetos contra-hegemónicos²³⁶. Así, estas teorías feministas brindan nuevas herramientas analíticas, porque muestran una visión más amplia de la realidad de los contextos políticos, económicos, sociales y culturales de las mujeres de las periferias económicas, de las mujeres del tercer mundo²³⁷”.

IV.1.1 Mohanty: Colonialismo discursivo

La feminista Chandra Talpade Mohanty, en una línea semejante a la de *Orientalismo* de Said, elabora un texto llamado *Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales* (1984), en el cual realizó aportes fundamentales a la plataforma teórica de los feminismos poscoloniales, los cuales han provocado discusiones profundas en el interior del movimiento feminista; en este texto, la autora afirma que la “colonización” supone una relación de dominación estructural y la supresión, inclusive violenta, de la heterogeneidad del sujeto o de los/as sujetos/as, de sus voces y sus miradas, de sus luchas y sus resistencias, asumiendo un universalismo etnocéntrico y de una conciencia no adecuada respecto al “Tercer Mundo” en un contexto mundial que está dominado por Occidente²³⁸.

Mohanty propondrá no sólo la crítica a los feminismos hegemónicos occidentales, sino que también, enuncia la formulación de estrategias teóricas feministas epistemológicas y metodológicas, que se fundamentan no sólo en la autonomía de las mujeres sino que también tomen en cuenta su cultura, su ubicación geográfica y sus propias historias.

Desde una estrategia discursiva de colonización de los feminismos europeos y estadounidenses, se construye una categoría *mujer* esencialmente homogénea, sin tomar en cuenta las categorías de clase social, raza y etnia, construyéndose un concepto de género fundamentado en la diferencia sexual que entiende a “la mujer del Tercer Mundo como circunscrita al espacio doméstico, víctima, ignorante, pobre, atada a la tradición,

²³⁶Femenías, María Luisa, “El feminismo postcolonial y sus límites”, *Op.cit.*, p. 162.

²³⁷ Vid.: Bidaseca, Karina, *Perturbando el texto colonial. Los Estudios (Pos) coloniales en América Latina*, *Op. Cit.* /Suárez Navaz, Liliana, “Colonialismo, Gobernabilidad y Feminismos Poscoloniales”, *Op.cit.*

²³⁸Mohanty, ChandraTalade, “Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales”, *Op.cit.*, pp.119 -122.

convertida en el *alter ego* de la académica feminista liberada y que toma sus propias decisiones, tiene control sobre su cuerpo y su sexualidad, es educada y moderna²³⁹”.

Mohanty considera que en las relaciones binarias de conocimiento hegemónico, “tanto las mujeres como los hombres aparecen siempre como poblaciones enteras y constituidas, y las relaciones de dominio y explotación se postulan también en términos de pueblos enteros, pueblos que entran en relaciones de explotación. Esta dicotomía simplista sólo es concebible cuando hombres y mujeres se perciben como diferentes categorías, o como grupos que, como tales, poseen categorías distintas y previamente constituidas de experiencia, conocimiento e intereses²⁴⁰”.

Las feministas hegemónicas siguen asumiendo a las mujeres de culturas diferentes desde el *prisma europeo y norteamericano*, como víctimas de las estructuras de dominación patriarcales y sexistas, en niveles inferiores a sus condiciones como mujeres occidentales de primer mundo. Entre el patriarcado, el imperialismo y los procesos de constitución de sujetos y formación de objetos [...] emerge la descentrada representación de la «mujer tercermundista», que se halla atrapada entre la tradición y la modernización, el culturalismo y el desarrollo²⁴¹.”

Así, la representación de la imagen de “la mujer del tercer mundo”, como una mujer cubierta, tapada con velos, virginales, castas, exotizadas y sometidas al control masculino, se construye al añadir “la diferencia del tercer mundo” a “la diferencia sexual”, y basándose en supuestos que subyacen y dan mayor nitidez a la imagen de las mujeres occidentales como personas seculares, liberadas y con control autónomo de sus vidas, lo cual es una autopresentación discursiva y una realidad material.

De esta forma, el *Tercer Mundo* se define como subdesarrollado y económicamente dependiente desde la mirada de los privilegios que tiene Occidente. Sin ese discurso que crea al *Tercer Mundo*, no existiría un singular y privilegiado *Primer Mundo*. Esto, trasladado al feminismo, evidencia que “sin la “mujer del tercer mundo” la auto-

²³⁹Hernández Castillo, Rosalva Aída, “De Feminismos y Poscolonialismos: Reflexiones desde el Sur del Río Bravo”, *Op.cit.*, p. 97.

²⁴⁰Mohanty, ChandraTalpade, “Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales”, *Op.cit.*, p. 152.

²⁴¹Spivak, Gayatri Chakravorty, “Puede hablar la subalterna”, traducido del inglés al castellano por: Martín Ruano, M. Rosario, en: *Asparkía*, N°.13, 2002, p.208.

presentación de la mujer occidental antes descrita sería problemática”, pues en este contexto discursivo y de representación, una habilita y sostiene a la otra²⁴².

Mohanty Chandra Talpade, en sus textos *Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales*²⁴³ (1984) y *De vuelta a “Bajo los ojos de Occidente: La solidaridad feminista a través de las luchas anticapitalistas*²⁴⁴ (2003), sostiene que la *colonización discursiva*, elaborada por la academia feminista occidental sobre las mujeres del Tercer Mundo, sus luchas y resistencia, debe ser deconstruida. Para ello, el feminismo occidental debe reconocer los principales problemas de aquellas mujeres marginadas y excluidas por el capitalismo en un contexto neoliberal.

La autora propone adoptar como metodología la noción de *privilegio epistémico*, que parte de la elaboración de una mirada de abajo hacia arriba, desde las comunidades más pobres y excluidas, para “acceder y hacer visibles los mecanismo de poder...[en una] escala ascendente del privilegio”. Apunta también que en el escenario actual es necesario, pero también posible, una comunidad feminista internacional transfronteriza, anticapitalista y descolonizada que se base en contemplar y asumir “diferencias comunes” que provoque una lucha conjunta contra la globalización capitalista, y permita “un horizonte de justicia y solidaridad universal²⁴⁵”.

Entonces Mohanty, desde su propuesta de necesidad y posibilidad de construir un feminismo transnacional desde la “solidaridad feminista” y desde la mirada del *privilegio epistémico*, apunta a la necesidad de vencer la mudez y subrepresentación de quienes son las subalternas de acuerdo a los postulados de Gayatri Spivak.

IV.1.2 Spivak: El silencio de la subalterna

Respecto al concepto de sujeto “subalterno”, Gayatri Spivak lo sitúa como un sujeto histórico en el que confluye la visibilidad de las categorías de género, etnia y clase social. El concepto subalterno hace referencia específica “[...] a los grupos oprimidos y sin voz; el proletariado, las mujeres, los campesinos y aquellos que pertenecen a grupos

²⁴²Mohanty, Chandra Talpade, “Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales”, *Op.cit.*, p. 159.

²⁴³*Ibidem.*, pp. 117- 163.

²⁴⁴Mohanty, Chandra Talpade, “De vuelta a “Bajo los ojos de Occidente”: La solidaridad feminista a través de las luchas anticapitalistas”, traducido por Vinós, María, en: Suárez Navaz, Liliana y Hernández, Rosalva Aida (eds.), *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, 2ª ed., Ediciones Cátedra, Valencia, 2011, pp.407- 464.

²⁴⁵Espinosa Miñoso, Yuderkys, “Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos Latinoamericanos: complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional”, *Op.cit.*, p.41.

tribales. Y desde ahí, Spivak deconstruye la categoría del subalterno. Considera que esta categoría parte de que el sujeto es único, monolítico y “que presume de una identidad y una conciencia unitaria²⁴⁶.” Se interesa además por “el significante, aparentemente monolítico y ubicuo, de la *mujer del Tercer Mundo*²⁴⁷.”

Como teórica feminista, mostró un análisis de la subalternidad a partir del sujeto femenino (el cual no es considerado específicamente por sus colegas del Grupo de Estudios Subalternos), reflexionando que “el nativo es construido dentro de un otro narcisista y auto consolidado para el feminismo occidental. En su opinión, los teóricos deben trabajar en la producción y constitución heterogénea de las mujeres como sujetos sexuados y no de acuerdo con los esquemas del psicoanálisis, es decir, en términos de la diversidad de posiciones de sujeto, desde la cual cada individuo está obligado a tomarlas o a rechazarlas. El subalterno, como sujeto de género, tiene una posición de sujeto diferente a la del subalterno como sujeto de clase²⁴⁸.”

En el libro titulado *la Crítica de la razón poscolonial: hacia una historia del presente evanescente* (1999), establece la imposibilidad del habla y/o de la escucha de la subalterna. Su denuncia apunta a que se tome en cuenta la manera en que la razón poscolonial construida y apoyada por y desde los proyectos de construcción de la nación y ciudadanía por parte de las élites dominantes e intelectuales poscoloniales, *encriptan* al sujeto subalterno, y la vez lo requieren y forcluyen²⁴⁹.

La reivindicación del sujeto subalterno es una respuesta a un contexto histórico, político y económico de muchos siglos de explotación, sometimiento, esclavitud y negación. De acuerdo con Spivak, si el subalterno en el contexto de la producción colonial no puede hablar, “el subalterno femenino está aún más profundamente en las tinieblas²⁵⁰”.

Su aporte fue fundamental para evidenciar cómo las mujeres indias, en su condición de subalternas, fueron doblemente colonizadas, primero por el patriarcado en el espacio doméstico y luego por el patriarcado colonial. Spivak apunta a que las mujeres subalternas, aun al día de hoy, se asumen como objeto de conocimiento por los

²⁴⁶Giraldo, Santiago, “Nota introductoria”, en: Spivak, Gayatri Chakravorty, “¿Puede hablar el sujeto subalterno?”, *Op.cit.*, p.298-299.

²⁴⁷Sarup, Madan, *Op.cit.*, p.39

²⁴⁸*Ibidem.*, pp. 39-40.

²⁴⁹Vid.: Spivak, Gayatri Chakravorty, *Crítica de la razón poscolonial: hacia una historia del presente evanescente*, *Op.cit.*

²⁵⁰Spivak, Gayatri Chakravorty, “¿Puede hablar el sujeto subalterno?”, *Op.cit.*, p.328.

gobernantes, pues “es sobre quien se escribe, se discute y se legisla”, pero no “se le permite una posición discursiva desde la que ella misma pueda hablar²⁵¹”.

También ha cuestionado el concepto de universalidad y ha denunciado el conjunto de categorías comprensivas y constitutivas de la historia y de la identidad de las mujeres, apuntando que éstas son efectuadas solamente desde posiciones occidentales, concretamente eurocéntricas, que a pesar de ello se autoestablecen como universales.²⁵²

Ella sostiene que asumir el sujeto ‘mujer’ como categoría unitaria no puede sostenerse ni puede describirse, sino que debe ser puesto en crisis y exponer sus fracturas en el discurso público²⁵³. Considera que la fabricación de identidades nacionales, “estratégicamente esencialistas”, puede ser un arma política en la era de la globalización-poscolonial, además de una forma de desafiar las posiciones relativistas postmodernas que se empeñan en disolver las categorías identitarias, acusándolas de esencialistas y, en ese sentido, vale la pena correr el riesgo del “esencialismo” siempre y cuando eso se haga desde el lugar ventajoso de una posición de sujeto dominado²⁵⁴.

IV.2 Mirar de otro modo

IV.2.1 La política de localización y saberes situados

La *política de localización* formulada por Adrienne Rich²⁵⁵, que fue posteriormente enriquecida y reelaborada por la pensadora feminista norteamericana Donna Haraway, quien desarrolla el concepto de *saberes situados*²⁵⁶ es una postura epistemológica crítica que es fundamental en los feminismos poscoloniales.

²⁵¹Young, Robert J.C, “¿Qué es la crítica poscolonial?”, *Op.cit.*, p.292.

²⁵²Vid.: Spivak, Gayatri Chakravorty, *Crítica de la razón poscolonial: hacia una historia del presente evanescente*, *Op.cit.*, p.14-15.

²⁵³Spivak, Gayatari, citada por Butler, Judith, “Encuentros transformadores”, en: Elisabeth Beck-Gernsheim, Judith Butler, Lidia Puigvert, *Mujeres y transformaciones sociales*, El Roure, Barcelona, 2001, p.81, citada por: Viveros Vigoya, Mara, “De diferencia y diferencias. Algunos debates desde las teorías feministas y de género”, en: Arango, Luz Gabriela y Puyana, Yolanda (Comps.) *Género, mujeres y saberes en América Latina. Entre el movimiento social, la academia y el estado*, Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas, Escuela de Estudios de Género, Bogotá 2007, p.189.

²⁵⁴*Ibidem.*, p.185.

²⁵⁵ Vid.: Rich, Adrienne, “Notes towards a politics of location” in: *Blood Bred and Poetry*, Londres, 1987.

²⁵⁶Haraway, Donna, *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, traducido al castellano por: Talens, Manuel, Ediciones Cátedra, Valencia, 1995. Vid.: En especial el capítulo 7: “Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial”, pp. 313-344.

Se fundamenta en la necesidad de especificar desde qué punto de vista se parte en toda investigación y por qué es ese y no otro, explicitando así la toma de posición política, de manera ética, pues asumir una posición, que no es un hecho neutro.

En este sentido, la filósofa italiana radicada en Holanda, Rossi Braidotti es quien señala que los *saberes situados* “choca[n] con la generalidad abstracta del sujeto patriarcal. Lo que está en juego no es la oposición entre lo específico y lo universal, sino más bien dos maneras radicalmente diferentes de concebir la posibilidad de legitimar los comentarios teóricos. Para la teoría feminista, la única manera coherente de hacer acotaciones teóricas generales consiste en tomar conciencia de que uno está realmente localizado en algún lugar específico²⁵⁷”.

María Luisa Femenías, filósofa feminista argentina, indica que “[...] desde el concepto de *saberes situados*, Haraway rescata lo que denomina *un lugar ambiguo* y que utiliza metafóricamente: la mirada con su naturaleza corporeizada; la mirada desde un cuerpo *marcado* que la sostiene. Esa mirada, toma posición y es, por tanto, clave para fundamentar un saber organizado en torno a sus imágenes. No es un saber *relativista* sino un *saber situado*, que se construye a partir de una política de desplazamientos y de los saberes hegemónicos y se relaciona con localizaciones circunscriptas, que permiten aprender a ver y a responder sobre aquello que aprendemos a ver, en vinculación a un lugar, un posicionamiento, una colocación, donde la parcialidad es precisamente la condición para que nuestras proposiciones de saber racional puedan plantearse, entenderse y solucionarse²⁵⁸”.

Siguiendo a Braidotti, apuntamos que el “[...] sujeto no es una entidad abstracta sino material, incardinada o corporeizada. El cuerpo no es una cosa natural; por el contrario es una entidad socializada, codificada culturalmente y, lejos de ser una noción esencialista, constituye el sitio de intersección de lo biológico, lo social y lo lingüístico, esto es, el lenguaje entendido como el sistema simbólico fundamental de una cultura²⁵⁹”.

Braidotti, de acuerdo con Spivak, apunta que la naturaleza situada en la subjetividad posibilita a las teorías feministas la elaboración de estrategias que permiten subvertir los

²⁵⁷Braidotti, Rosi, “El sujeto femenino”, *Op.cit.*, pp. 15-16.

²⁵⁸Femenías, María Luisa, “El ancho mar-océano que nos une y nos separa”, en: *Anuario de Hojas de Warmi*, N° 16, 2011, pp. 9-10.

²⁵⁹Braidotti, Rosi, “El sujeto femenino”, *Op.cit.*, p. 16.

códigos culturales. De este modo, "el cuerpo incardinado no es una esencia ni un destino biológico, sino más bien la propia localización primaria en el mundo, la propia situación en la realidad²⁶⁰".

Así las cosas, "[...] el cuerpo es un tipo de noción multifacético que cubre un amplio espectro de niveles de experiencia y de marcos de enunciación. En otras palabras, el sujeto está definido por muchas variables diferentes: la clase, la raza, el sexo, la edad, la nacionalidad y la cultura se yuxtaponen para definir y codificar los niveles de nuestra experiencia²⁶¹".

La visualización de estas diferencias junto a los conocimientos situados, son elementos fundamentales para asumir investigaciones feministas en los términos de dar voz a las mujeres silenciadas del Tercer Mundo y producir diálogos igualmente situados y no desde mujeres monolíticas ni construidas bajo la mirada del feminismo hegemónico de occidente.

Pero no bastan por sí mismos estos conceptos e incluso cuestiones epistemológicas, porque la voz y la mirada no debe ser la de quien se asume superior epistemológicamente o incluso eurocéntricamente situado. En este sentido es válida la interpelación que nos hacen Karina Bidaseca y Vanesa Vasquez: "¿Qué significa "escuchar las voces" de las personas privadas de sus derechos?; ¿significa representar sus voces?; ¿cómo escapar del universalismo etnocéntrico que se produce en ciertos análisis académicos? En otras palabras, el fetichismo universalista que apela al todo absorbiendo las partes sobre lo que Mohanty denomina "mujer promedio del Tercer Mundo²⁶²".

IV.2.2 Más allá de la retórica salvacionista

A partir de la producción académica e inclusive la praxis, se construye una *diferencia del Tercer Mundo*; así los feminismos hegemónicos occidentales no sólo se adueñan y *colonizan* la diversidad y complejidad que caracteriza la vida de las mujeres de estos territorios. El hecho de nombrar *mujer de tercer mundo* supone de antemano la

²⁶⁰Spivak, Gayatri, citada por Braidotti, Rosi, *Ibidem.*, p. 16.

²⁶¹Braidotti, Rosi, "Sobre el sujeto feminista femenino o desde el <<sí mismo – mujer>> hasta el <<otro mujer>>", en: Braidotti, Rosi, *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*, Fischer Pfeiffer, Amalia (ed.), traducido al castellano por: Ventureira, Gabriela, Editorial Gedisa, Barcelona, 2004, p. 43.

²⁶²Bidaseca, Karina y Vazquez Laba, Vanesa "Feminismo e indigenismo. Puente, lengua y memoria en las voces de las mujeres indígenas del sur", *Op.cit.*, p.363.

presunción de una situación de inferioridad y de subdesarrollo ante la *mujer occidental del primer mundo*.

La *mujer promedio del Tercer Mundo* es la que se ha construido desde la mirada de la otredad, la que se asume por los ojos del etnocentrismo como aquella que “lleva una vida esencialmente truncada debido a su género femenino (léase sexualmente constreñida) y a su pertenencia al Tercer Mundo (léase ignorante, pobre, sin educación, limitada por las tradiciones, doméstica, restringida a la familia, víctima, etc.). Esto, sugiero, contrasta con las autorepresentación implícita de la mujer occidental como educada, moderna, con el control de su cuerpo y su sexualidad y con la libertad de tomar sus propias decisiones²⁶³”.

Esto debe ser asumido, no para una deconstrucción en abstracto del sujeto ni realizarlo de una manera esencialista, ya que los feminismos poscoloniales entienden que es necesario abordar este asunto más allá de lo anecdótico y desde el folklore de identidad. La propuesta de decolonizar el pensamiento feminista es una acción epistemológica y política crítica de quienes afrontan diversas exclusiones, marginaciones y violencias. “Frente al victimismo, la esencialización de la cultura y el racismo que niega el valor de su historia y experiencia, se reivindica un sujeto más allá de la fragmentación postmoderna²⁶⁴”.

Ya que la deconstrucción como herramienta metodológica no “necesariamente implica relativización total y desmovilización en nuestro actual contexto, en el que los discursos globalizadores del poder suman sus esfuerzos para colonizar nuestros cuerpos y nuestras mentes, el lenguaje y la deconstrucción no sólo se convierten en armas políticas fundamentales²⁶⁵”, sino que, además de la crítica, brindan la posibilidad de otras miradas que permitan la diversidad para apuntalar puentes.

Al día de hoy la mención reiterada y oportuna «...de clase, raza, género y sexualidad», como final de frase, no se hace esperar en cualquier texto académico o discurso de cualquier tipo que ostente la pretensión de avanzado y políticamente correcto; y nadie

²⁶³Mohanty, Chandra Talpade, “Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales”, *Op.cit.*, p.126.

²⁶⁴Suárez Navaz, Liliana. “Colonialismo, Gobernabilidad y Feminismos Poscoloniales”, *Op.cit.*, p.54.

²⁶⁵*Ibidem.*, p.105.

admitiría hoy, mucho menos en el feminismo, que la raza exprese condición natural para algún tipo esperado de conducta o cualidad específica²⁶⁶”.

