

ANA MARCELA
MONTANARO MENA

Una mirada al feminismo decolonial en América Latina

Juan J. Tamayo (Director)



Universidad Carlos III de Madrid
Instituto de Derechos Humanos
Bartolomé de las Casas
Cátedra de Teología y Ciencias de la Religión

Dykinson, S.L.

Colección
RELIGIÓN Y DERECHOS HUMANOS

**UNA MIRADA AL FEMINISMO
DECOLONIAL EN AMÉRICA LATINA**

ANA MARCELA MONTANARO MENA

**UNA MIRADA AL FEMINISMO
DECOLONIAL EN AMÉRICA LATINA**

Dykinson, S. L.

No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea este electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (art. 270 y siguientes del Código Penal).

Diríjase a Cedro (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra. Puede contactar con Cedro a través de la web www.conlicencia.com o por teléfono en el 917021970/932720407.

Este libro ha sido sometido a evaluación por parte de nuestro Consejo Editorial
Para mayor información, véase www.dykinson.com/quienes_somos

© Copyright by
Ana Marcela Montanaro Mena
Madrid, 2107

Editorial DYKINSON, S.L. Meléndez Valdés, 61-28015 Madrid
Teléfono (+34) 91 544 28 46-(+34) 91 544 28 69
e-mail: info@dykinson.com
<http://www.dykinson.es>
<http://www.dykinson.com>

ISBN: 978-84-9148-354-0

Maquetación:
GERMÁN BALAGUER VALDIVIA
german.balaguer@gmail.com

*A José Luis, por las palabras
que un día compartimos.*

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	11
CAPÍTULO I. SOBRE LA CRÍTICA DE LOS ESTUDIOS POSCOLONIALES	19
I.1. Antecedentes de la crítica poscolonial.....	19
I.2. Una aproximación genealógica.....	21
CAPÍTULO II. AMÉRICA LATINA: LA COLONIALIDAD Y EL GIRO DECOLONIAL.....	43
II.1. Antecedentes a los estudios de la colonialidad.....	43
II.2. Los ejes sobre los que se asienta la colonialidad..	52
II.3. El giro decolonial	62
CAPÍTULO III. ESTUDIOS POSCOLONIALES Y NUE- VAS MIRADAS FEMINISTAS.....	67
III.1. Acercándonos a los feminismos	67
III.2. Los aportes de las mujeres negras y de color	76

CAPÍTULO IV. HACIA NUEVAS EPISTEMOLOGÍAS Y METODOLOGÍAS FEMINISTAS.....	95
IV.1. Colonización en el discurso y praxis feminista	95
IV.2. Mirar de otro modo	103
CAPÍTULO V. AMÉRICA LATINA: HACIA LA DECOLO- NIZACIÓN DEL FEMINISMO	111
V.1. La ruptura con el feminismo hegemónico.....	111
V.2. La propuesta decolonial del feminismo en Amé- rica Latina	118
V.3. Cuestionando, debatiendo y proponiendo: sobre las categorías sexo/género y patriarcado	128
CAPÍTULO VI. RECORRIENDO CAMINOS Y TEJIENDO SABERES: HACIA UN TERCER FEMINISMO	143
VI.1. Recuperando las teorías.....	143
VI.2. Avanzando hacia la construcción de un tercer feminismo	147

INTRODUCCIÓN

El título de este libro **Una mirada al feminismo decolonial en América Latina**, evoca una memoria que posibilita reasumir como herencias vivas por reivindicar, los legados de los estudios poscoloniales, del Grupo Modernidad/Colonialidad y de los feminismos que, desde diferentes espacios geográficos del Sur global, interpelan al capitalismo patriarcal, racista y colonial y los privilegios epistémicos, políticos y económicos de la sociedad occidental.

Este trabajo es un acercamiento a los estudios poscoloniales de la academia anglosajona y surasiática, a los estudios de la colonialidad/modernidad y teorías feministas poscoloniales. Es el resultado de una rigurosa investigación bibliográfica que tiene por objetivo describir la relación existente entre esas teorías y las teorías y críticas feministas que se desarrollan desde el tercer mundo global, poniendo atención a las propuestas del feminismo decolonial latinoamericano en contraposición al feminismo hegemónico occidental y eurocéntrico, que sugiere la construcción de un tercer feminismo.

Este libro 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 mira a las mujeres que venimos del tercer mundo, no sólo desde la otredad, sino también desde una mirada diferente y asumiéndonos desde una retórica salvacionista. Un feminismo occidental que sigue actualmente reproduciendo la colonialidad .

De mi parte, el haber crecido en un país del sur global, 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.

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 enriquece sin duda el conocimiento.

La pretensión universalista del feminismo y de 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 “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 “**Sobre la crítica de los estudios poscoloniales**”, se elabora una aproximación genealógica a esos estudios 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 dará especial énfasis a pensadores como Edward Said, Homi Bhabha y a la feminista 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 hace énfasis en el proyecto que se constituyó a fines de la década de los noventa con el nombre Grupo Modernidad/Colonialidad, el cual aglutinó a pensadores como Edgardo Lander, Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Arturo Escobar, Walter Dignolo 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 Estados Unidos, en especial de autores como Frantz Fanon y Edward Said.

Los estudios modernidad/colonialidad forman parte del marco de las llamadas, por Boaventura de Sousa Santos, *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.

El capítulo tercero, denominado “**Estudios poscoloniales y nuevas miradas feministas**”, tiene por objetivo visibilizar que las teorías feministas evidencian que el feminismo no es una teoría monolítica. Se reseña 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.

Se explican los antecedentes de las nuevas corrientes feministas de carácter crítico y contrahegemónico, que denunciaron la visión blanca, heterosexual y racista del feminismo dominan-

te 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 dicha sociedad, frente a la concepción de un sujeto feminista con un valor universalista que consideraran 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 hegemónico que, siguiendo a Karina Bidaseca, 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 cómo son mostrados los sujetos, contruídos desde el paradigma de la otredad, en los textos que forman parte del colonialismo discursivo, que victimiza a un supuesto grupo homogéneo. Dicha construcción se evidencia en el discurso y praxis del feminismo

hegemónico occidental, que conforma 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, quien 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.

Se argumenta sobre 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 qué investigar no es un hecho neutro.

En el capítulo V, titulado “**América Latina: Hacia la decolonización del feminismo**”, se describe como 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* situada 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 propuestas fundamentales como las de Rita Segato y Julieta Paredes sobre patriarcados de bajo impacto y el entronque patriarcal.

En el capítulo final llamado “**Recorriendo caminos y tejiendo saberes: Hacia un tercer feminismo**” se describen parte de las propuestas que constituyen 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 para enunciar la posibilidad de avanzar hacia la construcción de ese feminismo tejido desde el sur global.

Este trabajo, es una indagación descriptiva que no aspira a agotar todas las temáticas de los feminismos poscoloniales y las propuestas de decolonización. Se centra en acercarse a conocer el impacto que ha tenido el desarrollo de los estudios poscoloniales y los estudios sobre la colonialidad en las propuestas feministas latinoamericanas, las cuales son ricas no sólo en las bases epistemológicas sobre las que se asientan sino también en su propuesta política de transformación.

CAPÍTULO I. SOBRE LA CRÍTICA DE LOS ESTUDIOS POSCOLONIALES

I.1. Antecedentes de la crítica poscolonial

Los estudios de la crítica poscolonial 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 del siglo xx. Los primeros pensadores poscoloniales realizaron su trabajo en el ámbito universitario de Inglaterra y Estados Unidos. El desarrollo teórico fue elaborado sobre todo por 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 ellas o sus padres abandonaron por alguna razón, y el mundo de los países industrializados, en donde viven y trabajan ahora como intelectuales o académicos¹”. Esta condición de vivir entre dos espacios, no ajenos a las contradicciones, será

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

en gran medida el punto desde el que se elaboren aportes teóricos novedosos, que entremezclan la teoría y las situaciones vivenciales de quienes lo elaboran.

El poscolonialismo no es una teoría unitaria o un conjunto de estudios críticos que adoptan 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, enfoques metodológicos e ideológicos².

A pesar de ello, poseen como característica común, asumir las experiencias de las luchas anticoloniales como instancias performativas que intervienen tanto en el sujeto colonizado como en el colonizador. Se han dirigido a realizar una crítica de la historia de Occidente y de las presunciones que están implícitas en los conocimientos occidentales. Su propósito central es evidenciar la complicidad existente entre las ciencias sociales, las humanidades y el proyecto de legitimación ideológica, económica y política del colonialismo europeo y para ello recurren a la deconstrucción de las epistemologías del conocimiento moderno.

Criticando severamente el igualitarismo presente en las narrativas modernas, así como su supuesta neutralidad y potencial emancipatorio. Parten de la crítica a 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.

Los estudios poscoloniales han irradiado a la filosofía, a diversas disciplinas de las ciencias sociales, como la historiografía, la crítica literaria, la antropología, la teoría crítica y la

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

teoría política. Los estudios culturales se han nutrido de manera directa de ellos y aunque no son sinónimos, es innegable el constante diálogo, cercanías teóricas y las problemáticas comunes que ambos abordan.

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 colonias³”.

Los estudios poscoloniales dieron lugar “a profundos cambios epistemológicos en los marcos teóricos y modos de análisis que orientan la producción intelectual [...]”⁴, elaborando un marco teórico a un proyecto crítico comprometido con la deconstrucción de las diversas categorías culturales, políticas y raciales que facilitaron el establecimiento y desarrollo del imperialismo expansionista y colonizador europeo.

I.2. Una aproximación genealógica

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

³ Bidaseca, Karina, *Perturbando el texto colonial. Los Estudios (Pos) coloniales en América Latina*, *Op.cit.*, p. 96.

⁴ Omar, Sidi M., *Los Estudios poscoloniales. Una introducción crítica*, *Op.cit.*, p. 17.

damentó en textos literarios y políticos que fueron producidos por la diáspora africana y antillana francesa⁵.

En ese primer momento, donde el anticolonialismo era el eje del desarrollo teórico, el estudio de la literatura y de las culturas se fue constituyendo en un campo teórico que en sus inicios se caracterizó por la dispersión geográfica y teórica.

Fue en el mundo anglófono donde los estudios poscoloniales se afianzaron como área de investigación y teorización, específicamente en la zona territorial que formó el último gran imperio occidental: el Imperio Británico. El rápido desarrollo de la teoría cultural y literaria de la segunda mitad del siglo XX, introdujo a partir de la década de los años setenta la crítica poscolonial, coincidiendo con la ruptura del imperio británico y la independencia de las colonias africanas y caribeñas.

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, 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 dos intelectuales, originaron el movimiento que en la literatura francófona se conoce con el mismo nombre⁶, siendo este un referente fundamental para el desarrollo de la crítica poscolonial.

⁵ 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, Anaclet, en: *Pasajes*, N.º.26, Primavera 2008, pp. 54-55.

⁶ 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, N.º 1, 2013, pp. 12-22.

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

Césaire, en su libro *Discurso sobre el colonialismo*, considerado como un texto fundador de la teoría postcolonial, 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 eurocéntricos⁷. 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, discípulo de Césaire, intelectual negro antillano nacido en Martinica, que al igual que su maestro, asumió el doble compromiso de intelectual y de militante político anticolonial. Tuvo un papel medular en la guerra de liberación argelina contra el colonialismo y su obra escrita es referente para diversas corrientes de pensamiento en las humanidades, la filosofía y las ciencias sociales.

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 llevar⁸” y *Los condenados de la tierra* (1961), este último fue publicado luego de su muerte, y es un “[...] libro tramado en

⁷ Vid.: Césaire, Aimé, *Discurso sobre el Colonialismo*, Akal, Madrid, 2006.

⁸ Omar, Sidi M., *Los Estudios postcoloniales. Una introducción crítica*, *Op.cit.*, p. 73.

la vibración del militante anticolonial, con la retórica de los golpes de un martillo destinado a destrozar el colonialismo no sólo como actividad económica sino también como régimen político, social, histórico y cultural⁹. Autor fundamental para comprender el desarrollo de las miradas poscoloniales y decoloniales en la actualidad.

En *Los condenados de la Tierra*, se refirió al mundo como cortado en dos, dividido en colonizados y colonizadores. Los primeros fueron construidos a partir del imaginario de la metrópoli y desde los valores europeos modernos, asumidos como universales. Los colonizadores blancos y europeos sometieron a la esclavitud a las poblaciones indígenas y africanas, convirtiéndolos en “*los otros*”. Para lo cual recurrieron a diversos mecanismos de poder, provocando la deshumanización de los colonizados y con ello el racismo, la violencia y la expropiación de sus territorios. Así los colonizados fueron construidos desde la mirada de la *otredad*, expresada en términos geopolíticos y de acción política, constituyéndose como los otros en relación a Europa y lo europeo.

Fanon propuso que los procesos de descolonización deben trascender la búsqueda de su independencia económica y cultural de los países colonizadores; es fundamental la lucha de liberación política, que debe ser asumida por la población colonizada como una manera de combatir la negación de su identidad, su cultura y el menosprecio a su autoestima. Señalando que es fundamental la solidaridad entre los pueblos oprimidos para avanzar hacia la descolonización del pensamiento, como mecanismo de batalla contra el racismo y etnocentrismo, que

⁹ 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.

han menospreciado y reducido a las culturas no occidentales a objetos de estudio desde la marginalidad y el exotismo¹⁰.

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

Las implicaciones de la resistencia, la soberanía, el estudio de las relaciones entre los conceptos de clase y raza¹¹, 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 dirigido a la posibilidad «de decir yo», «de actuar por sí mismo», de dotarse de una voluntad ciudadana y de participar, así, en lo universal¹².

A partir de la década de los ochenta del siglo XX, Mbembe, señala que hay un segundo momento 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 denotó 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 en esta etapa se encuentran: Antonio Gramsci, Louis Althusser, Michael Foucault, Gilles Deleuze, Jean-François Lyotard y Jacques

¹⁰ Fanon, Frantz, *Los condenados de la Tierra*, Fondo de Cultura Económica, 2001.

¹¹ 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.

¹² Mbembe, Achille, “*Qué es el pensamiento poscolonial*”, *Op. cit.*, p. 55.

Derrida con su deconstructivismo¹³. Robert Young identifica al palestino Edward Said, al intelectual Homi Bhabha y a la intelectual feminista Gayatri Chakravorty Spivak, estos últimos de origen indio, como pertenecientes a la «sagrada trinidad» de los críticos poscoloniales¹⁴ de esta fase.

1.2.1. La crítica poscolonial

Los teóricos poscoloniales se orientan a realizar una inversión en las jerarquías del conocimiento y de la epistemología, con el objetivo de exponer cómo la literatura, filosofía y ciencias sociales modernas, son mecanismos ideológicos que legitiman un orden hegemónico.

La ciencia y el lenguaje de las metrópolis europeas, se constituyeron en las reglas oficiales frente a las prácticas sociales, culturales y cognitivas de los pueblos sometidos al control colonial. Los conocimientos e idiomas de las colonias fueron tenidos como primitivos, salvajes y subdesarrollados, al mismo tiempo que las epistemologías e idiomas de esas metrópolis se convertían en dispositivos esenciales que hicieron viable el sometimiento político y económico de las periferias de Occidente.

En un sentido político, los pensadores poscoloniales asumieron 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

¹³ La 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.: 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.

¹⁴ *Ibidem.*, p. 292.

del «subalterno» (el oriental, el negro, el indio, el campesino, la mujer...); que no sólo 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 colonizados¹⁵. De ahí que la colonialidad, lejos de ser un fenómeno marginal y colateral al desarrollo del sistema capitalista, es parte del mismo.

Además, al vincular la superioridad de los valores culturales occidentales con el proyecto de expansión del capitalismo, se confrontaron directamente al marxismo tradicional, ya que éste considera que entre la estructura económica y la superestructura política cultural existe una separación tajante, mientras que, los estudios de crítica poscolonial establecen la relación dialéctica que existe entre ambas, redimensionando y subvirtiendo los postulados del pensamiento occidental desde la propia academia universitaria de los países hegemónicos.

Los estudios poscoloniales cuestionan la representación del sujeto colonizado, que se elabora desde el discurso hegemónico occidental. El colonizado es asumido como “*el otro*” por parte del colono. Otredad visible en las diversas áreas del conocimiento y desde una supuesta universalidad, presente en la literatura, historiografía y medios de comunicación que reproducen el discurso eurocéntrico y universalista, negando la identidad del “otro” con el objetivo de reafirmar la propia identidad del sujeto colonizador.

