



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

FEMINISMOS DESDE EL SUR: ALTERNATIVAS CRÍTICAS DESCOLONIALES

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE

MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

PRESENTA

MARÍA ANTONIETA ROJAS CORDÓN

TUTOR

DR. PEDRO ENRIQUE GARCÍA RUIZ
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

CIUDAD DE MÉXICO, FEBRERO 2022



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO 1. COLONIALIDAD/MODERNIDAD	5
1. Diferencia entre colonialismo y colonialidad.....	5
2. Fundamentación del mito de la modernidad.....	13
3. El pensamiento decolonial latinoamericano como contrapartida de la modernidad.....	23
4. Aníbal Quijano: colonialidad del poder.....	25
CAPÍTULO 2. FEMINISMO DECOLONIAL	33
1. Antecedentes y aportes teóricos del feminismo decolonial.....	33
2. Feminismo decolonial: más allá del feminismo hegemónico.....	39
3. Voces contrahegemónicas.....	45
4. Una mirada crítica al sistema de poder: colonialidad y género en María Lugones.....	53
CAPÍTULO 3. ¿QUÉ ES EL FEMINISMO DESCOLONIAL?	69
1. Feminismo descolonial del Sur y algunas aproximaciones al feminismo indígena.....	69
CONCLUSIONES	82
BIBLIOGRAFÍA	86

A mis hijas Asia y Nikki

A mi madre

Agradecimientos

Dedico esta tesis a mis pequeñas hijas Nikki y Asia, los soles que brillan e iluminan todo. La alegría y la felicidad más grande de mi vida, los dos resortes adheridos a mí, que me impulsan cada mañana. También a Fran, mi compañero de vida, por su amorosa complicidad y soporte incondicional que me ha brindado desde que optamos por hacer un proyecto de vida conjunto. En medio de una inesperada pandemia que intentó modificar nuestra dinámica familiar, así como la de muchas familias, no tardamos en reacomodarnos y hacer lo humanamente posible para transformar los efectos del encierro en calma y estabilidad. Aprendimos los cuatro a compartir espacios y a fluir, como el agua del río, entrelazados en el sonido y el movimiento.

Agradezco a mi mamá, las porras y el ánimo que desde siempre me ha dado en todos mis caminos recorridos y cuando he flaqueado en alguno de ellos, en todo momento he encontrado en sus poderosas palabras el aliento que me ayuda a continuar. A mi papá, quien seguramente estaría celebrando conmigo. Sé que este paso que doy los hace inmensamente felices.

A mi hermano Darío por su cariño; por la hermandad que nos une, por las largas charlas, tan profundas como divertidas, que nos han acompañado desde que éramos unos niños hasta el día de hoy. A mis sobrinas Darián, Darahí y Daira, feministas desde hace tiempo; sigan conservando encendida la llama de la curiosidad que las habita. Espero que este trabajo les aporte un poco de lo mucho que están aprendiendo en su desarrollo académico.

Y para dar cierre a este apartado, quiero expresar mi gratitud a mi querido tutor, Pedro Enrique García Ruiz, a quien tengo la fortuna de conocer desde hace muchos años, pero que apenas el camino de la vida nos permitió trabajar juntos, Esta tesis quizá no habría visto la luz de no ser por él. Gracias, en verdad, por tanta generosidad y por haber hecho de este viaje intelectual una experiencia sumamente placentera.

Gracias a las doctoras y doctores que conforman mi sínodo: Rosaura Martínez Ruiz, Jorge Armando Reyes Escobar, Mariflor Aguilar Rivero y Sonia Torres Ornelas.

INTRODUCCIÓN

¿Se puede entender la vida más allá del individuo sin que éste sea el centro de todo? La respuesta es sí. Sirvan estas páginas entonces para reflexionar sobre ello desde una perspectiva feminista. Por mucho tiempo, la desigualdad y la dominación existentes entre hombres y mujeres eran apenas lo suficientemente importantes para construir teorías sobre ello. Sin embargo, hoy en día disponemos de discursos feministas que retoman, la idea de género, de patriarcado, de sexo género y de raza que nos permiten profundizar e indagar sobre el sistema de dominación y poder.

El ideal humanista siempre tuvo como uno de sus pilares la postulación del hombre como la medida de todas las cosas, lo que estuvo acompañado por un exagerado afán por la razón y por el universalismo. Un modelo cultural hegemónico, impuesto al mundo mediante varios mecanismos. Todos los humanismos, como dice Tony Davies, además de ser imperialistas, se expresan a través de los intereses de una clase, un sexo y una raza.

La dicotomía siempre estuvo latente: por un lado, un humanismo partícipe de genocidios y crímenes atroces; por el otro, un humanismo que siembra esperanza y libertad. Por un lado, un humanismo dador de derechos, por el otro, un humanismo que atenta contra la vida de seres humanos que se quedan más allá de sus límites. En el humanismo el sujeto es unitario, no admite error ni confusión, y por lo tanto su moral tiene que ser trascendida a otros como forma de vida y de pensamiento ideal. Se impone, pues, un modelo de ser humano, una política y una moral establecidas. La incoherencia que habita en el fondo del humanismo es que remplace al sujeto racional por uno mucho más complejo y esto es lo que ha llevado a replantear diversas críticas y nuevas formas de resistencia.

Por lo tanto, con los feminismos, el activismo, el antirracismo o el anticolonialismo surgen movimientos que contienen en su interior políticas radicales que dan inicio a nuevas epistemologías. Una de ellas es la teoría y la

praxis feminista, ya que analizan profundamente cómo funciona el poder y trascienden en sus posturas el pensamiento dicotómico, buscando nuevos caminos para interpretar la realidad y posibilitar cambios.

La crítica a la visión clásica de la racionalidad no se hace esperar. En *Las palabras y las cosas*, por ejemplo, Michel Foucault hace una crítica mordaz al humanismo. Allí, el pensador francés dice que el sujeto no es hegemónico ni unívoco, y con ello anticipa una crisis epistemológica: la muerte del hombre, el hombre que se ha deconstruido, el macho, el blanco, el europeo, liberal, individualista y perfecto. En ese sentido, Derrida también aporta una interesante crítica a la hegemonía del poder. Y Sartre, un poco antes, incluso había afirmado que si el humanismo tiene un futuro, éste vendría de más allá del mundo occidental. Asimismo, hay quienes sostienen que el fracaso de Europa ha tenido lugar a causa del colonialismo y el fascismo, ya que fueron los que atentaron contra el ideal europeo.