Siguiendo en esa misma tradición de pensamiento, a mediados de la década de los años noventa, el libro *Scattered Hegemonies* de Grewal y Kaplan²⁶⁷ (1994) seguido por Chandra Talpade Mohanty y Jaqui Alexander *Feminist Genealogies, Colonial Legacies* (1997) son asumidos como “textos canónicos” no sólo porque sentaron las bases para estudiar los fundamentos de género, raza, clase, y sexualidad de la globalización neoliberal, sino también de la política de interseccionalidad que debería caracterizar a los feminismos transnacionales²⁶⁸”. En este trabajo se trabaja el texto de Mohanty y Alexander por cuestiones de relevancia con el tema de investigación, pero sin menoscabar el aporte de Grewal y Kaplan.

El texto de Chandra Talpade Mohanty y Jaqui Alexander, traducido como *Genealogías, legados, movimientos* apuestan por cuestionar y acusar de esencialistas a las posiciones relativistas postmodernas, orientadas a disolver categorías identitarias. Para ellas, las “políticas de identidad” y el llamado a la sororidad internacional son parte de un discurso en el que “El feminismo “internacional” abraza una aproximación a la articulación de las “varias voces”, con el fin de postular un feminismo inclusivo —las apelaciones a una “sororidad global” a menudo tienen como premisa un modelo de centro/periferia en el que las mujeres de color o las mujeres del Tercer Mundo constituyen la periferia. La raza es invariablemente borrada de cualquier concepción de lo internacional —basada en la nación y desprovista de elementos raciales—, sobre todo a causa de una estricta separación entre lo internacional y lo doméstico, o a una concepción de las formas en las que se constituyen mutuamente²⁶⁹”.

Alexander y Mohanty, coincidieron en evidenciar como el feminismo hegemónico reproducía un metadiscurso de la modernidad que asumía un único sujeto mujer y una sola experiencia al señalar explícitamente que: “Hablar de una praxis feminista en contextos globales implica mover la unidad de análisis de la cultura local, regional y

²⁶⁶ Espinosa Miñoso, Yuderky, “Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos Latinoamericanos: complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional”, *Op.cit.*, p.38.

²⁶⁷ Inderpal Grewal, Inderpal y Kaplan Caren, *Scattered Hegemonies: Postmodernity and Transnational Feminist Practices*, University of Minnesota Press, 1994.

²⁶⁸ Mendoza, Breny, “Los desafíos de los feminismos transnacionales en la nueva era del terror”, *Op.cit.*, p.304.

²⁶⁹ Alexander, M. Jacqui y Mohanty, Chandra Talpade, “Genealogías, legados, movimientos”, en: *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, Editorial Traficantes de Sueños, Madrid, 2004, p.147.

nacional a relaciones y procesos a través de distintas culturas. Es necesario fundamentar la praxis feminista en una localización particular, pero también debemos entender lo local en relación con procesos más amplios, que atraviesen distintos procesos nacionales²⁷⁰”.

Rosalva Hernández señala que fueron las feministas poscoloniales mostraron “[...] que estas perspectivas universalistas del patriarcado y de las mujeres no sólo hacen “representaciones erróneas” de las mujeres que no comparten las características de las “normas de género” que se presumen, sino que se trata de discursos con efectos de poder que colonizan las vidas de las mujeres²⁷¹”.

Las contribuciones teóricas tanto de Spivak, Mohanty como de Alexander, tienen una importancia fundamental en la exigencia de romper con el discurso y praxis colonialista que desde el feminismo silencia a las mujeres subalternas. Denuncian que los discursos feministas académicos reproducen un discurso homogeneizador, desde una perspectiva etnocentrista y heterosexista, a partir de la experiencia de las mujeres occidentales, blancas y pertenecientes a la clase mediaurbana, como si fuese la experiencia de *todas* las mujeres.

Cuestionan además, las categorías universalistas para provocar los desplazamientos necesarios para la elaboración de propuestas teóricas situadas e historizadas y no desde generalizaciones de las relaciones de género unidas a la exotización, o silenciando a aquellas mujeres que poseen vivencias de opresión y subordinación marcadas por la raza, la sexualidad y la clase.

Lo anterior marca una relación de dependencia que, desde la *retórica salvacionista* que asumen los feminismos hegemónicos occidentales, sigue colonizando a las mujeres del Sur del mundo occidental como “*las otras*”, esto trae consigo el quiebre de la unidad en la lucha²⁷² desde un supuestos universalistas, eurocéntricos y etnocéntricos. Es la crítica a aquellas otras mujeres de África o Asia, de las ex colonias y de las alteridades excluidas de la nación. Como nos señalaba Audre Lourde, siguen utilizándose las

²⁷⁰*Ibidem.*, p.148.

²⁷¹Hernández Castillo, Rosalva Aída, “De Feminismos y Poscolonialismos: Reflexiones desde el Sur del Río Bravo”, *Op.cit.*, p. 96.

²⁷²Spivak, Gayatri, *En otras palabras, en otros mundos. Ensayos sobre política cultural*, Paidós, Buenos Aires, 2013, p.12, citada por: Bidaseca, Karina, “Mundos (pos)coloniales. Consideraciones sobre la raza, género/sexo, agencia/tiempo y ensayo sobre el Tercer Feminismo,” *Op.cit.*, p.76.

herramientas del amo para derribar la casa del amo, por el universalismo y etnocentrismo.

Para denunciar y contrarrestar esa retórica salvacionista es necesario visibilizar las capacidades de agencia de las mujeres. Concepto que es reivindicado por la feminista islámica Saba Mahmood²⁷³ como “la capacidad de realizar los propios intereses en contra del peso de las costumbres, las tradiciones, la voluntad trascendental u otros obstáculos, ya sean individuales o colectivos.”

Es un concepto teórico que permite visibilizar los prejuicios con que académica, política, teórica y cotidianamente les niegan a las mujeres en situaciones complejas su capacidad de reacción ante las diferentes situaciones. Y no asumirlos desde la mirada de superioridad ni como las “pobrecitas “desde la diferenciación de la otredad.²⁷⁴

La feminista aymara Silvia Rivera Cusicanqui²⁷⁵, siguiendo a Spivak, habla sobre aquellos que, con una voz de privilegio enunciativo, se asumen como representantes de las y los subalternos. Karina Bidaseca retoma los aportes de Spivak sobre subalternidad, señalando que un “subalterno no necesariamente es un sujeto colonizado, excepto cuando es silenciado. El silencio del subalterno es otra de las formas que adoptaron el colonialismo contemporáneo y la colonialidad²⁷⁶”.

El uso de la variable de la subalternidad teórica, discursiva y política provoca visibilizar lo invisibilizado e ignorado por el discurso feminista hegemónico y, al mismo tiempo, incorpora todas las relaciones de opresión, dominación y explotación que viven las mujeres subalternizadas. Muestra también las posibilidades que poseen o no las mujeres y el despliegue de sus capacidades agenciales/sociales en los diferentes contextos

²⁷³Mahmood, Saba, “Teoría feminista, agencia y sujeto de liberación: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto”, traducido al castellano por: Vinós, María, en: Suárez Navaz, Liliana y Hernández Castillo, Rosalva Aída (eds.), *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, 2ª ed., Ediciones Cátedra, Valencia, 2011, p. 176.

²⁷⁴Perazzolo, Romina, “Vulnerabilidad social y de las mujeres inmigrantes latinoamericanas en Mallorca. Un análisis desde el feminismo poscolonial” en: *Oxímora. Revista internacional de ética y política*, N° 2, Primavera 2013, p. 111.

²⁷⁵Vid.: Rivera Cusicanqui, Silvia, *Chi'ixinakaxutxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Tinta Limón Ediciones, Buenos Aires, 2010.

²⁷⁶Bidaseca, Karina, *Perturbando el texto colonial. Los Estudios (Pos) coloniales en América Latina*, *Op.cit.*, p.34.

estructurales que les son hostiles²⁷⁷. Para Bidaseca, éste es el inicio del proceso en el que las mujeres, que fueron silenciadas, adquieren voz propia.

Así, desde esta mirada feminista, se “devela el punto de mirar del subalterno. Le pone voz a aquellos que, en tanto colonizados, han carecido de ella, y al hacerlo plantea cuestiones novedosas” en temas como “el problema de la traducción, la interpretación, el mestizaje cultural y sus canales de apertura²⁷⁸”, pretendiendo perturbar el menosprecio histórico, tanto a las mujeres y la etnia a la que pertenecen, como a su cultura y situación geográfica y todo lo que ha sido rebajado por la colonización, buscando resignificar novedosa y positivamente aquellas diferencias que se han asumido como conexas.

Capítulo V: América Latina: Hacia la decolonización del feminismo

V.1 La ruptura con el feminismo hegemónico

En América Latina, el feminismo también tiene, al igual que en Estados Unidos y Europa, una base burguesa, clase media, urbana, académica, blanca, y heteronormativa, que en su mayoría provenía de la izquierda²⁷⁹. Este es un dato que tiene especial relevancia, pues las feministas de América Latina se nutrieron de los aportes del feminismo europeo y norteamericano, lo cual y siguiendo las tesis de Spivak y Mohanty sobre el eurocentrismo y el colonialismo presente en la producción teórica y la praxis política del feminismo hegemónico, es lógico que el feminismo latinoamericano haya sido heredero de la carga etnocentrista que le es propia.

La recepción de las propuestas del feminismo hegemónico occidental, si bien han sido valiosas para los proyectos feministas latinoamericanos, al mismo tiempo, han tenido

²⁷⁷Vázquez Laba, Vanesa, “Aportes de los estudios feministas poscoloniales al concepto de violencia de género. Inmigración y tipos de violencia”, Presentación, en el curso de verano de la UNED, *Violencia en las sociedades actuales. La violencia de género en las Ciencias Sociales y en la medicina*, julio, 2011, p.4 del documento, disponible en línea: <http://www.uned-illesbalears.net/Tablas/mrisquez.pdf>, consultado por última vez el 12 de noviembre de 2015.

²⁷⁸Femenías, María Luisa, “El feminismo postcolonial y sus límites”, *Op.cit.*, p. 208.

²⁷⁹Vid.: Mendoza, Breny, “Los feminismos y la otra transición a la democracia en América Latina”, en: *Ensayos de crítica feminista en Nuestra América*, Editorial Herder, México, 2014./ 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, Grupo Latinoamericano de Estudios, Formación y Acción Feminista (GLEFAS) y el Instituto de Género de la Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, junio de 2009./Espinosa Miñoso, Yuderlys, “Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos Latinoamericanos: complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional”, *Op.cit.*

consecuencias negativas en “la instalación de una mirada y unos objetivos políticos productivos exclusivamente a las mujeres de determinadas clases, orígenes y sexualidad del continente²⁸⁰” y en la reproducción y sostenimiento de políticas neoliberales que han provocado exclusión y miseria en las poblaciones de mujeres históricamente excluidas: indígenas, afrodescendientes y mestizas pobres.

Después de los procesos de democratización en América Latina de la década de los años 80 y 90, las feministas latinoamericanas, con el objetivo de participar en los procesos democráticos que se iniciaban, se acogieron los postulados del “feminismo anglosajón (tanto el liberal, radical, como el marxista) para construir sus organizaciones y planteamientos alternativos de cambio social y cultural²⁸¹”. Sobre todo porque los proyectos de democratización, que coinciden con el fin de la guerra fría, van de la mano con el avance de las políticas neoliberales impuestas por los centros de poder a América Latina.

Breny Mendoza ha cuestionado como el neocolonialismo opera a partir la implantación del ideario de la democracia en las realidades poscoloniales latinoamericanas desde un “lógica imperial/colonial”,²⁸² el cual ha sido desplegado desde la cooperación y de ayuda al desarrollo de las conferencias de las Naciones Unidas de Derechos Humanos, lo cual ha reconfigurado las relaciones entre el centro hegemónico y la periferia y a lo interno de cada estado, desde el discurso de la democracia neoliberal a partir de la estrategias del Consenso de Washington, Fondo Monetario Internacional, Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional (AID) y el Banco Interamericano de Desarrollo que pintan de democracia sus políticas antisociales.

Mendoza considera que en América Latina se ha dado una *colonialidad de la democracia*, ya que “en ningún momento se restablece el poder popular o se da una emancipación de la lógica de la dominación militar a nivel interno ni la dominación imperial externa, sino que tan solo es revestida con un nuevo lenguaje e institucionalidad²⁸³,” que no rompe con las estructurales de la colonialidad. Y es que la democracia liberal en América Latina, a partir de la década de los años 80, siguió siendo

²⁸⁰Espinosa Miñoso, Yuderkys, “Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos Latinoamericanos: complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional”, *Op.cit.*, p.44.

²⁸¹Mendoza, Breny, “Los feminismos y la otra transición a la democracia en América Latina”, *Op.cit.*, p. 250.

²⁸²*Ibidem.*, p. 245.

²⁸³*Ibidem.*

compatible con los proyectos de colonización del poder imperial y con los sistemas locales de dominación interna, que dependen y reproducen sus dictados.

En esta dinámica, el feminismo articula sus luchas, haciéndose incluso cómplice con el avance del neoliberalismo y del proyecto neocolonial, fortaleciendo con ello la estructura socio-económica, política-cultural excluyente y los mecanismos que fortalecen el mismo poder del patriarcado, la violencia, la corrupción de los aparatos militares y de las antiguas dictaduras.

En la década de los 90, las feministas latinoamericanas también empezaron a ligarse al proceso de transnacionalización del movimiento feminista, lo que provocó que las luchas y activismo local, que se caracterizaban por ser beligerantes y de resistencia a las dictaduras, pasara a enfocarse en la participación en las grandes Conferencias de Derechos Humanos, siendo la más relevante la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer (Beijing, 1995).

De ser colectivos autónomos y con una agenda política propia, se empezaron a transformar en organizaciones no gubernamentales (ONGs), para suplir “al estado de estructuras organizativas y vínculos con las mujeres de los sectores populares para implementar sus políticas sociales neoliberales²⁸⁴”. Así pasaron a ser dependientes del financiamiento de organismos internaciones y de agendas políticas transnacionales.

Al mismo tiempo, muchas mujeres que venían del movimiento feminista y otras que se han vinculado, han irrumpido en el escenario político a raíz de la creciente institucionalización estatal visible en ministerios e institutos de Mujer, por las cuotas de participación política y por las políticas públicas con perspectiva de género. Abanderándose de un discurso y una praxis de “género”, pero vaciado de compromiso ético –político con las demandas de aquellas mujeres sobre las que recaen las políticas neoliberales.

En América Latina, la colonialidad de las prácticas discursivas de los feminismos hegemónicos se evidencia no sólo en la reproducción de estrategias para conformar a las “otras” del feminismo latinoamericano, sean las mujeres de los pueblos indígenas, las afrodescendientes, las obreras, las lesbianas, las campesinas, las trabajadoras del sexo, las mujeres pobres, sino que también en el advenimiento de “una colonialidad intrínseca

²⁸⁴*Ibidem.*, p. 253.

a los discursos producidos por los feminismos latinoamericanos²⁸⁵”, que se visualiza en la dependencia con los feminismos hegemónicos occidentales, que determinan los lineamientos políticos del feminismo local y, con ello, la absorción de mujeres subalternas quienes han sido silenciadas por las mujeres no solo representantes de las oligarquías internas y de las feministas hegemónicas latinoamericanas.

Coincidiendo con la feminista boliviana Julieta Paredes, se asume que con el auge de las políticas neoliberales, impuestas en América Latina desde inicios de los años ochenta, y siendo la década de los noventa donde estas empiezan a ser más fuertes, los organismos internacionales se valieron de la cooperación al desarrollo, que asumía como premisa necesaria de todo proyecto “la llamada *equidad de género*, dotada de su estrategia, el empoderamiento de las mujeres.” Lo cual fue parte del discurso [...] “de la llamada *governabilidad* (el control de los estallidos populares), impuesta desde organismos internacionales como el BM (Banco Mundial) y el FMI (Fondo Monetario Internacional). La gobernabilidad tiene como objeto aplacar cualquier amago de insubordinación a las políticas económicas, en este caso, a las políticas neoliberales, con la amenaza de: *o te incluyes o serás excluido y excluida de los circuitos de circulación de capital, de la información, del desarrollo, del empleo y de la modernidad capitalistas*²⁸⁶”.

En medio de este contexto, un grupo de feministas autónomas, iniciaron el desarrollo de un pensamiento teórico y una praxis política que pretendía que las intersecciones de desigualdades de raza, etnia, clase, sexo, y género, en que vive un gran porcentaje de las mujeres latinoamericanas, sean visibilizadas²⁸⁷, y emergen voces que además de reivindicar y problematizar dichas condiciones de raza, también apuntan a desafiar la lógica etnocéntrica, racista, misógina, heterosexuada y colonial que están presentes en los feminismos occidentales y de aquellas feministas que en América Latina reproducen la colonialidad.

Las primeras voces cuestionadoras sobre la forma en que una buena parte de feministas latinoamericanas se insertaban en esos procesos, se visibilizan en el VI Encuentro

²⁸⁵Espinosa Miñoso, Yuderkys, “Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos Latinoamericanos: complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional”, *Op.cit.*, p.45.

²⁸⁶Paredes Carvajal, Julieta, “Las trampas del patriarcado” en: Montes, Patricia (ed.alt), *Pensando los feminismos en Bolivia*, Conexión Fondo de Emancipaciones, Serie Foros 2, La Paz, 2012, p. 92.

²⁸⁷Vid.: Espinosa Miñoso, Yuderkys, “Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos Latinoamericanos: complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional”, *Op.cit.*, p.38.

Feminista Latinoamericano y del Caribe celebrado en El Salvador en 1993, en el cual se da una ruptura entre las feministas que se reconocen autónomas y las institucionalizadas.

Posteriormente en el VII encuentro, llevado a cabo en Cartagena de Chile en 1996, se unen a las mujeres del feminismo autónomo otras más jóvenes y, de este enfrentamiento intrafeminista, surge en 1996, la Declaración del Feminismo Autónomo, la cual “aglutinó los esfuerzos y la perspectiva contra–hegemónica de toda una corriente de feministas radicales durante la década de los noventa²⁸⁸”.

Desde la crítica, tanto teórica como de praxis política del feminismo hegemónico, la necesidad de crear un feminismo autónomo lejos del feminismo institucional, se levanta como un feminismo que es reapropiado por las mujeres que han sido construidas como las otras, constituyendo una resistencia al feminismo occidental, que desde el centro penetra en las periferias de ese mundo no blanco y que desde las políticas públicas y voces con privilegios de enunciación, reproducen los discursos y la praxis de la colonialidad. Es un feminismo que se teje desde la resistencia, para romper el espacio desde donde se ha construido las relaciones de poder y así hilar, con su propio cordel, su propia historia.

El feminismo autónomo latinoamericano ha ido cuestionando además que la autonomía es un marco político, que trasciende la dicotomía institucionalidad vs. autonomía, sino que es urgente “[...] articular y traspasar esa perspectiva de modo de pensar cómo se expresan las relaciones de poder, de raza, de clase, de sexualidad, en contextos postcoloniales; pues, aunque el colonialismo no es el mismo desde la llegada de los conquistadores europeos, la colonialidad ha sido marcada en nuestros contextos, en nuestros cuerpos, en nuestras vidas, incluso en muchos de los proyectos feministas y este se concreta en la dependencia ideológica, política, material que aún buena parte del feminismo mantiene en sus teorías y discursos, en sus prácticas y en la vida personal de muchas [...]”²⁸⁹.

²⁸⁸Espinosa Miñoso, Yuderkys, Gómez Correal, Diana y Ochoa Muñoz, Karina, “Introducción”, en: Espinosa Miñoso, Yuderkys, Gómez Correal, Diana y Ochoa Muñoz, Karina (eds.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, Editorial Universidad del Cauca, Popayán, 2014, p. 25.

²⁸⁹Curiel, Ochy, Discurso pronunciado dentro del panel a propósito del Encuentro Feminista Autónomo celebrado en Ciudad de México en marzo de 2009, Escuela de Estudios de Género. Universidad Nacional

Las feministas autónomas se vincularon además a los procesos y movimientos sociales que cuestionaban el proyecto de las democracias neoliberales, esto las acercó a “nuevas formas de comprensión de la matriz de opresión que explicaría la subordinación de las mujeres y las comunidades de origen subalterno²⁹⁰” y asumir nuevas miradas feministas desde los estudios poscoloniales, de la colonialidad del poder, la violencia epistémica, visualizando como el racismo y el capitalismo son inherentes al género. Se conecta el feminismo latinoamericano con ciencias sociales y aportes desde las epistemologías del sur y el aporte de los estudios poscoloniales.