De ahí que los estudios poscoloniales, a partir de su desarrollo conceptual y entramado teórico, elaboran estrategias comprensivas de las nociones de “poder”, “colonialismo”, “poscolonialidad”, “emancipación”, “híbrido”, “frontera”,

¹⁵ Castro Gómez, Santiago, *La poscolonialidad explicada a los niños*, Editorial Universidad del Cauca- Instituto Pensar, Universidad Javeriana, Popayán, 2005, p. 20.

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

Pretenden brindar 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 las décadas anteriores.

Estas teorías se dirigen a evidenciar cómo el sujeto está atravesado por diversas cuestiones, entre ellas la etnia, la raza, la nacionalidad, el sexo, la sexualidad, la opción sexual, la clase social, la religión y la cultura. Lo que quebranta las fronteras identitarias que reproducen las metanarrativas dominantes. Darán énfasis a las experiencias marginales y transhistóricas, dando preponderancia a las diversas experiencias desde la subalternidad, la explotación y la resistencia, con el propósito de desmontar la narrativa oficial e historiográfica respecto a lo subalterno.

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 Glissant¹⁶.

Si bien estas propuestas “todavía se centran, en su discurso cultural y político, en las instituciones académicas anglosajonas”¹⁷, los conceptos desarrollados a partir de la categoría poscolonial, se han convertido en herramientas de análisis que permiten comprender la historia y las cuestiones políticas e incluso culturales de las sociedades contemporáneas desde otras miradas críticas y subversivas.

¹⁶ 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, p. 70.

¹⁷ Omar, Sidi M., *Los Estudios postcoloniales. Una introducción crítica*, *Op. cit.*, p. 18.

1.2.2. *El orientalismo de Said*

La publicación de Edward Said, *Orientalismo (Orientalism, 1978)*, es una de las obras que marca de manera contundente esta etapa de los estudios poscoloniales, de la crítica y análisis al discurso colonial, conformándolo como una subdisciplina académica dentro la teoría cultural y literaria.

Así, trasladó la investigación del colonialismo de la crítica cultural y literaria hacia las 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 Said “todo conocimiento académico sobre el oriente está teñido o violado por el burdo hecho político del colonialismo”¹⁸. Poniendo de relieve los lazos entre el imperialismo y las ciencias sociales.

A este autor se le reconoce la fundamentación teórica de los estudios poscoloniales como una disciplina nueva. Fue él quien otorgó instrumentos metodológicos y lingüísticos que apuntaron a “comprender la naturaleza del imperialismo y su impacto maligno sobre las sociedades coloniales de todo el mundo”¹⁹.

Said, en esta influyente publicación, presenta a Oriente como una invención de Europa y define el “orientalismo” como una manera de enfrentarse a Oriente, en la que se le otorga a

¹⁸ Said, 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.

¹⁹ Aruri, 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.

éste un lugar especial en la experiencia europea de Occidente. Señala que Oriente fue asumido como rival cultural de Europa y se constituyó como una de las representaciones simbólicas más desarrolladas y reiteradas del “otro”. Ha sido Oriente el que ha favorecido a definir a Europa, a Occidente, como su oposición y contraste en lo relativo a percepción, imagen, discurso, significación, particularidad y experiencia.

De ahí que, el afán por investigar a las antiguas civilizaciones asiáticas, fue una estrategia dirigida a construir el presente colonial de Europa. Las raíces de la *triumfante civilización europea* se buscaron en el pasado de la historia asiática y elaboró una representación de Oriente que fue convertida en un objeto de consumo en la cultura occidental dominante.

La dominación imperial de Europa sobre sus colonias en Asia y Medio Oriente durante los siglos XIX y XX, condujo a la institucionalización de una cierta imagen y régimen de representación sobre “el oriente” y “lo oriental”. Said, considera que una de las características del poder imperial en la modernidad es que el uso de la violencia, la fuerza, la muerte y el control sobre el otro colonizado, requiere un elemento ideológico o “representacional”, para lo cual, recurre a construir un discurso sobre el “otro”. Es mediante la incorporación de ese discurso, en el contexto de las relaciones entre dominadores y dominados, que el poder económico, político y cultural de Europa sobre las colonias resultó posible.

Una de las mayores contribuciones de Said fue poner en discusión, que el proyecto colonial no se podía reducir a un simple dispositivo económico-militar, sino que este se asentó en una infraestructura discursiva, en una economía simbólica y en un aparato de conocimientos, cuya violencia era tanto epistémica como física.

Estableció una relación genética entre el surgimiento de las ciencias sociales y el nacimiento del colonialismo que trajo consigo la modernidad, dejando patente el lazo indisoluble entre

conocimiento y poder, cuestionando la idea dominante de que el científico puede trascender los condicionamientos sociales y políticos del mundo en el cual vive a la hora de realizar sus investigaciones.

Estableció la complicidad de las formas académicas del saber con las instituciones de poder colonial e imperial, argumentando la forma en que los textos del orientalismo pueden crear tanto el saber cómo la misma realidad de lo que parecen describir y cómo el orientalismo consiste en una representación que poco tiene que ver con el Oriente real y al mismo tiempo enfatizando que el conocimiento sobre Oriente fue empleado y puesto al servicio del poder colonial en la conquista, ocupación y administración colonial.

Said cuestiona severamente el “nacionalismo”, sustentando 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 asentada en la diferenciación de clases. En lugar de una liberación y verdadera independencia después de los procesos de descolonización las antiguas estructuras coloniales se mantuvieron y se transformaron en nuevos términos y discursos nacionales.

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”, [y la] “paulatina invisibilización de la simultaneidad epistémica del mundo: las culturas ajenas a la europea y las formas diversas de producir conocimientos fueron declaradas ilegítimas²⁰”.

²⁰ Castro Gómez, Santiago, *La poscolonialidad explicada a los niños*, *Op. cit.*, pp. 26-27.

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.

1.2.3. *Bhabha: Las implicaciones del discurso colonial*

Homi Bhabha, teórico del poscolonialismo de origen indio, escribió en 1983: *Differences, Discrimination and the Discourse of Colonization*, en ella 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 deseo²¹.

Para Bhabha, es necesario que el discurso colonial se estudie en términos psicoanalíticos e históricos, pues ese discurso no se limita a representar al “otro”, sino que al mismo tiempo proyecta y, de manera simultánea, repudia su diferencia. Así, el discurso colonial es un aparato de poder, mediante el cual el

²¹ Young, Robert J.C, “¿Qué es la crítica poscolonial?”, *Op. cit.*, p. 290.

sujeto colonizado es objeto de control pero, al mismo tiempo, es objeto de paranoia y fantasía para quien lo coloniza.

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 cultura²²”.

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-periférico²³.

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 diaspóricos²⁴, 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 negada²⁵”.

²² Bhabha, Homi. *El lugar de la cultura*, Ediciones Manantial, Buenos Aires, 2002, p. 100.

²³ *Ibidem*.

²⁴ Se entiende diáspora en contraposición a las identidades nacionales modernas producidas por los Estados Nación.

²⁵ Bhabha, Homi en: Bravo, Álvaro Fernández (comp.), *La invención de identidad de Herder a Homi Bhabha*, Editorial Manantial, Buenos Aires, 2002,

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. En él participaron otros académicos comprometidos políticamente, entre los que se destacan, además de Guha, Partha Chatterjee, Dipesh Chakrabarty, Shahid Amin, David Arnold y Gayatri Chakravorty Spivak²⁶.

Estos autores se posicionaron de manera crítica respecto al discurso nacionalista y anticolonialista de la clase política india y frente a la historiografía oficial sobre el proceso independentista. Apuntaron con su investigación a la creación de contraconocimientos y polemizaron 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

citado por Bidaseca, Karina, *Perturbando el texto colonial. Los Estudios (Pos) coloniales en América Latina*, *Op. cit.*, p. 38.

²⁶ En este trabajo se dará énfasis al trabajo de Spivak por sus aportes al debate intrafeminista que se verá adelante.

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*²⁷, pues su interés era devolver a la historia lo que Ranajit Guha denominó como las *voces bajas*²⁸; las voces silenciadas, excluidas, sofocadas y/o distorsionadas, bajo la violencia epistémica de los modelos teóricos empleados por la historiografía marxista y nacionalista hegemónica para representar la historia colonial del sudeste asiático.

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, por un lado, y la corriente posestructuralista por otro, los que les influenciaron su reflexión teórica sobre la representación del sujeto subalterno y su discusión crítica y cuestionadora sobre la historiografía dominante²⁹.

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 Grupo³⁰, su principal objetivo fue la recuperación de la voz de aquellos a los que silenció en los textos historiográficos, lo cual conllevó una reelaboración del concepto de sujeto subalterno en su significado político, económico y cultural.

²⁷ 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, Envión Ediciones, Popayán, 2010, p. 30.

²⁸ Vid.: Guha, Ranajit, *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*, traducido del inglés al castellano por: Cano, Gloria, Editorial Crítica, Barcelona, 2002.

²⁹ Para ampliar Vid.: Chakrabarty, Dipesh, “Una pequeña historia de los Estudios subalternos”, *Op. cit.*, pp. 25-52.

³⁰ Vid.: Guha, Ranajit, *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*, *Op. cit.*

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 simbólica. 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.

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

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

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 hegemó-

nico. 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.³¹ 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.

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-escibe 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. [...]”³², así como los efectos de la violencia colonial, apuntando a hacer desaparecer la subalternidad.

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

³¹ 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.

³² Young, Robert J.C, “¿Qué es la crítica poscolonial?”, *Op. cit.*, p. 291.

occidentales y europeas, es un *conocimiento sojuzgado* desde la desvalorización, descalificación o ni siquiera existente³³.

De acuerdo con Spivak, la construcción desde la otredad del sujeto colonial es el ejemplo más claro de la violencia epistémica que trajo consigo el proyecto colonial. Los sujetos subalternos fueron expulsados de los sistemas de simbolización, subjetivación y representación que poseían de sí mismos, lo cual incidió en las formas de representación, registro y memoria de su experiencia y por tanto, se produjo la modificación, negación y la extinción de los significados de su vida cotidiana, jurídica y simbólica.

Spivak desarrolló la necesidad de rescatar una historia subalterna para re-escribir el relato recibido tanto de los académicos colonizadores como de la élite nativa gobernante y recobrar la historia de quienes han sido excluidos y silenciados, la historia de aquellos que no tienen voz y que han sido, en el mejor de los casos, sólo objeto del conocimiento y la fantasía del proyecto colonial. Por ello 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.

La movilidad social o el cambio de clase no puede constituir la fuente de liberación de la posición de subalterno y, aunque no se puede obviar, la educación es fundamental para generar las alternativas que reviertan la situación de subalternidad. Por otro lado, es necesario brindales espacios que posibiliten autorrepresentarse y donde puedan ser escuchados³⁴.

³³ Spivak, Gayatri Chakravorty, "¿Puede hablar el sujeto subalterno?", *Op. cit.*

³⁴ 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, pp. 27-28.

La subalternidad, de acuerdo con Spivak, “no se esfuma tras la desaparición del imperialismo territorial³⁵” instaurado por el colonialismo, pues este proceso aún está presente.

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 subalternos³⁶”.

1.2.5. Mbembe: La necropolítica

El camerunés Achille Mbembe considera que actualmente hay nuevas formas de racismo que están ligados a los procesos de acumulación de capital. 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

³⁵ Spivak, Gayatri Chakravorty, “¿Por qué los estudios de las mujeres?”, *Op. cit.*, p. 25.

³⁶ Spivak, 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.

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 inmediato³⁷”.

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 estadística³⁸”.

En este sentido, 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 morir³⁹”. La soberanía es el ejercicio de control sobre la muerte, al considerar la vida como el empleo y la forma en que se expresa el poder.

³⁷ Mbembe, Achille “Necropolítica” en: Enwezor, O., *Lo desacogedor. 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.

³⁸ 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.

³⁹ Mbembe, Achille, *Necropolítica*, *Op. cit.*, p. 19.

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 público⁴⁰.

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 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.

⁴⁰ *Ibidem.*, pp. 58-59.

CAPÍTULO II. AMÉRICA LATINA: LA COLONIALIDAD Y EL GIRO DECOLONIAL

II.1. Antecedentes a los estudios de la colonialidad

La crítica de los estudios poscoloniales 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 norteamericana, respecto a los estudios críticos denominados estudios poscoloniales latino/latinoamericanos.

En 1993 publican el *Manifiesto Inaugural*, incitando a “buscar nuevas formas de pensar y de actuar políticamente⁴¹”

⁴¹ Grupo 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)*, Miguel Ángel Porrúa, 1998, México, pp. 70-83 del documento, disponible en línea:

y a avanzar hacia una reconstrucción de la historia latinoamericana como proyecto alternativo al de los Estudios Culturales de la década de los años ochenta.

El debate respecto a la crisis de la modernidad y la posibilidad de la finalización de la imagen moderna del mundo y del arribo de la posmodernidad, se inscribirá desde América Latina a partir de 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, Venezuela y Berkley, 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 denominado Grupo Modernidad/Colonialidad por Arturo Escobar⁴², es un grupo transdisciplinario, cuyo pensamiento ha ido tomando una gran importancia en las nuevas epistemologías que se construyen en el sur global.

<http://people.duke.edu/~wmignolo/InteractiveCV/Publications/Teorias-sindisciplina.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: Beverley, Oviedo, Aronna, (eds) "*The Posmodernism Debate in Latin America*", Duke University Press, 1995.

⁴² Vid.: 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.

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 70, 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 poscoloniales, en los aportes de la teoría feminista chicana, siendo innegable la influencia de Frantz Fanon y Edward Said. 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, siendo enfáticos en cuestionar la colonialidad imperante y realizando una crítica a la modernidad y el eurocentrismo. Además se vincularon políticamente con los movimientos de pueblos indígenas sobre todo mexicanos, bolivianos y ecuatorianos y con los grupos del movimiento afrodescendiente de Norteamérica, Colombia y el Caribe.

La crítica de la modernidad ha provocado que las miradas teóricas y políticas de los estudios poscoloniales, y sobre todo lo referente a la cuestión de la subalternidad, se redirigieran en América Latina a realizar un análisis más crítico y sistemático del colonialismo, modificando y complementado algunas suposiciones de los estudios poscoloniales, proponiendo una propuesta política comprometida y alternativa, denominada como giro decolonial⁴³.

⁴³ El 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 So-

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 Mundial⁴⁴, en la ciudad 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 él⁴⁵.

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-eurocéntricos⁴⁶”.

Estos nuevos conocimientos, geopolíticamente inspirados en América Latina y el sur global, se contraponen a las episte-

ciales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, Bogotá, 2007, pp. 25-46.

⁴⁴ 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/>

⁴⁵ Sousa Santos, Boaventura de, “El Foro Social Mundial y la izquierda global”, en: *El Viejo Topo*, N.º. 240, enero, 2008, p. 52.

⁴⁶ Escobar, Arturo, “Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano”, en: *Tabula Rasa*, N.º 1, enero-diciembre, 2003, p. 53.

mologías dominantes del Norte global⁴⁷. Es lo que Boaventura de Sousa ha denominado como *epistemologías del sur*⁴⁸.

Epistemologías que Boaventura de Sousa Santos 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 de complicidad con aquéllos. Tales prácticas constituyen el Sur imperial. El Sur de la epistemología del Sur es el Sur anti imperial⁴⁹”.

Procuran estas nuevas epistemologías, no sólo evidenciar el epistemicidio, la negación, el silencio y la desvalorización por parte del modelo de conocimiento eurocéntrico dominante, sino cuestionarlo, visibilizar y reconocer aquellos sujetos invisibilizados e ignorados para recuperar y legitimar los saberes asumidos como no convencionales⁵⁰ como forma para avanzar hacia la emancipación social.

Son epistemologías que “[...] se autodefinen como trans-modernos, trans-capitalistas, trans-occidentales, trans-

⁴⁷ Sousa Santos, Boaventura de, *Descolonizar el saber, reinventar el poder*, Trilce Extensión Universitaria, Montevideo, 2010, p. 22.

⁴⁸ Para 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.

⁴⁹ *Ibidem.*, p. 12.