Europa ha sido depredadora, arrolladora y ha aplicado políticas de la muerte, ha conjugado la razón y la barbarie para someter y dominar, para aniquilar y eliminar a quienes no piensan de un modo diferente, a quienes habitan fuera de su seno geográfico y viven de otra manera desde la experiencia propia. A aquel que no representa su ideal de hombre (blanco, varón, heterosexual, burgués) lo ha colocado en la categoría de subhumano o bestia, sometiéndolo a múltiples y horribles formas de violencia, en un intento de encajar con las formas globales del mercado neoliberal.

Como podremos observar a la largo de nuestra investigación, la avalancha de críticas a la concepción liberal/individual afloró por mano del estructuralismo y el posestructuralismo, el colonialismo y el pensamiento poscolonial, el feminismo decolonial, del tercer mundo y descolonial, pues han pretendido romper con el imperialismo, el eurocentrismo, el fascismo, la democracia y la colonialidad.

Nuestro interés, en primer lugar, se centrará en profundizar en el pensamiento decolonial latinoamericano como una contrapropuesta al entramado político y social que se ha ido fortaleciendo como consecuencia y legado de la conquista. En el primer capítulo, por tanto, sentaremos las bases conceptuales

para reflexionar sobre el rastro de las huellas que determinan la configuración de las sociedades, así como las relaciones de dominación y jerarquización entre hombres y mujeres. Términos como “colonialismo”, “colonialidad” y “modernidad” nos permitirán llevar a cabo una crítica al sistema-mundo moderno colonial, así como también ver los enormes alcances y efectos que éste tiene para mantener intactas la supremacía mercantil y política. Para tal fin, retomaremos a autores como Enrique Dussel, Aníbal Quijano y Arturo Escobar, entre otros, con el objetivo de proponer la conquista de América como el acontecimiento que origina una relación desigual entre Europa y América Latina, valoradas desde principios totalmente antitéticos. Europa se ha valido del eurocentrismo, del racismo y de la expresión de sus propios saberes como estandarte del razonamiento y de la imposición del patrón del poder como la forma más eficaz de dominación. En medio de todo, utilizaremos los argumentos de Enrique Dussel sobre el mito de la modernidad, para así aprender a mirar de otra manera y sembrar la posibilidad de considerar pensamientos *otros*. Nos sumergiremos, también, en la colonialidad del poder de Aníbal Quijano y su idea de “raza”, ya que consideramos que explica, como probablemente no lo haya hecho nadie más, el poder y sus efectos. El poder es un patrón que se produce y reproduce a nivel mundial y que reconfigura las subjetividades, haciéndonos pensar sobre las identidades coloniales.

Si analizamos los efectos de la colonialidad del poder y de la modernidad desde una perspectiva feminista, vemos el modo en que ambas han permeado indiscutiblemente sobre la vida en general de las mujeres del mundo y más específicamente de las mujeres de la periferia. En el primer capítulo de nuestra investigación está claro que el grupo colonialidad/modernidad, tiende a ser un grupo teóricamente masculinizado; y que aunque poseen una reflexión crítica sólida y fuerte, se queda todavía encerrada en ciertos límites. Son precisamente las feministas quienes observan estas carencias teóricas y las colocan sobre la mesa. Es por ello que nuestra mirada se dirige, en el capítulo dos, a cuestionarnos qué es el feminismo decolonial, aunque sin la intención de realizar una genealogía, ya que a sus espaldas posee una historia extensa y alimentada de

muchas propuestas. Por ese motivo, preferimos concentrarnos en las propuestas críticas que consideramos más relevantes.

Para alcanzar los objetivos de este segundo capítulo fue realmente enriquecedor adentrarnos en el feminismo decolonial llevado a cabo en Estados Unidos a través del feminismo chicano, el feminismo negro y el feminismo del tercer mundo. Mencionamos a muchas autoras, pero nos enfocamos principalmente en María Lugones, ya que consideramos que con su propuesta sobre la colonialidad del género completa los huecos que por descuido o porque no alcanza a verlos, Aníbal Quijano deja vacío, es decir, sin resolver. Otra autora a la que también le dedicamos no pocas páginas es a Chandra Mohanty, quien lleva a cabo una crítica devastadora sobre la producción del feminismo occidental y sus intentos salvacioncitas hacia las mujeres del Tercer Mundo. Una vez cubierto este panorama, el camino nos conduce directamente hacia el trabajo que ha venido elaborando desde hace muchos años el feminismo desde el sur.

Al sumergirnos en el feminismo latinoamericano resulta inevitable no detenernos a escuchar las voces de mujeres indígenas de México, Bolivia, Guatemala, Perú o Argentina, y por supuesto reflexionar sobre su significado. De las mujeres reiteradamente se dice que no tienen nada que decir, que son incapaces de organizarse, que sus formas de resistir se deben a que rechazan el camino del progreso, pero pese a ese feroz sometimiento, no se han detenido, ni por un momento, a la hora de organizarse, así como tampoco han sucumbido cuando de resistir y luchar se trata, no han palidecido ante los embates de gobiernos opresores. Nuestra intención consiste en mostrar cómo ellas han llevado el feminismo —muchas veces sin autodenominarse así— a una praxis descolonial al momento de afrontar el sistema de sexo-género, el patriarcado y las múltiples formas de violencia que las han atravesado durante siglos. Además, veremos hasta qué punto han sido sumamente críticas y reflexivas cuando su propia cultura se niega a eliminar el machismo y/o a preservar sus derechos.

1. Diferencia entre colonialismo y colonialidad

Cuando nos referimos al término “decolonialidad” podemos encontrar una vasta obra que en los últimos años no sólo se ha fortalecido, sino que también se ha consolidado en Latinoamérica —de donde incluso es originaria— expandiéndose hacia otras latitudes. Por lo tanto, la decolonialidad surge en contrarespuesta a la colonialidad. Por lo pronto, enfocaremos nuestra atención en la “colonialidad”, y aunque la podemos comprender desde diferentes interpretaciones e incluso disciplinas, nos centraremos en su relación específica con los *dualismos* o las dicotomías llevadas a cabo por el pensamiento de Occidente.¹ Es decir, hablar de colonialidad es hacerlo a partir del conocimiento del pensamiento dualista/binario. El dualismo ha estado impregnado prácticamente en todas las culturas, pero no es lo mismo comprenderlo desde la complementariedad de los opuestos que hacerlo desde la jerarquización y los efectos que ello conlleva. Desde la complementariedad y no desde la suplementación del binarismo de la modernidad (cf. Sagato, 2014: 82). Los discursos binarios y antitéticos están contruidos a partir de jerarquías lingüísticas, culturales, etnoraciales, económicas, epistémicas, sexuales y humanas que se relacionan unas con otras y se vertebran a favor del capitalismo, de la idea de raza y del sistema de sexo-género (cf. Adlbi Sirin, 2016).