El feminismo latinoamericano que se separa del institucional y se reivindica desde la autonomía teórica y política, pretende desarrollar una propuesta que permita “articular la condición de las mujeres y otros sujetos subalternos como tipos de sujetos producidos dentro del régimen de género y (hetero) sexualidad, con la condición de (pos) colonialidad y dependencia en la que son producidos tales sujetos. Se trata de la configuración de un espacio de preocupación, denuncia y producción de saber que indaga y permite encontrar las interconexiones entre el cuerpo político del género y el cuerpo producido por determinadas condiciones geopolíticas, históricas y epistémicas: un cuerpo generado, (hetero) sexualizado, pero también racializado, oprimido y explotado por el capital y las políticas neocoloniales²⁹¹”.

Se confronta la apuesta legislativa y las políticas públicas a favor de las mujeres, evidenciándolas como “*nuevas prácticas de dominio patriarcal*” que, impulsadas al compás de los organismos financieros internacionales y organismos de cooperación de países ricos, se sostienen sobre el modelo hegemónico del capital y los discursos que lo sostienen, homogeneizando las demandas y necesidades de las mujeres. Desde esa

de Colombia, Bogotá, 2009, citado por: Espinosa Miñoso, Yuderkys, Gómez Correal, Diana y Ochoa Muñoz, Karina, “Introducción”, *Op.cit.*, pp. 25 -26.

²⁹⁰Espinosa Miñoso, Yuderkys, “La política sexual radical autónoma, sus debates internos y su crítica a la ideología de la diversidad sexual”, en: Montes, Patricia (ed.alt), *Pensando los feminismos en Bolivia*, Conexión Fondo de Emancipaciones, Serie Foros 2, La Paz, 2012, p.116.

²⁹¹Espinosa Miñoso, Yuderkys, “Los desafíos de las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano en el contexto actual”, en: Mar Daza, Raphael Hoetmery Virginia Vargas (eds.), *Crisis y movimientos sociales en nuestra América. Cuerpos, territorios e imaginarios en disputa*, Lima, Programa Democracia y Transformación Global -PDTG- 2012, p.8 del documento, disponible en línea: https://www.academia.edu/1097630/Los_desafios_de_las_practicas_teorico-politicas_del_feminismo_latinoamericano_en_el_contexto_actual, consultado por última vez el 18 de abril de 2016.

homogeneidad es imposible construir prácticas diferentes y alternativas a las impuestas por el patriarcado capitalista y transformarlo²⁹².

Se reconoce que si bien la legislación y las políticas públicas en pro de la emancipación legal y del derecho vivir sin violencia controlan la realidad misógina, esto no es suficiente, porque al día de hoy, la discriminación y la violencia se manifiestan en la esfera de la violación a la legalidad. Por eso es urgente, desde voces heterogéneas y acciones autónomas, que desde el feminismo potencien relaciones, diálogos más que enfocarse en organizar convenciones y conferencias. Como señala Francesca Gargallo: “para abrirse a destejer paradigmas dominantes de qué es la liberación para las mujeres, considerando los lugares desde dónde las concretas mujeres de Nuestra América [...] enfrentan las formas de opresión, dominación y centralización que terminan por, una vez tras otra, criminalizar su denuncia de la injusticia y su protesta²⁹³”.

V.2 La propuesta decolonial del feminismo en América Latina

El sector del movimiento feminista que se ha apartado del feminismo hegemónico y ha elaborado un recorrido epistémico, acercándolo a la tradición del pensamiento latinoamericanista que desde los años setenta ha intentado apostar por la producción de un conocimiento del *otro, situado geopolíticamente*²⁹⁴. Esto es lo que se ha denominado *feminismo decolonial*, “un movimiento en pleno crecimiento y maduración que se proclama revisionista de la teoría y la propuesta política del feminismo desde lo que considera su sesgo occidental, blanco y burgués.”²⁹⁵

Desde América Latina, se incorporan los aportes de pensadores poscoloniales, pensadores de la colonialidad y la propuesta decolonial y plantea otras complejidades que buscan cimentar un pensamiento novedoso desde las epistemologías del sur. Sobre todo porque la decolonización es una propuesta central presente en las luchas, movimientos sociales campesinos, indígenas, feministas y en la producción teórica intelectual y académica

²⁹²Gargallo, Francesca, “La urgencia de retomar nuestra radicalidad”, en: Montes, Patricia (ed.alt.), *Pensando los feminismos en Bolivia*, Conexión Fondo de Emancipaciones, Serie Foros 2, La Paz, 2012, pp.71-72.

²⁹³*Ibidem.*, p.72.

²⁹⁴Castelli, Rosario y Espinosa Miñoso, Yuderkys, “Colonialidad y dependencia en los estudios de género y sexualidad en América Latina: el caso de Argentina, Brasil, Uruguay y Chile” en: Bidaseca, Karina y Vazquez Laba, Vanesa (comp.), *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*, 2º. ed., Ediciones Godot, Buenos Aires, 2011, p.193.

²⁹⁵Espinosa Miñoso, Yuderkys, Gómez Correal, Diana y Ochoa Muñoz, Karina, “Introducción”, *Op.cit.*, p. 32.

Fue María Lugones, quien nombró por primera vez, en el inicio del siglo XXI, un proyecto de *feminismo decolonial*, proponiendo articular tanto la perspectiva de la interseccionalidad desarrollada por el feminismo negro y de color en los Estados Unidos con la lectura crítica de la modernidad, que desarrolla el Grupo de investigación Modernidad/Colonialidad²⁹⁶.

La propuesta decolonial feminista en América Latina se origina teóricamente a raíz del desarrollo de posiciones críticas y contrahegemónicas que van desde el poscolonialismo y la colonialidad y se encausa a elaborar y adscribir un nuevo programa feminista, que se acoja a una perspectiva situada histórica y geopolíticamente desde la colonialidad del poder, asumida como proceso de imposición y dominación estructural de una cultura sobre otra, proceso que permea las prácticas económicas, sociales y políticas mediante la interiorización de valores, prácticas y normas ajenas a quienes son colonizados.

El feminismo decolonial es un concepto que se elabora en el marco de estados neoliberales y de sociedades profundamente desiguales y racistas. “[...] ambiciona dar cuenta de la condición concreta de las mujeres no blancas a través de las urgencias que les son propias, teniendo en cuenta la imbricación de las relaciones de clase, de raza y de género²⁹⁷.” Porque pone al descubierto “la tensión entre la superación del colonialismo y la persistencia de la colonialidad, que regula tanto las identidades de sexo/género como las raciales y políticas²⁹⁸.”

Dirige su crítica contra el racismo estructural, el sexismo y el imperialismo que están presentes en las instituciones, los discursos y en la política; visibiliza y encierra la “resistencia al feminismo experimentado a la vez en Occidente entre las poblaciones no blancas y en el Tercer Mundo y la realidad masiva e inquietante de las violencias multidimensionales ejercidas sobre mujeres no blancas, violencias producidas por los Estados y el neoliberalismo²⁹⁹”.

²⁹⁶Vid.: Lugones, María, “Heterosexualism and the colonial modern gender system”, en: *Hypatia*, Vol. 22, N°. 1, invierno 2007, que fue traducido como “Colonialidad y Género”, *Op.cit.*, /Lugones, María, “Hacia un feminismo descolonial” *Op.cit.*

²⁹⁷Bouteldja, Houria “¿Feministas o no? Pensar la posibilidad de un «feminismo decolonial» con James Baldwin y AudreLorde”, en: *Tabula Rasa*, N°. 21, julio-diciembre, 2014, p. 80.

²⁹⁸Bidaseca, Karina; Obarrio, Juan, Oto, Alejandro de; y Sierra, Marta, “Introducción”, en: Bidaseca, Karina; Oto, Alejandro de; Obarrio, Juan y Sierra, Marta (comp.), *Legados, Genealogías y Memorias Poscoloniales en América Latina: Escrituras fronterizas desde el Sur*, *Op.cit.*, p.5.

²⁹⁹Bouteldja, Houria “*Op.cit.*, p. 79.

Decolonizar el feminismo implica asumir una posición teórica, ética y política que atraviese el pensamiento, la acción individual y colectiva y que elabore un entramado teórico que parta de las vivencias propias de las mujeres en el contexto latinoamericano, con el objetivo de construir un pensamiento propio. En palabras de Ochy Curiel: “Se trata del cuestionamiento del sujeto único, al eurocentrismo, al occidentalismo, a la colonialidad del poder, al tiempo que reconoce propuestas como la hibridación, la polisemia, el pensamiento otro, subalterno y fronterizo”, opuesto al feminismo blanco heterosexual, institucional y estatal, evidenciando como muchas de sus categorías teóricas reproducen el racismo y por ende la lógica colonial³⁰⁰”.

Esta propuesta, propone asumir la comprensión de la historia de opresión histórica que ha marcado el colonialismo y el neocolonialismo en América Latina y cómo esta opresión se reproduce por medio de “[...] políticas neoliberales que coloca, al llamado tercer mundo, en una situación global desigual frente a los países del Norte, pero además significa entender que en el interior de nuestros contextos existen relaciones de poder estructurales, cotidianas que siguen afectando a mujeres racializadas, etnizadas, a lesbianas, a las más pobres, porque a pesar de que se habla de la era post, ellas siguen siendo los escudos principales del patriarcado, por no corresponder al paradigma de la modernidad³⁰¹”.

V.2.1 Una genealogía del feminismo decolonial

Los estudios poscoloniales de la academia anglosajona y del sudeste asiático han nutrido las reflexiones y propuestas feministas latinoamericanas. La feminista mexicana Rosalva Hernández, vinculada al trabajo con mujeres indígenas de Chiapas, considera que la producción académica poscolonial de Edward Said, Homi Bhabha, Guha, etc, que analizan “los efectos del imperialismo, el colonialismo y el racismo en sus manifestaciones textuales y discursivas, y por explorar las distintas estrategias de resistencia que producen estas formas de conocimiento-poder³⁰²”, son propuestas

³⁰⁰Meloni, Carolina, *Op.cit.*, p.138.

³⁰¹Curiel, Ochy, Discurso pronunciado dentro del panel a propósito del Encuentro Feminista Autónomo celebrado en Ciudad de México en marzo de 2009, Escuela de Estudios de Género. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2009, citado por: Espinosa Miñoso, Yuderkys, Gómez Correal, Diana y Ochoa Muñoz, Karina, “Introducción”, *Op.cit.*, p. 26.

³⁰²Hernández Castillo, Rosalva Aída, “Diálogos Sur-Sur: Una Lectura Latinoamericana de los Feminismos Poscoloniales”, en: Bidaseca, Karina; Obarrio; Juan; Oto, Alejandro de; y Sierra, Marta (comps.), *Legados, Genealogías y Memorias Poscoloniales en América Latina: Escrituras fronterizas desde el Sur*, Ediciones Godot, Colección Crítica, Buenos Aires, 2013, p.182.

teóricas que permiten avanzar hacia una propuesta de decolonización del feminismo, ya que el colonialismo no es ajeno a las realidades latinoamericanas.

Edward W. Said en su libro *Orientalismo*, pone en la palestra el imperio, el colonialismo “destierro intelectual”, señalando que la situación “inusual” del pueblo palestino es que “somos las víctimas de las víctimas” y que solo existe un “colonialismo único³⁰³”, en ese mismo sentido, Liliana Suárez recuerda que: “El colonialismo no es un periodo histórico superado, un fósil inerme³⁰⁴”, sigue siendo una semilla que crece y se reproduce visible en nuevas formas de colonialidad.

Los giros teóricos de los estudios poscoloniales, son asumidos por el feminismo decolonial ya que siguen objetivos similares respecto al diálogo permanente e interdisciplinario y la investigación de las diferentes categorías de análisis, respecto a la identidad, experiencia y subjetividad de las mujeres, lo que conlleva a examinar diferentes nociones como el pensamiento *in-between*, de frontera, diáspora etc. con el propósito de aprehender las diversas realidades de las sociedades actuales, e intervenir las discusiones críticas respecto al universalismo, esencialismo, multiculturalidad y en la elaboración teórico conceptual que requiere el abordar esas temáticas.

Las feministas asiáticas poscoloniales aportan a las feministas latinoamericanas y su propuesta decolonial, elementos para construir planteamientos y estrategias teóricas y políticas que avanzan hacia la decolonización del feminismo, ya que pretende también provocar la reflexión de las feministas hegemónicas occidentales para que visualicen la construcción de progresos respecto a la autonomía y dignidad de las mujeres en sus propios contextos culturales.

El feminismo decolonial en América Latina, se nutre de “los aportes teóricos del análisis de la colonialidad y del racismo, no como un fenómeno aislado, sino más bien como “episteme intrínseca a la modernidad y a sus proyectos falaces ‘liberadores’³⁰⁵”. Y al mismo tiempo, se avanza en el reconocimiento de los aportes efectuados a la teoría feminista por las mujeres y feministas negras, de color e indígenas en América Latina, así como a la lucha antirracista y la crítica a la colonialidad. Lo cual profundiza en el

³⁰³Said, Edward *Fuera de lugar*, Grijalbo, Madrid, 2001, p. 53-54, citado por Bidaseca, Karina, “Mundos (pos)coloniales. Consideraciones sobre la raza, género/sexo, agencia/tiempo y ensayo sobre el Tercer Feminismo,” *Op.cit.*, p.65.

³⁰⁴Suárez Navaz, Liliana, “Colonialismo, Gobernabilidad y Feminismos Poscoloniales”, *Op.cit.*, p.31.

³⁰⁵Espinosa Miñoso, Yuderky; Gómez Correal, Diana Marcela y Ochoa Muñoz, Karina, “Introducción” *Op.cit.*, p.32.

análisis de una interpretación de la *matriz de opresión*³⁰⁶, reflexionando sobre la política de identidad y problematizando la universalidad del discurso de ‘nosotras las mujeres’ dentro de una agenda feminista autónoma.

De ahí que el feminismo negro de Gran Bretaña y el de las mujeres de color, de frontera y tercermundista de los Estados Unidos; los feminismos poscoloniales han brindado insumos para discutir respecto a la opresión y la intersección de clase, raza, género y sexo, así como lo relativo a la exigencia de desarrollar una epistemología propia que reconozca la inseparabilidad de la categoría opresión³⁰⁷.

María Lugones ha señalado que incorporar la interseccionalidad de las variables sexo, género, etnia, raza y clase social, es una necesidad en las investigaciones feministas para reconocer cómo afectan las relaciones de poder a las mujeres subalternas de manera diferente y comprender la opresión “allí donde la comprensión categoría de «mujer», tanto en el feminismo blanco como en el patriarcado dominante, oculta su opresión³⁰⁸”. Este enfoque permite evidenciar, además, las diferentes formas de violencia, opresión y discriminación que afrontan las mujeres en los diferentes contextos sociales y desde esta mirada se complejiza el concepto de violencia contra las mujeres, al evidenciar, de manera más clara, lo referente al proceso de colonialidad.

Serán las propuestas del proyecto Modernidad/Colonialidad las que sumarán tres conceptos básicos en el proceso de conocimiento y aprendizaje como herramientas analíticas en que opera la “lógica de la colonialidad”: *del poder* (economía y la política); *del saber* (epistémico, filosófico, científico, relación de lenguas y conocimiento) y *del ser* (control de la subjetividad, sexualidad y roles atribuidos a los géneros)³⁰⁹.

Así, esta propuesta no solo se ha nutrido de un análisis crítico poscolonial y decolonial que duda sobre un único sujeto mujer, sino que también logra reinterpretar de manera crítica la Modernidad. Y lo hace no sólo por el androcentrismo, la misoginia y el sexismo, que ha sido la línea de la epistemología de los feminismos clásicos, sino también por su carácter racista y eurocéntrico.

³⁰⁶Collins, Patricia Hill, “Rasgos distintivos del pensamiento feminista negro”, *Op.cit.*

³⁰⁷Curiel, Ochy, “Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista” *Op.cit.*, pp.95-98.

³⁰⁸Lugones, Maria, “Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color”, *Op.cit.*, p.67.

³⁰⁹Bidaseca, Karina y Vazquez Laba, Vanesa “Feminismo e indigenismo. Puente, lengua y memoria en las voces de las mujeres indígenas del sur”, *Op.cit.*, pp.363-364.

Igualmente, el feminismo decolonial recupera el legado de las mujeres feministas afrodescendientes e indígenas³¹⁰, que desde América Latina han planteado el problema de la invisibilidad dentro de sus propias comunidades, de los movimientos sociales, políticos, y dentro del propio feminismo.

Las feministas afrodescendientes latinoamericanas y del Caribe han puesto en evidencia las secuelas de la colonialidad que se esconde tras el discurso del mestizaje que ha sido en gran medida el causante de la violencia racista y clasista; han mostrado las formas en que lograron unir esfuerzos desde la solidaridad y las formas diversas para resistir a la esclavitud.³¹¹

En esta genealogía, muy influenciada por Fanon, la feminista afrobrasileña Lelia González dejó una herencia muy importante para el feminismo negro latinoamericano y sobre todo para el brasileño, siendo una de las primeras feministas negras que desde América Latina dieron importancia a la interrelación de raza, sexo y clase.³¹²

Desde el feminismo indígena se ha cuestionado las relaciones patriarcales, racistas, clasistas y sexistas presentes en las sociedades de Latinoamérica. Igualmente apuntan a visualizar como dentro de sus propias comunidades se entremezclan las diversas opresiones disfrazadas de costumbres y tradiciones. Desde ahí surge una propuesta de feminismo comunitario que suma esfuerzos en la decolonización del feminismo.

Las mujeres indígenas, según palabras de Lorena Cabnal, feminista comunitaria indígena de la etnia maya-xinka, aportan miradas que se hilan a partir de elementos desde la “[...] equidad cosmogónica en toda la integralidad de la vida, que es dinámica y cíclica espiral, y está aperturada a deconstrucciones y construcciones.

Sus símbolos promueven la liberación de la opresión histórica contra los cuerpos sexuados de mujeres y contra la opresión histórica capitalista de la naturaleza, pero a su

³¹⁰Vid.: Rivera Zea, Tarcila, “Mujeres indígenas americanas luchando por sus derechos”, en: Suárez Navaz, Liliana. y Hernández, Rosalva Aída (eds.), *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, 2ª ed., Ediciones Cátedra, Valencia, 2011, pp.331-347./ Otras autoras comprometidas con el feminismo indígena son: Lorena Cabnal, Emma Chirix, Aura Cumes, Dorotea Gómez, Maya Cu, Dina Mazariegos Julieta Paredes, Gladys Tzul Tzu.

³¹¹Vid.: Curiel, Ochy, “Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista”, *Op.cit.*, pp.98-99.

³¹²Vid.: Segato, Rita (et. Al) Bidaseca, Karina (coord.), *Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina, África, Oriente*, CLACSO, IDAES, Buenos Aires, 2016, p.19.

vez evocan e invocan las resistencias y transgresiones ancestrales de las mujeres,³¹³ desde la diversidad del conocimiento ancestral menospreciado y violentado.

Desde diversos espacios y diferentes miradas, las feministas que pretenden decolonizar el feminismo, asumen la crítica certera y profunda sobre las pretensiones políticas, epistémicas y discursivas que asumen los feminismos hegemónicos y develan cómo éstos constituyen un discurso colonial. Discurso que ha construido a las mujeres del tercer mundo, o del sur global, como las “otras” que necesitan ser salvadas, sin tomar en cuenta las interseccionalidades y subalternidades como variables que atraviesan a las mujeres en sus diversidades, lo cual trae consigo desplazamientos políticos y epistémicos a la racionalidad occidental del pensamiento feminista eurocentrista.

Permite también revisar las conexiones entre modernidad, capitalismo, patriarcado, racismo y democracia liberal, complejizando el mestizaje como figura retórica sobre la que se asientan los estados-nación latinoamericanos y mediante la cual se niega y excluye del presente de la nación a las poblaciones indígenas y afrodescendientes. Incluso, esto ya ha empezado con la revisión de la idea de un patriarcado histórico, el cual se construye a partir de fuentes que han provocado nuevas hipótesis que replantean el concepto y animan la discusión sobre la posibilidad o no de su existencia. Hay que seguir visualizando las capacidades de agencia y resistencia de las mujeres de los pueblos originarios de Abya Yala,³¹⁴ antes incluso de la existencia del feminismo³¹⁵.

De esta manera, y oponiéndose a la pretensión académica y discursiva de *retórica salvacionista*³¹⁶ y de la otredad, “la apuesta de un feminismo decolonial, al tiempo que

³¹³Cabnal, Lorena, “Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala”, en: *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*, Acsur, Las Segovias, 2010, p.24.