⁵⁰ Sousa Santos, Boaventura de, *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social*, CLACSO, Buenos Aires, 2006.

postcoloniales y ocasionalmente como feministas. Como tal no solo prometen una nueva práctica política que redefina 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 postoccidentalismo⁵¹”.

Es en estas nuevas epistemologías del sur donde se inscriben estos estudios. Así, la crítica latinoamericana respecto a la modernidad/ colonialidad, que había estado marginada en los debates de poscolonialidad de los surasiáticos y de la academia norteamericana, pasa a situarse en primer plano de las discusiones, en gran medida por sus planteamientos radicales y novedosos, representando el pensamiento latinoamericano.

Este pensamiento impugna críticamente la poscolonialidad en América Latina, argumentando que no se puede hablar de poscolonialidad pues el patrón de poder de la colonialidad no se ha desconstituido en el mundo actual y considera que el pensamiento decolonial se diferencia de la teoría poscolonial o de los estudios poscoloniales en que la genealogía de estos se localiza en el postestructuralismo francés más que en la densa historia del pensamiento planetario decolonial⁵²”.

⁵¹ Mendoza, Breny, “La Epistemología del sur, la colonialidad de género y los feminismos latinoamericanos” en: Espinosa Miñoso, Yuderkys (coord.) *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano*, En la Frontera, Buenos Aires, 2010, p. 20.

⁵² Mignolo, Walter, “El pensamiento decolonial: Desprendimiento y apertura Un manifiesto”, *Op. cit.*, p. 27.

Dentro del proyecto modernidad/colonialidad se discute también, sobre el término y los alcances de la crítica “poscolonial”, por considerarla insuficiente y atrincherada en la academia. Otros motivos de disconformidad se han manifestado en contrastar las particularidades del proyecto colonial en América Latina, señalando que los orígenes imperialistas que acuñaron las sociedades latinoamericanas, independizadas a inicios del siglo XIX, difiere del de las ex colonias francesas e inglesas”.

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 eurocentrista⁵³.

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, ya que está el hecho de que la «diferencia colonial» es un espacio epistemológico y político privilegiado⁵⁴.

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 modernidad⁵⁵, la cual no puede entenderse sin la colonialidad. Así se convierten en un binomio inseparable, por lo que se pueden denominar igualmente como estudios de la colonialidad.

Así pues, los estudios de la colonialidad cuestionan la concepción eurocéntrica, espacial y temporal de la modernidad, al mismo tiempo que 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 periferialización” de los demás territorios que se constituyeron como el “otro de Europa”, que

⁵³ Escobar, Arturo, *Op. cit.*, p. 60.

⁵⁴ *Ibidem.*, p. 61.

⁵⁵ Para 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)*, *Op. cit.* /Lander, Eduardo (comp), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, CLACSO, Buenos Aires, 2000.

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 culturas⁵⁶.

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 validez para el resto del mundo⁵⁷. 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.

Además, los estudios de la colonialidad en América Latina se dirigen a pensar y repensar al sujeto poscolonial: el migrante, el diaspórico, “el otro”, el que entra en el escenario de las grandes ciudades y actuales centros de poder. Revisando de manera crítica los conceptos fundamentales del poscolonialismo, como por ejemplo “subalterno/a”, “colonialismo”, “poscolonialidad”, “decolonización”, “entre lugar”, “construcción de “conocimiento situado”, etc.

⁵⁶ 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*, *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.

⁵⁷ 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, p. 13.

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, fue 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 concepto⁵⁸.

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 actual⁵⁹.

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*⁶⁰ el cual es un “ensamblaje de procesos y formaciones sociales que acompañan el colonialismo moderno y las modernidades coloniales; aunque es estructuralmente

⁵⁸ Quijano, Aníbal, *Colonialidad y Modernidad/Racionalidad*, en: Perú indígena, Vol.13, N°.29, 1991, pp. 11-29.

⁵⁹ 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, p. 36.

⁶⁰ Vid.: Wallerstein, Immanuel, *Análisis de Sistemas-Mundo. Una introducción*, Siglo XXI editores, México, 2005.

heterogéneo, articula las principales formas de poder en un sistema⁶¹.

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 impuestas por la conquista, legitimando las antiguas ideas y prácticas de relaciones de superioridad/inferioridad entre dominados y dominantes⁶².

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, ámbitos y dimensiones,

⁶¹ Escobar, Arturo, *Op. cit.*, p. 60.

⁶² 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, p. 203.

materiales y subjetivas, de la existencia social cotidiana y a escala societal⁶³”.

En esta argumentación es menester realizar la distinción entre los términos colonialismo y colonialidad.

El colonialismo 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 poder⁶⁴”.

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 prolongado⁶⁵”.

Mientras, el término 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 jerarquías 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 explotados⁶⁶”.

⁶³ Quijano, Aníbal, “Colonialidad del Poder y Clasificación Social”, en: *Journal of World-Systems Research*, Vol.VI, N°: 2, summer/fall 2000, p. 342.

⁶⁴ *Ibidem.*, p. 381.

⁶⁵ *Ibidem.*

⁶⁶ Restrepo, Eduardo y Rojas, Axel, *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*, *Op. cit.*, p. 15.

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 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 hoy⁶⁷”.

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 humana⁶⁸.

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 libres⁶⁹”.

Posteriormente 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

⁶⁷ Quijano, Aníbal, “Colonialidad del Poder y Clasificación Social”, *Op. cit.*, p. 342.

⁶⁸ *Ibidem.*, pp. 371-372.

⁶⁹ 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, p. 315.

reorganizó y reorganiza las formas de explotación del trabajo, asalariado o esclavo, de acuerdo a los parámetros de la raza. Desde ahí se configuraron las jerarquías sociales, las administraciones públicas de los estados nacionales y la subjetividad de los colonizados⁷⁰.

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 impusieron también una imagen mistificada de sus propios patrones de producción de conocimientos y significaciones⁷¹”.

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 superior⁷². Imaginario que se ha construido y reconstruido haciendo anidar en colonizados y colonizadores

⁷⁰ Segato, Rita, “Aníbal Quijano y la perspectiva de la colonialidad del poder”, *Op. cit.*, p. 45.

⁷¹ Quijano, Aníbal, *Colonialidad y Modernidad/Racionalidad*, *Op. cit.*, pp. 12.

⁷² Mignolo, Walter, *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Ediciones Alkal, Madrid, 2003, p. 49.

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, 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 elementos nucleares del eurocentrismo⁷³”. Además se da por 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

⁷³ Quijano, Aníbal, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, *Op. cit.*, p. 211.

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»⁷⁴”. 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 de los indígenas fueron deslegitimadas. De esta manera el imaginario de la colonialidad, convirtió a lo europeo en una constante fascinación sobre los deseos, las aspiraciones y la voluntad de los sujetos subalternos, debido a que la cultura europea era la que 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, como un mecanismo legitimador para lograr la homogeneidad étnica necesaria para la

⁷⁴ *Ibidem.*, p. 211.

construcción de los estados nacionales latinoamericanos. El referente legitimador de ese mestizaje partía de la relevancia de la genealogía europea, y en la cual la herencia indígena y africana se invisibiliza⁷⁵.

II.2.3. La colonialidad del saber

El filósofo argentino Walter Mignolo, retomando las propuestas de 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 que 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 civilizado⁷⁶.

El proceso de colonialidad del poder, que estableció una jerarquía dicotómica entre lo que se consideraba humano y lo que no entraba en esa categoría, estructuró a la modernidad bajo la idea de la raza. 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

⁷⁵ Vid.: 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.

⁷⁶ Mignolo, Walter, *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Op. cit., p. 46.

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 mecanismo con el que se produce y reproduce la diferencia colonial, a partir de la clasificación de grupos de gentes o poblaciones e identificándolos en sus faltas o excesos, para marcar la diferencia y la inferioridad con respecto a quien clasifica⁷⁷.

Los conquistadores españoles entablaron con las personas colonizadas relaciones de poder que se fundamentaron en una supuesta superioridad étnica y epistémica de los 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, instauraron la *colonialidad del saber*.

Se impuso hegemonícamente y como mecanismo de poder, un sistema de representación y conocimiento de Europa y desde Europa. Desde los postulados de la modernidad, a este se le otorgó un carácter de universalidad y de orden natural. Lo que provocó un epistemicidio y la subalternización de las otras representaciones y saberes, que fueron desechados. Los sujetos colonizados pasaron a ser s asumidos como simples objetos de conocimiento, silenciados y sin poder de enunciación.

El paradigma de la otredad en sus diversas manifestaciones en diferentes territorios, tiene un punto de conexión con todas sus historias: la colonialidad que trajo consigo la modernidad, negó y sigue negando, omitiendo, ignorando, desvirtuando y/o menospreciando los conocimientos y saberes de quienes se han construido como subalternos en las relaciones centro-periféricas y dicotómicas de la jerarquía racial.

⁷⁷ Mignolo, Walter, *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Op. cit., p. 39.

La intromisión de la colonialidad determinó cuales conocimientos serían considerados como válidos y cuáles no, todo de acuerdo al poder eurocéntrico y de la modernidad. Así la colonialidad del saber siguió, reproduciéndose junto a la colonialidad del poder.

II.2.4. La colonialidad del ser

La *colonialidad del ser* es una categoría elaborada por Nelson Maldonado y muestra como la colonialidad del ser, produce y reproduce “la diferencia ontológica colonial, lo que hace desplegar un sinnúmero de características existenciales fundamentales e imaginarios simbólicos⁷⁸”. 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 que:

“[...] 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 lenguaje⁷⁹”.

⁷⁸ Maldonado Torres, Nelson, “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”, 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. 151.

⁷⁹ *Ibidem.*, p. 130.

Con los ejes que giran y se desprenden de la colonialidad y la crítica a la modernidad, no sólo se cuestionan los valores eurocéntricos presentes en la academia, en la política y en especial en las ciencias sociales, sino que también muestran el vínculo que existe entre racismo, eurocentrismo, capitalismo y modernidad, sumando posteriormente los aportes feministas respecto al patriarcado. Todo esto influye en el desarrollo de nuevas propuestas teóricas y políticas con gran resonancia en la academia y en el activismo social político.

II.3. El giro decolonial

Los aportes teóricos del Grupo de Estudios Subalternos respecto a los sujetos subalternos, la urgencia de devolverles y resignificar sus voces bajas y silenciadas, y la necesidad de estudiar la historiografía de los nacionalismos, ampliaron el debate de la crítica de la colonialidad e influyeron en las reflexiones teóricas y políticas latinoamericanas⁸⁰.

Los estudios poscoloniales al desarrollarse en contextos diferentes al latinoamericano, ha provocado tensión entre ellos y los críticos de la colonialidad.

Se inscribe en esta discusión, y con la emergencia de “otro horizonte de sentido histórico⁸¹” el *giro decolonial*⁸², o bien simplemente la *decolonialidad*, el cual se dirige a construir un nuevo modo de producción del conocimiento, una forma dis-

⁸⁰ Rivera Cusicanqui, Silvia y Barragán, Rossana (eds.) *Debates poscoloniales. Una introducción a los estudios de la subalternidad*, Sephis-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.

⁸¹ 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.

⁸² Mignolo, Walter, “El pensamiento decolonial: Desprendimiento y apertura. Un manifiesto”, *Op. cit.*, pp. 26-27.

tinta 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 si bien, la colonialidad se mantiene en la actualidad, hay que pensar en la posibilidad de crear «mundos y conocimientos de otro modo» que sean posibles⁸³.

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 la independización 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 quebrado⁸⁴”. 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 proceso⁸⁵.

⁸³ Escobar, Arturo, *Op. cit.*, p. 53.

⁸⁴ Restrepo, Eduardo y Rojas, Axel, *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*, *Op. cit.*, pp. 16-17.

⁸⁵ Quijano, 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.

Es por eso que el giro decolonial debe mirar y dirigirse a las múltiples relaciones raciales, étnicas, sexuales, epistémicas, económicas y de género que conviven en la colonialidad y que fueron dejadas intactas por la primera.

Es importante señalar que a pesar de que tienen algunos puntos genealógicos y conceptos teóricos comunes, existen diferencias entre los estudios poscoloniales y la propuesta decolonial de los estudios de la modernidad/colonialidad de América Latina. 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 tercer mundo. A diferencia de la mirada decolonial, su crítica 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. 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 opciones⁸⁶.

⁸⁶ 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.),

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 derecha⁸⁷”.

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.

A día de hoy, es evidente que la propuesta decolonial y la crítica poscolonial buscan puntos de coincidencia, sobre todo porque se asumen pertenecientes a las geografías de los sures que comparten la exclusión, el racismo, las manifestaciones atroces de violencia, el necropoder, el saqueo provocado por los proyectos extractivistas y las nuevas formas de colonización.

Desde los diferentes sures reconocen que la modernidad fue la máxima expresión de violencia; fue el etnogenocidio indígena en América y el tráfico de hombres y mujeres de África que fueron convertidos en esclavos en el llamado Nuevo Mundo. Esto ha llevado a reconocer la necesidad apremiante y constante de acercamientos para establecer diálogos Sur-Sur a partir de las diferencias y coincidencias.

El debate sobre la modernidad y su crisis se ha centrado en la creación de una propuesta epistemológica y de construcción de subjetividades, reconociendo la diferencia colonial como un

Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala, Editorial Universidad del Cauca, Popayán, 2014, pp. 358.

⁸⁷ Segato, Rita, “Aníbal Quijano y la perspectiva de la colonialidad del poder”, *Op. cit.*, p. 57.

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

Mientras estas discusiones son planteadas desde la crítica poscolonial y de los estudios de la colonialidad, teóricas feministas, se apropian de ellas poniendo en tensión los discursos universalizantes y binarios, de la modernidad presentes en las teorías feministas.

CAPÍTULO III.

ESTUDIOS 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 feminismo⁸⁸”. Esta afirmación es fundamental para avanzar en analizar el desarrollo de los feminismos poscoloniales y decoloniales que se realizan 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 humanidad⁸⁹ y como un discurso en proceso de lucha

⁸⁸ Millán Moncayo, Márgara, “Feminismos, postcolonialidad, descolonización: ¿del centro a los márgenes?”, en: *Andamios. Revista de Investigación Social*, Vol. 8, N^o 17, septiembre-diciembre, 2011, p. 13.

⁸⁹ 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),

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 campo heterogéneo, con varios centros de dirección, multifacético y construido desde diferentes miradas. De ahí que en este trabajo se asume que no existe un solo 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, pretendiendo 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 poder⁹⁰”.

III.1.1. Teorías Feministas: Un breve repaso

A lo largo de los feminismos del siglo XX, la conexión entre género, clase y heterosexualidad, como asuntos racializados,

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.

⁹⁰ 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, p. 22.

no se había puesto en evidencia. La episteme feminista clásica, producida por mujeres *blancas, urbanas, burguesas y de clase media* que 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 poder dar cuenta de la manera en que el sistema de género es un constructo que surge para explicar la opresión de las mujeres en las sociedades modernas occidentales y, por tanto, le sería sustantivo⁹¹”.

Si bien este trabajo no tiene por objetivo reelaborar la historia del feminismo, no 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 definiciones de la opresión y de las políticas feministas, anulando con ello la historia, las luchas y las palabras de las *otras*.

A fines de la década de los años sesenta y principios de la década siguiente, quienes accedieron a los espacios feministas de Estados Unidos y de Europa, con mayor presencia y voz de autoridad, fueron en su mayoría mujeres intelectuales, blancas, jóvenes y de extracción urbana que hacían un llamado de unidad para enfrentar 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. Las feministas y las teorías feministas asumían “[...] a las mujeres como dotadas de un cuerpo blanco pero no llevaban esa cualificación racial a una articulación o a una conciencia

⁹¹ Espinosa Miñoso, Yuderkys, “Una crítica decolonial a la epistemología feminista crítica”, en: *El Cotidiano*, N° 184, marzo-abril, 2014, p. 9.

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 género⁹². Porque partían de 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, se plantearon los ejes teóricos 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.

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 una nueva corriente feminista que 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 que después tomaron el nombre de *feminismos de la diferencia*⁹³.

⁹² Lugones, María, “Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color”, en: *Revista Internacional de Filosofía política*, No. 25, 2005, p. 63.