El sistema de sexo-género es el conjunto de prácticas, normas y valores que se desarrollan a partir de la diferencia sexual. Esta clasificación nos sirve para entender la subordinación femenina. Es menester evidenciar, analizar y superar a través de la descolonización de los discursos el sistema estructural imperante, que

¹ La lista puede extenderse mucho más: humano y no humano; vivo (vida/orgánico) e inerte (materia/inorgánico); razón y emoción; ideas y sentimiento; lo real y sus representaciones; lo secular y lo sagrado; lo secular y lo espiritual; lo que está vivo y lo que está muerto; lo individual y lo colectivo; la ciencia (racionalidad, universalidad) y no ciencia (creencia, fe, irracionalidad, conocimientos específicos de una cultura); hechos y valores; desarrollado y subdesarrollado.

no es otra cosa que “el imperio de la anulación del Otro” en el No ser (Adlbi Sibai, 2016: 18). La colonialidad, por lo tanto, es entendida como “una característica central del sistema mundo moderno/colonial que apareciera con la conquista de América y que sus consecuencias pusieron al mundo europeo en la cúspide de la civilización” (Escobar, 2013: 14).

Siguiendo al colombiano Arturo Escobar y a la española Sirin Adlbi Sibai, el resultado de la jerarquía, la división, la clasificación de las diferencias es lo que se determinará como inferior y subordinado. Esta forma de pensar generó la colonialidad del poder, en la que se establecen las formas de todas las relaciones existentes y además dan surgimiento a la “civilización”, la “modernidad” y el “desarrollo”. Asimismo, el instrumento para observar la realidad son los discursos binarios capaces de construir y de intervenir en la realidad a partir de la delimitación de las enunciaciones heterogéneas. En este sentido, no es lo mismo pensar desde la jerarquía que hacerlo desde la *heterarquía* que plantea desde múltiples y diversos regímenes de poder en forma de red (Castro-Gómez, 2007: 14). La reflexión desde las dicotomías como civilización/barbarie, desarrollado/subdesarrollado, occidental/no-occidental y que marcaron categorialmente a buena parte de las ciencias sociales modernas han redireccionado el discurso de sometimiento como única forma establecida. En ese sentido, vale la pena mencionar a Nancy Fraser cuando dice que aunque somos conscientes de que no se pueden diluir todos y cada uno de los binarismos ya asentados, sí resulta posible instaurar un campo sexual y de género en el que se establezcan otras diferencias, mucho más fluidas y cambiantes.

Este sistema se encuentra inextricablemente ligado a unos campos semánticos, a unas redes de significados, a unas imágenes, a unos *discursos* —en definitiva— que lo generan, lo legitiman y lo dotan de sentido; al mismo tiempo que éstos también son producto del sistema y son generados y legitimados por el mismo. Estos discursos parten de la incuestionable superioridad de algo caracterizado como genuinamente “occidental” y funcionan también a partir de marcos, variados y variables, binarios y antitéticos (identidad/alteridad, normalidad/anormalidad, desarrollo/subdesarrollo, democráticos/retrógradas, modernidad/tradición, progresistas/oscurantistas, moderados/radicales, Occidente/Otros) que generan toda una serie de jerarquías globales, lingüísticas, culturales, etno-raciales, económicas, epistémicas, sexuales, humanas, etcétera; que se

entrelazan las unas con las otras y se articulan en torno al mercado capitalista global, a la idea de raza y al sistema de sexo-género (Adlbi Sibai, 2016: 21).

Las realidades se constituyen y se controlan binariamente o mediante múltiples disociaciones que coexisten mutuamente. Según Lander (2003), la primera separación que realizó Occidente fue de tipo religioso: entre Dios (lo sagrado), el hombre (lo humano) y la naturaleza. Luego, a partir de la Ilustración, se pasó a una nueva separación entre cuerpo y mente, razón y mundo, tal y como ya había señalado Descartes en el siglo XVII. El mundo ya no está en armonía con el cosmos, sino que acaba convertido en un mundo desespiritualizado, siendo éste únicamente captado por la razón.²

Por tal motivo, no podemos dejar de correlacionar la modernidad con la colonialidad. Allí donde hay modernidad, se encuentra el entramado de la colonialidad que la sostiene y viceversa. Aunque pudieran parecerlo en algún momento, no se trata de dos aspectos antitéticos, sino de dos caras de la misma moneda que se sostienen una de la otra. Ambas justifican racionalmente la estructura violenta del poder que controla a las subjetividades de los colonizados. Siguiendo a Escobar, podemos decir que cierto sector de la academia se encuentra en la constante búsqueda de romper precisamente con la racionalidad binaria y sus consecuencias como el fortalecimiento del capitalismo, ya que en ese afán dejan fuera todo lo que pueda haber en el intermedio y queda limitada cualquier posibilidad de heterogeneidad.

El posestructuralismo, las vertientes abordadas por la crítica feminista (sobre todo la desarrollada por el pensamiento decolonial), el aporte al desentrañamiento de la naturaleza del *orientalismo*,³ los estudios subalternos⁴ de

² Si bien es cierto que desde Platón el pensamiento occidental ha sido dualista, esto no significa que haya un camino que nos remita a creer que la época griega y romana fueron “centro” de la historia universal. La diacronía entre Grecia-Roma-Europa es un invento del siglo XVIII llevado a cabo por los románticos alemanes. La ideología eurocéntrica queda oficialmente estructurada con el siguiente orden cronológico. Así como prehistoria europea, mundo griego, mundo romano pagano, mundo cristiano medieval y mundo europeo moderno (cf. Dussel, 2003: 42)

³ Una de las obras fundadoras del análisis del discurso decolonial se titula *Orientalism*, escrita por Edward Said en los años sesenta. Dicha obra está basada principalmente en la noción de verdad de Foucault, en la cual dice que se crean verdades en la sociedad burguesa moderna tras la repetición y el constante citar y recitar. Se institucionaliza la verdad a través de los manicomios, las fábricas y las universidades, cuyo objetivo es crear una serie de discursos apoyados en

la India, la vasta aportación de intelectuales africanos, la perspectiva poscolonial⁵ y, en la que nos centramos en este trabajo, el grupo de colonialidad/modernidad, son quienes han desafiado y profundizado desde distintas ópticas las consecuencias que trae consigo el teorizar únicamente desde las teorías dominantes, es decir, a partir de un discurso hegemónico o unívoco aceptado universalmente. El problema que luego observaron los pensadores decoloniales es que el posestructuralismo, el orientalismo, los estudios subalternos, los estudios poscoloniales y el feminismo blanco, aunque en cierto modo sí hacen una crítica colonial de Europa Occidental, así como del capitalismo, la modernidad y el colonialismo europeo, beben de una epistemología occidental protagonizada por Foucault, Derrida o Gramsci. Todos estos estudios se enfocaron en el colonialismo británico y francés reemplazando el materialismo histórico por una historia alternativa desde abajo y de este modo estudiar la historia colonial para entender lo propio del capitalismo colonial de la India y también del capitalismo en otras partes del mundo colonizado. En estos autores también ha habido, lamentablemente, una conveniente articulación entre el proyecto de la modernidad europea y las relaciones coloniales de poder establecidas desde el siglo XVI, aspecto en el que profundizaremos más adelante.