³¹⁴Esta denominación es dada al continente americano, desde antes de la conquista y colonización por parte de los europeos, por el pueblo indígena Kuna, originario de la serranía del Darién, al norte de Colombia. Diferentes organizaciones, comunidades e instituciones indígenas y representantes de ellas de todo el continente, han adoptado su uso para referirse al territorio continental, en vez del término “América”.

³¹⁵Espinosa Miñoso, Yuderkys; Gómez Correal, Diana Marcela y Ochoa Muñoz, Karina, “Introducción”, *Op.cit.* p.34.

³¹⁶Vid.: Bidaseca, Karina, *Perturbando el texto colonial. Los Estudios (Pos) coloniales en América Latina*, ...Op. Cit. / Bidaseca, Karina “Mujeres blancas buscando salvar a las mujeres de color café de los hombres de color café. O reflexiones sobre desigualdad y colonialismo jurídico desde el feminismo poscolonial”, *Op.cit.*

³¹⁶ Espinosa Miñoso, Yuderkys; Gómez Correal, Diana Marcela y Ochoa Muñoz, Karina, “Introducción”, *Op.cit.*, p.31.

se nutre de análisis críticos anteriores que ponen en duda las explicaciones desarrolladas y sostenidas por la teoría occidental blanco-burguesa, avanza y ponen en duda la unidad del concepto ‘mujer’ de una manera radicalmente inédita, tanto así que ya es imposible reconstituirla nuevamente. Pero además —y éste es el punto de quiebre desde donde ya no es posible volver atrás— el feminismo, en su complicidad con la apuesta decolonial, hace suya la tarea de reinterpretación de la historia en clave crítica a la modernidad, ya no solo por su androcentrismo y misoginia —como lo ha hecho la epistemología feminista clásica—, sino desde su carácter intrínsecamente racista y eurocéntrico³¹⁷.

Decolonizar el feminismo es abrir un nuevo y fértil campo que apunta a la diversidad de miradas, a reconceptualizar las opresiones, y supone retos teóricos y políticos no sólo para el feminismo sino también para las teorías de la poscolonialidad y de la colonialidad. Además, lleva consigo retos relacionados no sólo con el género y el patriarcado, sino también relacionados con el poder, el Estado, la economía y los Derechos Humanos, pues este enfoque constituye una crítica profunda al capitalismo y a la colonialidad ante los cuales miles de mujeres resisten.

V.3 Cuestionando, debatiendo y proponiendo: sobre las categorías sexo/género y patriarcado

Desde el feminismo eurocéntrico hegemónico se sostiene que “el problema de la dominación de género, de la dominación patriarcal, es universal, sin mayores diferencias,” desde ese discurso y praxis se justifica “[...] la posibilidad de bajo esta bandera de unidad, la posibilidad de transmitir los avances de la modernidad³¹⁸” a los derechos de las mujeres subalternizadas sean negras, no blancas, o indígenas de aquellos territorios colonizados, situados en el sur global.

En este sentido, la crítica que desde el feminismo decolonial se realiza a los feminismos hegemónicos, radica en que éstos siguen creando conceptos y reproduciendo explicaciones teóricas y epistemológicas, como si la actuación del racismo y la colonialidad poco tuviesen que ver con la opresión de la mayor parte de las mujeres. A

³¹⁶Segato, Rita, “Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial”, en: Bidaseca, Karina y Vazquez Laba, Vanesa (comps.), *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*, 2º. ed., Ediciones Godot, Buenos Aires, 2011, p.31.

³¹⁷Espinosa Miñoso, Yuderkys; Gómez Correal, Diana Marcela y Ochoa Muñoz, Karina, “Introducción”, *Op.cit.*, p.31.

³¹⁸Segato, Rita, “Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial”, *Op.cit.*, p.31.

pesar de esto, algunas feministas reconocen su importancia epistémica e incluso reconocen las consecuencias del racismo y la colonialidad en mujeres y la necesidad de un análisis imbricado de raza, clase, género y hetero/sexualidad.

En América Latina, el feminismo decolonial ha apuntado a construir “una narrativa sobre las culturas ancestrales indígenas como culturas con un desarrollo inédito y diametralmente opuesto al de la occidental³¹⁹”. En ese sentido la decolonización de la epistemología feminista pretende subvertir los conceptos teóricos del feminismo occidental y, sobre todo, ha puesto en entredicho la cuestión de la existencia del género y patriarcado en las sociedades amerindias antes de la intrusión europea.

Hay varias posiciones teóricas al respecto. María Lugones afirma la inexistencia del género en el mundo pre-colonial³²⁰. Otras, cuestionan el concepto de género occidental, corriente representada por las pensadoras feministas vinculadas a las luchas de las mujeres indígenas y al proceso revolucionario de Chiapas³²¹. En este último proceso, al que se han unido mujeres indígenas en las luchas por los derechos de sus pueblos, luchan por mejoras para ellas como mujeres. Igualmente, Rita Segato entre otras, busca demostrar que antes de la colonización española en las sociedades indígenas existían ya nomenclaturas de género³²².

V.3.1 María Lugones: Sistema Moderno Colonial de Género

Las teóricas feministas han enriquecido el debate de la modernidad/colonialidad en América Latina y han apuntado a realizar críticas dirigidas a visualizar que, tanto “género como "raza", son sistemas creados e impuestos dentro del proceso de

³¹⁹Mendoza, Breny, “La cuestión de la colonialidad de género”, en: *Ensayos de crítica feminista en Nuestra América*, Editorial Herder, México, 2014, p. 60.

³²⁰Lugones, María, “Colonialidad y Género”, *Op.cit.*/Lugones, María, “Hacia un feminismo descolonial”, *Op.cit.*, p.106.

³²¹Vid.: Gutiérrez, Margarita y Palomo, Nellys, “Autonomía con mirada de mujer”, en: Burguete Cal y Mayor, Aracelly. (coord.), *México: Experiencias de Autonomía Indígena*. IWGIA, Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, Guatemala y Copenhague, 1999. / Hernández Castillo, Rosalva Aída, “Re-pensar el multiculturalismo desde el género. Las luchas por el reconocimiento cultural y los feminismos de la diversidad”, en: *La Ventana. Revista de estudios de género*, Universidad de Guadalajara, N° 18, 2003. / Hernández Castillo, Rosalva Aída y Sierra, María Teresa, “Repensar los derechos colectivos desde el género: Aportes de las mujeres indígenas al debate de la autonomía”, en: Sánchez Nestor, Martha (coord.), *La doble Mirada: Luchas y Experiencias de las Mujeres Indígenas de América Latina*, UNIFEM / ILSB, 2005. /Hernández Castillo, Rosalva Aída, *Etnografías e Historias de Resistencias. Mujeres Indígenas, Procesos Organizativos y Nuevas Identidades Políticas*, CIESAS-PUEG-UNAM, México D.F, 2008.

³²²Segato, Rita, “Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial”, *Op.cit.*, p.32.

colonización, siendo preciso debatir aquellas creencias que instan a pensar que solo la segunda es un concepto colonial³²³.”

Lugones, en su artículo *Colonialidad y Género*³²⁴ (2007), enfatiza que las feministas de color introdujeron el concepto de interseccionalidad, para evidenciar como las feministas blancas occidentales, desde la pretendida universalidad de un único sujeto mujer y la categoría género, no habían logrado mirar la multiplicidad de opresiones que experimentan las mujeres debido a la intersección de las variables género, raza, clase y sexualidad. Y desde lo significativo de estos aportes, incorpora una crítica a la categoría de colonialidad del poder, criticando a Quijano por su escasa atención al concepto de género.

Evidencia cómo, en los escritos sobre la colonialidad de Quijano, *la raza* alcanza el status de un concepto totalizador y tratará de “complejizar este pensamiento tomando el concepto de *género* como objeto de análisis y así construir un pensamiento que parta del borde entre la episteme occidental y las epistemes de los pueblos colonizados e instale a América latina y los llamados países del Tercer Mundo como lugares legítimos de enunciación no pretendidamente universales³²⁵”.

Lugones entra a debatir la tesis de Aníbal Quijano, al señalar que su tesis parte del postulado de asumir que el género es anterior a la sociedad y a la historia colonial. Recuérdese que para Quijano el trabajo, la “raza” y el “género, son las tres instancias fundamentales en torno a las que establecen las relaciones de explotación/dominación/conflicto. Siendo la raza la determinante en reordenar las demás³²⁶.

Breny Mendoza acota “que el trabajo libre asalariado no sólo se obtuvo por la idea de raza o la colonialidad del poder sino que también implicó una ideología de género”. Así la unión de raza con el trabajo libre asalariado y el ser hombre blanco trajo consigo una

³²³Uriona Crespo, Pilar, “Las “jornadas de octubre”: intercambiando horizontes emancipatorios”, en: Montes, Patricia (ed.alt), *Pensando los feminismos en Bolivia*, Conexión Fondo de Emancipaciones, Serie Foros 2, La Paz, 2012, p.45.

³²⁴Lugones, María, “Colonialidad y Género”, *Op.cit.*, /Lugones, María, “Hacia un feminismo descolonial”, *Op.cit.*, p.106.

³²⁵Bidaseca, Karina y Vazquez Laba, Vanesa “Feminismo e indigenismo. Puente, lengua y memoria en las voces de las mujeres indígenas del sur”, *Op.cit.*, p.363.

³²⁶Quijano, Aníbal, “Colonialidad del Poder y Clasificación Social”, *Op.cit.*, pp. 371-372.

división del trabajo por género, la cual ya imperaba en Occidente antes de la llegada de los españoles a América³²⁷.

Lugones señala que Quijano considera “la idea totalizante del concepto de raza”, ya que este la asume como raíz desde donde se configura modernamente el poder y la explotación, considerando al sexo como un asunto biológico sin mirar “que en el significado mismo del género están inscritos tanto la idea de un dimorfismo sexual o biológico (la dicotomía hombre-mujer), como el heterosexualismo y la distribución patriarcal del poder”, lo que denomina *Sistema Moderno Colonial de Género*³²⁸, el cual es un concepto complejo con un gran potencial respecto a la comprensión del concepto de género desde una propuesta de la colonialidad.

Este concepto apunta a que es preciso considerar que las ideas de raza y género se producen de forma paralela a los procesos de conquista y colonización. De ahí que ella sostenga que la “colonialidad de género” surgió a partir de “la introducción con la Colonia de un sistema de organización social que dividió a las gentes entre seres humanos y bestias³²⁹”. La colonialidad de género es uno de los aportes más importantes efectuados desde el incipiente, pero fértil, feminismo decolonial de América Latina.

El *Sistema Género Moderno/Colonial* se instituyó a partir del dominio colonial sobre las sociedades indígenas, que fue condicionado “[...] y pasó por la toma de control sobre los cuerpos, la vida y la muerte de las mujeres indígenas, y se convirtió en el terreno mismo de la negación por la supervivencia entre los hombres colonizados y los hombres colonizadores en el embate colonial. El nuevo dominio que los hombres indígenas lograron imponerle a las mujeres indígenas, se transformó perversamente en la única manera de conservar lo que quedaba del patrimonio cultural de estas sociedades, ahora avasalladas por la colonialidad del poder³³⁰”.

Lugones, quien reconoce el valor teórico del término de *colonialidad del poder*, critica que el tratamiento que da Quijano trae consigo la naturalización de las relaciones de

³²⁷Mendoza, Breny, “Los desafíos de los feminismos transnacionales en la nueva era del terror”, *Op.cit.*, Editorial Herder, México, 2014, p.316.

³²⁸Vid.:Lugones, María, “Colonialidad y Género”, *Op.cit.*/Lugones, María, “Hacia un feminismo decolonial” Traducido del inglés al castellano por Castellanos, Gabriela, en: *La manzana de la discordia*, Vol. 6, No. 2, Julio - Diciembre 2011, p.106/ Publicado por primera vez en: *Hypatia*, Vol. 25, No. 4, Otoño, 2010.

³²⁹Lugones María, “Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples”, en: Montes, Patricia (ed.alt), *Pensando los feminismos en Bolivia*, Conexión Fondo de Emancipaciones, Serie Foros 2, La Paz, 2012, pp. 134-135.

³³⁰Mendoza, Breny, “La cuestión de la colonialidad de género”, *Op. Cit.*, p. 51.

género y de la heterosexualidad, ya que él las considera los ejes sobre los que se organizan todas las sociedades humanas. Con dicha naturalización se dan las derivaciones violentas de la poscolonialidad, ya que con ello, Quijano consiente en aceptar como válidas las premisas patriarcales, heterosexistas y eurocentradas que existen respecto al género³³¹.

Para Lugones, “la reducción del género a lo privado, al control sobre el sexo y sus recursos y productos es una cuestión ideológica presentada como biológica, parte de la producción cognitiva de la modernidad que ha conceptualizado la raza como *engenerizada* y al género como racializado de maneras particularmente diferenciadas entre los europeos-as/blancos-as y las gentes colonizadas/no-blancas. La raza no es ni más mítica ni más ficticia que el género –ambos son ficciones poderosas.³³²”

Lugones, se basa en las investigaciones de la socióloga feminista nigeriana Oyeronke Oyewumi y en Paula Gunn Allen, feminista indígena estadounidense, para demostrar cómo el género y la raza fueron constructos sociales que se utilizaron durante el proceso colonial para racializar y generizar a las poblaciones que sometían³³³.

Considera que en el pensamiento moderno, que se caracteriza tanto por el principio de no contradicción como por las dicotomías jerarquizadas, es la dicotomía jerárquica, medular en el proceso de introducción colonial capitalista de un sistema de género, que separa lo humano y lo no humano. En este sentido, se es humana o no se es; porque ser las dos es una contradicción. Esta diferenciación estuvo acompañada de otras

³³¹Mendoza, Breny “La Epistemología del sur, la colonialidad de género y los feminismos latinoamericanos”, *Op.cit.*, p. 22.

³³²Lugones, María, “Colonialidad y Género”, *Op.cit.*, pp. 93- 94

³³³*Ibidem.* /Vid.: Allen, Paula Gunn, *The Sacred Hoop. Recovering the Feminine in American Indian Traditions*, Beacon Press, Boston, [1986] 1992./Oyewumi, Oyeronke, *The Invention of Women. Making an African Sense of Western Gender Discourses*. Minneapolis, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1997. Oyeronke Oyewumi y Paula Gunn Allen concluyen en sus investigaciones que en las sociedades yorubas y en los pueblos indígenas de América del Norte no existió el “género” antes del proceso de colonización. Apuntan a demostrar como en estas sociedades era la edad y la experiencia el principio organizador sobre el que se asentaban y que había neutralidad en torno al “género y la ausencia de desigualdades de género”. Las mujeres poseían acceso al poder y al espacio público, no existían las jerarquías y dicotomías producidas por el género. Tampoco su idioma y los sistemas de parentesco oprimían ni subordinaban a las mujeres. La división sexual del trabajo no se conocía y las relaciones económicas se basaban en la complementariedad y reciprocidad. También se reconocía y valoraba positivamente la existencia de la homosexualidad.

distinciones jerárquicas, entre ellas la de las diferencias dicotómicas entre hombres y mujeres, distinción que se convirtió en la marca de lo humano y de la civilización³³⁴.

La colonialidad es un proceso que no sólo hace la separación entre lo humano-no humano, sino que también distingue categorías sociales opuestas en forma binaria y jerárquica, como sucede con las caracterizaciones que separan la anatomía y el género, definen a las mujeres en relación a los hombres en situaciones de inferioridad o bien atribuyen la idea de la superioridad de una raza sobre otra. Las diferencias jerárquicas entre hombre y mujer tenían esos atributos relativos a la humanidad; por el contrario, los indígenas de las Américas y los africanos esclavizados eran clasificados como no humanos y se asumían como animales, de impulsos sexuales sin control y salvajes e incivilizados³³⁵.

“El hombre moderno europeo, burgués, colonial, se convirtió en sujeto/agente, apto para gobernar, para la vida pública, un ser de civilización, heterosexual, cristiano, un ser de mente y razón. La mujer europea burguesa no era entendida como su complemento, sino como alguien que reproducía la raza y el capital mediante su pureza sexual, su pasividad, y su atadura al hogar en servicio al hombre blanco europeo burgués. La imposición de estas categorías dicotómicas quedó entretejida con la historicidad de las relaciones, incluyendo las relaciones íntimas³³⁶”.

Las relaciones sociales a partir de la colonia, a raíz del racismo, no se constituyeron de forma equitativa, por el contrario, se constituyeron y asumieron desde el racismo, el cual va más allá de la relación legal entre los que han sido y siguen siendo percibidos como seres humanos superiores y aquellos y aquellas que son percibidos y asumidos como bestias, es decir, sin conocimientos ni razón³³⁷.

“Los indios y negros no podían ser hombres y mujeres, sino seres sin género. En tanto bestias, se los concebía como sexualmente dimórficos o ambiguos, sexualmente aberrantes y sin control, capaces de cualquier tarea y sufrimiento, sin saberes, del lado del mal en la dicotomía bien y mal, montados por el diablo (...) Se los trató como

³³⁴Lugones María, “Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples”, *Op.cit.*, 130.

³³⁵*Ibidem.*, p. 130.

³³⁶Lugones, María, “Hacia un feminismo descolonial”, *Op.cit.*, p.106

³³⁷Lugones María, “Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples”, *Op.cit.*, p. 130.

totalmente accesibles sexualmente por el hombre y sexualmente peligrosos para la mujer³³⁸”.

Lugones señala, además, que a las personas adscritas a mundo extraeuropeo se les impuso un orden natural al servicio de la supremacía blanca y por esto, de acuerdo a su tesis, la raza, el género y la sexualidad son categorías co-constitutivas de la episteme moderna colonial y no pueden asumirse fuera de ella, ni separada entre sí. La autora llega a considerar que si se separa “la "cuestión de género" como "cosa de mujeres" de la política real y de los problemas importantes en la reconstitución decolonial, uno esconde de sí mismo y de la comunidad intelectual y socioeconómico-política, y de la producción de conocimiento decolonial, precisamente la lealtad a la Colonia que esa posición implica³³⁹”.

El “lado oscuro del sistema género moderno/colonial³⁴⁰”, la colonialidad de género, se constituyó con la introducción del género más que la raza y fue imprescindible para someter a las sociedades colonizadas a las nuevas jerarquías impuestas por la colonización. Es necesario desenmascarar ese lado oscuro “[...] que convierte al ser colonizado, y en particular a la mujer colonizada, en un ser a quien se puede impunemente maltratar, violar , explotar, hacerlo trabajar hasta la muerte y eliminar físicamente y culturalmente de la faz de la tierra.³⁴¹”

Para entender la colonialidad de género, Lugones considera que es necesario comprender que no solo se debe asumir la creación de las relaciones de poder entre hombres y mujeres indígenas, sino que fue el género el mecanismo por medio del cual las mujeres y los hombres fueron despojados de su humanidad. De ahí que Breny Mendoza señale que para lograr una práctica de decolonización es más importante reconocer “cómo la comprensión de género occidental sirvió para la deshumanización tanto de mujeres como de hombres del mundo colonizado³⁴²”.

Lugones evidencia que la raza no puede asumirse, tal y como lo hace Quijano, como un concepto totalizante que pase por alto lo relativo a las cuestiones del género, entendido este como una categoría histórica y como herramienta usada por la colonialidad del

³³⁸*Ibidem.*, p. 130.

³³⁹*Ibidem.*, p.133.

³⁴⁰Lugones, María, “Colonialidad y Género”, *Op.cit.*, p.99.

³⁴¹Mendoza, Breny, “La cuestión de la colonialidad de género”, *Op.cit.*, p. 54.

³⁴²*Ibidem.*, p. 56.

poder. Igualmente dificulta analizar las opresiones desde un abordaje interseccional de raza, género, clase social y sexualidad.

V.3.2 Patriarcados de baja intensidad y el entronque patriarcal. Rita Segato y Julieta Paredes

Por su parte, Rita Segato, antropóloga y feminista argentina, desde estudios etnográficos, discrepa con Lugones y Oyeronke Oyewumi³⁴³ en lo relativo a la constitución de la categoría de género, apuntando que el género existía desde que se produjera la conquista del hombre blanco. Considera como en el mundo *pre-intrusión*, ya eran evidentes “las dimensiones de una construcción de la masculinidad que ha acompañado a la humanidad”, y se habían desarrollado sistemas de género diferenciados de los occidentales. Para ella, será precisamente la Modernidad la que terminará por establecer y enaltecer la jerarquía de género³⁴⁴.”