⁹³ Miguel, 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 Chodorov⁹⁴ y Carol Gilligan,⁹⁵ 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 Kristeva⁹⁶ y Luce Irigaray,⁹⁷ entre otras, quienes desplegaron su línea investigadora desde la teoría psicoanalítica y el análisis semántico de la sexualidad⁹⁸. 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*.

⁹⁴ Chodorov, Nancy, *El Ejercicio de la Maternidad*, Gedisa, Barcelona, 2009.

⁹⁵ Gilligan, Carol, *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, Cambridge, 1982.

⁹⁶ Kristeva, Julia, *Desire in Language*, Columbia University Press, Nueva York, 1980.

⁹⁷ Irigaray, Lucy, *Espéculo de la otra mujer*, traducido al castellano por Raúl Sánchez, Editorial Akal, Madrid, [1974] 2007.

⁹⁸ 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, p. 44.

Sin embargo, el feminismo cultural y de la diferencia, pese a venir de diferentes espacios geográficos, consideran 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 múltiples códigos⁹⁹. Estas teóricas visibilizan las limitaciones 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”.

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 poscoloniales empezarán a brindar relatos desde nuevas y diversas miradas teóricas, políticas y metodológicas.

Los feminismos hegemónicos tanto los de la diferencia como los de la de la igualdad, comparten la idea de la existencia de la diferencia entre hombres y mujeres¹⁰⁰. 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.

⁹⁹ Braidotti, Rosi, “El sujeto femenino”, *Op Cit.*, p. 16.

¹⁰⁰ Cobo Bedía, Rosa, *Aproximaciones a la teoría crítica feminista*, CLADEM, Lima, 2014, p. 29.

Las diferentes corrientes dentro del feminismo hegemónico del norte global, a pesar de ser heterogéneas y con variaciones en sus análisis e intereses, tienen en común una *coherencia* de efectos que resultan del supuesto implícito de “Occidente” –con todas sus complejidades y contradicciones– como referente primario en teoría y praxis¹⁰¹. Discurso que también se ha instalado en el sur geográfico por teóricas que reproducen el discurso y las mismas estrategias de análisis del feminismo occidental.

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 sola mujer con una misma identidad ni con intereses semejantes y compartidos. Mostrando, descubriendo y mirando la diversidad, heterogeneidad y por supuesto los conflicto entre las mujeres.

Esas voces y miradas orientaron sus críticas a poner en entredicho, entre otros temas, al sujeto universal de mujer, a la falta de consideración de las diversas opresiones y a las cuestiones sobre el género, la dualidad y la dicotomía masculino-femenino. Explicitaron su malestar respecto a la teoría y práctica feminista hegemónica europea y norteamericana, mostrando las limitaciones del feminismo occidental eurocéntrico que se basa exclusivamente en los valores de la modernidad y la ilustración y poniendo en evidencia cómo la mujer blanca, urbana, educada, burguesa o clase media y heterosexual, fue asumida en el interior del feminismo eurocéntrico y hegemónico como la representativa de “la mujer”.

¹⁰¹ 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, p. 118.

El feminismo hegemónico que, por sus mismas raíces teóricas e históricas, provoca que su análisis y construcción teórica se refiera a un único sujeto-objeto de conocimiento conceptualizado en términos universalizantes, ahistóricos y binarios hombre/mujer, considera que el patriarcado es una opresión común a todas las mujeres y, por tanto, que la experiencia de vida, intereses y formas de lucha son igualmente compartidas.

La concepción de una identidad femenina determinada, que se suponía igual a todas las mujeres, ha impedido mirar no sólo a sujetos racializados, sexualizados y colonizados, sino que al mismo tiempo reproduce, discursos racistas y coloniales. La construcción del sujeto mujer, se ha asentado en los privilegios que se erigen sobre la explotación, violencia y opresiones de diferentes grupos humanos en virtud de otras variables que van más allá de la diferencia de género del sistema patriarcal.

Las nuevas miradas teóricas y de praxis política que cuestionan y tensan los fundamentos del feminismo hegemónico del norte global inician el desarrollo de diferentes conceptos de feminismos situados desde el tercer mundo¹⁰², en las que se incluyen términos como negro, antirracista¹⁰³, de frontera¹⁰⁴, feminismos periféricos¹⁰⁵. Todos esos conceptos se agrupan en esta investigación bajo la categoría de feminismos poscoloniales¹⁰⁶, y a partir de ellos se explicará la propuesta del feminismo decolonial y algunos de los ejes de los feminismos que en

¹⁰² Vid.: Mohanty, Chandra Talpade, "Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales", *Op. cit.*

¹⁰³ Vid.: Curiel, Ochy, "Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista" en *Nómadas*, Nº. 26, 2007.

¹⁰⁴ Vid.: Las propuestas teóricas y literarias de feministas chicanas como Gloria Anzadúa, Cherrie Moraga, cuyas obras se cita más adelante en este trabajo.

¹⁰⁵ Vid.: 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.

¹⁰⁶ Bidaseca, Karina, *Perturbando el texto colonial. Los estudios (pos) coloniales en América Latina*, *Op. cit.*

América Latina se tejen desde ese nuevo horizonte situado en el sur global.

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 eurocentristas¹⁰⁷. 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 descolonizados¹⁰⁸”.

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 blanco¹⁰⁹, 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 clásico¹¹⁰. Estas

¹⁰⁷ Seguiremos el término de feminismo occidental hegemónico o feminismo hegemónico a secas, incorporando en este término sus rasgos etnocentristas y eurocentristas.

¹⁰⁸ 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*, 2^a. ed., Ediciones Godot, Buenos Aires, 2011, p 98.

¹⁰⁹ 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 feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, 2^a ed., Cátedra, Valencia, 2011, p. 81.

¹¹⁰ 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 Poscolonia-*

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.

Definimos feminismos poscoloniales como aquellos que constituyen un conjunto de aportaciones feministas del sur global, dispersas en la geografía pero que se asumen situados en geografías y territorios concretos y desde las diversas argumentaciones de la colonialidad y decolonialidad, asumen nuevos retos e incorporan nuevos sujetos que han estado silenciados y excluidos en el feminismo hegemónico, y que, desde la periferia del conocimiento apuntan a denunciar el carácter eurocéntrico, etnocéntrico y universalizador del sujeto del feminismo hegemónico y de la forma en que este reproduce la colonialidad estando en relación estrecha con la propuesta de decolonizar el pensamiento y la praxis feminista.

III.2. Los aportes de las mujeres negras y de color

A finales de la década de los años setenta y por la preponderancia y visibilidad de los movimientos sociales que caracterizaron esa época, empezó a perfilarse en Estados Unidos y en Europa, la idea de construir un movimiento feminista internacional para luchar de manera conjunta contra el patriarcado¹¹¹. Sin embargo, este objetivo empieza a ser cuestionado

les en América Latina: Escrituras fronteras desde el Sur, Ediciones Godot, Colección Crítica, Buenos Aires, 2013, p. 217.

¹¹¹ Portolés, Asunción Oliva, “Feminismo postcolonial: la crítica al eurocentrismo del feminismo occidental”, en: *Cuaderno de Trabajo N° 6*, Instituto

porque algunas mujeres indias, negras, chicanas, indígenas y lesbianas, iniciaron una serie de críticas que apuntaron a visibilizar que el sujeto construido por feminismo hegemónico blanco, occidental, se definía a partir de la diferencia sexual de la mujer respecto al hombre y no visibilizaba otras diferencias que son constitutivas de la subjetividad, tales como la raza, la etnia, la sexualidad y la clase social¹¹².

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*¹¹³ o extranjeras para el feminismo blanco, heterosexual y racista, dominante de Europa y Estados Unidos¹¹⁴.

Esto ya había sido adelantado por dos feministas¹¹⁵ abolicionistas nacidas en Estados Unidos, Sejourner Truth (1797?-1883) y Harriet Tubman (1820?-1913), que fueron quienes ante-

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.

¹¹² Entre estos planteamientos Vid.: Mohanty, Chandra Talpade, "Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales", *Op. cit.* /Anzaldúa, Gloria, *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.*

¹¹³ Vid.: Minh-ha Trinh T., (ed.), "She, the Inappropriate/d Other. Special Issue on Third World Women", in: *Discourse 8: Fall-Winter, 1986-1987*.

¹¹⁴ Meloni, Carolina, *Las fronteras del feminismo. Teorías nómadas, mestizas y posmodernas*, Editorial Fundamentos, Madrid, 2012, p. 143.

¹¹⁵ 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.

cedieron y sentaron las bases para el desarrollo del “feminismo de negro” de los años 70 y 80 del siglo XX.

Con la acción simbólica “de mostrar su pecho para dar pruebas de su sexo”, la afroamericana Sejourner Truth proclamó en 1852, en la Convención de los Derechos de la Mujer de Akron, el discurso “*Ain ’t I a woman?*” (“¿No soy una mujer?”), reclamando a las feministas blancas la omisión de la luchas de las mujeres negras a lo largo de la historia.

Esta intervención fue una crítica temprana que posteriormente fue renovada, retomada y profundizada por el feminismo negro de los Estados Unidos¹¹⁶ y es un aporte a tomar en cuenta en el desarrollo de lo que hoy, las diferentes corrientes feministas, conocen como teoría de la interseccionalidad, que cuestiona y desestabiliza la supuesta opresión común de un sujeto supuestamente universal.

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 específica.

Mientras que los términos *mujer de color* y *feminismo de color*, hacen referencia a visibilizar un espacio político de alianzas y luchas comunes de las mujeres de diversas culturas en Estados Unidos con las mujeres negras. Esto respondió a la multiplicidad de las exclusiones étnico-raciales, nacionales y religiosas, en el cual se inscriben las mujeres de ascendencia

¹¹⁶ 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 fronteras desde el Sur*, Ediciones Godot, Colección Crítica, Buenos Aires, 2013, p. 235.

asiática, latinoamericana, africana e indígenas norteamericanas; las mujeres del tercer mundo.

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 a las propuestas de las mujeres blancas y a las prácticas patriarcales presentes en la sociedad norteamericana y en los movimientos sociales.

Han sido las feministas negras y las feministas de color quienes, en palabras de María Lugones, 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 color¹¹⁷”.

Las mujeres feministas Negras¹¹⁸ 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 atención a las distintas realidades materiales entre mujeres blancas y

¹¹⁷ Lugones, María, “Colonialidad y Género”, en: *Tabula Rasa*, N^o 9, julio-diciembre 2008, pp. 81-82.

¹¹⁸ 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.

negras, ni consideraba las intersecciones entre clase y raza, fue duramente cuestionado por las feministas negras. En ese sentido, bell hooks¹¹⁹, 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 capitalista¹²⁰”, e incluso que “se ha escrito poco sobre los intentos de las feministas blancas de silenciar a las mujeres negras¹²¹”.

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, cuyo eje es el capitalismo y en “luchar activamente contra la opresión racial, sexual, heterosexual y clasista”.

Iniciaron, las feministas de color, el desarrollo de un análisis y una práctica basados en mostrar la forma en que estos sistemas de opresión se interrelacionan de tal forma que era difícil distinguirlos en las condiciones en que sus vidas ocurrían. 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 patriarcado¹²²”.

¹¹⁹ 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.

¹²⁰ 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.

¹²¹ *Ibidem.*, p. 45.

¹²² Combahee 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.

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*”¹²³. Desarrollando una política de identidad que se apartaba de sesgos esencialistas y se sustentaba en la práctica política de mujeres racializadas.¹²⁴

Dentro de esta tradición feminista se encuentra la publicación en 1982 de la Antología *Todas las mujeres son blancas, todos los negros son varones, pero algunas de nosotras somos valientes*¹²⁵ y los escritos de las feministas negras, entre las que destacan bell hooks, Angela Davis, Alice Walker, Audre Lorde¹²⁶, Patricia Hill Collins¹²⁷, Kimberlé Williams Crenshaw¹²⁸ 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 tratados de manera conjunta.

Audre Lorde, escritora feminista afroamericana, en un panel de feministas radicales llamado “*Lo personal y lo político*”, celebrado en 1979 en Nueva York, profundizó de forma contundente en la crítica al racismo presente en el feminismo blanco, diciendo: “Si la teoría blanca americana no tiene que tratar con la diferencia entre nosotras, ni con las diferencias

¹²³ *Ibidem.*

¹²⁴ Curiel, Ochy, “Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista” *Op. cit.*, p. 95.

¹²⁵ Vid.: 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.

¹²⁶ Vid: Lorde, Audre, “The Master’s Tools Will Never Dismantle the Master’s House” in: *Sister Outsider*, The Crossing Press, Taimansburg, 1984.

¹²⁷ Collins, Patricia Hill, *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*, Routledge, Londres, 2000.

¹²⁸ 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.

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?¹²⁹”.

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 Friedan¹³⁰, 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, centran sus análisis 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 cuenta¹³¹”.

Desde los feminismos de color: negro y chicano, se da por primera vez y de manera clara la apropiación de los elementos centrales de los estudios poscoloniales abriendo las propuestas

¹²⁹ Lorde, Audre “Las herramientas del amo nunca desarmarán la casa del amo”, 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, p. 91.

¹³⁰ Friedan, Betty, *La mística de la feminidad*, Ediciones Cátedra, Valencia, 2009.

¹³¹ hooks, bell, “Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista”, *Op. cit.*, p. 49.

que miran las experiencias vividas y de la mezcla de culturas para hacer visibles a las mujeres subalternas de *color*.

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 ese “cambio de eje que se inscribe en el pensamiento próximo al feminismo poscolonial” en la discusión respecto a los rasgos que asumió el feminismo blanco, occidental y hetoresexista y sobre las prácticas históricas y culturales que afectan su teoría y práctica del política¹³² develando así su etnocentrismo. La irrupción de las voces minoritarias y subalternas de las mujeres de color provocó una ruptura dentro del feminismo, conllevando a discusiones intrafeministas y a una multiplicidad de estudios y aportes teóricos.

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,

¹³² Bidaseca, Karina, *Perturbando el texto colonial. Los Estudios (Pos) coloniales en América Latina*, *Op. cit.*, p. 130.

es comprender que existe una relación entre las situaciones sociales de las mujeres blancas y las situaciones de las mujeres de color¹³³”.

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 separadas¹³⁴”. 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 privados¹³⁵”.

¹³³ Lugones, María, “Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color”, *Op. cit.*, p. 66.

¹³⁴ 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.

¹³⁵ 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.

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 Lorde¹³⁶, 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 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 grupo¹³⁷.

Es por eso que el pensamiento feminista negro realiza sus definiciones a partir de la 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

¹³⁶ Collins, Patricia Hill, *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*, *Op. cit.*

¹³⁷ 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, *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.*

mujeres negras, que les brinda un enfoque sobre sí mismas y la sociedad, interpretando la realidad de las mujeres negras hecha por ellas mismas¹³⁸.

Siguiendo en esta línea de pensamiento teórico, Barbara Smith y Cheryl Clarke acentuaron la interseccionalidad de lo racial, la clase, del sexo y de la heterosexualidad en la vida y la opresión de las mujeres negras. Para ello introdujeron el análisis de la heterosexualidad obligatoria como sistema político proponiendo el lesbianismo como acto de resistencia.

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.

Cheryl 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. [...]”¹³⁹. El

¹³⁸ Collins, 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.

¹³⁹ Clarke, Cheryl, “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

patriarcado como sistema de dominación se sostiene también porque disciplina la sexualidad de las mujeres y las sujeta a una heterosexualidad obligada.

III.2.2. *El feminismo chicano: desde la frontera*

Paralelamente al desarrollo de los aportes en torno a la interseccionalidad, 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 chicanas, como Gloria Anzaldúa, Chela Sandoval, Cherríe Moraga y Norma Alarcón, entre otras, quienes con un estilo bilingüe (*spanglish*) articulando también la lengua náhuatl, hacen una ruptura con el mandato de “pureza gramatical” y, al mismo tiempo, elaboran un pensamiento político que inicia el desarrollo de la categoría teórica de 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 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 mujer¹⁴⁰”.

El emblemático libro publicado en 1981 por las feministas chicanas Cherríe Moraga y Gloria Anzaldúa, *The bridge called my back: Writings 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*

castellano por Castillo, Ana y Alarcón, Norma, Ism Press, San Francisco, 1988, pp. 100-101.

¹⁴⁰ Bidaseca Karina, “Reconociendo las superficies de nuestras hendiduras. Cartografiando el Sur de nuestros Feminismos”, *Op. cit.*, p. 238.