Una atenta lectura de la feminista Gayatri Spivak en su *Crítica de la razón postcolonial* (1999) nos provee de una postura crítica no sólo a los estudios subalternos, sino también al feminismo poscolonial y liberal. La filósofa india

instituciones, vocabulario, enseñanzas, imágenes, doctrinas, burocracias, etcétera. Las imágenes, insiste Said, son creaciones de Occidente sobre Oriente basada en novelas, historias de viajeros, estudios etnográficos o informes de guerra. Imágenes siempre dicotómicas entre el espiritualismo y lo rústico, la monotonía que genera la supuesta lejanía cultural. Esto hace ver a los orientales como incapaces de ejercer soberanía política y económica.

⁴ Los estudios subalternos apuntan que son los extranjeros y los británicos quienes manejaron el poder en la India. Una de sus representantes es Gayatri Spivak, aunque pronto tomó distancia del grupo al enfocar su crítica al orden económico mundial capitalista como única forma.

⁵ Quizá quienes de más fama han gozado son los denominados estudios poscoloniales, pues han hecho una crítica devastadora al eurocentrismo. Basta leer al francés Aimé Césaire (2006) por mencionar sólo a uno de ellos, para quien los doscientos años del régimen burgués en Europa no han podido resolver dos aspectos: el problema del proletariado y el problema colonial. Entender, continúa Césaire, que colonización no es evangelización, ni filantropía, ni voluntad de hacer retroceder la ignorancia, la enfermedad, la tiranía; ni expansión de Dios, ni extensión del Derecho. Por el contrario, la colonización deshumaniza al hombre más civilizado. Es un golpe devuelto por la colonización porque el colonizador lacera, lástima, humilla y aniquila, y al mismo tiempo, tira piedras sobre su propio tejado. Cuando ve al otro como bestia, se bestializa a sí mismo.

arguye principalmente que sus argumentos mantienen alejada la cuestión de género y sexualidad. En *¿Pueden hablar los subalternos?* (1988) muestra la violencia epistémica intrínseca en el pensamiento occidental y cómo ésta ha delimitado y establecido la forma en que son vistas e interpretadas las mujeres subalternas que habitan fuera del mundo occidental. A su juicio, las mujeres subalternas son vistas como pobres, ignorantes, domesticadas, necesitadas de alguna guía, contrariamente a la mujer blanca occidental, que es capaz de decidir sobre su propio cuerpo y su sexualidad. Dicha violencia epistémica o epistemicidio al que hace referencia Spivak, se refiere a la invisibilización y al silenciamiento hacia sus discursos con el único fin de obtener del subalterno su sumisión. Para ella, sólo determinados discursos estipularán el rol binarial. Por lo tanto, ser un subalterno desde la interpretación del discurso occidental, lo colocará siempre como un ser inferior que no deja de ser un *sujeto-objeto colonial*: “La mujer subalterna no puede hablar porque no es un sujeto, puesto que el sujeto se constituye subjetivamente como tal, en la noción occidental, a través de la palabra. Ésta es, por lo tanto, sólo un significante un objeto” (Adlbi Sibai, 2016: 57). Para Spivak, el subalterno no puede hablar porque su discurso no está validado por lo institucional. La propuesta de la pensadora consiste en la posibilidad de dejar de ser un subalterno sin requerir de una representación institucional. El proyecto colonial trajo consigo un sujeto colonial y poscolonial y eliminó al sujeto subalterno “expulsados de los sistemas de simbolización, subjetivación y representación que poseían de sí mismos [...] Se produjo la modificación, negación y extinción de los significados de la vida cotidiana, jurídica y simbólica” (Montanaro, 2017: 38).

Si bien también es cierto que en los estudios poscoloniales se han realizado muchas contribuciones y que son críticos y generadores de discusión, no parecen lo suficientemente decididos a querer desmontar las estructuras establecidas, porque van de la mano y caminan junto al proyecto económico, político y científico de la modernidad europea. Su crítica emana desde el interior de la modernidad, por lo que no problematizan con ella, es decir, no cuestionan sus principios porque, ni siquiera consideran que exista relación alguna entre Europa y el resto del mundo; por lo que es como si Europa emergiese independientemente de la

historia colonial (cf. Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007). Los teóricos poscoloniales hacen una crítica eurocéntrica desde el eurocentrismo, es decir, en el seno mismo del eurocentrismo y anteponen el pensamiento de Foucault o Gramsci para sus argumentaciones. En cierto modo, desde los estudios poscoloniales, existe el sesgo de pretensión de superioridad que impide que haya aspectos de la modernidad que sean cuestionados.

Se interesan por investigar la manera en que el “discurso colonial” produce al colonizado como objeto de investigación científica. [...] la historia del imperialismo está enmarcada por una “violencia epistémica”: al ser construido mediante el discurso, el sujeto colonial se convierte en una proyección europea; en una metafísica donde las heterogeneidades y las diferencias se encuentran subsumidas en un lenguaje homogéneo. El “otro” es representado como una esencia unitaria, como una realidad que es posible conocer, clasificar y controla (Castro-Gómez, 2007: 146.)

Como propone Miguel Ángel Urrego (cf. De la Garza Toledo, 2021) la disputa contra el eurocentrismo, la noción de la decolonialidad y la reivindicación de otras filosofías periféricas venían desplegándose desde hace varias décadas en los trabajos de quienes estudiaron la filosofía africana, árabe y oriental, los negros, los chicanos, las mujeres. El pensamiento decolonial, dice, se inspira en Frantz Fanon y Aimé Césaire, en el feminismo chicano y negro o feminismos de la “tercera ola”. Todos ellos ayudaron a la interpretación y la crítica de la colonialidad. Por lo tanto, el desentrañamiento de la noción de colonialidad nos permite comprender cuáles han sido sus efectos hasta el día de hoy, de qué forma se pueden llegar a controlar las subjetividades e intersubjetividades, y cómo dicho control es justificado racionalmente.