Rita Segato argumenta, retomando los aportes de Aníbal Quijano respecto a la colonialidad del poder, contribuye al debate que había iniciado Lugones, al decir que “no basta decir que la estructura jerárquica originaria se reinstala y organiza en cada uno de los escenarios de la vida social (el de género, el racial, el regional, el colonial, el de clase”), de ahí que es menester observar que todos estos campos se hallan “enhebrados por un hilo único que los atraviesa y los vincula en una única escala articulada como un sistema integrado de poderes, donde género, raza, etnia, región, nación, clase se interpenetran en una composición social de extrema complejidad³⁴⁵”.

Para ella, no es solamente la crítica a la universalidad de la estructura, de los términos que, de manera abstracta y ahistórica, da origen a la categoría “mujer” y a la categoría de género; la crítica debe enfocarse en la mirada y la comparación que se realiza desde el feminismo hegemónico de la situación de las mujeres en su concreción, el cual no problematiza el pasaje de la *mujer* genérica ni la posición de lo femenino como categoría que asume el feminismo eurócentrico o eurocentrado.

³⁴³Sobre la discusión refutando a Oyewumi Vid.: Segato, Rita, “Género, política e hibridismo en la transnacionalización de la cultura Yoruba”, en: *Revista de Estudios Afro-Asiáticos*, Año 25, 2003.

³⁴⁴Segato, Rita, “Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial”, *Op.cit.*, pp.33-34.

³⁴⁵Segato, Rita, “La argamasa jerárquica: violencia moral, reproducción del mundo y la eficacia simbólica del derecho”, en: *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*, Editorial Prometeo, Buenos Aires, 2003, p.15.

Segato propone la necesidad de “leer la interface entre el mundo pre-intrusión y la colonial modernidad a partir de las transformaciones del sistema de género.” [...] No se trata meramente de introducir el género, como uno más, entre los temas de la crítica decolonial o como uno de los aspectos de la dominación en el patrón de la colonialidad, sino de darle un real estatuto teórico y epistémico al examinarlo como categoría central, capaz de iluminar todos los otros aspectos de la transformación impuesta a la vida de las comunidades al ser captadas por el nuevo orden colonial moderno³⁴⁶”.

En esa línea de crítica, Rita Segato, considera que en las sociedades tribales *pre-intrusión* colonial existen evidencias históricas y etnográficas que demuestran la existencia de nomenclaturas de género y una organización patriarcal, si bien diferente a la del género occidental, a la que llama *patriarcados de baja intensidad*³⁴⁷. Considera que, al entrar en la dinámica de los patriarcados occidentales, estos mantuvieron un orden con una apariencia de continuidad, pero ahora regido por normas diferentes.

El patriarcado occidental conllevó, de manera violenta, la separación de las esferas pública y doméstica. A pesar que las nomenclaturas de género de bajo impacto permanecieron, estas fueron reinterpretadas a la luz del nuevo orden; así, un idioma que era jerárquico al entrar en contacto con “el discurso igualitario de la modernidad, se transforma en un orden super-jerárquico”, que trajo consigo la superinflación de los hombres indígenas, “en su papel de intermediarios con el mundo exterior, del blanco; y la superinflación de la esfera pública, habitada ancestralmente por los hombres, con el derrumbe y privatización de la esfera doméstica³⁴⁸”.

Con esto, los hombres lograron tener un poder absoluto sobre las mujeres en todos los espacios de la vida social, pero junto a esa hiperinflación de la posición masculina de los hombres indígenas, “ocurre también la emasculación de esos mismos hombres en el frente blanco, que los somete a estrés y les muestra la relatividad de su posición masculina al sujetarlos a dominio soberano del colonizador³⁴⁹”. Segato considera que este arreglo construido a partir del género conllevó que los hombres colonizados asumieran la misma nomenclatura pero en la clave de la modernidad, lo que provoca mayor exposición a la violencia a las mujeres doblemente colonizadas.

³⁴⁶Segato, Rita, “Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico decolonial,” *Op.cit.*, pp.30-31.

³⁴⁷*Ibidem.*, p.32.

³⁴⁸*Ibidem.*, p.34.

³⁴⁹*Ibidem.*, p.37.

Este proceso de captación del género pre-intrusión por el género occidental, trajo consigo la exclusión de las mujeres de los ámbitos políticos, de los espacios de deliberación sobre el bien común y, posteriormente, de la esfera pública republicana. Segato señala que al realizar un contraste del proceso intrusivo de la colonia y, más tarde, del Estado republicano de acuerdo al orden de la colonial y la modernidad y su precepto ciudadano, se accede a dimensiones de la República y de los Derechos que resultan opacas y desconocen las creencias cívicas, que son parte fundamental del sistema de valores políticos en que estamos inmersos.

Así, “el análisis de lo que diferencia el género de uno y otro mundo, revela con gran claridad el contraste entre sus respectivos patrones de vida en general, en todos los ámbitos y no solamente en el ámbito del género. Eso se debe a que las relaciones de género son, a pesar de su tipificación como “tema particular” en el discurso sociológico y antropológico, una escena ubicua y omnipresente de toda vida social³⁵⁰”.

Julieta Paredes reconoce que históricamente en lo que hoy es América Latina, existió un patriarcado originario, que hizo *entronque patriarcal* con el patriarcado occidental. A pesar de que entre ellos habían diferencias, se unieron a la hora de la intrusión colonial porque “[...] también había una propia versión de la opresión de género en las culturas y sociedades precoloniales, y que cuando llegaron los españoles se juntaron ambas visiones [...]”³⁵¹ La intrusión fue sufrida tanto por los indígenas como las indígenas, pero fueron estas quienes lo vivieron doble y con mayor intensidad.

Capítulo VI: Haciendo camino y tejiendo saberes:

Hacia un Tercer Feminismo

VI.1 Recuperando las teorías

Para decolonizar el feminismo, es necesario asumir la existencia de ese patriarcado preintrusión colonial y se hace urgente escuchar y recuperar la memoria de las luchas de las mujeres indígenas. Incorporar al debate feminista sus voces que crean y recrean, que cuestionan y critican las relaciones ancestrales en sus comunidades, desde una praxis y teorías que desde nuevas epistemologías e incluso cosmogonías apunten, tal y como lo

³⁵⁰*Ibidem.*, p.30.

³⁵¹Paredes Carvajal, Julieta, *Hilando Fino. Desde el feminismo comunitario*, Comunidad mujeres creando comunidad, 2ª ed., México, 2014, p.72.

dice Lorena Cabnal, “[...] a reinterpretar las realidades de la vida histórica cotidiana de las mujeres indígenas, dentro del mundo indígena³⁵²”. Creando nuevas prácticas y diálogos entre las mujeres indígenas y con las mujeres no indígenas.

Se ha reiterado que la empresa colonial se asentó en “la imposición de la forma de pensar y producir conocimiento en detrimento de las múltiples formas de conocer, con consecuencias profundas como la colonialidad del saber³⁵³”. Así la urgencia porque lucha política y contribuciones teórica y académicas reconozcan la lucha epistémica clara y fuerte contra el saber eurocentrado; lucha que es necesaria y vital para emancipar y descolonizar el feminismo y reivindicar su proyecto político revolucionario.

María Lugones, además de corregir la visión de Aníbal Quijano en lo referido a la teoría de la clasificación social, incorpora el concepto de sistema moderno colonial de género, sus aportes y los de Rita Segato son ejemplo de dos de las propuestas teóricas que llevan a reflexionar en el profundo eurocentrismo que está presente en las categorías de género y patriarcado y, a partir de ello, la propuesta de decolonizar el feminismo se hace no sólo evidente, sino necesaria.

En este sentido, es importante considerar que la crítica feminista respecto a la epistemología, se ha enfocado en la forma y en cómo la pertenencia a un género dado afecta la producción de saber y la manera como el sexismo constituye un sesgo. Yuderkys Espinosa Miñoso, feminista dominicana radicada en Colombia, señala “ el género nunca opera de forma separada y, más aún, si estamos atentas a propuestas como la de María Lugones respecto de que esta categoría género no explicaría de forma adecuada la manera en que han sido sometidas “las mujeres” de los pueblos no europeos; deberíamos estar dispuestas a aceptar lo inadecuado de un uso universalista de la categoría de género (la división dicotómica del mundo en “mujeres” y “varones”) o al menos atenernos siempre (y no en determinadas ocasiones) a su uso de una forma inestable e interdependiente de otras categorías como raza, clase y ubicación geopolítica³⁵⁴”.

³⁵²Cabnal, Lorena “Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala”, en: *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*, Acsur, Las Segovias, 2010, p.12.

³⁵³Espinosa Miñoso, Yuderkys, Gómez Correal, Diana y Ochoa Muñoz, Karina, “Introducción”, *Op.cit.*, p.18.

³⁵⁴Espinosa Miñoso, Yuderkys, “Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica”, *Op.cit.*, p.9.

A pesar de las diferencias, tanto Lugones como Segato, coinciden en que: “la colonialidad y el género occidental han significado la pérdida del poder social de las mujeres”³⁵⁵, esto ha sido mortal para las indígenas, las afrodescendientes y las mestizas pobres. El capitalismo globalizado, colonial y patriarcal continúa aniquilando los recursos de las colonias y la vida de quienes en ella viven, siendo las mujeres las que son más violentadas. Ya que la necropolítica, el necropoder, consustancial a sistema colonial/moderno patriarcal y capitalista, “no puede vivir sin aniquilar la humanidad y la naturaleza de la colonia”³⁵⁶.

El estudio de la colonialidad, al intersecarlo con elementos de género, brinda la posibilidad de entender la opresión “como una interacción compleja de sistemas económicos, racializantes y generizantes, en los cuales cada persona puede ser vista como un ser vivo, histórico, plenamente descrito”³⁵⁷. Desde la mirada teórica de los feminismos decoloniales, “la opresión se fundamenta en un sistema de conocimiento y producción del mundo de la vida, un sistema de clasificación social dentro del cual han surgido las categorías dominantes de opresión (género, raza, clase)”³⁵⁸.

De esta manera, el concepto de opresión se asume desde una mirada teórica mucho más compleja, pues se asume que esta “se fundamenta en un sistema de conocimiento y producción del mundo de la vida, un sistema de clasificación social, dentro del cual han surgido las categorías dominantes de opresión (género, raza, clase) sistema instituido a través de la empresa colonizadora y la razón imperial a su servicio”³⁵⁹.

Al incorporar al análisis de la matriz de opresión y subordinación, los conceptos de subalternidad, colonialidad del poder y la violencia epistémica, se permite visualizar la forma en que el sistema moderno colonial de género es correlativo al régimen heterosexual, al racismo y al capitalismo en el marco de procesos históricos de la conquista y colonización de América Latina³⁶⁰.

Una propuesta que facilite construir un entramado teórico, pensado para ejercer una práctica política que asuma la relación indisoluble que existe entre el sexismo, el

³⁵⁵Mendoza, Breny, “La cuestión de la colonialidad de género”, *Op.cit.*, p. 67.

³⁵⁶*Ibidem.*, p. 68.

³⁵⁷Lugones, María, “Hacia un feminismo descolonial”, *Op.cit.*, p.110.

³⁵⁸Espinosa Miñoso, Yuderlys, “Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica”, *Op.cit.*, p.8.

³⁵⁹*Ibidem.*, p.8.

³⁶⁰Espinosa Miñoso, Yuderlys, “La política sexual radical autónoma, sus debates internos y su crítica a la ideología de la diversidad sexual”, en: Montes, Patricia (ed.alt), *Pensando los feminismos en Bolivia*, Conexión Fondo de Emancipaciones, Serie Foros 2, La Paz, 2012, p.117.

racismo, el capitalismo y el patriarcado y que permita “la superación de la colonialidad del género y esta colonialidad del ser que deshumaniza y convierte a las mujeres de la colonia en presa no solo de los hombres colonizadores, sino de los hombres colonizados”, siendo una forma de resistencia a la colonialidad implantada a partir del proceso de deshumanización a partir de la colonialidad del poder y del género³⁶¹.

VI.2 Avanzando hacia la construcción un Tercer Feminismo

Actualmente hay nuevas formas de colonialismo; la colonialidad se regenera, el capitalismo neoliberal avanza y se hegemoniza globalmente reproduciendo los valores del capitalismo; las crecientes nuevas formas de fundamentalismo religioso, en los diferentes contextos geográficos, que se acompañan de discursos patriarcales, racistas, misóginos, xenófobos, repuntan de la mano de un patriarcado que se mueve dentro del sistema capitalista.

En América Latina, es evidente el declive de los movimientos sociales de la izquierda y de su falta de efectividad; al unísono, es innegable el surgimiento de un nuevo activismo que se funda en corrientes conservadoras de derecha, pero que asume tácticas políticas de la izquierda. Con afinidad a partidos políticos conservadores de derecha y aliados a fundamentalismos religiosos católicos y evangélicos, que impulsan leyes y políticas neoliberales, con un enorme peso en la política nacional de cada estado y a nivel internacional.

Breny Mendoza señala que esto: “[...] redefine lo que es *activismo, subversión, socialismo, feminismo, religiosidad, espiritualidad y hasta transnacionalismo y cosmopolitismo.*” “[...] Estamos, en otras palabras, presenciando el nacimiento de un nuevo tipo de activismo transnacional que tiene su sustrato en políticas conservadoras de la ultra-derecha y que se presenta a sí mismo como un movimiento social representante de los verdaderos intereses de las mayorías oprimidas [...]” Movimientos que se erigen a partir de discursos políticos como representantes de aquellos que son excluidos capitalizando el descontento popular³⁶².

Los feminismos hegemónicos que en el Norte global o de aquellos situados en el Norte del Sur, no han logrado interpelar su complicidad con la colonialidad del poder, pues las

³⁶¹Mendoza, Breny, “La cuestión de la colonialidad de género”, *Op.cit.*, p. 54.

³⁶²Mendoza, Breny, “Los desafíos de los feminismos transnacionales en la nueva era del terror”, *Op.cit.*, pp.305-306

miradas de la otredad, el silenciamiento de las excluidas, las empobrecidas, de las mujeres de color siguen presentes al asumir la interseccionalidad de manera aislada sin cuestionar el patrón de la colonialidad del poder, del ser y del saber. No se han logrado diseñar políticas que interseccione de manera conjunta las cuestiones relativas al sexo, clase social, género y raza con posiciones anti capitalistas y el anti coloniales.

El “*Tercer Feminismo*,” del que empezó a hablar la feminista chicana Chela Sandoval, se ha ido construyendo desde varios frentes y sitios geográficos. Se inscribe en genealogía de la memoria poscolonial y que “desde una *conciencia de los borderlands*, que es diferencial, cinética y móvil, que funciona tanto dentro como fuera de la ideología dominante, brinda la mirada crítica *mestiza* como una actividad decolonizadora que estructura tanto una metodología y una teoría que permiten estructurar coaliciones políticas, identitarias y estéticas que son centrales en lo que denomina como un feminismo de tercera generación en el siglo XXI³⁶³.

El feminismo situado en el Sur geopolítico, lleva necesariamente a interpelar y cuestionar las propuestas epistemológicas y metodológicas que desde el norte global geopolítico cuestionen y develen las representaciones discursivas de los sujetos construidos desde la otredad en los diferentes contextos geográficos e históricos que expanden el colonialismo discursivo.

De ahí que sea necesario volver la mirada y “reconfigurar los mapas de la praxis feminista”, para poder mirar de manera horizontal, desde los diálogos Sur-Sur, entendiendo que en el Norte también existe un Sur, que “[...] desarrolle una crítica profunda al capitalismo global, la naturalización de los valores del capital y el poder no reconocido del relativismo cultural en el feminismo académico y sus pedagogías³⁶⁴”.

Las corrientes de pensamiento que se han reseñado: estudios poscoloniales, estudios de la modernidad/colonialidad, feminismos poscoloniales, feminismos a partir de las pensadoras del sudeste asiático o feminismo de color y negro, poseen utilidad en América Latina, porque permiten pensar nuevas formas de relaciones e introducen nuevas conceptos y categorías, además de facilitar una decodificación de las mismas,

³⁶³Vid.: Sandoval, Chela. “U.S. Third World Feminism: Differential Social Movement” *Methodology of the Oppressed*, Minnesota University Press, Minneapolis, 2000, pp. 40-63, citada por: Sierra, Marta, “Tercer Espacio: Las geografías paradójicas del feminismo y la colonialidad”, *Op.cit.*, pp. 220-221.

³⁶⁴Sierra, Marta, “Tercer Espacio: Las geografías paradójicas del feminismo y la colonialidad”, *Op.cit.*, p. 217.

para adaptarlas y releerlas desde las propias experiencias de las mujeres latinoamericanas.

Esto no significa que el feminismo latinoamericano se inserte y adopte estas teorías sin más, sino que conlleva a replantear nuevas vías para encontrar y encontrarse con espacios teóricos, discursivos en los diferentes contextos y espacios geográficos, repensando cómo transcribir dichas experiencias desde un nuevo lugar de enunciación, sea en este caso América Latina. Decolonizar el feminismo supone no sólo realizar una genealogía de los patrones de poder de la colonialidad sino la necesidad de un debate sobre las posibilidades de construir una nueva propuesta política, metodológica y epistemológica situada.

Los análisis, deben ser situados en los contextos específicos que asumen visiones globales de luchas y poderes; sin embargo, no sólo es importante mirar las cuestiones relativas a la dominación sino que es apremiante mirar las resistencias y las luchas de las mujeres. Con el objetivo de pensar y repensar las formas teóricas y políticas, para lograr transcribir las experiencias feministas desde su lugar de origen, desde el Sur, *nuestro lugar de enunciación*³⁶⁵.

Los feminismos en América Latina necesariamente deben profundizar los campos de relaciones de poder de manera más amplia, para comprender de manera más acertada y profunda la vida de las mujeres en la diversidad, lo cual necesariamente debe llevar a repensar la sociedad, la cultura y lo político en este contexto. En este sentido, los estudios poscoloniales y el feminismo que se inserta en esa genealogía, al sumarlo con los estudios de la colonialidad, pueden dar luces en el trabajo de entender cómo se producen y reproducen las contradicciones internas.

Además de resignificar el discurso y praxis feminista de esa construcción que de algún modo se inició con el feminismo chicano y el feminismo negro, es necesario mirar lo relativo a las interseccionalidades de la raza, género y la agencia, con el objetivo de construir propuestas epistemológicas que decolonicen el conocimiento y propongan nuevas prácticas políticas.

³⁶⁵Bidaseca Karina, “Reconociendo las superficies de nuestras hendiduras. Cartografiando el Sur de nuestros Feminismos”, *Op.cit.*, p.252.

Es urgente “reparar las cuestiones contradictorias, complejas y perplejas que se encuentran en el origen de los estudios poscoloniales y que son su propia fibra: la Modernidad/colonialidad, como dos caras de la misma moneda, y el racismo –traducido en violencia, guerras difusas y “ficción de paz³⁶⁶” [...], los procesos de racialización actuales fuera de las fronteras europeas– la temporalidad y la historia; el rol de los intelectuales y la representación del subalterno ante el desencantamiento del mundo³⁶⁷”.

Se trata entonces de que más allá de las posibilidades teorizadas, se establezcan diálogos desde las experiencias múltiples y vividas, para buscar coaliciones necesarias de manera horizontal, donde los conocimientos viajen de Sur a Sur, e interpelando y dialogando con el Sur que también existe en el Norte. Un Tercer Feminismo, necesariamente, debe atravesar la dicotomía geopolítica imperialista Norte/Sur, cuestionando al mismo tiempo la retórica salvacionista de los discursos del feminismo occidental hegemónico.

Hay que enfatizar todo lo relativo a la violencia de las formas de tráfico³⁶⁸ y comercialización de los cuerpos de las mujeres, que “se inscriben en la política de guerras y muros, como signos de estos tiempos, una metáfora atroz de la exclusión, del racismo que nos confronta con el genocidio contemporáneo”.

Parra el Tercer Feminismo: “la mujer es el punto de intersección entre colonialismo, imperialismo, nacionalismos y fundamentalismos culturales. Es el punto de sutura del capitalismo globalizado, racista y sexista: en el Sur, en las cadenas de montaje de las maquilas, donde ellas, las “nuevas subalternas son la mano de obra más barata, descartable, y en el Norte donde la presencia de las subalternas inmigrantes, “sin papeles”, trabajadoras sexuales... provenientes de Europa del Este, África o América Latina, dispuestas a realizar los trabajos (trabajo sexual, empleo doméstico, cuidado) que las mujeres blancas no realizarían, han transformado la cartografía de las metrópolis del norte³⁶⁹”.

³⁶⁶Vid.: Žižek, Slavoj, *Las metástasis del goce. Seis ensayos sobre la mujer y la causalidad*, Editorial Paidós, Buenos Aires, 2003.

³⁶⁷Bidaseca, Karina, “Mundos (pos)coloniales. Consideraciones sobre la raza, género/sexo, agencia/tiempo y ensayo sobre el Tercer Feminismo,” *Op.cit.*, pp. 78-79.