*Unidos*¹⁴¹, marca, según Teresa de Lauretis, una mutación de la conciencia feminista¹⁴². 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 pasa por alto las diversas divisiones raciales, de clase, y las subsume dentro de la categoría esencialista de mujer. Con una enorme potencia poética y política, funde la teoría con la praxis y lo vivencial, erigiéndose de manera vanguardista en un compendio del pensamiento feminista poscolonial.

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-

¹⁴¹ 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, [1981], 1988.

¹⁴² Vid.: 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.

na y africana empezamos a reclamar el término de ‘mujeres de color’ (no obstante de nuestro color verdadero), como un término de identificación política para distinguirnos de la cultura dominante. A la vez, reconocemos nuestro estatus de colonización que compartimos con otras mujeres de color a través del mundo¹⁴³’.

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 del lugar de la mujer de color quien vive en las fisuras de esta geografía donde el Norte y el Sur se intersecan¹⁴⁴”. El pensamiento de frontera o fronterizo es uno de los aportes más relevante y potentes no sólo para los feminismos, lo es también para los estudios poscoloniales y de crítica a la colonialidad.

Gloria Anzaldúa, chicana lesbiana, quien nació en la frontera geopolítica de El Valle en territorio de Estados Unidos pero con una historia más cercana a la mexicana. Desde esa *frontera* situó el desarrollo de una crítica al imperialismo de los Estados Unidos y a la imposición de la *cultura angla* al pueblo chicano, defendió la cultura e identidad chicana sin dejar de elaborar una crítica a las costumbres que subordinan a las mujeres.

¹⁴³ 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.

¹⁴⁴ Sierra, Marta, “Tercer Espacio: Las geografías paradójicas del feminismo y la colonialidad”, *Op. cit.*, p. 218.

Narra su experiencia personal en su libro titulado *Borderlands/La Frontera: the new mestiza*¹⁴⁵; 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.

Para Anzaldúa, la *New Mestiza*, la *Nueva 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 política, feminista, epistemológica y cultural.

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 ser¹⁴⁶”.

La poesía de Anzaldúa asemejó su estado a una *lucha de fronteras*: “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 *borderland* y *borderlander*, [como una] categoría ontológica, étnica y topográfica, que muestra la necesidad de

¹⁴⁵ Anzaldúa, Gloria, *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, *Op. cit.*

¹⁴⁶ Anzaldúa, Gloria “Movimientos de rebeldía y culturas que traicionan”, en: *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, Editorial Traficantes de Sueños, Madrid, 2004, p. 76.

una epistemología fronteriza que pueda aceptar a inmigrantes, homosexuales, refugiados/as” y quienes en cambio y desde una epistemología monotípica, son categorizados como *fuera de la ley*¹⁴⁷.

Una frontera que no es segura para vivir, un territorio hostil 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 calles¹⁴⁸”.

El feminismo chicano y en especial el aporte de Anzaldúa, constituye uno de los ejemplos más reivindicativos, potentes y a la vez más hermoso, del feminismo. Su estilo refleja de una manera cercana la forma de vida en la frontera mexicana y, a partir de ello, articula una mirada que entreteje lo teórico con lo vivencial, provocando la elaboración de categorías geohistóricas no imperiales, dirigidas a elaborar una epistemología fronteriza postoccidental, y una transformación en el código lingüístico que articula tres idiomas¹⁴⁹, tres memorias lingüísticas, que conlleva una ruptura epistemológica al crear un nuevo lenguaje.

Las feministas chicanas, cuestionando el feminismo hegemónico de una supuesta *única sujeta mujer*, que pasa por alto lo relativo a la clase, la raza, cultura y nacionalidad, teorizaron de una manera puntual sobre la experiencia de las *mujeres de*

¹⁴⁷ Bidaseca Karina, “Reconociendo las superficies de nuestras hendiduras. Cartografiando el Sur de nuestros Feminismos”, *Op. cit.*, 243-244.

¹⁴⁸ Anzaldúa, Gloria “Movimientos de rebeldía y culturas que traicionan”, *Op. cit.*, p. 77.

¹⁴⁹ 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. 370-371.

color que viven en medio de dos mundos, permitiendo repensar las políticas de las mujeres más allá de rasgos identitarios esencialistas. Sus aportes son en este sentido relevantes en la construcción de una memoria poscolonial que permite 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*

Las críticas al racismo del feminismo blanco, también se realizaron en Europa, sobre todo en Gran Bretaña, en donde las feministas negras se alejaron del feminismo blanco hegemónico denunciando su racismo e incorporando las experiencias poscoloniales de las migraciones y la diáspora.

En el contexto británico, las mujeres feministas racializadas visualizaron como ellas se han asumido como un conglomerado diferenciado y excluido. La categoría *negro*, se elaboró diferente a la concepción norteamericana, Avtar Brah lo explica así: “En la medida en que las «mujeres negras» conformaba una categoría altamente diferenciada en términos de clase, etnicidad y religión, e incluía a mujeres que habían migrado desde África, el subcontinente asiático y el Caribe tanto como a nacidas en Inglaterra, 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 complejidad¹⁵⁰”.

El feminismo negro británico abordó el concepto de *negritud*, no como una noción en relación a una *no blanca*, sino

¹⁵⁰ Brah, Avtar, “Diferencia, diversidad, diferenciación”, en: *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, Editorial Traficantes de Sueños, Madrid, 2004, p. 118.

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 frente a los efectos de la migración que les coloca en condiciones de desigualdades materiales, sociales y culturales¹⁵¹.

Entre las representantes del feminismo negro en Gran Bretaña se encuentran Avtar Brah, Hazle Carby, Valerie Amos, Pratibha Parmar 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 social.

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 necesario reiterar explícitamente que el racismo es siempre un fenómeno generizado y sexualizado¹⁵²”.

Para ella es imperativo no separar las opresiones “en compartimentos”, defendiendo la necesaria formulación de “[...] estrategias para desafiarlas conjuntamente, a partir de com-

¹⁵¹ 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, p. 16 del 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.

¹⁵² Brah, Avtar, *Cartografías de la diáspora. Identidades en cuestión*, traducido del inglés al castellano de Ojeda, Sergio, Traficantes de sueños, Madrid, 2012, p. 187.

prender cómo se articulan y se conectan entre sí”, cuestionando “constantemente el esencialismo en todas sus variantes¹⁵³”.

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 espacios¹⁵⁴”.

El feminismo negro en Gran Bretaña es uno de los referentes en la lucha contra el racismo y el sexismo, producto de un contexto histórico y geográfico específico que resulta de la multiplicidad diásporas formadas a partir de la violencia, esclavitud, colonialismo e imperialismo. Es un feminismo que aboga, para que el feminismo hegemónico asuma conciencia respecto a las relaciones de poder que se mueven en el espacio y geopolítico internacional y situando esa interpelación para la construcción de nuevas prácticas feministas.

¹⁵³ *Ibidem.*, p. 156.

¹⁵⁴ *Ibidem.*, p. 190.

CAPÍTULO IV. HACIA NUEVAS EPISTEMOLOGÍAS Y METODOLOGÍAS FEMINISTAS

IV.1. Colonización en el discurso y praxis feminista

El pensamiento feminista clásico y hegemónico, ha sido desarrollado por un grupo concreto de mujeres, que por sus orígenes de clase, etnia, raza, nacionalidad y por su situación geográfica poseen y disfrutan de una ventaja epistémica. De esta manera, el cruce entre la epistemología poscolonial y la epistemología feminista, evidencia la existencia de “una inquietante cercanía entre los discursos coloniales y los de algunas representantes del feminismo occidental, que se expresan en términos salvacionistas por el camino del modelo occidental¹⁵⁵”, desde el privilegio de enunciación de las feministas del “norte” y de aquellas que desde el sur global lo reproducen.

Gayatri Chakravorty Spivak, en su libro *En otras palabras, en otros mundos. Ensayos sobre política cultural*, considera que hay dos textos fundamentales que reflejan el comienzo de algo que luego sería llamado como *feminismo poscolonial*¹⁵⁶. Estos textos son: “*El feminismo francés en un marco internacional*”

¹⁵⁵ Bidaseca, Karina, *Perturbando el texto colonial. Los Estudios (Pos) coloniales en América Latina*, *Op. cit.*, p. 21.

¹⁵⁶ Spivak, 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

(1981) y “*Draupadi*” de Mahasweta Devi (1981), que fueron escritos a pedido del Yale French Studies y el Critical Inquiry.

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 desde los sujetos sobre los que investigamos, o con los que trabajamos 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 procuren el reconocimiento de las diferencias históricas, culturales y geográficas y a partir de ellas surgen diferentes propuestas teóricas y políticas feministas, que se dirigen a visualizar la importancia del reconocimiento de las diferencias culturales e históricas, para avanzar hacia nuevas praxis de lucha y toma de posiciones éticas feministas, que sean incluyentes y respetuosa de la pluralidad de experiencias y de las diversas identidades de género.

Se retoman los aportes de los estudios poscoloniales que serían luego complejizados por la propuesta latinoamericana del giro decolonial, incluyendo nuevas miradas, más allá de la dicotomías y jerarquizaciones de lo masculino y femenino en el contexto del sistema patriarcal, el cual es asumido por el feminismo hegemónico occidental, como el fundamento de la opresión y discriminación de las mujeres.

Se incorporan también las categorías de subalternidad e interseccionalidad, proporcionando nuevas reflexiones y conceptualizaciones relacionadas con la clase social, la raza, y la sexualidad, así como los conocimientos menospreciados y experiencias de las mujeres subalternas. A partir de este con-

raza, género/sexo, agencia/tiempo y ensayo sobre el Tercer Feminismo,” *Op. cit.*, p. 73.

junto de aportes, se ha logrado relacionar el colonialismo, el imperialismo y el nacionalismo, complejizando la multiplicidad de opresiones del sistema capitalista neoliberal, globalizado, heteropatriarcal, colonial y racista.

En este sentido, los feminismos poscoloniales y la propuesta decolonial generan nuevas reflexiones, significaciones, símbolos, discursos, teorías y praxis feministas, aportando nuevas herramientas analíticas, categorías teóricas dirigidas a mostrar visiones más amplias, complejas y críticas elaboradas desde la diversidad de las “otras” mujeres que se mueven en contextos políticos, económicos, sociales y culturales donde están presentes las nuevas formas de colonialidad. Son los relatos y aportaciones de mujeres de las periferias económicas, de las mujeres del sur, del tercer mundo, mujeres con historias concretas ubicadas en territorios concretos.

IV.1.1. Mohanty: Colonialismo discursivo

La feminista Chandra Talpade Mohanty, en una línea semejante a la de *Orientalismo* de Said, elabora en el texto llamado *Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales* (1984), una serie de 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” implica una relación de dominación estructural y una 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. Así la colonización del feminismo occidental asume un universalismo etnocéntrico y de una conciencia no adecuada respecto al tercer mundo, en un contexto mundial dominado por Occidente. Mohanty no sólo realiza una 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 en que se tomen en cuenta su cultura, su ubicación geográfica y sus propias historias.

Denuncia como 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 asume a las mujeres del llamado tercer mundo como recluidas al espacio doméstico, víctimas e ignorantes, obstaculizadas en su emancipación por las tradiciones culturales. Son así convertidas en el *alter ego* de la academia feminista occidental hegemónica, quienes se consideran a sí mismas como liberadas, autónomas, con control sobre sus cuerpos y sexualidades y por supuesto educadas y modernas.

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 intereses¹⁵⁷”.

Las feministas hegemónicas occidentales 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

¹⁵⁷ Mohanty, ChandraTalpade, “Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales”, *Op. cit.*, p. 152.

representación de la «mujer tercermundista», que se halla atrapada entre la tradición y la modernización, el culturalismo y el desarrollo¹⁵⁸”.

Así, las representaciones de la imagen de “la mujer del tercer mundo”, como una mujer cubierta, tapada con velos; mujeres virginales, castas, exotizadas y sometidas al control masculino, se construyen 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, con control y autonomía sobre sus cuerpos y vidas, lo cual es una autopresentación discursiva y una realidad material.

La producción intelectual y el discurso que se crea a partir la “diferencia del tercer mundo” provoca que los “feminismos occidentales” se apropien y así “colonizen” la complejidad constitutiva que caracteriza la existencia de las mujeres que habitan las periferias.¹⁵⁹

De esta forma, el sur global 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-presentación de la mujer occidental antes descrita sería problemática”, pues en este contexto discursivo y de representación, una habilita y sostiene a la otra¹⁶⁰.

Mohanty, a pesar de tan seria crítica, sostiene que la *colonización discursiva*, elaborada por la academia feminista hegemónica occidental sobre las mujeres del sur global, sus

¹⁵⁸ Spivak, Gayatri Chakravorty, “Puede hablar la subalterna”, traducido del inglés al castellano por: Martín Ruano, M. Rosario, en: *Asparkía*, N.º.13, 2002, p. 208.

¹⁵⁹ Mohanty, ChandraTalpade, “Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales”, *Op. cit.*, p. 122.

¹⁶⁰ *Ibid.* p. 159.

luchas y resistencias, 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.

En 2003 esta misma autora publica, *De vuelta a "Bajo los ojos de Occidente: La solidaridad feminista a través de las luchas anticapitalistas"*. En este texto Mohanty, propone adoptar como metodología la noción de privilegio epistémico, que ella define así:

“Esto constituye lo contrario de una reflexión “de interés especial”. Si prestamos atención y razonamos desde el espacio de las comunidades de mujeres más despojadas del mundo, tenemos más probabilidades de visualizar una sociedad justa y democrática, que sea capaz de tratar a todos sus ciudadanos justamente. De la misma forma, si nuestro análisis parte y se limita al espacio de las comunidades privilegiadas, nuestra visión de la justicia probablemente será exclusionista, puesto que el privilegio alimenta la incapacidad de ver a aquellos que no lo comparten. Al partir de las vidas e intereses de las comunidades marginadas de mujeres, puedo acceder y hacer visibles los mecanismos del poder, puedo leer la escala ascendente del privilegio. Es más necesario mirar hacia arriba: los colonizados deben conocerse a sí mismos y al colonizador. Esta particular ubicación marginada hace visibles la política del conocimiento y la inversión de poder que la acompaña, de forma que podamos entonces involucrarnos en la labor de transformar el uso y abuso del poder¹⁶¹”.

¹⁶¹ Mohanty, ChandraTalpade, “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 Aída (eds.), *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, 2ª ed., Ediciones Cátedra, Valencia, 2011, p. 425.

Apunta también que, en el escenario actual de la globalización capitalista, es urgente la construcción de una comunidad feminista de carácter internacional, transfronteriza, anticapitalista y descolonizada que permita mirar y asumir las diferencias comunes, para avanzar a una lucha conjunta en contra la globalización capitalista, y permita avanzar hacia nuevos horizontes políticos más justos y solidarios.

Considera posible la construcción de un feminismo transnacional desde la “solidaridad feminista” y desde la mirada del *privilegio epistémico*, señalando la necesidad de vencer la mudez y subrepresentación de las mujeres subalternas.

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 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 unitaria¹⁶²”. Se interesa además por el significant, de apariencia monolítica y ubicua, de la mujer del tercer mundo.

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 como el subalterno, como sujeto de género, tiene una posición de sujeto diferente a la del subalterno como sujeto de clase.

¹⁶² Giraldo, Santiago, “Nota introductoria”, en: Spivak, Gayatri Chakravorty, “¿Puede hablar el sujeto subalterno?”, *Op. cit.*, p. 298-299.

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 a la vez lo requieren y forcluyen¹⁶³.

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 tinieblas¹⁶⁴”, sin posibilidad de hablar ni de ser escuchado.

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, son tenidas como objeto de conocimiento por los gobernantes e investigadores, 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 hablar¹⁶⁵”.

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

¹⁶³ Spivak, Gayatri Chakravorty, *Crítica de la razón poscolonial: hacia una historia del presente evanescente*, Ediciones Akal, Madrid, 2010.

¹⁶⁴ Spivak, Gayatri Chakravorty, “¿Puede hablar el sujeto subalterno?”, *Op. cit.*, p. 328.

¹⁶⁵ Young, Robert J.C, “¿Qué es la crítica poscolonial?”, *Op. cit.*, p. 292.

occidentales, concretamente eurocéntricas, que a pesar de ello se autoestablecen como universales¹⁶⁶.