Por otra parte, también es importante hacer hincapié en que las formas modernas de interrelación no se limitan tan sólo a los efectos entre el explotador-explotado o al colonizador-colonizado, sino que son múltiples y de variados tipos, con posibilidades casi infinitas. Por ello, incluso ahí donde parezca que no se produce una relación de dominación, si se profundiza en ello, probablemente también se hallará. Este abanico de relaciones coloniales existentes que han perdurado por siglos en el mundo moderno de raigambre colonial, estando éste

constituido por relaciones comerciales que persisten hasta el día de hoy, es lo que nos hace poner el dedo en la llaga, justo en la herida colonial. Veamos entonces, para los fines deseados, la importancia de dilucidar la diferencia entre *colonialismo* y *colonialidad*, ya que suelen ser confundidas. Se entrelazan dos conceptos que parecen lo mismo y que sin embargo no lo son. Colonialismo y colonialidad funcionan de distinta manera y lo único que tendrían en común es que ambas pasan desapercibidas con la imposición retórica de la modernidad, de manera que se intenta *solucionar* o *subsanan* o incluso esconder con aquello conocido como “desarrollo”, “democracia” y otros mecanismos:

La colonialidad se diferencia del colonialismo en que éste hace referencia a una relación política, económica y administrativa, en la cual la soberanía de un pueblo reside en otro pueblo o nación; lo cual constituye a tal nación en un imperio. La colonialidad, sin embargo, trasciende la historia; es el aparato de poder que se gesta en el periodo colonial y se refiere a la forma en el que el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí, a través del mercado capitalista mundial, la idea de raza y el sistema de sexo-género (Adlbi Sibai, 2016: 23).

El colonialismo, en cambio, se refiere a un pueblo que es sometido por otro mediante lo político, lo económico y/o lo administrativo, y que debido a esta sujeción se convierte en un imperio. Colonialismo, entonces, es la expansión colonial europea, es la herencia colonial, y por lo tanto es la condición de posibilidad de la colonialidad. ¿Qué quiere decir esto? Que sin el terreno labrado por el primero, es decir por el colonialismo, que va más allá de una relación política y económica desigual entre dos naciones, no podrían haber emergido estructuras de poder globales constitutivas de la colonialidad y propias de la modernidad. Sobre este punto iremos más adelante. A través de la colonialidad se establece una relación jerárquica de dominación directa, política, social y cultural de los europeos sobre los conquistados de todos los continentes. Es así como surge la falsa idea de que tras la independencia de los países sujetos se eliminarían las relaciones jurídico-políticas coloniales del poder entre los colonizadores y los países conquistados. La independencia no ha sido suficiente como el acto liberador que borre o elimine el patrón de poder civilizatorio que

existe hasta el día de hoy; por el contrario, se comienzan a reproducir las políticas culturales de los dominantes (cf. Fanon, 1973); se colocan las máscaras y se reproduce el *habitus* colonial; se crea una burguesía nativa que se mimetiza con el colonizador y obstaculiza todo cambio profundo y radical.

A partir de la injusticia, del capitalismo, del colonialismo o del patriarcado es que podemos contar la historia desde la perspectiva de víctimas, de los que han sufrido (cf. Boaventura de Sousa, 2009), una historia que cuenta las luchas no sólo políticas, sino también desde una perspectiva epistemológica. Así es como podemos llevar a cabo un conocimiento nacido en la lucha de los vencidos. El ideal del subalterno, del vencido, del oprimido (del oriental, el negro, el indio, el campesino), ha sido una creación imaginaria de lo social desde el punto de vista de quien detenta el poder a través de la influencia de determinados paradigmas epistemológicos que crearon una subjetividad universalmente reconocida y válida. Además, también contribuyó a crear los paradigmas epistemológicos de estas ciencias y a generar las identidades personales y colectivas de colonizadores y colonizados (cf. Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007: 19). La ideología colonialista fue necesaria para homogeneizar el planeta e integrar a las poblaciones a las ideologías (distintas pero compatibles) “liberadoras” de la modernidad europea (cf. Mignolo, 2014: 30).

La decolonialidad, en cambio, consiste en develar la lógica encubierta que impone el control, la dominación y la explotación, una lógica oculta tras el discurso de la salvación, el progreso, la modernización y el bien común; se impone un patrón de poder eficaz en el mundo, que genera nuevos principios y formas de organización en la sociedad y al mismo tiempo caracteriza la periferia, dominada y explotada, como sociedades premodernas y subdesarrolladas por parte de las élites criollas latinoamericanas (cf. Mignolo, 2007). En términos generales, la decolonialidad se entiende como un instrumento analítico y político, es decir, que vigila epistemológicamente los efectos de la racionalización que se dan en los discursos producidos desde Occidente sobre el Otro. En palabras de Adlbi Sibai en *La cárcel del feminismo*, colonialidad se concibe:

Como múltiples aparatos de poder variados y variables, que funcionan en múltiples niveles diferentes y se hayan interconectados entre sí, retroalimentándose mutuamente, pero sin determinaciones últimas necesarias de un nivel sobre otro. Es decir, no hay superestructuras que *a priori* determinen las infraestructuras, ni viceversa; sino que son relaciones de determinación mutua que varían en relación a cada contexto socio-político o histórico concreto [...] El aparato de poder que se refiere a las jerarquías globales (epistémicas, laborales, lingüísticas, etno-raciales, sexuales, culturales, etc.) que se imbrican entre sí y se articulan en torno al mercado capitalista global, a la idea de raza y al sistema de sexo-género (Adlbi Sibai, 2016: 22-23).

Como consecuencia a la colonialidad surge la descolonización. Ésta va más allá de la independencia política de un Estado respecto del imperio, porque conlleva una variedad de relaciones de poder que interactúan entre sí a nivel global, que incluyen además de las que ya hemos mencionado anteriormente, y que son las que más nos interesan en esta investigación, las relaciones de género y la sexualidad. Por lo tanto, la descolonización tiene que ver con visibilizar dichas relaciones de poder, de ahí que el pensamiento decolonial o la decolonialidad lo que ha hecho es colocar dichas relaciones sobre la mesa y resaltar que el problema supera a lo económico o a la cuestión de clase, como sostenía el socialismo.

La colonialidad se encuentra en lo más profundo del sistema-mundo moderno. Al sumergirnos, pues, en el término “colonialidad” nos percatamos que éste se convierte en un concepto significativo, porque permite ver desde otra óptica, no solamente un modelo económico establecido por las potencias hegemónicas del sistema/mundo, sino que pone en evidencia un modelo civilizatorio sobre la periferia a partir de diversos grupos y movimientos sociales.