³⁶⁸Bidaseca, Karina, “Feminicidio y políticas de la memoria. Exhalaciones sobre la abyección de la violencia contra las mujeres”, en: *Hegemonía cultural y políticas de la diferencia*, Nivón Bolán, Eduardo [et.al.], Grimson Alejandro y Bidaseca, Karina, (coords.), CLACSO, Buenos Aires, 2013, p.96.

³⁶⁹Bidaseca, Karina, “Mundos (pos)coloniales. Consideraciones sobre la raza, género/sexo, agencia/tiempo y ensayo sobre el Tercer Feminismo”, *Op.cit.* p.81.

Marta Sierra, señala que este *Tercer Feminismo* es elaborado desde un *mapa en ruinas*, que “se caracteriza como una topografía cultural, un mapa móvil hecho de repositorios que el sujeto subyugado puede ocupar o abandonar, algo que permite la descolonización de sus relaciones con condiciones reales de existencia” y que tiene la tarea de crear un espacio diferente, un espacio del medio, o un tercer espacio³⁷⁰ para construir nuevas formas de quehacer político en contra de la diversas opresiones.

Por tanto, se hace necesario un feminismo crítico que apueste por la creación de espacios de resistencia desde espacios diversos, más allá de mapas bidimensionales y “que acepte la coexistencia en un mismo lugar del centro y el margen, el adentro y el afuera”; feminismo que será posible sólo “si se construyen cartografías de la “plurilocalidad” que vayan más allá de las ubicaciones trazadas por los binarismos de género y la lógica territorial del sujeto maestro³⁷¹”.

Como elaboración de una propuesta de epistémica y política feminista que se construya desde los bordes, en medio de las epistemologías del sur, desde el lugar que permita la construcción creativa de “operaciones teórico-discursivas” que subviertan los “pactos de lectura hegemónica” y los desvíen hacia resignificaciones locales con los pies puestos en las condiciones reales de nuestra existencia. Dícese “*Nuestra América*”³⁷².

Karina Bidaseca propone que este Tercer Feminismo “[...] es aquél que logrando interpelar a la sociedad toda sobre las violencias contra el género, se inscriba en una genealogía de la memoria poscolonial, que necesita recuperar una memoria epistémica, que no omita las contribuciones del feminismo chicano (el sur del norte) pero que se sitúe en nuestro Sur”.³⁷³ El movimiento feminista de ese Sur requiere visualizar “la abyección de la “violencia en los cadáveres de mujeres yace en la base donde se apoya y apunta el orden social falogocéntrico”. Tomando además en cuenta los saberes menospreciados de quienes han sido silenciados, las mujeres indígenas, pobres, y campesinas.

³⁷⁰Sierra, Marta, “Tercer Espacio: Las geografías paradójicas del feminismo y la colonialidad”, *Op.cit.*, pp. 220-221.

³⁷¹Rose, Gillian citada por: Sierra, Marta, “Tercer Espacio: Las geografías paradójicas del feminismo y la colonialidad”, *Op.cit.*, p. 221.

³⁷²Bidaseca, Karina, “Mundos (pos)coloniales. Consideraciones sobre la raza, género/sexo, agencia/tiempo y ensayo sobre el Tercer Feminismo,” *Op.cit.*, p.77.

³⁷³Bidaseca, Karina, “Primeras exhalaciones. Políticas de la memoria, genealogías coloniales y “Tercer Feminismo””, en: *Papeles de Trabajo*, Año 6, N° 10, noviembre de 2012, p.42.

Esta propuesta epistémico política del Tercer Feminismo, convoca a los feminismos a dibujar un mapa de conocimientos y prácticas políticas que acoja y no silencie, brindando voz a aquellos sujetos a quienes les ha sido negada y han sido construidos como subalternos. “La propuesta entonces es la de sacar al feminismo de esta “caja de espejos” que construyen los binarismos de género,³⁷⁴” para que se posibilite una mirada sugerente y con gran potencial de emancipación sobre la colonialidad del poder, del saber y del ser.

En la construcción de propuesta es necesario “acudir a procesos históricos recientes, pero vinculados a una matriz colonial para pensar en la genealogía de las violencias. La dominación sobre las mujeres tienen una larga data; tan larga que se confunde con la historia de la humanidad³⁷⁵.”

Se deben traspasar los mapas de conocimiento, tanto en la teoría como en la praxis feminista; uno de ellos es el que está relacionado con los binarismos de género y el sistema de relaciones sociales y el segundo es el que define las tensiones y hegemonías internas dentro del feminismo.

Hay que tomar en cuenta lo que apunta Rita Segato respecto a que con el surgimiento “de la grilla universal moderna, de la que emanan el Estado, la política, los derechos y la ciencia, tanto la esfera doméstica como la mujer, que la habita, se transforman en meros restos, en el margen de los asuntos considerados de relevancia universal y perspectiva neutra”.³⁷⁶ Más allá de las pretensiones universales, supuestamente neutras y ahistóricas, se introduce la necesidad de reconstruir los mapas que la modernidad ha borrado o menospreciado y con ello restaurar “el tejido comunitario rasgado por la colonialidad³⁷⁷”.

Es en esa intersección entre colonialismo, imperialismo y capitalismo global donde se juega la vida de las mujeres del tercer mundo (desguionada). Y el feminismo poscolonial está pensando justamente esas intersecciones, esos espacios “*in-between*

³⁷⁴Sierra, Marta, “Tercer Espacio: Las geografías paradójicas del feminismo y la colonialidad”, *Op.cit.*, p.224.

³⁷⁵Bidaseca, Karina y Sierra, Marta, “Políticas de lo mínimo: genealogías coloniales en los mapas del Sur”, *Op.cit.*, p.620.

³⁷⁶Segato, Rita, “Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial,” *Op.cit.*, p.39.

³⁷⁷ *Ibidem.*, p.29.

donde se articulan las diferencias comunes y se elaboran estrategias de identidad colectivas, como afirma Homi Bhabha.

Pero también el *nepantla*, en lengua nahuatl, que para la feminista chicana Gloria Anzaldúa se sitúa en el lugar fronterizo donde es posible cerrar la herida colonial para que nazca una “nueva mestiza”; esa cicatriz en el alma³⁷⁸”. Recuperar la memoria desde la epistemología y las contribuciones del feminismo negro británico de las mujeres chicanas, de color o negras situadas en el sur del norte, de las de sudeste asiático. Todas contribuyen y suma para situarnos en nuestro sur y enunciar desde ese espacio.

Es trabajo del feminismo crear un nuevo espacio, un tercer espacio, en donde las experiencias vivenciales, tanto particulares como colectivas, asuman una preponderancia política y desde donde sea posible desarrollar diversas formas de acción política en contra de la opresión de las mujeres, pero también de la humanidad. Un compromiso ético ineludible entre la teoría y el discurso como la praxis política y el activismo.

Recurriendo a las palabras de Homi Bhabha, es la construcción de “un Tercer Espacio de enunciación, que vuelve un proceso ambivalente la estructura de sentido y referencia, destruye este espejo de la representación en el que el conocimiento cultural es habitualmente revelado como un código integrado, abierto, en expansión³⁷⁹”. Que es desafiante de la unidad de una cultura o identidad histórica.

Es un feminismo que, desde los procesos de decolonización que emergen en América Latina, busca entretejer las diversas identidades, a partir de una reflexión continua para elaborar no solo un pensamiento propio desde teorías ya existentes sino para abrir espacios para repensarlas y pensar en nuevos aportes, desde las propias “ [...] localidades y espacios sociales de acción y de investigación”, con el propósito de manifestar lo que no ha sido expresado sea “[...] porque faltan las palabras o porque no se escuchan las voces subalternizadas de lo *femenino en plural*³⁸⁰”.

³⁷⁸Bidaseca, Karina, “Femicidio y políticas de la memoria. Exhalaciones sobre la abyección de la violencia contra las mujeres”, *Op.cit.*, p.95.

³⁷⁹Bhabha Homi, *El lugar de la cultura*, *Op.cit.*, p.58.

³⁸⁰ Millán Moncayo, Mágara, “Introducción. Más allá del feminismo, a manera de presentación”, en: Millán Moncayo, Mágara (Coord.), *Más allá del feminismo: caminos para andar*, Red de Feminismos Descoloniales, México, D. F., 2014, p.11.

Este feminismo debe cuestionar de manera ineludible la conexión entre la ubicación del espacio territorial, el contexto especial del poder y la producción del conocimiento, desde aquí pensar los temas “de la intersubjetividad, la conexión de las historias propias y las ajenas, la formación de una responsabilidad colectiva [...]”³⁸¹, elementos que son básicos para construir el Tercer Feminismo desde lo horizontal y lo dialógico entre el Sur- Sur geopolítico.

Reconstruir la cartografía de los feminismos implica no solo transgredir los mapas que han dominado la praxis feminista sino también construir, un mapa feminista que se fundamente “[...] en una lógica no-normativa transnacional y en una pedagogía solidaria; para ello es necesario desestabilizar los viejos binarismos cartográficos que rigen el pensamiento disciplinar y nuestra práctica pedagógica, para mirar el modo en que los bordes culturales son transgredidos y cómo se normalizan las jerarquías de lugar. En segundo lugar, es importante revisar la hiper-racialización y la sexualización de los lugares *otros*, aquellos que han sido construidos como los márgenes de lo occidental. En tercer lugar, es necesario pensar en qué tipo de cruces transfronterizos queremos hacer y cuáles son las dimensiones éticas de los mismos”³⁸².

La construcción de un Tercer Feminismo debe considerar que dentro de las diversidades, más que apuntar al concepto de igualdad se deben asumir aspectos de la justicia, desde lo local y desde las posibilidades transnacionales. La política de interseccionalidad “sólo puede prosperar comprendiendo los vínculos que existen entre los diferentes tipos de vejámenes que cada sector denuncia. De esta manera, entenderemos que la particularidad de la identidad de todos los sujetos sufrientes contienen también la universalidad de todas las luchas en contra de la opresión y la explotación, y que asimismo, la universalidad de todas las luchas en contra de la opresión y la explotación contienen en si mismas todas las particularidades;” así pues, deberá considerarse que la política de identidad debe ceder ante las luchas por la justicia³⁸³.

³⁸¹Sierra, Marta, “Tercer Espacio: Las geografías paradójicas del feminismo y la colonialidad”, *Op.cit.*, p. 225.

³⁸²Alexander, M. Jacqui y Mohanty, Chandra Talpade, “Cartographies of Knowledge and Power. Transnational Feminism as Radical Praxis”, *Critical Transnational Feminist Praxis*, p.41, citadas por: Sierra, Marta, “Tercer Espacio: Las geografías paradójicas del feminismo y la colonialidad”, *Op.cit.*, 225.

³⁸³ Mendoza, Breny, “Los desafíos de los feminismos transnacionales en la nueva era del terror” *,Op.cit.*, p.319.

Conclusiones

1.- Al finalizar esta investigación se ha concluido que los estudios poscoloniales ponen sobre el tapete el repensar la historiografía desde el lugar del otro, desde la mirada del colonizado y también desde el cuestionamiento de la modernidad y los estatutos sobre los que esta se asienta.

2.-Pese a su diversidad, las teorías poscolonialistas, sobre todo la de los Estudios Subalternos de la India, han elaborado estrategias conceptuales respecto a las nociones de “poder”, “colonialismo”, poscolonialidad”, “descolonización”, “emancipación”, “híbrido”, “frontera”, “mestizo”, “subalterno/a”, “poscolonialidad”, “entre lugar” y “conocimiento situado”, entre otras. Esto ha provocado que en las ciencias sociales e incluso en la literatura, se evidencie una resignificación de dichos conceptos y se constituyan en la base para una crítica de la colonialidad y su vigencia en el escenario de la globalización capitalista actual.

3.-Estas teorías han mostrado cómo el sujeto está atravesado por otras cuestiones, entre ellas la etnia, la raza, la nacionalidad, la clase social y la religión. Asumen, desde la experiencia de la marginalidad y la transhistoricidad, una visión política subalterna que se forma desde la base de la experiencia de la subalternidad, la explotación y la resistencia, reeditando así la historia oficial de América, Asia y Oriente.

4.-En la academia y en los diferentes espacios de la creación de pensamiento, el término poscolonial trae consigo una serie de cuestionamientos y claves para la superación de las diversas problemáticas. Porque recuerda esa tensión que existe entre la superación del colonialismo y la sobrevivencia de la colonialidad, en la que se asientan las relaciones políticas y discursivas a partir de la modernidad.

5.-Uno de los pilares del paradigma poscolonial se evidencia en la creación de Occidente, que construyó a *los otros* de Europa. Es desde el planteamiento asentado en el discurso de la *otredad*, que Europa misma se construye desde la noción de superioridad.

6.-En América Latina, desde el grupo modernidad/colonialidad, Aníbal Quijano hace patente como las herencias poscoloniales se muestran en la forma en que la modernidad y la racionalidad están imaginadas desde la experiencia de Europa. Esto implicó que las relaciones tanto intersubjetivas como culturales que se crearon, fuesen concebidas desde

la dicotomía de las jerarquizaciones binarias. Identificándose Europa a partir de lo que se diferencia, con categorizaciones tales como: Oriente-Occidente, primitivo-civilizado, Europa-no Europa, barbarie-civilización, no humano-humano.

7.-La crisis de la modernidad capitalista y de la colonialidad, como patrón civilizatorio dominante desde hace ya más de 500 años, conlleva también la posibilidad de interpelar no solo al sistema sino también nutrir la posibilidad de crear nuevas epistemologías, las que Boaventura de Sousa denomina epistemologías del sur y que han enriquecido las propuestas del Foro Social Mundial, para ampliar el horizonte y construir "otros mundos posibles".

8.-Las discusiones sobre la permanencia de regímenes neocoloniales, lleva a que sea importante asumir lo poscolonial desde marcos interdisciplinarios y desde diversos conocimientos ubicados en los espacios geográficos. Esto nos lleva a asumir igualmente la diversidad de marcos epistemológicos que se erigen como necesarios para interpelar los cuestionamientos de la actualidad.

9.-Por su parte, los pensadores latinoamericanos del grupo Modernidad/Colonialidad, que actúan en el marco de la discusión de la crisis de la Modernidad y la globalización capitalista, realizan aportes relevantes sobre el proceso de la colonialidad del poder, del ser y del saber. Este grupo apuntó a visibilizar cómo este proceso va de la mano de la ficción de la raza y la jerarquía, entre lo que se consideraba humano y aquello que no entra en esa categoría; evidenciando que esta dicotomía fue sobre la que se asentó la modernidad colonial que surgió a partir de la colonización de los territorios de América y el Caribe.

10.-La colonialidad es una categoría que lleva a visibilizar la estructura de poder-dominio, que estuvo presente en la colonización española y portuguesa en América, y que aún hoy continúa presente y se erige como uno de los pilares del capitalismo.

11.-Lo que en América Latina se ha llamado el giro decolonial, apunta a nuevas formas de pensamiento y de praxis política. Señalando la necesidad trascender históricamente la colonialidad y subvertir el patrón de la colonialidad. Patrón que se mantiene bajo nuevas formas de colonialismo.

12.-Serán las propuestas del *proyecto Modernidad/Colonialidad* las que sumarán tres conceptos básicos en el proceso de conocimiento y aprendizaje como herramientas

analíticas en que opera la *lógica de la colonialidad: del poder* (economía y la política); *del saber* (epistémico, filosófico, científico, relación de lenguas y conocimiento) y *del ser* (control de la subjetividad, sexualidad y roles atribuidos a los géneros).

13.-Los feminismos hegemónicos de la segunda mitad del siglo XX, de Europa y Estados Unidos, repiten la visión eurocéntrica, etnocéntrica y capitalista de una mujer inmersa en un sistema, con una problemática específica y localizada en un norte geográfico y simbólico. Y se vuelve a plantear una visión hegemónica y colonial sobre las aspiraciones de igualdad y justicia, a la que dotan de validez universal y, por tanto, tratan de expandirla al resto del mundo.

14.-De esta forma, las mujeres del *Tercer Mundo* son creadas desde la mirada de los privilegios que tiene Occidente. Sin ese discurso que crea al *Tercer Mundo*, no existiría un singular y privilegiado *Primer Mundo*. Esto, trasladado al feminismo, evidencia que sin la “mujer del tercer mundo” la auto-presentación de la mujer occidental sería problemática, pues en este contexto discursivo y de representación, una habilita y sostiene a la otra.

15.-Las feministas más teóricas y complejas, como Spivak y Mohanty, logran poner en el tapete como se entremezclan la subalternidad y la colonialidad discursiva y política, con lo que brindan insumos teóricos, de especial relevancia, para el desarrollo de los feminismos poscoloniales.

16.-Serán las mujeres de color tercermundistas y las que se circunscriben a las líneas de pensamiento feministas poscoloniales: Chandra Mohanty; Gayatri Spivak; Saba Mahmood; Gloria Anzaldúa; Audre Lorde; bell hooks, María Lugones; Brenny Mendoza, Rita Segato; Ochy Curiel; Yuderky Espinosa y Karina Bidaseca quienes han denunciado la violencia epistémica, el silenciamiento de voces y la necesidad de recuperar las voces bajas que habla Guha. Las voces bajas de aquellas que han sido silenciadas y menospreciadas desde lo que denomina Karina Bidesca, como la retórica salvacionista de los feminismos hegemónicos occidentales.

17.-El feminismo postcolonial inicia la defensa de un *feminismo desde el tercer mundo*, un feminismo del sur, que englobaría tanto a las mujeres oprimidas por la raza en el “Primer Mundo” como a las mujeres de países descolonizados. Realiza una crítica a los mapas homogeneizadores del feminismo clásico, asumiendo que el sexismo, el

racismo y el capitalismo deben ser considerados como opresiones que se interrelacionan y por lo tanto deben ser combatidos de manera conjunta.

18.-Las contribuciones teóricas de los estudios poscoloniales fueron, en buena medida, la base teórica para que, desde los feminismos del Tercer Mundo disidentes de los feminismos hegemónicos de Occidente, se desarrollaran y complejizaran esos postulados, pero incluyendo al *género* como objeto de análisis. Posteriormente, son las feministas latinoamericanas autónomas quienes hacen énfasis en posiciones relacionadas con las aportaciones del proyecto Modernidad/Colonialidad, incidiendo sobre el proceso de colonialidad del poder y su propuesta decolonial, sustentando y articulando varias corrientes del pensamiento crítico.

19.-En la década de los años 80 y 90 el discurso feminista en América Latina sirvió para poner el tema género en una serie de políticas públicas que provocaron que parte de las feministas se institucionalizaran, ya trabajando desde el estado o desde las ONGs que eran subvencionadas con fondos públicos o de organismos internacionales que impulsaban las democracias liberales.

20.-La recepción de las propuestas del feminismo hegemónico occidental, si bien han sido valiosas para los proyectos feministas latinoamericanos, al mismo tiempo, han tenido consecuencias negativas en “la instalación de una mirada y unos objetivos políticos productivos exclusivamente a las mujeres de determinadas clases, orígenes y sexualidad del continente y en la reproducción y sostenimiento de políticas neoliberales que han provocado exclusión y miseria en las poblaciones de mujeres históricamente excluidas: indígenas, afrodescendientes y mestizas pobres.

21.-A María Lugones le debemos la enunciación de un proyecto de *feminismo decolonial*, que propone articular la perspectiva de la interseccionalidad, desarrollada por el feminismo negro y de color en los Estados Unidos, con la lectura crítica de la modernidad, que desarrolla el Grupo de investigación Modernidad/Colonialidad, y poniendo al descubierto la tensión entre la superación del colonialismo y la persistencia de la colonialidad, que regula tanto las identidades de sexo/género como las raciales y políticas.

22.-Lugones le discute a Quijano la cuestión de la raza como el elemento determinante en la colonialidad y propone analizar el fenómeno de la colonialidad a partir de un

sistema moderno colonial de género, y no solamente colonial. Constituyendo un nuevo marco epistemológico para crear una nueva episteme que posibilite comprender las vidas de las mujeres subalternas.

23.-La colonialidad, unida al capitalismo, al patriarcado y a las concepciones sobre la sexualidad, la religión, el mundo y la idea de la raza, colonizaron violentamente la episteme de los pueblos colonizados, tanto en la esfera de lo público como en el espacio privado; agravando el hipotético sistema patriarcal que las comunidades ya poseían y aumentando los niveles del poder, sometimiento y violencia que el hombre ejercía sobre la mujer.