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 público¹⁶⁷. 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 dominado¹⁶⁸.

IV.2. Mirar de otro modo

IV.2.1. La política de localización y saberes situados

La *política de localización* formulada por Adrienne Rich¹⁶⁹, que fue posteriormente enriquecida y reelaborada por la pensadora feminista norteamericana Donna Haraway, quien desarrolla el concepto de *saberes situados*¹⁷⁰, es una postura

¹⁶⁶ Vid.: Spivak, Gayatri Chakravorty, *Crítica de la razón poscolonial: hacia una historia del presente evanescente*, Op. cit., p. 14-15.

¹⁶⁷ Spivak, Gayatri, citada por Butler, Judith, “Encuentros transformadores”, en: Elisabeth Beck-Gernsheim, Judith Butler, Lúcia 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.

¹⁶⁸ *Ibidem.*, p. 185.

¹⁶⁹ Vid.: Rich, Adrienne, “Notes towards a politics of location” in: *Blood Bred and Poetry*, Londres, 1987.

¹⁷⁰ Haraway, Donna, *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, traducido al castellano por: Talens, Manuel, Ediciones Cátedra,

epistemológica crítica que es fundamental en los feminismos poscoloniales.

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, es un hecho neutro.

En este sentido, la filósofa italiana, 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 específico¹⁷¹”.

Haraway, para elaborar el concepto de saberes situados, construye el concepto metafórico de lo que llama *un lugar ambiguo*. Asume que la mirada con y desde su naturaleza corporeizada; efectuada y sostenida desde un cuerpo *marcado*, es una mirada que toma posición y es eje para lograr un saber organizado alrededor de sus imágenes.

El saber situado, no es un saber relativista, al contrario se cimienta en una política de desplazamientos de los saberes hegemónicos, se relaciona con localizaciones circunscriptas, que posibilitan aprender a ver y a dar respuestas sobre lo que aprendemos a mirar desde un vínculo con una colocación, un lugar, un posicionamiento; así la parcialidad es justamente la condición para que las proposiciones elaboradas desde el saber racional consigan ser diseñadas, planteadas y entendidas para que puedan brindar la posibilidad de ser solucionadas.

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.

¹⁷¹ Braidotti, Rosi, “El sujeto femenino”, *Op. cit.*, pp. 15-16.

Haraway reconoce que es imposible plantear de manera neutra el conocimiento, más aún si se parte de que este se alimenta de las inquietudes ciudadanas, políticas e ideológicas de quien investiga.

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 a partir de 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 Vazquez: “¿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 mundo”¹⁷²”.

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 presunción de una situación de

¹⁷² Bidaseca, 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.

inferioridad y de subdesarrollo respecto a 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 decisiones¹⁷³”.

Desde esta mirada colonizadora y de retórica salvacionista¹⁷⁴, los feminismos hegemónicos occidentales asumen que las mujeres de dichos contextos geográficos deben ser occidentalizadas y rescatadas de su situación.

Siguiendo en esa misma tradición de pensamiento, a mediados de la década de los años noventa, se publica el libro *Scattered Hegemonies* de Grewal y Kaplan¹⁷⁵ (1994) seguido por Chandra Talpade Mohanty y Jaqui Alexander *Feminist Genealogies, Colonial Legacies* (1997), textos que son asumidos como “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 transnacionales¹⁷⁶”.

¹⁷³ Mohanty, Chandra Talpade, “Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales”, *Op. cit.*, p. 126.

¹⁷⁴ Bidaseca, Karina, *Perturbando el texto colonial. Los Estudios (Pos) coloniales en América Latina*, *Op. cit.*

¹⁷⁵ Inderpal Grewal, Inderpal y Kaplan Caren, *Scattered Hegemonies: Postmodernity and Transnational Feminist Practices*, University of Minnesota Press, 1994.

¹⁷⁶ Mendoza, Breny, “Los desafíos de los feminismos transnacionales en la nueva era del terror”, *Op. cit.*, p. 304.

El texto de Chandra Talpade Mohanty y Jaqui Alexander, traducido como *Genealogías, legados, movimientos*, apuesta 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 mutuamente¹⁷⁷”.

Alexander y Mohanty, coincidieron en evidenciar cómo 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 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 nacionales¹⁷⁸”.

Rosalva Hernández señala que 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

¹⁷⁷ 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.

¹⁷⁸ *Ibidem.*, p. 148.

de las “normas de género” que se presumen, sino que se trata de discursos con efectos de poder que colonizan las vidas de las mujeres¹⁷⁹”.

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

El cuestionamiento a las categorías universalistas y etnocéntricas; provocaron los desplazamientos necesarios para la elaboración de propuestas teóricas situadas e historizadas y no desde generalizaciones que redundan en la exotización, o silenciamiento de aquellas mujeres que poseen vivencias de opresión y subordinación marcadas por la raza, la sexualidad y la clase social.

Para denunciar y contrarrestar esa retórica salvacionista es necesario visibilizar las capacidades de agencia de las mujeres. Concepto que es definido por la feminista islámica Saba Mahmood¹⁸⁰ 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

¹⁷⁹ Hernández Castillo, Rosalva Aída, “De Feminismos y Poscolonialismos: Reflexiones desde el Sur del Río Bravo”, *Op. cit.*, p. 96.

¹⁸⁰ 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*, 2ª ed., Ediciones Cátedra, Valencia, 2011, p. 176.

niegan a las mujeres en contextos complejos su capacidad de reacción ante las diferentes situaciones. Y no asumirlos desde la mirada de superioridad ni como las “pobrecitas” desde la diferenciación y el privilegio epistémico que produce la superioridad y la mirada de la otredad.

En América Latina, la feminista aymara Silvia Rivera Cusicansqui¹⁸¹, siguiendo a Spivak, habla sobre aquellos que, con una voz de privilegio enunciativo, se asumen como representantes de las y los subalternos. Mientras, 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 colonialidad¹⁸²”.

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

Desde esta mirada feminista se apunta a develar además de la subalternidad, el epistemicidio, el menosprecio por los diferentes saberes, el racismo, la violencia y la colonialidad. En el cuestionamiento a los feminismos hegemónicos occidentales, se elaboran aportes dirigidos a interpelar el menosprecio histórico a las mujeres y a los conocimientos construidos y asu-

¹⁸¹ Vid.: Rivera Cusicansqui, Silvia, *Chi'ixinakaxutxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Tinta Limón Ediciones, Buenos Aires, 2010.

¹⁸² Bidaseca, Karina, *Perturbando el texto colonial. Los Estudios (Pos) coloniales en América Latina*, *Op. cit.*, p. 34.

midos desde la otredad. Estas nuevas contribuciones teóricas han provocado rupturas epistemológicas que avanzan hacia la necesidad de decolonizar el discurso y práctica feminista.

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 izquierda¹⁸³. Este es un dato que tiene especial relevancia, pues las feministas latinoamericanas se nutrieron de los aportes del feminismo europeo y norteamericano. Así pues, 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

¹⁸³ Vid.: 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, Yuderkys, “Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos Latinoamericanos: complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional”, 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.

que hayan sido herederas de la carga etnocentrista que le es propia.

La recepción de las propuestas del feminismo hegemónico occidental, a pesar de los aportes para los proyectos feministas latinoamericanos, al mismo tiempo, ha traído consecuencias negativas ya que ha permitido la instalación, reproducción y sostenimiento de políticas neoliberales, que han provocado exclusión y miseria en las poblaciones históricamente excluidas: indígenas, afrodescendientes, campesinas, mujeres pobres.

Después de los procesos de democratización en América Latina de los años 80 y 90, que coinciden con el fin de la Guerra Fría y el avance de las políticas neoliberales impuestas por los centros de poder, las feministas latinoamericanas, con el objetivo de participar en los procesos democráticos que se iniciaban, iniciaron la conformación de organizaciones y asumieron las propuestas del feminismo anglosajón (tanto el liberal, el radical, como el marxista) para desarrollar acciones feministas ligándose con organismos de cooperación en la lógica del neocolonialismo y colonialidad.

Breny Mendoza ha cuestionado cómo el neocolonialismo opera a partir la implantación del ideario de la democracia en las realidades poscoloniales latinoamericanas desde una “lógica imperial/colonial”,¹⁸⁴ que ha sido desplegada 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 en el interior 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

¹⁸⁴ 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, p. 245.

Banco Interamericano de Desarrollo que pintan de democracia sus políticas neoliberales.

Los procesos de democratización en América Latina operaron en el marco de una *colonialidad de la democracia*. La lógica imperial en los estados latinoamericanos, a nivel interno y externo, tiene hoy solo una institucionalidad y un lenguaje diferente, pero que no ha roto 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 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 institucional 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 políticas neoliberales se profundizaron y 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, las organizaciones de mujeres, muchas de ellas vinculadas a los sectores populares, se empezaron a transformar en organizaciones no gubernamentales (ONGs), para suplir las funciones estatales en la implementación de las políticas sociales en el marco del neoliberalismo. Así pasaron a ser de-

pendientes de la financiación de organismos internacionales 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 a los discursos producidos por los feminismos latinoamericanos¹⁸⁵”, 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 representantes de las oligarquías internas y de las feministas hegemónicas latinoamericanas.

Con el auge de las políticas neoliberales, los organismos internacionales se valieron de la cooperación al desarrollo y de la premisa de la *equidad de género* y el empoderamiento de las mujeres. Esa premisa en los proyectos de cooperación, fue parte del discurso de la *gobernabilidad*, impuesto por or-

¹⁸⁵ Espinosa Miñoso, Yuderkys, “Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos Latinoamericanos: complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional”, *Op. cit.*, p. 45.

ganismos internacionales como el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional.

Julieta Paredes, feminista boliviana, sostiene que la *gobernabilidad* en la década de los noventa en América Latina, tuvo por objetivo fundamental calmar cualquier intento de insubordinación ciudadana a las políticas económicas neoliberales, mediante la coacción 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 capitalistas¹⁸⁶”.

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 visibilizadas, 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 en 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 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 formularon la Declaración del Feminismo Autónomo, la cual reunió los esfuerzos y la mirada contra-hegemónica frente a las corrientes feministas institucionales y de ONGs la década de los noventa.

¹⁸⁶ 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, p. 92.

La apuesta legislativa y las políticas públicas a favor de las mujeres, tal como comenta Francesca Gargallo, se convierten en “*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 homogeneidad es imposible construir prácticas diferentes y alternativas a las impuestas por el patriarcado capitalista y transformarlo¹⁸⁷.

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 a día de hoy, la discriminación y la violencia se manifiestan en la esfera de la violación de la legalidad. Por eso es urgente, desde voces heterogéneas y acciones autónomas, que desde el feminismo se potencien relaciones, diálogos más que enfocarse en organizar convenciones y conferencias internacionales.

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.

¹⁸⁷ 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, pp. 71-72.

El feminismo autónomo latinoamericano ha venido cuestionando que la autonomía es un marco político, que trasciende la dicotomía institucionalidad vs. autonomía y 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 [...]”¹⁸⁸.

Las feministas autónomas se vincularon además a los procesos y movimientos sociales latinoamericanos que cuestionaban el proyecto de las democracias neoliberales, brindando insumos para comprender de manera diferente, y mucho más crítica, la matriz de opresión que pretende explicar la subordinación de las mujeres y de las comunidades de origen subalterno.

Se incorporan al relato nuevas herramientas teóricas y políticas feministas que recogen los aportes de los estudios poscoloniales, del Grupo de Modernidad/Colonialidad, la crítica de la colonialidad, y los feminismos poscoloniales y las miradas de mujeres indígenas, campesinas y afroamericanas.

El feminismo latinoamericano que se separa del institucional y se reivindica desde la autonomía teórica y política, pretende desarrollar una propuesta que permita “articular

¹⁸⁸ Curiel, 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”, 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, pp. 25-26.

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 neocoloniales¹⁸⁹”.

Deshilvanar los modelos dominantes sobre lo que es el feminismo y la liberación de las mujeres en los diferentes territorios de América Latina, requiere partir de la historia de mujeres subalternas, de mujeres concretas que resisten y enfrentan las diferentes formas de opresión, dominación, menosprecio, exclusión y de múltiples formas de violencia que conlleva el capitalismo, la colonialidad, el racismo, el patriarcado.

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 ha intentado apostar por la producción de un conocimien-

¹⁸⁹ Espinosa Miñoso, Yuderky, “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.

to del otro, situado geopolíticamente¹⁹⁰. Esto es lo que se ha denominado feminismo decolonial, un movimiento en pleno desarrollo que se asume como crítico de la teoría, discurso y la propuesta política del feminismo hegemónico occidental, blanco, racista y burgués.

El feminismo decolonial en América Latina, incorpora los aportes de pensadores poscoloniales, pensadores de la colonialidad, de la propuesta decolonial y se 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 actuales luchas, movimientos sociales campesinos, indígenas, feministas y en la producción teórica intelectual y académica

Fue María Lugones quien nombró por primera vez, en el inicio del siglo XXI, un proyecto de *feminismo decolonial*, proponiendo 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 Modernidad/Colonialidad¹⁹¹.

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 encauza 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

¹⁹⁰ Castelli, 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*, 2°. ed., Ediciones Godot, Buenos Aires, 2011, p. 193.

¹⁹¹ Vid: Lugones, María, “Heterosexualism and the colonial modern gender system”, en: *Hypatia*, Vol. 22, N°. 1, invierno 2007.

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 género¹⁹²”. Porque pone al descubierto la tensión que existe entre la superación del colonialismo y la permanencia de la colonialidad, que todavía regula las identidades de sexo/género, las raciales y políticas en contextos neocoloniales.

El feminismo decolonial dirige su crítica al feminismo hegemónico occidental instalado en la institucionalidad y academia latinoamericana, poniendo en evidencia como muchas de sus categorías y prácticas reproducen el racismo y la lógica de la colonialidad y contextualiza las violencias multidimensionales ejercidas por particulares y estados en un contexto de capitalismo neoliberal.

Su cuestionamiento al sujeto único del feminismo, el eurocentrismo, el etnocentrismo y la colonialidad, lo desarrollan a partir del reconocimiento de planteamientos polisémicos e híbridos, de las propuestas del pensamiento fronterizo y de la subalternidad, al tiempo que se enriquece de saberes y experiencias que han sido menospreciados históricamente.

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 la colonialidad de “[...] políticas neoliberales que coloca, al llamado tercer mundo, en una situación global desigual frente a los países del Norte, pero además

¹⁹² Bouteldja, Houria “¿Feministas o no? Pensar la posibilidad de un «feminismo decolonial» con James Baldwin y AudreLorde”, en: *Tabula Rasa*, N.º. 21, julio-diciembre, 2014, p. 80.

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 modernidad¹⁹³.

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 decoloniales latinoamericanas. La feminista mexicana Rosalva Hernández, vinculada al trabajo con mujeres indígenas de Chiapas, considera que las producciones académicas poscoloniales 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-poder¹⁹⁴”, son propuestas teóricas que permiten avanzar hacia planteamientos de decolonización del feminismo, reconociendo que el colonialismo no es ajeno a las realidades latinoamericanas.

Edward Said señala que “[...] estamos sujetos a un colonialismo único¹⁹⁵; en ese mismo sentido, Liliana Suárez recuerda que: “El colonialismo no es un periodo histórico superado, un

¹⁹³ Curiel, Ochy, Discurso pronunciado dentro del panel a propósito del Encuentro Feminista Autónomo celebrado en Ciudad de México en marzo de 2009, citado en: *Op. cit.*, p. 26.

¹⁹⁴ 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, p. 182.

¹⁹⁵ Said, Edward *Fuera de lugar*, Grijalbo, Madrid, 2001, p. 53-54.

fósil inerme¹⁹⁶”; sigue siendo una semilla que crece y se reproduce visible en nuevas formas de colonialidad.

Los giros teóricos de los estudios poscoloniales y decoloniales, son asumidos por el feminismo decolonial, ya que siguen objetivos similares respecto al diálogo permanente e interdisciplinario y comparten la investigación de categorías analíticas, respecto a la identidad, experiencia y subjetividad, de ahí que examinen diferentes nociones como el pensamiento *in-between*, de frontera, diáspora etc. que posibilitan aprehender las diversas realidades de las sociedades actuales, e intervenir en las discusiones respecto a la modernidad, posmodernidad y universalismo, esencialismo, multiculturalidad y plurinacionalidad elaborando un marco conceptual para su abordaje.