2. Fundamentación del mito de la modernidad

Parte del debate latinoamericano centra su preocupación en la relación conceptual modernidad/colonialidad y cómo éstas se desarrollan simultáneamente como dos pensamientos que lo hacen de manera inseparable. El grupo de modernidad/colonialidad, desde América Latina, invita a una reinterpretación radical del capitalismo, argumentando que tanto la modernidad como el

capitalismo son consecuencia lógica del proceso histórico del colonialismo. Nos interesa, por tanto, dicha relación conceptual, ya que nos abre la puerta hacia una nueva categoría analítica desde la cual entender la matriz colonial de poder. La categoría “decolonialidad” es sumamente útil porque amplía el marco conceptual así como los objetivos de nuestro proyecto. La red académica referida está compuesta por el filósofo Aníbal Quijano con la colonialidad del poder, Enrique Dussel con la filosofía de la liberación y la transmodernidad, Edgardo Lander y María Lugones con la colonialidad de género, Nelson Maldonado Torres y su colonialidad del ser, Santiago Castro-Gómez, Arturo Escobar, Ramón Grosfoguel, entre otros. Evidentemente, no profundizaré en la obra de todos ellos, ya que un análisis de dicho calibre se alejaría del objetivo de esta investigación, pero sí retomaré las ideas expresadas por ellos cuando sirvan para entender la modernidad vista desde un pensamiento decolonial.

En el mismo tenor, este pensamiento decolonial es como un giro de tuerca —o llámese también un *giro decolonial*— que permite colocar en el centro del debate la colonización como el componente constitutivo de la modernidad y la descolonización como un conjunto vasto de estrategias que responden con un cambio radical en las formas hegemónicas de poder.

El giro decolonial se refiere [...] a la percepción de que las formas de poder modernas han producido y ocultado la creación de tecnologías de la muerte que afectan de forma diferencial a distintas comunidades y sujetos. Este también se refiere al reconocimiento de que las formas de poder coloniales son múltiples, y que tanto los conocimientos como la experiencia vivida de los sujetos que más han estado marcados por el proyecto de muerte y deshumanización modernos son altamente relevantes para entender las formas modernas de poder y para proveer alternativas a las mismas (Maldonado Torres, 2008: 66).

Las tecnologías de la muerte responden de forma muy específica, pero solamente en determinados sujetos. Si queremos comprender cómo funcionan y qué tanto se han desplegado estas formas de poder, basta con mirar a quienes han sido racializados, excluidos y abandonados, pues se trata de formas de esclavitud que han sido completamente naturalizadas y, más aún, que se encuentran “ancladas en la corporalidad misma de sujetos considerados como no enteramente

humanos". *Un grito de espanto*, dice Maldonado Torres, que nos hace sentir aberración ante las múltiples formas coloniales. Por tal razón, es necesario mantener una postura crítica ante el mundo de la muerte colonial y dar paso al amor des-colonial. Para que se produzca una actitud des-colonial tiene que haber primeramente *horror y espanto*; sin este sentimiento es imposible entender ni comprender. Maldonado lo expresa retomando a Lévinas de la siguiente manera: "La no-indiferencia ante el Otro, expresado en la urgencia de contrarrestar el mundo de la muerte y de acabar con la relación naturalizada entre amo y esclavo en todas sus formas" (Maldonado Torres, 2008: 67). La actitud descolonial, el giro decolonial o la descolonización, como prefiramos llamarlo, consiste precisamente en romper con el racismo y el individualismo propios de la modernidad como profundizaremos en el tercer capítulo. Al mismo tiempo, la actitud descolonial, trata de dismantelar las estructuras del poder estatal, la dominación sexual y las ideologías establecidas, así como aprender a dejar de percibirse como los Otros, los que están fuera de Europa, los inferiorizados. El Otro empieza a sospechar que aquel que lo domina miente. Profundizaremos en ello más adelante, pero por ahora seguiremos colocando el foco de atención en la modernidad.

Cuando se piensa que la modernidad trae consigo, *ipso facto*, la eliminación repentina de los efectos de la colonialidad descritos en párrafos anteriores, se cae en un profundo error, pues ambas conviven en una simbiosis cuasi perfecta, alimentándose una de la otra. Difícilmente se podría pensar en una idea simultánea de progreso y modernidad sin tener como referente la creencia de que es la falta de desarrollo lo que conduce a una sociedad a tener saberes o conocimientos menores o comprensiones del mundo limitadas, posesión de un pensamiento salvaje, comportamiento primitivo, incapacidad racional, irracionalidad implícita, cosmovisión obsoleta y un largo etcétera.

El ideal del subalterno ha sido una creación imaginaria desde el punto de vista de quien detenta el poder. Ha sido a través de la influencia de determinados paradigmas epistemológicos que se ha creado una subjetividad universalmente reconocida y válida. Ahora bien, ¿cómo podemos pensar a partir de nuestros propios problemas? ¿Es realmente posible pensar sobre lo propio sin hacer de

lado la subjetividad colonial? Si queremos pensar sobre nuestros propios problemas no nos sirve la racionalidad moderna, porque está fundada en las *certezas* del individuo y en *absolutismos*, rasgos totalmente esenciales en la subjetividad egocéntrica del sujeto moderno. Si la verdad occidental se construye desde un cuerpo particular, en este caso un sujeto blanco, europeo, masculino, heterosexual, que excluye a otros cuerpos/sujetos, entonces, conlleva forzosamente en su raíz un racismo epistémico global imperialista/colonial. Pero tampoco se trata de abogar por un particularismo:

¿Provincialismo? En absoluto. No me encierro en un particularismo estrecho. Pero tampoco quiero perderme en un universalismo descarnado. Hay dos maneras de perderse: por segregación amurallada en lo particular o por disolución en lo “universal”. Mi concepción de lo universal es la de un universal depositario de todo lo particular, depositario de todos los particulares, profundización y coexistencia de todos los particulares (Césaire, 2006: 84).

La cita de Césaire responde cabalmente a la idea de que puedan existir y coexistir todos los particulares sin que una de las particularidades excluya a las otras por considerarlas, desde su poderío hegemónico, como inferiores. Que coexistan sin que una se coloque por encima de la otra. Basta ver los discursos en torno al concepto de “nación”, donde se puede observar a las élites latinoamericanas disolviendo, como bien apunta Ramón Grosfoguel, las particularidades que no tengan relación con la herencia europea y que por lo tanto no son convenientes. Es por ello que Césaire aboga por un universalismo concreto donde se dé un proceso de diálogo horizontal y no vertical entre los pueblos.