24.-La decolonización del feminismo ha sido una propuesta recogida por el movimiento autónomo feminista latinoamericano. En el cual se unen voces de feministas indígenas, comunitarias, campesinas, afrocaribeñas, lesbianas, académicas etc., quienes vienen trabajando desde la periferia del poder la propuesta de decolonizar el feminismo.

25.-La decolonización del feminismo conlleva la decolonización de la epistemología feminista. Pretende subvertir los conceptos teóricos del feminismo occidental y, sobre todo, ha puesto en entredicho la cuestión de la existencia del género y patriarcado en las sociedades amerindias antes de la intrusión europea. Negando su existencia de acuerdo con Lugones. Hablando de la existencia de patriarcados de baja intensidad en la época preintrusión colonial tal y como lo señala Segato. O del entronque patriarcal que se dio entre los patriarcados de las sociedades indígenas con el patriarcado occidental tal y como lo señala Paredes.

26.-De ahí que Breny Mendoza señale que para lograr una práctica de decolonización es más importante reconocer cómo la comprensión de género occidental sirvió para la deshumanización tanto de mujeres como de hombres del mundo colonizado.

27.-Dentro de las pretensiones de decolonizar el feminismo, se repiensa el feminismo como una acción epistemológica, política y crítica, desde aquellas mujeres que afrontan diversas exclusiones, marginaciones y otras formas de violencia. Lejos del victimismo, la esencialización de la cultura y el racismo que reproduce el feminismo hegemónico, reivindican un sujeto más allá de la fragmentación postmoderna.

28.-En América Latina, decolonizar el feminismo es una propuesta no sólo teórica, sino también de compromiso político para deconstruir el conocimiento etnocéntrico,

eurocéntrico y apuntar las carencias del sujeto asumido desde una pretensión universal, pero además apunta a la construcción de nuevas formas de relación política desde la heterogeneidad, así como prácticas nuevas, diferentes y alternativas a las impuestas por el patriarcado capitalista.

29.-Las propuestas latinoamericanas para decolonizar el feminismo están en tierra fértil, y aunque son incipientes, apuntan a revisar desde diversas miradas las conexiones entre modernidad, capitalismo, patriarcado, racismo y democracia liberal. Lo que conlleva reconceptualizar las opresiones y supone retos teóricos y políticos, no sólo para el feminismo sino también para las teorías de la poscolonialidad y de la colonialidad.

30.-Es importante destacar que, en la investigación realizada, se observa como el feminismo poscolonial se fundamenta sobre todo en teorías académicas, mientras que el feminismo decolonial no solo acoge estas, sino que mira otros conocimientos subalternizados, alimentándose de las experiencias propias de las mujeres, de sus saberes populares ancestrales y de los conocimientos indígenas y comunitarios. Aunque uno y otro tienen genealogías y legados que los retroalimentan.

31.-Es en ese intercambio de saberes desde donde se construyen críticas y enfoques que van más allá de la búsqueda de la emancipación desde posiciones binarias de las mujeres y las sexualidades.

32.-Las teorías feministas poscoloniales comparten con los estudios poscoloniales un cuestionamiento político de la colonialidad, que reviste y reproduce la epistemología occidental en la producción de conocimiento. Además, pretenden reivindicar los saberes de aquellas mujeres subalternas insertas en un supuesto universalismo. Desde la intersección de la epistemología decolonial y la epistemología feminista, logran críticas sólidas al feminismo hegemónico y demuestran la existencia de una cercanía entre los discursos coloniales y los de algunas representantes del feminismo occidental.

33.-Tanto el pensamiento poscolonial como el pensamiento feminista poscolonial y la propuesta decolonial, utilizan conceptos teóricos y términos comunes dirigidos al análisis y la de/construcción de las metanarrativas dominantes. Igualmente, comparten la posición de alteridad con respecto a estas, y de los conceptos del otro/a, colonizado/a o femenino, evidenciando que la jerarquía del binomio mismo/otro es tanto un objetivo como un instrumento de análisis.

34.-Las corrientes de pensamiento que en esta indagación se han reseñado: estudios poscoloniales, estudios de la modernidad/colonialidad y feminismos poscoloniales, poseen utilidad en América Latina, porque permiten pensar nuevas formas de relaciones e introducir nuevos conceptos y categorías, además de facilitar una decodificación de las mismas, para adaptarlas y releerlas desde las propias experiencias de las mujeres latinoamericanas. Abriendo espacios para asumir nuevas metodologías y desafíos políticos para avanzar en la decolonización del feminismo en América Latina.

35.-Los legados de teorías críticas que desde diferentes lugares geográficos y sitios de enunciación constituyen referentes medulares para la decolonización del feminismo en América Latina y brindan a su vez la posibilidad de construir un Tercer Feminismo. Se hace necesario reconstruir los mapas de poder de los feminismos, para ello es urgente transgredir las cartografías que han se han constituido como hegemónicas en la praxis y discurso feminista y unir conocimientos que se tejen desde otros “*Sures geopolíticos*”.

36.-Es necesario mover del centro a los márgenes los mapas de los feminismos hegemónicos y relaborar nuevos lugares de enunciación con validez desde la solidaridad. Para poner así, en crisis el pensamiento de la dicotomía de valores que tiene la modernidad, trascendiendo hacia nuevas formas de pensamiento y praxis políticas epistémicas y metodológicas. Para ello, se deben abrir diálogos que tengan una dimensión ética y política.

37.-Un Tercer Feminismo, necesariamente, debe atravesar la dicotomía geopolítica imperialista Norte/Sur, cuestionando al mismo tiempo la retórica salvacionista de los discursos del feminismo occidental hegemónico. De la misma manera, debe interpelar a toda la sociedad respecto a las diferentes manifestaciones de violencias contra las mujeres.

38.-Elaborar un Tercer Feminismo conlleva el reconocimiento de la genealogía de la memoria poscolonial, la cual debe ser reconectada con las nuevas epistemologías del Sur, con el objetivo de escuchar las voces que no se han escuchado, las voces bajas; las de las mujeres indígenas, las empobrecidas, las campesinas, a partir de diálogos Sur-Sur que traspasen las diferentes geografías, las fronteras y por supuesto los mapas de poder.

39.-Un feminismo que desde la frontera interpele y al mismo tiempo brinde una mirada crítica desde el crisol del *mestizaje*, que tenga un propósito decolonizador que facilite la

construcción de un entramado metodológico y teórico, que necesita recobrar una memoria que incluya la crítica poscolonial, los estudios de la coloniidad y las contribuciones del feminismo poscolonial desde todas sus vertientes.

40.-En Asia, África y Oceanía el feminismo también se mueve y pretende transformar el capitalismo colonial, patriarcal y racista, pero estos movimientos, que al igual que los latinoamericanos, son casi imperceptibles en el feminismo del Primer Mundo y hay una deuda académica: abordarlos en futuros trabajos.

41.-Para concluir este trabajo, se destaca que a pesar de las limitaciones que pudiese tener, el inquirir sobre este tema permitió, a la investigadora el disfrute de adentrarse académicamente en terrenos complicados y poco examinados por las disciplinas sociales, pero no por ello menos hermosos.

Bibliografía

Adriansen, Brigitte, “«Postcolonialismo postmoderno» en América Latina: la posibilidad de una crítica radicalmente “heterogénea””, en: *Romaneske*, 2º semestre, 1999.

Alexander, M. Jacqui y Mohanty, Chandra Talpade, “Genealogías, legados, movimientos”, en: *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, Editorial Traficantes de Sueños, Madrid, 2004.

Álvarez, Sonia, “Feminismos Latinoamericanos”, en: *Revista Estudios Feministas*, Vol. 6, Nº 2, Instituto de Filosofía e Ciencias Sociais-IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro, 1998.

Anzaldúa, Gloria, *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, Aunt Lute Books, San Francisco, 1987.

Anzaldúa, Gloria (ed.), *Making face, Making Soul/ Haciendo caras Creative and Critical Perspectives by Feminists of Color*, Aunt Lute Book, San Francisco, 1990.

Anzaldúa, Gloria “Movimientos de rebeldía y culturas que traicionan”, en: *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, Editorial Traficantes de Sueños, Madrid, 2004.

Amorós, Celia y Miguel, Ana de, (eds.), *Teoría feminista de la Ilustración a la globalización*, (3 volúmenes), 2ª ed., Editorial Minerva, Madrid, 2007.

Bhabha, Homi. *El lugar de la cultura*, Ediciones Manantial, Buenos Aires, 2002.

Bidaseca, Karina y Vazquez Laba, Vanesa, “Feminismos y (Des) Colonialidad. Las Voces De Las Mujeres Indígenas Del Sur”, en: Bidaseca, Karina (dir.), “*Mujeres interpeladas en su diversidad. Feminismos contra-hegemónicos del Tercer Mundo*” Proyecto Ubacyt, 2010.

Bidaseca, Karina, *Perturbando el texto colonial. Los Estudios (Pos) coloniales en América Latina*, Editorial SB, Buenos Aires, 2010.

Bidaseca, Karina, “Entrevista con Karina Bidaseca”, entrevistada por Vazquez Laba, Vanesa, en: *Papeles de Trabajo*, Año 5, Nº 5, noviembre 2011.

Bidaseca, Karina y Vazquez Laba, Vanesa “Feminismo e indigenismo. Puente, lengua y memoria en las voces de las mujeres indígenas del sur” en: Bidaseca, Karina y Vazquez Laba, Vanesa (comps.), *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*, 2ª. ed., Ediciones Godot, Buenos Aires, 2011.

Bidaseca, Karina, “Mujeres blancas buscando salvar a las mujeres de color café de los hombres de color café. O reflexiones sobre desigualdad y colonialismo jurídico desde el feminismo poscolonial”, en: Bidaseca, Karina y Vazquez Laba, Vanesa (comp.), *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*, 2ª. ed., Ediciones Godot, Buenos Aires, 2011.

Bidaseca, Karina, “Primeras exhalaciones. Políticas de la memoria, genealogías coloniales y “Tercer Feminismo””, en: *Papeles de Trabajo*, Año 6, Nº 10, noviembre de 2012.

Bidaseca, Karina “Entre dos mundos. Edward Said”, en: Bidaseca, Karina; Obarrio, Juan; Oto, Alejandro de, y Sierra, Marta (comps.), *Legados, Genealogías y Memorias Poscoloniales en América Latina: Escrituras fronterizas desde el Sur*, Ediciones Godot, Colección Crítica, Buenos Aires, 2013.

Bidaseca, Karina, “Fanon y los estudios poscoloniales”, en: Bidaseca, Karina; Obarrio, Juan; Oto, Alejandro de; y Sierra, Marta (comps.), *Legados, Genealogías y Memorias Poscoloniales en América Latina: Escrituras fronterizas desde el Sur*, Ediciones Godot, Colección Crítica, Buenos Aires, 2013.

Bidaseca, Karina; Obarrio, Juan; Oto, Alejandro de, y Sierra, Marta, “Introducción”, en: Bidaseca, Karina; Oto, Alejandro de; Obarrio, Juan y Sierra, Marta (comps.), *Legados, Genealogías y Memorias Poscoloniales en América Latina: Escrituras fronterizas desde el Sur*, Ediciones Godot, Colección Crítica, Buenos Aires, 2013.

Bidaseca, Karina, “Feminicidio y políticas de la memoria. Exhalaciones sobre la abyección de la violencia contra las mujeres”, en: *Hegemonía cultural y políticas de la diferencia*, Nivón Bolán, Eduardo [et.al.], Grimson Alejandro y Bidaseca, Karina, (coords.), Colección Grupos de Trabajo, CLACSO, Buenos Aires, 2013.

Bidaseca, Karina, “Reconociendo las superficies de nuestras hendiduras. Cartografiando el Sur de nuestros Feminismos”, en: Bidaseca, Karina; Obarrio; Juan; Oto, Alejandro de; y Sierra, Marta (comps.), *Legados, Genealogías y Memorias Poscoloniales en América Latina: Escrituras fronterizas desde el Sur*, Ediciones Godot, Colección Crítica, Buenos Aires, 2013.

Bidaseca, Karina, “Mundos (pos)coloniales. Consideraciones sobre la raza, género/sexo, agencia/tiempo y ensayo sobre el Tercer Feminismo”, en: *Crítica y Emancipación*, N° 11, primer semestre de 2014.

Bidaseca, Karina y Sierra, Marta, “Políticas de lo mínimo: genealogías coloniales en los mapas del Sur”, en: *Estudios Feministas*, Florianópolis V. 22, N° 2, maio—agosto, 2014.

Blackwell, Maylei, “Las hijas de Cuauhtémoc: feminismo chicano y prensa cultural, 1968-1973,” traducido al castellano por: Vinós, María en: Suárez Navaz, Liliana y Hernández, Rosalva Aída (eds.), *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, 2ª ed., Ediciones Cátedra, Valencia, 2011.

Bouteldja, Houria “¿Feministas o no? Pensar la posibilidad de un «feminismo decolonial» con James Baldwin y Audre Lorde”, en: *Tabula Rasa*, N°. 21, julio-diciembre, 2014.

Brah, Avtar, “Diferencia, diversidad, diferenciación”, en: *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, Editorial Traficantes de Sueños, Madrid, 2004.

Brah, Avtar, *Cartografías de la diáspora. Identidades en cuestión*, traducido del inglés al castellano de Ojeda, Sergio, Traficantes de sueños, Madrid, 2012.

Braidotti, Rosi, “El sujeto femenino”, en: Braidotti, Rosi, *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*, Fischer Pfeiffer, Amalia (ed.), traducido al castellano por: Ventureira, Gabriela, Editorial Gedisa, Barcelona, 2004.

Braidotti, Rosi, “Sobre el sujeto feminista femenino o desde el <<sí mismo – mujer>> hasta el <<otro mujer>>”, en: Braidotti, Rosi, *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*, Fischer Pfeiffer, Amalia (ed.), traducido al castellano por: Ventureira, Gabriela, Editorial Gedisa, Barcelona, 2004.

Butler, Judith, “Soberanía y actos de habla performativos”, traducido al castellano por: Romero, Ana, en: *Acción paralela: ensayo, teoría y crítica de la cultura y el arte contemporáneo*, Nº 4, 1998, disponible en línea:
<http://www.acpar.org/numero4/butler.htm>, consultada por última vez el 3 de noviembre de 2015.

Butler, Judith, “Imitación e insubordinación de género”, en: *Revista de Occidente*, Nº. 235, 2000.

Cabnal, Lorena “Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala”, en: *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*, Acsur, Las Segovias, 2010.

Carrera Suárez, Isabel, “Feminismo y postcolonialismo: estrategias de subversión”, en: Fariña Bustos, María Jesús; Martín Lucas, María Belén y Suárez Briones, Beatriz, *Escribir en Femenino: Poéticas y Políticas*, Editorial, Icaria, Barcelona, 2000.

Castelli, Rosario y Espinosa Miñoso, Yuderlys, “Colonialidad y dependencia en los estudios de género y sexualidad en América Latina: el caso de Argentina, Brasil, Uruguay y Chile” en: Bidaseca, Karina y Vazquez Laba, Vanesa (comps.), *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*, 2º. ed., Ediciones Godot, Buenos Aires, 2011.

Castillo, Alejandra, “Feminismos de la (des) identificación poscolonial latinoamericana”, en: Segato, Rita (et.al.) Bidaseca, Karina (coord.), *Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina, África, Oriente*, CLACSO, IDAES, Buenos Aires, 2016.

Castro Gómez, Santiago y Mendieta, Eduardo, *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*, Miguel Ángel Porrúa, 1998, México, disponible en línea:
<http://people.duke.edu/~wmignolo/InteractiveCV/Publications/Teoriassindisciplina.pdf>, consultada por última vez el 26 de enero de 2016.

Castro Gómez, Santiago; Guardiola Rivera, Oscar y Millán de Benavides, Carmen, “Introducción. Poscolonialismo, o la crítica cultural del capitalismo tardío,” en: Castro Gómez, Santiago; Guardiola Rivera, Oscar y Millán de Benavides, Carmen (eds.), traducido del inglés al castellano por: Guhl, Mercedes (et.al), *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*, CEJA, Instituto Pensar, Bogotá, 1999.

Castro Gómez, Santiago, *La poscolonialidad explicada a los niños*, Editorial Universidad del Cauca- Instituto Pensar, Universidad Javeriana, Popayán, 2005.

Castro Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón, “Prólogo. Giro Decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico”, en: Castro Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (et.al.), *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 - Instituto Pensar, Bogotá, 2007.

Césaire, Aimé, *Discurso sobre el Colonialismo*, Akal, Madrid, 2006.

Chakrabarty, Dipesh, *Al margen de Europa*, Editorial Tusquets, Buenos Aires, 2009.

Chakrabarty, Dipesh, “Una pequeña historia de los Estudios subalternos”, en: Sandoval, Pablo (comp.), *Repensando la subalternidad. Miradas críticas desde/sobre América Latina*, 2ª ed., Instituto de Estudios Peruanos, Enviación Ediciones, Popayán, 2010.

Clarke, Cherrie, “El lesbianismo un acto de resistencia”, en: Castillo, Ana y Moraga, Cherrie (eds), *Esta puente mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*, traducido y adaptado del inglés al castellano por Castillo, Ana y Alarcón, Norma, Ism Press, San Francisco, 1988.

Combahee River Collective, “Una declaración feminista” en: Castillo, Ana y Moraga, Cherrie (eds), *Esta puente mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*, traducido y adaptado del inglés al castellano por Castillo, Ana y Alarcón, Norma, Ism Press, San Francisco, 1988.

Cobo Bedía, Rosa, *Aproximaciones a la teoría crítica feminista*, CLADEM, Lima, 2014.

Crenshaw, Kimberlé, “Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and violence Against Women of Color”, en: Crenshaw, Kimberlé, Gotanda Neil; Peller Gary y Thomas, Kendall, (eds.), *Critical Race Theory*, The New Press, Nueva York, 1995.

Curiel, Ochy, “Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista” en: *Nómadas*, N°. 26, 2007.

Curiel, Ochy, “Los aportes de las afrodescendientes a la teoría y la práctica feminista. desuniversalizando el sujeto mujeres,” publicado en: *Perfiles del Feminismo Iberoamericano*, Vol. III Catálogos, Buenos Aires, 2007, documento, disponible en línea:

http://www.iidh.ed.cr/comunidades/diversidades/docs/div_enlinea/afros%20feminismo.htm, consultado por última vez el 4 de abril de 2016.

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, Grupo Latinoamericano de Estudios, Formación y Acción Feminista (GLEFAS) y el Instituto de Género de la Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, junio, 2009.

Dussel, Enrique, *1492 Hacia el encubrimiento de Europa. Hacia el origen del mito de la modernidad*, UMSA, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Plural Editores, La Paz, 1994.

Dussel, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Editorial Trotta, Madrid, 1998.

Dussel, Enrique, “Más allá del Eurocentrismo: “El Sistema–mundo y los límites de la modernidad”, en: Castro Gómez, Santiago; Guardiola Rivera, Oscar y Millán de Benavides, Carmen, (eds.), Guhl, Mercedes (et.al), artículo traducido del inglés al castellano por Guardiola, Oscar, *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*, CEJA, Instituto Pensar, Bogotá, 1999.

Escobar, Arturo, “Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano”, en: *Tabula Rasa*, N° 1, enero-diciembre, 2003.

Espinosa Miñoso, Yuderkys, “Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos Latinoamericanos: complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional”, en: *Revista venezolana de estudios de la mujer*, Vol. 14. N°. 33, Julio-Diciembre 2009.

Espinosa Miñoso, Yuderkys, “La política sexual radical autónoma, sus debates internos y su crítica a la ideología de la diversidad sexual”, en: Montes, Patricia (ed.alt), *Pensando los feminismos en Bolivia*, Conexión Fondo de Emancipaciones, Serie Foros 2, La Paz, 2012.

Espinosa Miñoso, Yuderkys, “Los desafíos de las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano en el contexto actual”, en: Mar Daza, Raphael Hoetmer y Virginia Vargas (eds.), *Crisis y movimientos sociales en nuestra América. Cuerpos, territorios e imaginarios en disputa*, Lima, Programa Democracia y Transformación Global -PDTG- 2012, disponible en línea: https://www.academia.edu/1097630/Los_desafios_de_las_practicas_teorico-politicas_del_feminismo_latinoamericano_en_el_contexto_actual, consultado por última vez el 18 de abril de 2016.

Espinosa Miñoso, Yuderkys, “Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica”, en: *El Cotidiano*, N° 184, marzo-abril, 2014.

Espinosa Miñoso, Yuderkys, Gómez Correal, Diana, Ochoa Muñoz, Karina (eds.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en AbyaYala*, Editorial Universidad del Cauca, Popayán, 2014.

Fanon, Frantz, *Los condenados de la Tierra*, Fondo de Cultura Económica, 2001.