Tanto el pensamiento poscolonial como el pensamiento feminista poscolonial y la propuesta del giro 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, apuntando que la jerarquía del binomio mismo/otro es tanto un objetivo como un instrumento de análisis.

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 las contribuciones teóricas de Aníbal Quijano y del Grupo de Modernidad/Colonialidad, aceptando que el racismo no es un

¹⁹⁶ Suárez Navaz, Liliana, “Colonialismo, Gobernabilidad y Feminismos Poscoloniales”, *Op. cit.*, p. 31.

fenómeno aislado, sino más bien intrínseco a la epistemología de la modernidad. Y al mismo tiempo avanza en el reconocimiento e incorporación de los aportes teóricos y políticos efectuados por las mujeres y feministas negras, de color, así como la de las luchas de las mujeres indígenas, negras y campesinas en América Latina. Desde una agenda feminista autónoma, complejizará el análisis de la *matriz de opresión*¹⁹⁷, reflexionando sobre la política de identidad y problematizando la universalidad del discurso de nosotras las mujeres. Así mismo empezará a recuperar el conocimiento menospreciado y dará voz a las mujeres subalternas.

No es atrevido afirmar que el feminismo negro de Gran Bretaña y el de las mujeres de color, de frontera y tercermundista de los Estados Unidos y los feminismos poscoloniales del ámbito asiático, han brindado insumos medulares para caminar hacia el desarrollo de una epistemología y una agenda política propia.

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 opresión¹⁹⁸”.

Las propuestas del Grupo Modernidad/Colonialidad 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

¹⁹⁷ Collins, Patricia Hill, “Rasgos distintivos del pensamiento feminista negro”, *Op. cit.*

¹⁹⁸ Lugones, María, “Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color”, *Op. cit.*, p. 67.

y conocimiento) y *del ser* (control de la subjetividad, sexualidad y roles atribuidos a los géneros)¹⁹⁹.

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.

Igualmente, el feminismo decolonial recupera el legado de las mujeres feministas indígenas²⁰⁰, como Tarcila Rivera, Julieta Paredes, Lorena Cabnal, Emma Chirix, Aura Cumes, Dorotea Gómez, Maya Cu, Dina Mazariegos y Gladys Tzul Tzu, quienes, desde América Latina, han planteado el problema de la invisibilidad dentro de sus propias comunidades, de los movimientos sociales, políticos, y dentro del propio movimiento feminismo.

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 desde la “[...] equidad cosmogónica en toda la integralidad de la vida, que es dinámica y cíclica espiral, y está aperturada a deconstrucciones y construcciones.

¹⁹⁹ 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. 363-364.

²⁰⁰ Vid.: 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.

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 vez evocan e invocan las resistencias y transgresiones ancestrales de las mujeres,²⁰¹ desde la diversidad del conocimiento ancestral menospreciado y violentado por la colonialidad.

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 dentro de las sociedades latinoamericanas. Así mismo han mostrado las formas en que las afroamericanas y afrocaribeñas lograron resistir a la esclavitud.

Influenciada por Fanon, la feminista afrobrasileña Lélia 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, otorgó importancia a la interrelación de raza, sexo y clase.²⁰²

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

²⁰¹ 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, p. 24.

²⁰² Vid.: Segato, Rita (et. Al) Bidaseca, Karina (coord.), *Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina, África, Oriente*, CLACSO, IDAES, Buenos Aires, 2016, p. 19.

consigo desplazamientos políticos y epistémicos a la racionalidad occidental del pensamiento feminista eurocentrista.

La mirada del feminismo decolonial 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 el cual se niega y excluye del presente de la nación a las poblaciones indígenas y afrodescendientes. Incluso, han cuestionado 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. Han iniciado la reivindicación de los saberes ancestrales de los pueblos originarios de *Abya Yala*,²⁰³ mostrando las capacidades de agencia y resistencia de las mujeres en diferentes espacios y tiempos.

Se opusieron a la pretensión académica y discursiva de *retórica salvacionista*²⁰⁴ y de la otredad. Así, el feminismo decolonial, alimentado de los análisis críticos anteriores, pone en duda las explicaciones desarrolladas y sostenidas por las teorías feministas hegemónicas, entrando a cuestionar de manera diferente la unidad y universalidad del concepto (sujeto) mujer. Además al asumir el giro decolonial, inicia la relectura de la historia en clave crítica a la modernidad, cuestionando no sólo su androcentrismo y misoginia, sino que también el racismo y eurocentrismo que le son inherentes.

²⁰³ Esta 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”.

²⁰⁴ Vid.: 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.*

El feminismo decolonial, al estar vinculado al proyecto teórico y político que devela la colonialidad como lado oscuro de la modernidad, entra a cuestionar severa y radicalmente el feminismo que se asume producto de la Ilustración y con ello [...] la lectura de una historia ascendente de ‘conquista de derechos para las mujeres’ que se estima ha comenzado en Europa y los Estados Unidos y luego se ha ido extendiendo al resto del mundo, producto de la aparición del feminismo como movimiento universal [...]”²⁰⁵ y como fenómeno paulatino y escalonado, que se originaría conforme la Ilustración fuera avanzando y expresando claramente sus propios postulados.

El feminismo latinoamericano y su propuesta decolonial se conecta a los aportes de las epistemologías del sur, al análisis de la colonialidad del poder junto con el de violencia epistémica, posibilita mirar como el sistema moderno colonial de género es inherente al racismo y al capitalismo neoliberal en el proceso histórico de la colonialidad que se produce y se reproduce a partir de la conquista y colonización de América.

Asume la necesidad de deconstrucción del sujeto, no en abstracto ni de una manera esencialista, más allá de lo anecdótico y 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 postmoderna”²⁰⁶.

La deconstrucción como herramienta metodológica no “necesariamente implica relativización total y desmovilización en nuestro actual contexto, en el que los discursos globaliza-

²⁰⁵ Espinosa Miñoso Yuderkys, Gómez Correal, Diana Marcela y Ochoa Muñoz, Karina, “Introducción”, en: *Op. cit.*, p. 31.

²⁰⁶ Suárez Navaz, Liliana, “Colonialismo, Gobernabilidad y Feminismos Poscoloniales”, *Op. cit.*, p. 54.

dores del poder suman sus esfuerzos para colonizar nuestros cuerpos y nuestras mentes, el lenguaje y la deconstrucción no sólo se convierten en armas políticas fundamentales²⁰⁷, sino que, brindan la posibilidad de otras miradas que permitan la diversidad para apuntalar puentes.

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.

Es abrir un nuevo y fértil campo que recoja la diversidad de miradas, para reconceptualizar las opresiones; esto supone retos teóricos, metodológicos y políticos no sólo para el feminismo sino también para las teorías de la poscolonialidad, de la colonialidad y las demás ciencias sociales, porque constituye una crítica profunda al capitalismo y a la colonialidad que sigue perpetuando la violencia, la exclusión y el menosprecio de miles de mujeres.

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 modernidad²⁰⁸” a los derechos de las mujeres subalternizadas

²⁰⁷ *Ibidem.*, p. 105.

²⁰⁸ Segato, 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*

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 pesar de esto, algunas feministas reconocen su importancia epistémica e incluso asumen 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 occidental²⁰⁹”. 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-colonial²¹⁰. Otras, cuestionan el concepto de género occidental, corriente representada por las pensadoras feministas vinculadas a las luchas de las mujeres indígenas ligadas al proceso revolucionario de Chiapas²¹¹ y o al feminismo comunitario, dentro de estas

feminismo desde y en América Latina, 2º. ed., Ediciones Godot, Buenos Aires, 2011, p. 31.

²⁰⁹ Mendoza, Breny, “La cuestión de la colonialidad de género”, en: *Ensayos de crítica feminista en Nuestra América*, Editorial Herder, México, 2014, p. 60.

²¹⁰ Lugones, María, “Colonialidad y Género”, *Op. cit.*/Lugones, María, “Hacia un feminismo descolonial”, *Op. cit.*, p. 106.

²¹¹ Vid.: 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,

últimas se reconoce Julieta Paredes. Rita Segato entre otras, busca demostrar que antes de la colonización española en las sociedades indígenas existían ya nomenclaturas de género²¹².

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 colonización, siendo preciso debatir aquellas creencias que instan a pensar que solo la segunda es un concepto colonial²¹³”.

Lugones, en su artículo *Colonialidad y Género*²¹⁴, 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

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.

²¹² Segato, Rita, “Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial”, *Op. cit.*, p. 32.

²¹³ 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, p. 45.

²¹⁴ Lugones, María, “Colonialidad y Género”, *Op. cit.*, /Lugones, María, “Hacia un feminismo descolonial”, *Op. cit.*, p. 106.

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 universales²¹⁵”.

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 ese autor 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 demás²¹⁶.

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 división del trabajo por género, la cual ya imperaba en Occidente antes de la llegada de los españoles a América²¹⁷.

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,

²¹⁵ Bidaseca, 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.

²¹⁶ Quijano, Aníbal, “Colonialidad del Poder y Clasificación Social”, *Op. cit.*, pp. 371-372.

²¹⁷ Mendoza, Breny, “Los desafíos de los feminismos transnacionales en la nueva era del terror”, *Op. cit.*, p. 316.

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*²¹⁸, 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 bestias²¹⁹”. 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

²¹⁸ Vid.: Lugones, María, “Colonialidad y Género”, *Op. cit.*/Lugones, María, “Hacia un feminismo descolonial”, *Op. cit.*

²¹⁹ 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, pp. 134-135.

del patrimonio cultural de estas sociedades, ahora avasalladas por la colonialidad del poder²²⁰".

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 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 género²²¹.

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 *en-generizada* 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 poderosas²²².

Ella, 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 sometían²²³.

²²⁰ Mendoza, Breny, "La cuestión de la colonialidad de género", *Op. Cit.*, p. 51.

²²¹ Mendoza, Breny "La Epistemología del sur, la colonialidad de género y los feminismos latinoamericanos", *Op. cit.*, p. 22.

²²² Lugones, María, "Colonialidad y Género", *Op. cit.*, pp. 93-94.

²²³ *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

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 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 civilización²²⁴.

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 incivilizados²²⁵:

América del Norte no existió el “género” antes de 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.

²²⁴ Lugones María, “Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples”, *Op. cit.*, 130.

²²⁵ *Ibidem.*, p. 130.

“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 íntimas²²⁶”.

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 razón²²⁷:

“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 totalmente accesibles sexualmente por el hombre y sexualmente peligrosos para la mujer²²⁸”.

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

²²⁶ Lugones, María, “Hacia un feminismo descolonial”, *Op. cit.*, p. 106

²²⁷ Lugones María, “Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples”, *Op. cit.*, p. 130.

²²⁸ *Ibidem.*, p. 130.

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 se 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 implica²²⁹”.

El “lado oscuro del sistema género moderno/colonial²³⁰”, 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 ese lado oscuro convirtió a los seres colonizados, pero en particular a las mujeres colonizadas, en seres que pudieron ser explotados hasta su muerte; aniquilados física, sexual, cultural y simbólicamente con la mayor impunidad.

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 del mundo colonizado fueron despojados de su humanidad.

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 poder.

²²⁹ *Ibidem.*, p. 133.

²³⁰ Lugones, María, “Colonialidad y Género”, *Op. cit.*, p. 99.

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, a partir de investigaciones etnográficas, discrepa con Lugones y Oyeronke Oyewumi²³¹ en lo relativo a la constitución de la categoría de género, apuntando que el género existía en América antes de que se produjera la conquista del hombre blanco. En el mundo *pre-intrusión* colonial, ya eran evidentes “las dimensiones de una construcción de la masculinidad que ha acompañado a la humanidad”, y se habían desarrollado sistemas de género, eso sí diferenciados de los occidentales. Para ella, será precisamente la modernidad la que terminará por establecer y enaltecer la jerarquía de género²³².

Segato, retomando los aportes de Aníbal Quijano respecto a la colonialidad del poder, contribuye al debate que había iniciado Lugones, y argumenta 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 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 complejidad²³³”.

Para ella, no es solamente la crítica a la universalidad de la estructura, de los términos que, de manera abstracta y ahistóri-

²³¹ Sobre 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.

²³² Segato, Rita, “Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial”, *Op. cit.*, pp. 33-34.

²³³ 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, p. 15.

ca, dan 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 eurocéntrico o eurocentrado.

Propone la necesidad de “leer la interface entre el mundo pre-intrusión y la colonial modernidad a partir de las transformaciones del sistema de género²³⁴”. No es sólo introducir el tema del género, como un tema más dentro de las propuestas de la crítica decolonial, ni es tampoco sumarlo como un aspecto más a tener en cuenta dentro de las opresiones del patrón de la colonialidad, es más bien otorgarle un verdadero estatuto teórico y epistémico, y asumirlo como categoría fundamental en el análisis de todos los cambios que trajo consigo la imposición del nuevo orden colonial moderno.

En esa línea, Rita Segato, considera que en las sociedades tribales *pre-intrusión* colonial hay evidencias históricas y etnográficas que demuestran la existencia de nomenclaturas de género y una organización patriarcal jerárquica, aunque diferente a la del género occidental, a las que denomina *patriarcados de baja intensidad*²³⁵, los que al entrar en contacto con la colonialidad/modernidad y la dinámica de los patriarcados occidentales, se mantuvieron en un orden con una apariencia de continuidad, pero regido por normas diferentes.

Las sociedades indígenas estaban organizadas jerárquicamente y habían espacios bien delimitados con prestigios diferentes entre uno y los otros, quienes los conformaban, asumían roles que modernamente se pueden caracterizar como hombres y mujeres, pero a pesar de esas jerarquías existían vínculos

²³⁴ Segato, Rita, “Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial,” *Op. cit.*, pp. 30.

²³⁵ *Ibidem.*, p. 32.

políticos, con valores reconocidos para unos y para otros, con valores totalmente diferentes a los de la modernidad.

El patriarcado occidental conllevó, la separación violenta de la esfera pública y doméstica de las sociedades, totalizando la esfera pública sobre las demás relaciones sociales. De esta manera la intrusión colonialidad/modernidad, mantuvo las nomenclaturas de género de baja intensidad, pero 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”, esto 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 doméstica²³⁶” donde se ubican las mujeres, eliminado todo vínculo político y desmoronando la capacidad política de las mujeres, excluyéndolas de cualquier discusión sobre las decisiones de la colectividad.

Con esto, los hombres indígenas lograron tener un poder absoluto sobre las mujeres indígenas en todos los espacios de la vida social, pero junto a esa hiperinflación de la posición masculina, también se produjo la disminución de su situación frente a los hombres blancos. Así, los hombres indígenas en el contexto de la colonialidad, fueron sometidos al dominio del colonizador, pero dentro de sus comunidades habían asumido mayor poder sobre las mujeres. Este arreglo construido a partir del género conllevó que las mujeres fuesen doblemente colonizadas y, por tanto, más expuestas a la violencia.

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 los bienes comunes y, posteriormente, de la esfera pública republicana.

²³⁶ *Ibidem.*, p. 34.

La feminista aymara Julieta Paredes, reconoce que históricamente, en lo que hoy es América Latina, existió un patriarcado originario, que hizo *entronque patriarcal* con el patriarcado occidental y 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 [...]”²³⁷ La intrusión fue sufrida tanto por los indígenas como las indígenas, pero fueron estas quienes lo vivieron con mayor intensidad.

La intrusión colonial produjo una carga violenta sobre los cuerpos y la historia de los pueblos colonizados. Esa violencia caracterizada por su alto grado de violencia sexual y erótica que fortaleció la violencia genérica del deseo, legitimándola con la imposición de la heterosexualidad obligatoria y la monogamia para las mujeres mediante de las instituciones católicas del matrimonio y la familia.

El entronque patriarcal conllevó que los elementos de dominación masculina de las poblaciones indígenas se entremezclaran con el patriarcado occidental con gran brutalidad y de esta manera, en un contexto de colonialidad, la sociedad blanca-mestiza y por ende racista, se organizó de tal modo que la violencia y explotación aun en la actualidad siga recayendo sobre los hombros de las mujeres subalternizadas.