En cierto modo, se es progresista y moderno por la manera en que vemos al Otro. Si partimos de la idea de que los otros están constituidos de determinada manera, es porque se piensa que no ha permeado en ellos la idea de progreso y modernidad por lo que son concebimos como entes que han llevado a cabo su existencia por caminos distintos y opuestos a los que caminos que recorre quien está dentro de los límites de la modernidad. Ante este panorama, es menester ver la modernidad y la colonialidad como equidistantes, porque sólo de ese modo, podremos entender la estrecha relación que tienen, así como sus consecuencias entre la modernidad y la Conquista como bien ya lo anunciaba Enrique Dussel.

Por tal motivo consideramos que debemos acercarnos al poder desde otra vía, una vía que nos resulte mucho más próxima y que abra la posibilidad de nuevas epistemologías desde nuestra condición periférica latinoamericana. No podemos pretender explicar el mundo desde determinadas categorías teóricas y a partir de la experiencia de Europa porque eso nos apartaría de nuestro objetivo, sino que debemos mostrar que la especificidad del debate latinoamericano sólo puede apreciarse desde la otra cara, no desde la modernidad misma.

Al ser nuestra perspectiva decolonial, consideramos 1492, de la manera que Dussel sugiere, como el año en que fue conquistada América, como el inicio de la primera identidad de la modernidad. Tanto la conquista como la modernidad se establecieron como los dos ejes paralelos y fundamentales para la creación del nuevo patrón de poder, desarrollando los métodos de dominación que posteriormente fueron usados en otros contextos, como la colonización británica de la India o la del Medio Oriente, y en los que se eliminó la sociedad feudal para dar inicio a nuevas relaciones comerciales: “A raíz del descubrimiento de América y del intercambio con sus colonias las naciones europeas pudieron administrar un sistema internacional de comercio que rompió en mil pedazos los límites de la antigua organización feudal o gremial” (Castro-Gómez, 1996: 14). Fue gracias a la acumulación proveniente de América Latina que nació el capitalismo, y no sólo el capitalismo industrial siglos después, sino “el capitalismo mercantilista, es decir, el capitalismo en cuanto tal” (Castro-Gómez, 1996: 14).

Enrique Dussel (1994) es quien derriba el gran relato de la Modernidad porque elabora una contrahistoria o un contrarelato antitradicional, colocándose en oposición al helenocentrismo, al occidentalismo, al eurocentrismo, a la época clásica, al secularismo y al colonialismo. Así, desmenuza brillantemente el mito de la Modernidad al demostrar que se encuentra introyectado en la esfera social; de igual modo, desmonta la historia universal y elabora una nueva y potente narrativa a partir del origen de la política del oprimido. Dussel señala que existe un momento en la historia en el cual se empieza a construir la hegemonía del discurso europeo. La modernidad, contrariamente a lo expuesto por Hegel o

Habermas, comienza a partir de año 1492 con el denominado “descubrimiento” de América.

En *El encubrimiento del otro*, Dussel escribe una maravillosa historia no eurocéntrica, cuya explicación se centra en que lo entendido como un “encuentro” no es la mejor manera de describir lo que realmente sucedió. Cuando hablamos de la Conquista “encubrimiento” (no descubrimiento), se esconde e invisibiliza a las culturas periféricas mediante el secularismo. No se descubre, se encubre: “No fue des-cubierto, sino disimulado, o en-cubierto”. La invisibilización las coloca en la parte más oscura de la modernidad y hace de Latinoamérica la contracara de la modernidad, su alteridad. La tesis de Dussel, tal y como lo deja ver en *Eurocentrismo y modernidad*, subraya que aunque la modernidad es un hecho europeo, no debemos hacer de lado que fue construida en una relación dialéctica con la alteridad no-europea, es decir, conlleva una relación directa con Latinoamérica. Y es así como el filósofo nos proporciona una de las aportaciones más certeras cuando dice que la modernidad no es sólo una creación desde y para Europa. Alejarnos de la visión del mito de la modernidad nos hace entenderla tal como lo hicieron Habermas o Hegel.

Habermas (1985) lleva a cabo una historia de la modernidad remontándose a Hegel y situándola a finales del siglo XVIII. Habermas coloca por encima de todo el yo como fundamento, así como el individualismo ontológico, político y económico; por otro lado, también enarbola la bandera de la secularización del mundo, la idea de progreso, así como su carácter universal, eurocéntrico y al mismo tiempo excluyente. En otras palabras, en Habermas, el proyecto ilustrado es “la dominación sobre una naturaleza externa objetivada y una naturaleza interna reprimida” (*ibid.*: 139) dominada por la razón. Ni Hegel ni Habermas vieron una correlación entre la conquista de América y la formación de la Europa Moderna. La modernidad, contraargumenta Dussel, no sólo le pertenece a Europa, porque ésta nació cuando Europa pudo confrontarse con el Otro, y controlarlo, vencerlo, violentarlo; cuando pudo definirse como un ego descubridor, conquistador, colonizador, de la Alteridad constitutiva de la misma modernidad:

Que Latinoamérica [pudiera] redescubrir su “lugar” en la historia de la modernidad. Éramos la primera periferia de la Europa moderna, sufrimos globalmente desde nuestro momento de origen en un proceso constitutivo de modernización (también un fin tal como hubiera podido estar en uso en el momento) que luego va ser aplicado a África y Asia (Dussel, 2001: 63).

Así las cosas, el año 1492 no sólo es el momento del nacimiento de la modernidad, sino que además da origen al surgimiento de un mito de violencia sacrificial muy particular y, al mismo tiempo, de un proceso de en-cubrimiento de lo no-europeo (cf. Dussel, 1994: 4). Es el momento en que se configura la primera *periferia* constitutiva de la subjetividad moderna con la llegada de Cristóbal Colón a las Indias, dando pie al desarrollo fuera de Europa. Debido a la expansión colonial es que se forma la modernidad, un sistema mundo, cuya centralidad recae en Europa: “La modernidad es la referencia a una edad a una historia mundial en la que Europa supo manejar y hacer uso de su centralidad para dominar esa modernidad imperial colonial” (Dussel, 2020: 28). El sistema mundo requiere del hombre de la modernidad y este hombre necesita de una subjetividad moderna:

Un proyecto ilustrado que pretende traer el progreso, el orden y el pensamiento racional a todas las naciones del mundo a partir de una construcción eurocéntrica imperial y colonial que ha impuesto, casi de manera universal, su forma de organización social. Esta forma de organización se basa en el Estado-nación, los aparatos administrativos modernos, la expansión del mercado, la ciencia y la tecnología (Córdoba y Vélez-De La Calle, 2016: 1001-1015).