Femenías, María Luisa, “El feminismo postcolonial y sus límites”, en: Amorós, Celia y Miguel, Ana de, (eds.), *Teoría Feminista: de la Ilustración a la Globalización. De los debates sobre el género al multiculturalismo*, Minerva Ediciones, Madrid, 2ª. ed., 2007.

Femenías, María Luisa, “El ancho mar-océano que nos une y nos separa”, en: *Anuario de Hojas de Warmi*, N° 16, 2011.

Fernández Martínez, Mirta, “Aimé Césaire: un negro universal”, en: *Revista Comunicación*, Año 34, Vol. 22, N° 1, 2013.

Gargallo, Francesca, “La urgencia de retomar nuestra radicalidad”, en: Montes, Patricia (ed.alt), *Pensando los feminismos en Bolivia*, Conexión Fondo de Emancipaciones Serie Foros 2, La Paz, 2012.

Gigena, Andrea Ivanna, "Lecturas poscoloniales y decoloniales de la analítica foucaultiana para el análisis en contextos de herencia colonial", en: *Confluente*, Vol. 3, Nº. 2, Dipartimento di Lingue e Letterature Straniere Moderne, Università di Bologna, 2011.

Gómez Correal, Diana Marcela, "Feminismo y modernidad/colonialidad: entre retos de mundos posibles y otras palabras", en: Espinosa Miñoso, Yuderkys; Gómez Correal, Diana Marcela y Ochoa Muñoz, Karina, (eds.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, Editorial Universidad del Cauca, Popayán, 2014.

Gómez Quintero, Juan David, "La colonialidad del ser y del saber: la mitologización del desarrollo en América Latina" en: *El Ágora USB*, Vol. 10, Nº. 1, 2010.

Guha, Ranahit, *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*, traducido del inglés al castellano por: Cano, Gloria, Editorial Crítica, Barcelona, 2002.

Gutiérrez, Margarita y Palomo, Nellys, "Autonomía con mirada de mujer", en: Burguete Cal y Mayor, Aracelly. (coord.), *México: Experiencias de Autonomía Indígena*. IWGIA, Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, Guatemala y Copenhague, 1999.

Haraway, Donna, *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza*, traducido al castellano por: Talens, Manuel, Ediciones Cátedra, Valencia, 1995.

Hernández Castillo, Rosalva Aída, "Re-pensar el multiculturalismo desde el género. Las luchas por el reconocimiento cultural y los feminismos de la diversidad", en: *La Ventana. Revista de estudios de género*, Universidad de Guadalajara, Nº 18, 2003.

Hernández Castillo, Rosalva Aída y Sierra, Maria Teresa, "Repensar los derechos colectivos desde el género: Aportes de las mujeres indígenas al debate de la autonomía", en: Sánchez Nestor, Martha (coord.), *La doble Mirada: Luchas y Experiencias de las Mujeres Indígenas de América Latina*, UNIFEM / ILSB, 2005.

Hernández Castillo, Rosalva Aída, *Etnografías e Historias de Resistencias. Mujeres Indígenas, Procesos Organizativos y Nuevas Identidades Políticas*, CIESAS-PUEG-UNAM, México D.F., 2008.

Hernández Castillo, Rosalva Aída, "De Feminismos y Poscolonialismos: Reflexiones desde el Sur del Río Bravo", en: Suárez Navaz, Liliana y Hernández, Rosalva Aída (eds.), *Descolonizando el Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, 2ª ed., Ediciones Cátedra, Valencia, 2011.

Hernández Castillo, Rosalva Aída, "Diálogos Sur-Sur: Una Lectura Latinoamericana de los Feminismos Poscoloniales", en: Bidaseca, Karina; Obarrio; Juan; Oto, Alejandro de; y Sierra, Marta (comps.), *Legados, Genealogías y Memorias Poscoloniales en América Latina: Escrituras fronterizas desde el Sur*, Ediciones Godot, Colección Crítica, Buenos Aires, 2013.

hooks, bell, "Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista" en: *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, Editorial Traficantes de Sueños, Madrid, 2004.

Collins, Patricia Hill, *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*, Routledge, Londres, 2000.

Collins, Patricia Hill, “Rasgos distintivos del pensamiento feminista negro” traducido del inglés al castellano por García Lucio, Marta de, en: Jabardo, Mercedes, (ed.) *Feminismos negros. Una antología*, Traficantes de sueños, Madrid, 2012.

Hull, Gloria T.; Scott, Patricia Bell y Smith, Barbara (eds.), *All the Women Are White, All Blacks are Men, But Some of Us are Brave*, The Feminist Press, Nueva York, 1982.

Jabardo, Mercedes, “Introducción. Construyendo puentes: en diálogo desde /con el feminismo negro”, en: *Feminismos negros. Una antología*, Traficantes de sueños, Madrid, 2012.

Laluzza, Carles, “Dos siglos de ciencia racial”, en: *Razas, racismo y diversidad*, Algar Editorial, Valencia, 2001.

Lander, Eduardo (comp), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, CLACSO, Buenos Aires, 2000.

Lorde, Audre, “The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House” in: *Sister Outsider*, The Crossing Press, Taimansburg, 1984.

Lorde, Audre “Las herramientas del amo nunca desarmarán la casa del amo”, en: Castillo, Ana y Moraga, Cherríe (eds), *Esta puente mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*, traducido y adaptado del inglés al castellano por Castillo, Ana y Alarcón, Norma, Ism Press, San Francisco, 1988.

Lugones, María, “Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color”, en: *Revista Internacional de Filosofía política*, No. 25, 2005.

Lugones, María, “Colonialidad y Género”, en: *Tabula Rasa*, N^o 9, julio-diciembre 2008.

Lugones, María, “Colonialidad y género. Hacia un feminismo descolonial”, en: Mignolo, Walter (comp.), *Género y descolonialidad*, Ediciones Del Signo, Buenos Aires, 2008.

Lugones, María, “Hacia un feminismo descolonial”, traducido del inglés al castellano por: Castellanos, Gabriela, en: *La manzana de la discordia*, Vol. 6, No. 2, Julio – Diciembre, 2011.

Lugones María, “Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples”, en: Montes, Patricia (ed.alt), *Pensando los feminismos en Bolivia*, Conexión Fondo de Emancipaciones, Serie Foros 2, La Paz, 2012.

Mahmood, Saba, “Teoría feminista, agencia y sujeto de liberación: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto”, traducido al castellano por: Vinós, María, en: Suárez Navaz, Liliana y Hernández Castillo, Rosalva Aída (eds.), *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, 2^a ed., Ediciones Cátedra, Valencia, 2011.

Maldonado Torres, Nelson, “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”, en: Santiago Castro-Gómez y Grosfoguel, Ramón, (comps.), *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, Instituto Pensar, Bogotá, 2007.

Mbembe, Achille, *Necropolítica*, traducido del francés al castellano y edición de Falomir Archambault, Elisabeth, Melusina. Barcelona, 2011.

Mbembe, Achille, “*Qué es el pensamiento poscolonial*”, Entrevista con A. Mbembe, por Olivier, Mongin; Nathalie. Lempereur y Jean Louis, Schlegel, traducido del francés al castellano y notas de Pons, Anaclét en: *Pasajes*, N°.26, Primavera 2008.

Meloni, Carolina, *Las fronteras del feminismo. Teorías nómadas, mestizas y posmodernas*, Editorial Fundamentos, Madrid, 2012.

Mendoza, Breny “La Epistemología del sur, la colonialidad de género y los feminismos latinoamericanos” en: Espinosa Miñoso, Yuderlys (coord.) *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano*, En la Frontera, Buenos Aires, 2010.

Mendoza, Breny, “La cuestión de la colonialidad de género”, en: *Ensayos de crítica feminista en Nuestra América*, Editorial Herder, México, 2014.

Mendoza, Breny, “Los desafíos de los feminismos transnacionales en la nueva era del terror” en: *Ensayos de crítica feminista en Nuestra América*, Editorial Herder, México, 2014.

Mendoza, Breny, “Los feminismos y la otra transición a la democracia en América Latina”, en: *Ensayos de crítica feminista en Nuestra América*, Editorial Herder, México, 2014.

Mignolo, Walter, *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Ediciones Alkal, Madrid, 2003.

Mignolo, Walter, “El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto”, en: Castro Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón, (Comps.), *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, Instituto Pensar, Bogotá, 2007.

Miguel, Ana de, “Los feminismos a través de la Historia”, en: *Mujeres en Red, El periódico feminista*, 2011, disponible en línea: <http://www.omegalfa.es/downloadfile.php?file=libros/los-feminismos-a-traves-de-la-historia.doc>., consultada por última vez 14 de noviembre de 2015.

Millán Moncayo, Mónica, “Feminismos, postcolonialidad, descolonización: ¿del centro a los márgenes?”, en: *Andamios. Revista de Investigación Social*, Vol. 8, N° 17, septiembre-diciembre, 2011.

Millán Moncayo, Mónica, “Introducción. Más allá del feminismo, a manera de presentación”, en: Millán Moncayo, Mónica, (Coord.), *Más allá del feminismo: caminos para andar*, Red de Feminismos Descoloniales, México, D. F., 2014.

Minh-ha Trinh T., (ed.), “She, the Inappropriate/d Other. Special Issue on Third World Women”, in: *Discourse 8: Fall-Winter, 1986-1987*.

Mohanty, Chandra Talpade, “Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales”, traducido al castellano por: Vinós, María, en: Suárez Navaz, Liliana y Hernández, Rosalva Aída (eds.), *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, 2ª ed., Ediciones Cátedra, Valencia, 2011.

Mohanty, Chandra Talpade, “De vuelta a “Bajo los ojos de Occidente”: La solidaridad feminista a través de las luchas anticapitalistas”, traducido al castellano por: Vinós, María, en: Suárez Navaz, Liliana y Hernández, Rosalva Aída (eds.), *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, 2ª ed., Ediciones Cátedra, Valencia, 2011.

Moraga, Cherríe y Anzaldúa, Gloria (eds.), *The bridge called my back: Writings by radical women of color*, Persephone Press, Watertown, 1981.

Moraga, Cherríe, “En el sueño, siempre se me recibe en el río. Introducción” en: Castillo, Ana y Moraga, Cherríe (eds.), *Esta puente mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*, traducido del inglés al castellano por Castillo, Ana y Alarcón, Norma, Ism Press, San Francisco, 1988.

Moraga, Cherríe y Castillo, Ana (eds.), *Esta puente mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*, traducido del inglés al castellano por: Castillo, Ana y Alarcón, Norma, Ism Press, San Francisco, 1988.

Omar, Sidi M., *Los Estudios postcoloniales. Una introducción crítica*, Publicacions de la Universitat Jaume I, Castelló de la Plana, 2008.

Oto, Alejandro de, “Edward Said. Tres notas en el modo de una apología”, en: Bidaseca, Karina; Obarrio, Juan; Oto, Alejandro de; y Sierra, Marta (comps.), *Legados, Genealogías y Memorias Poscoloniales en América Latina: Escrituras fronterizas desde el Sur*, Ediciones Godot, Colección Crítica, Buenos Aires, 2013.

Oto, Alejandro de, “Frantz Fanon o la tranquilidad de un hombre blanco”, en: Bidaseca, Karina; Obarrio, Juan; Oto, Alejandro de; y Sierra, Marta (comps.), *Legados, Genealogías y Memorias Poscoloniales en América Latina: Escrituras fronterizas desde el Sur*, Ediciones Godot, Colección Crítica, Buenos Aires, 2013.

Paredes Carvajal, Julieta, “Las trampas del patriarcado” en: Montes, Patricia (ed.alt), *Pensando los feminismos en Bolivia*, Conexión Fondo de Emancipaciones, Serie Foros 2, La Paz, 2012.

Paredes Carvajal, Julieta, *Hilando Fino. Desde el feminismo comunitario*, Comunidad mujeres creando comunidad, 2ª ed., México, 2014.

Perazzolo, Romina, “Vulnerabilidad social y de las mujeres inmigrantes latinoamericanas en Mallorca. Un análisis desde el feminismo poscolonial” en: *Oxímora. Revista internacional de ética y política*, Nº. 2, Primavera 2013.

Pérez Flores, Larisa, “Cuerpos y desplazamientos. Retos feministas en un marco pos/decolonial”, en: *Cuadernos Intercambio sobre Centroamérica y el Caribe*, Vol. 12, No. 1, Enero-Junio, 2015.

Portolés, Asunción Oliva, “Feminismo postcolonial: la crítica al eurocentrismo del feminismo occidental”, en: *Cuaderno de Trabajo N° 6*, Instituto de Investigaciones Feministas de la UCM, 2004, disponible en línea: <http://www.ucm.es/info/instifem/cuadernos/cuaderno%206.doc>, consultada por última vez el 22 de octubre de 2015.

Quijano, Aníbal, *Colonialidad y Modernidad/Racionalidad*, en: Perú indígena, Vol.13, N°.29, 1992.

Quijano, Aníbal, “Raza”, “Etnia” y “Nación” en Mariátegui: Cuestiones abiertas, en: “JCM y Europa: la otra cara del descubrimiento”, Amauta, Lima, 1992, disponible en línea: <http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/59.pdf>, consultado por última vez el 15 de abril de 2016.

Quijano, Aníbal, “Colonialidad del Poder y Clasificación Social”, en: *Journal of World-Systems Research*, Vol.VI, N°.2, summer/fall 2000.

Quijano, Aníbal, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en: Lander, Eduardo (comp.), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, CLACSO, Buenos Aires, 2000.

Quijano, Aníbal, “Otro horizonte de sentido histórico”, en: *América Latina en movimiento*, N°. 441, 2009, disponible en línea: <http://www.alainet.org/es/active/37936> consultado por última vez el 1 de abril de 2016.

Reigada Olaizola, Alicia, “Repensar la crítica feminista desde la frontera: dilemas y aportaciones en torno al sujeto, la experiencia y la diversidad”, en: *Feminismos en la Antropología: nuevas propuestas críticas*, Editorial Ankulegi, País Vasco, 2008.

Restrepo, Eduardo y Rojas, Axel, *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*, Editorial Universidad de Cauca e Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar, Bogotá, 2010.

Restrepo, Eduardo, “Legados de Edward Said”, en Bidaseca, Karina; De Oto, Alejandro, Obarrio, Juan y Sierra, Marta (comps.), *Legados, Genealogías y Memorias Poscoloniales en América Latina: Escrituras fronterizas desde el Sur*, Ediciones Godot, Colección Crítica, Buenos Aires, 2013.

Rivera Cusicanqui, Silvia, *Chi'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Tinta Limón Ediciones, Buenos Aires, 2010.

Rivera Zea, Tarcila, “Mujeres indígenas americanas luchando por sus derechos,” en: Suárez Navaz, Liliana y Hernández, Rosalva Aída (eds.), en: *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, 2ª ed., Ediciones Cátedra, Valencia, 2011.

Rodríguez Martínez, Pilar, *Hacia una sociología del género y las migraciones: identificaciones de sexo-género de las mujeres migrantes británicas y marroquíes en Almería*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2002.

Rodríguez Martínez, Pilar, “Feminismos Periféricos” en: *Revista Sociedad & Equidad*, N° 2, julio, 2011.

Sánchez Muñoz, Cristina, “Genealogía de la vindicación” en: Beltrán, Elena y Maquieira, Virginia (eds.) en: *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos*, 2ª reimpresión, Alianza Editorial, Madrid, 2008.

Sandoval, Chela, “Nuevas ciencias. Feminismo cyborg y metodología de los oprimidos”, en: *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, Editorial Traficantes de Sueños, Madrid, 2004.

Sarup, Madan, “Imperialismo y cultura” en: Castro Gómez, Santiago; Guardiola Rivera, Oscar y Millán de Benavides, Carmen, (eds.), traducido del inglés al castellano por: Mercedes Guhl (et.al), *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*, CEJA, Instituto Pensar, Bogotá, 1999.

Segato, Rita, “La argamasa jerárquica: violencia moral, reproducción del mundo y la eficacia simbólica del derecho”, en: *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*, Editorial Prometeo, Buenos Aires, 2003.

Segato, Rita, “Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial” en: Bidaseca, Karina y Vazquez Laba, Vanesa (comp.), *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*, 2ª ed., Ediciones Godot, Buenos Aires, 2011.

Segato, Rita, “Aníbal Quijano y la perspectiva de la colonialidad del poder” en: *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por la demanda*”, Editorial Prometeo, Buenos Aires, 2013.

Segato, Rita (et. Al) Bidaseca, Karina (coord.), *Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina, África, Oriente*, CLACSO, IDAES, Buenos Aires, 2016.

Sierra, Marta, “Tercer Espacio: Las geografías paradójicas del feminismo y la colonialidad”, en: Bidaseca, Karina; Oto, Alejandro de; Obarrio, Juan; y Sierra, Marta (comps.), *Legados, Genealogías y Memorias Poscoloniales en América Latina: Escrituras fronterizas desde el Sur*, Ediciones Godot, Colección Crítica, Buenos Aires, 2013.

Sousa Santos, Boaventura de, *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social*, CLACSO, Buenos Aires, 2006.

Sousa Santos, Boaventura de, “El Foro Social Mundial y la izquierda global”, en: *El Viejo Topo*, N°. 240, enero, 2008.

Sousa Santos, Boaventura de, *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*, Siglo XXI - CLACSO, México, 2009.

Sousa Santos, Boaventura de, *Descolonizar el saber, reinventar el poder*, Trilce Extensión Universitaria, Montevideo, 2010.

Spivak, Gayatri Chakravorty, “¿Puede hablar el sujeto subalterno?”, traducido del inglés al castellano y nota introductoria de Giraldo, Santiago, en: *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. 39, enero-diciembre 2003.

Spivak, Gayatri Chakravorty, *Crítica de la razón poscolonial: hacia una historia del presente evanescente*, Ediciones Akal, Madrid, 2010.

Spivak, Gayatri Chakravorty, “Puede hablar la subalterna” traducido del inglés al castellano por: Martín Ruano, M. Rosario, en: *Asparkia*, N.º.13, 2002.

Spivak, Gayatri Chakravorty, “Nuevas ropas para el esclavo”, entrevista de Asensi, Manuel, en: *Revista Ñ*, Abril, 8 de 2006, disponible en línea: <http://edant.clarin.com/suplementos/cultura/2006/04/08/u-01173250.htm>, consultada por última vez el 31 de octubre de 2015.

Spivak, Gayatri Chakravorty, “¿Por qué los estudios de las mujeres?”, traducido y nota introductoria de Carrera Suárez, Isabel, en: Bastida Rodríguez, Patricia, Rodríguez González, Carla (eds.)/ Carrera Suárez, Isabel (coord.), *Nación, diversidad y género, perspectivas críticas*, Editorial Anthropos, Barcelona, 2010.

Suárez Navaz, Liliana, “Colonialismo, Gobernabilidad y Feminismos Poscoloniales”, en: Suárez Navaz, Liliana y Hernández Rosalva Aída (eds.), *Descolonizando el Feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, 2ª ed., Ediciones Cátedra, Valencia, 2011.

Uriona Crespo, Pilar, “Las “jornadas de octubre”: intercambiando horizontes emancipatorios” en: Montes, Patricia (ed.alt.), *Pensando los feminismos en Bolivia*, Conexión Fondo de Emancipaciones Serie Foros 2, La Paz, 2012.

Vazquez Laba, Vanesa, “Aportes de los estudios feministas poscoloniales al concepto de violencia de género. Inmigración y tipos de violencia”, Presentación, en el curso de verano de la UNED, *Violencia en las sociedades actuales. La violencia de género en las Ciencias Sociales y en la medicina*, julio, 2011, disponible en línea: <http://www.uned-illesbalears.net/Tablas/mrisquez.pdf>, consultado por última vez el 12 de noviembre de 2015.

Villoro, Luis, *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*, El Colegio Nacional y Fondo de Cultura Económica, México, 1992.

Viveros Vigoya, Mara, “De diferencia y diferencias. Algunos debates desde las teorías feministas y de género”, en: Arango, Luz Gabriela y Puyana, Yolanda (comps.) *Género, mujeres y saberes en América Latina. Entre el movimiento social, la academia y el estado*, Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Escuela de Estudios de Género, Bogotá 2007.

Wallerstein, Immanuel, *Análisis de Sistemas-Mundo. Una introducción*, Siglo XXI editores, México, 2005.

Wieviorka, Michel, *El Espacio del racismo*, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona-Buenos Aires, 1991.

Young, Robert J.C, “¿Qué es la crítica poscolonial?” traducido del inglés al castellano por: Donapetry, María, en: *Pensamiento Jurídico*, No. 27, enero-abril, 2010.