Paredes, quien se asume como feminista comunitaria, define al patriarcado como: “El sistema de todas las opresiones, todas las explotaciones, todas las violencias, y discriminaciones que vive toda la humanidad (mujeres hombres y personas intersexuales) y la naturaleza, históricamente construido sobre el cuerpo sexuado de las mujeres, es decir, un sistema de muerte²³⁸”.

²³⁷ Paredes Carvajal, Julieta, *Hilando Fino. Desde el feminismo comunitario*, Comunidad mujeres creando comunidad, 2ª ed., México, 2014, p. 72.

²³⁸ Paredes Carvajal, Julieta, “Las trampas del patriarcado”, *Op. cit.*, p. 101.

Así definido el patriarcado, permite pensar que las mujeres y los hombres están expuestos a la violencia y opresión patriarcal en diferentes grados y tipos, algunas de esas manifestaciones de violencia les son comunes y otras no, pero son siempre las mujeres quienes soportan en mayor grado las opresiones de la colonialidad y también la de ser mujer.

El patriarcado es la primera estructura histórica que se constituyó como una estructura de dominación y subordinación. Pero desde la perspectiva de Paredes, el patriarcado de las sociedades indígenas preintrusión era diferente al patriarcado occidental, ya que en estas sociedades las mujeres poseían importancia política y social.

Las mujeres en el patriarcado originario, ostentaban una mejor situación incluso que las mujeres europeas, sin embargo con el entronque patriarcal y la violencia consustancial a la colonialidad, el golpe fue letal para las mujeres indígenas, aunque también los hombres indígenas sufrieron la violencia de la empresa colonial, de ahí que el patriarcado no sólo se explique como un pacto masculino, sino que desde esta perspectiva se amplía y se sitúa espacial e históricamente.

CAPÍTULO VI.

RECORRIENDO CAMINOS Y TEJIENDO SABERES: HACIA UN TERCER FEMINISMO

VI.1. Recuperando las teorías

Se ha reiterado que la empresa colonial trajo consigo un menosprecio a las múltiples formas de producción del conocimiento. Así es urgente que la lucha política y contribuciones teóricas y académicas reconozcan la lucha epistémica clara y fuerte contra el saber eurocentrado; lucha 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 referente 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 a la manera cómo el sexismo constituye un sesgo.

Yuderkys Espinosa Miñoso, feminista dominicana radicada en Colombia, señala que “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 geopolítica²³⁹”.

A pesar de las diferencias teóricas, tanto Lugones como Segato, coinciden en que la colonialidad y el género occidental produjeron el menoscabo del poder social y político de las mujeres, lo que fue y sigue siendo letal para las indígenas, las afrodescendientes y las mestizas pobres. El capitalismo neoliberal, colonial, racista y patriarcal continúa aniquilando la vida y destruyendo los recursos de las colonias y, en ese escenario, son las mujeres subalternas quienes son las más violentadas por la necropolítica, el necropoder, que es consustancial al sistema colonial/moderno de género y que sólo puede sobrevivir aniquilando a la humanidad.

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 descrito²⁴⁰”.

Desde la mirada teórica de los feminismos decoloniales, se complejiza la manera de comprender la opresión, al tomar como base que la colonialidad, ese sistema de organización,

²³⁹ Espinosa Miñoso, Yuderkys, “Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica”, *Op. cit.*, p. 9.

²⁴⁰ Lugones, María, “Hacia un feminismo descolonial”, *Op. cit.*, p. 110.

conocimiento y producción del mundo, es el que clasifica a los seres humanos y es, en ese contexto en el que surgen las categorías dominantes de opresión: raza, clase y género.

Al incorporar al análisis de la matriz de opresión y subordinación, los conceptos de subalternidad, colonialidad del poder y la violencia epistémica, 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 concretos de la conquista y colonización de América Latina.

Las propuestas feministas decoloniales buscan facilitar la construcción de un entramado teórico, pensado para ejercer una práctica política que considere fundamental la relación indisoluble que existe entre el racismo, el capitalismo y el patriarcado y a partir de ellos avanzar hacia la superación la colonialidad. Es una forma de resistencia a la colonialidad implantada a partir del proceso de deshumanización que trajo consigo la colonialidad del poder y del género.

La potencia del concepto “entronque patriarcal”, lleva a repensar el colonialismo interno presente en las sociedades latinoamericanas que, en gran medida, se generó por esa necesidad de las poblaciones indígenas e incluso afro por blanquearse y negar su cultura para acceder al poder. En palabras de Julieta Paredes: “[...] los invasores colonizadores se metieron en nuestros cuerpos, penetraron históricamente nuestros cuerpos y desde entonces hasta ahora fueron y son los nuevos patrones que parten de la hacienda y de la finca. Hoy esta hacienda y esta finca son los cuerpos de las mujeres [...]”²⁴¹.

Para decolonizar el feminismo 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

²⁴¹ Paredes Carvajal, Julieta, “Las trampas del patriarcado”, *Op. cit.*, p. 97.

epistemologías e incluso cosmogonías apunten, tal y como lo dice Lorena Cabnal, “[...] a reinterpretar las realidades de la vida histórica cotidiana de las mujeres indígenas, dentro del mundo indígena²⁴²”. Creando nuevas prácticas y diálogos entre las mujeres indígenas y las mujeres no indígenas.

De ahí la necesidad de escuchar las *voces silenciadas*, las *voces bajas* de las que habla Guha y darles voz a la hora de realizar investigaciones y propuestas políticas, para relacionarnos desde la escucha y el diálogo con las voces que han sido sumergidas en los mandatos de la modernidad. “[...] 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 [...]”²⁴³ para avanzar hacia propuestas decolonizadoras.

En esa línea, es urgente también contemplar que los procesos políticos deben encausarse no sólo hacia la decolonización, sino que estos procesos deben ser despatriarcalizadores de las diferentes estructuras políticas y planes políticos estatales, “porque el patriarcado va más allá y más acá de la Colonia”²⁴⁴ y es que el patriarcado es más antiguo que el capitalismo neoliberal y la colonialidad.

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

²⁴² 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, p. 12.

²⁴³ Guha, Ranahit, *Op. cit.*, p. 20.

²⁴⁴ Paredes Carvajal, Julieta, “Las trampas del patriarcado”, *Op. cit.*, p. 107.

prácticas nuevas, diferentes y alternativas a las impuestas por el patriarcado capitalista, racista y colonial.

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.

El feminismo poscolonial se fundamenta sobre todo en teorías académicas, mientras que el feminismo decolonial no solo acoge estas, sino que mira y asume 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.

Es en ese intercambio de saberes desde donde se construyen críticas y enfoques que trascienden la búsqueda de la emancipación de las mujeres más allá de posiciones binarias y universalizantes.

VI.2. Avanzando hacia la construcción de 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 y que ha traído un retroceso en el avance de los derechos de las mujeres.

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 popular²⁴⁵.

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 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.

²⁴⁵ Mendoza, Breny, “Los desafíos de los feminismos transnacionales en la nueva era del terror”, *Op. cit.*, pp. 305-306

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 “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 XXI”²⁴⁶.

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, epistémico, político y económico.

De ahí que sea necesario volver la mirada y “reconfigurar los mapas de la praxis feminista”, para poder mirar de manera horizontal y desde los diálogos Sur-Sur, entendiendo que en el Norte también existe un Sur y 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 pedagogías”²⁴⁷.

La teorías críticas han legado, desde diferentes lugares geográficos y sitios de enunciación, referentes medulares para la decolonización del feminismo en América Latina, brindando posibilidades para reconstruir los mapas de poder de los

²⁴⁶ Vid.: 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.

²⁴⁷ Sierra, Marta, “Tercer Espacio: Las geografías paradójicas del feminismo y la colonialidad”, *Op. cit.*, p. 217.

feminismos y es que la construcción de un tercer feminismo conlleva la urgencia de transgredir las cartografías políticas discursivas y de conocimiento que se han constituido como hegemónicas en la praxis y discurso feminista y unir los conocimientos que se tejen desde otros “*Sures geopolíticos*”.

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 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 y de ahí a un tercer feminismo.

Esto no significa que el feminismo decolonial 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 implica 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 para asumir visiones globales de luchas y contrapoderes; 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*²⁴⁸.

En América Latina los feminismos decoloniales 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 un contexto histórico y político colonial.

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, discursivos y teóricas.

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 paz²⁴⁹” [...], 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 mundo²⁵⁰”.

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

²⁴⁸ Bidaseca Karina, “Reconociendo las superficies de nuestras hendiduras. Cartografiando el Sur de nuestros Feminismos”, *Op. cit.*, p. 252.

²⁴⁹ Vid.: Žižek, Slavoj, *Las metástasis del goce. Seis ensayos sobre la mujer y la causalidad*, Editorial Paidós, Buenos Aires, 2003.

²⁵⁰ Bidaseca, Karina, “Mundos (pos)coloniales. Consideraciones sobre la raza, género/sexo, agencia/tiempo y ensayo sobre el Tercer Feminismo,” *Op. cit.*, pp. 78-79.

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. De la misma manera, debe interpelar a toda la sociedad respecto a las diferentes manifestaciones de violencias contra las mujeres.

Hay que enfatizar todo lo relativo al sistema moderno colonial de género que lleva consigo la violencia en todas las formas de tráfico y mercantilización de los cuerpos y vida de las mujeres, inscrito en el marco de un capitalismo neoliberal que excluye y aniquila a una gran parte de la humanidad.

Para 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 norte²⁵¹”.

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

²⁵¹ Bidaseca, Karina, “Mundos (pos)coloniales. Consideraciones sobre la raza, género/sexo, agencia/tiempo y ensayo sobre el Tercer Feminismo”, *Op. cit.* p. 81.

diferente, un espacio del medio, o un tercer espacio²⁵² 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 maestro²⁵³”.

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 existencia²⁵⁴”.

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 Sur²⁵⁵”.

²⁵² Sierra, Marta, “Tercer Espacio: Las geografías paradójicas del feminismo y la colonialidad”, *Op. cit.*, pp. 220-221.

²⁵³ Rose, Gillian citada por: Sierra, Marta, “Tercer Espacio: Las geografías paradójicas del feminismo y la colonialidad”, *Op. cit.*, p. 221.

²⁵⁴ Bidaseca, Karina, “Mundos (pos)coloniales. Consideraciones sobre la raza, género/sexo, agencia/tiempo y ensayo sobre el Tercer Feminismo,” *Op. cit.*, p. 77.

²⁵⁵ Bidaseca, 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.

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.

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 género²⁵⁶”, 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 esta 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 humanidad²⁵⁷”.

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 con-

²⁵⁶ Sierra, Marta, “Tercer Espacio: Las geografías paradójicas del feminismo y la colonialidad”, *Op. cit.*, p. 224.

²⁵⁷ Bidaseca, Karina y Sierra, Marta, “Políticas de lo mínimo: genealogías coloniales en los mapas del Sur”, *Op. cit.*, p. 620.

siderados de relevancia universal y perspectiva neutra”²⁵⁸. 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 colonialidad”²⁵⁹.

Como dice Bidaseca, 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* 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”; cerrando esa cicatriz en el alma²⁶⁰. 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. Pues todas contribuyen y suma para situarnos en nuestro sur y enunciar desde ese espacio.

Es trabajo del feminismo decolonial latinoamericano 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

²⁵⁸ Segato, Rita, “Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial,” *Op. cit.*, p. 39.

²⁵⁹ *Ibidem.*, p. 29.

²⁶⁰ 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.), CLACSO, Buenos Aires, 2013, p. 95.

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 expansión²⁶¹”. 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*²⁶²”.

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, y desde aquí pensar los temas “de la intersubjetividad, la conexión de las historias propias y las ajenas, la formación de una responsabilidad colectiva [...]”²⁶³, elementos que son básicos para construir el tercer feminismo desde lo horizontal y lo dialógico entre el Sur- Sur geopolítico.

²⁶¹ Bhabha Homi, *El lugar de la cultura*, *Op. cit.*, p. 58.

²⁶² 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, p. 11.

²⁶³ Sierra, Marta, “Tercer Espacio: Las geografías paradójicas del feminismo y la colonialidad”, *Op. cit.*, p. 225.

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 y la crítica profunda a este sistema. Para poner en crisis el pensamiento de la dicotomía de valores que tiene la modernidad, para trascender hacia nuevas formas de pensamiento y praxis políticas epistémicas y metodológicas, y construir así nuevos mundos feministas posibles.

Reconstruir el mapa de los feminismos implica no solo transgredir los mapas de poder 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 contruidos 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 mismos²⁶⁴”.

La construcción de un tercer feminismo debe considerar que dentro de las diversidades, más que apuntar al concepto de igualdad se deben y pueden asumirse y comprometerse con 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,

²⁶⁴ Alexander, 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.

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 justicia²⁶⁵.

Elaborar un tercer feminismo conlleva el reconocimiento de la genealogía de la memoria poscolonial y de las epistemologías del Sur, con el objetivo de escuchar las voces que no se han oído, las voces bajas; las de las mujeres indígenas, las empobrecidas, las campesinas; provocando diálogos Sur-Sur que traspasen las diferentes geografías, fronteras y los mapas de poder.

Es un feminismo que, desde la frontera, interpela y al mismo tiempo brinda una mirada crítica y que tenga un propósito decolonizador que facilita la construcción de un entramado metodológico, teórico y político que recobra una memoria que incluye la crítica poscolonial, los estudios de la colonialidad y las contribuciones del feminismo poscolonial y decolonial desde todas sus vertientes que incorpore todos los saberes, los acentos, los colores y a todas las mujeres.

En Asia, África y Oceanía el feminismo también se mueve y pretende transformar el capitalismo colonial, patriarcal y racista, pero estos movimientos, al igual que los latinoamericanos, son casi imperceptibles en el feminismo hegemónico del primer mundo y hay una deuda académica, ética y política: abordarlos en futuros trabajos.

²⁶⁵ Mendoza, Breny, “Los desafíos de los feminismos transnacionales en la nueva era del terror” ,*Op. cit.*, p. 319.

COLECCIÓN RELIGIÓN Y DERECHOS HUMANOS

- Bioética y religión. *Tamayo, Juan J.* (editor). 2007.
- Derechos humanos y cristianismo: transfondos de un conflicto. *Giraldo, Javier* (S.J.), 2008.
- Aportación de la teología de la liberación a los derechos humanos. *Rodríguez Gómez, Edgardo* (coord.) y *Tamayo Acosta, Juan José* (dir.). 2008.
- Los derechos humanos desde el pensamiento de Ignacio Ellacuría. *Rosillo Martínez, Alejandro*. 2009
- Desarrollo y liberación. Política, economía y religión. *Roa, Jairo*. 2009.
- Budismo y cristianismo en diálogo. *Pintos de Cea-Naharro, Margarita M^a*. 2009.
- Derechos humanos y filosofía de la religión. Recorridos. Del texto a la praxis, de la praxis a la denuncia. *Senserrich, Nativitat*. 2009.
- Sístoles y diástoles en los catolicismos españoles. Siglos XIX al XX. *Rojo Albarrán, Eduardo*. 2009.
- Judaísmo, Cristianismo e Islam: tres religiones en diálogo. *Tamayo Acosta, Juan José* (Director). 2010.
- Laicidad, iglesia y democracia. *Ribera Casado, José Manuel*. 2010.
- Bioética y derechos emergentes. *Rodríguez Merino, José M^a*. 2011
- Ética y derechos humanos en la era biotecnológica. *Rodríguez Merino, José María*. 2012.
- Liberación y diálogo de todas las sangres. *Rodríguez Gómez, Edgardo* (ed.). 2013.
- Estado, Iglesia y Sociedad en el proceso de secularización de España 1978-2013. *López-Aranguren Quiñones, Eduardo*. 2013.
- Islam. Sociedad, política y feminismo. *Tamayo Acosta, Juan José* (dir.). 2014.
- Democracia y pluralismo: una mirada hacia la emancipación. *Fariñas Dulce, María José*. 2014.
- Religión, género y violencia. *Tamayo Acosta, Juan José* (coord.). 2016
- Una mirada al feminismo decolonial en América latina. *Montanaro Mena, Ana Marcela*. 2017.

**MANTÉNGASE INFORMADO
DE LAS NUEVAS PUBLICACIONES**

**Suscríbase gratis
al boletín informativo
www.dykinson.com**

Y benefíciense de nuestras ofertas semanales