La modernidad se convierte en un relato completamente eurocéntrico que posee un entramado imperial y colonial imprescindible para dar lugar a una “segunda modernidad de la Revolución Industrial y la Ilustración de los siglos XVIII y XIX, que es la única que Occidente reconoce” (Adlbi Sibai, 2016: 26). Entonces, continua Dussel en *Europa, Modernidad y Eurocentrismo*, al situarnos fuera del centro, como la periferia, se origina el etnocentrismo. El etnocentrismo moderno europeo es el único que puede identificarse con la universalidad: “Se confundió la universalidad abstracta con la mundanidad concreta hegemónizada por Europa como centro” (Dussel, 2003: 48).

Según Dussel, el ascenso de Europa se produce a partir del descenso de lo periférico, que nos obliga a reconocer que su ascenso es directamente proporcional a la interrelación con otras culturas: “Así como la conquista del continente americano dio origen a la globalidad, a la economía-mundo, al sistema-mundo, la relación dialéctica entre el centro del poder y la periferia tejió lo que conocemos como Modernidad” (Dussel, 2003: 50).

Como hemos dicho ya, nos oponemos a la opinión hegemónica en cuanto a la interpretación de la Europa moderna y nos conducimos, como hace Dussel, contra la opinión corriente. Tanto para Dussel (2003) como para Lander (2003) es Hegel quien afirma que la razón universal es en sí y para sí. Una de las críticas que dicen ambos autores es que la Europa cristiana moderna nada tiene que aprender de otros mundos u otras culturas: “Tiene un principio en sí misma y es su plena ‘realización’” (Dussel, 1994: 19). La historia, señala Lander, es universal en cuanto realización del espíritu universal del que, por supuesto, no participan todos los pueblos. Un pueblo requiere de una racionalidad estable. Para Hegel, “Europa es el Occidente absoluto, lugar en el cual el espíritu alcanza su máxima expresión al unirse consigo mismo” (Dussel, 1994: 17-19). Hegel ve a Europa como fin y centro.⁶

En términos generales, la modernidad aparece como la racionalidad interna que a la vez practica una irracionalidad contra el Otro (cf. Adlbi Sibai, 2016: 28). Racionalidad/irracionalidad son las dos formas que utiliza la modernidad para justificar la práctica irracional de la violencia al autoproclamarse desarrollada. En el mundo desarrollado la violencia adquiere otro sentido y su impacto es asimilado y aceptado. Una vez asumida la existencia de la superioridad de algunos, la modernidad se ve capaz de intervenir en la vida de los sujetos que considera primitivos y salvajes para llevarlos al desarrollo; pero si éstos se oponen, inevitablemente debe usarse la violencia como mecanismo necesario para hacer que el Otro obedezca: “El territorio colonial, desaparece como realidad, se

⁶ De los africanos dice que es sencillo fanatizarlos, debido a su pobreza espiritual. No poseen historia, por lo que es preferible no hablar de ellos. De Asia dice que su espíritu es infantil, ya que sólo una persona es libre, la que gobierna; es comienzo, pero nunca fin como Europa.

convierte en no existente, y de hecho es producido como no existente, se produce desde el lugar del no ser. No existente significa no existir en ninguna forma relevante o comprensible del ser. Lo que es producido como no existente es radicalmente excluido porque se encuentra más allá del universo de lo que la concepción aceptada de inclusión considera como su otro” (Adbi Sibai, 2016: 31). La modernidad, por tanto, no mira al Otro ni descubre su dignidad. Dicho de otra manera, y por supuesto apegados a Dussel, “no negamos entonces la razón, sino la irracionalidad de la violencia del mito moderno; no negamos la razón, sino la irracionalidad posmoderna” (Dussel, 1994: 22).

El otro es visto como un rústico y un salvaje descubierto tan sólo para ser civilizado por el ser europeo mediante la cultura occidental, pero encubren su Alteridad, obligándolo a añadirse o integrarse a la totalidad dominadora: “Al negar la inocencia de la ‘modernidad’ y al afirmar la alteridad de ‘el Otro’, negado antes como víctima culpable, permite ‘des-cubrir’ por primera vez la otra cara oculta y esencial a la ‘modernidad’: el mundo periférico colonial, el indio sacrificado, el negro esclavizado, la mujer oprimida, el niño y la cultura popular alienadas, etcétera, (las ‘víctimas’ de la ‘modernidad’) como víctimas de un acto irracional (como contradicción del ideal racional de la misma modernidad)” (Dussel, 2003: 47). En este sentido, resulta de la mayor importancia no sólo realizar una crítica hacia las premisas de la modernidad, sino visibilizar a quienes padecen y sufren desde la otra cara de la misma; poner sobre la mesa las oscuras y muy estructuradas formas de violencia; hacer de lado la normalización y la naturalización, así como la falsa inocencia que se le adjudica a la modernidad.

En el apéndice 2, “Dos paradigmas de Modernidad”, Dussel reitera que no se trata de negar la razón moderna, sino tan solo el mito que la constituye. Sobre el mito de la modernidad va Dussel, no sobre la modernidad misma. Si seguimos dentro del mito, explica, no podremos separarnos de él; para conseguirlo debemos colocarnos fuera y en el horizonte del Otro (cf. Dussel, 2003: 178-180). Solamente a través de la recuperación de la dignidad del Otro será trascendida la razón moderna. Dussel piensa en transmodernidad como un proyecto que va más allá

de la idea eurocentrada de la modernidad. Grosfoguel resume el proyecto transmoderno dusseliano en los siguientes términos:

La transmodernidad es el proyecto utópico, que desde la mirada epistémica mestiza en América Latina propone Enrique Dussel para trascender la versión eurocéntrica de la modernidad (Dussel, 2001). En oposición al proyecto de Habermas, que propone como tarea central la necesidad de culminar el proyecto inacabado e incompleto de la modernidad, la transmodernidad de Dussel es el proyecto para culminar, a través de un largo proceso, el inacabado e incompleto proyecto de la descolonización. La transmodernidad sería la concretización, a nivel de proyecto político del universalismo concreto, que la intuición filosófica césaireana nos invita a construir. En lugar de una modernidad centrada en Europa/Euro-norteamérica, e impuesta como proyecto global imperial/ colonial al resto del mundo, Dussel argumenta por una multiplicidad de propuestas críticas descolonizadoras contra la modernidad eurocentrada, y más allá de ella, desde las localizaciones culturales y epistémicas diversas de los pueblos colonizados del mundo (Grosfoguel, 2007: 66).

El cuestionamiento recae sobre cómo podemos dar un vuelco a la razón, pensar desde la herida colonial y al mismo tiempo dar paso al pensamiento decolonial, ya sea desde la sociedad civil, desde una actitud militante, desde la reflexión en grupo, o bien desde lograr coexistir con otras opiniones más allá de la política de derecha o izquierda.⁷ “No es con la modernidad que se superará la colonialidad, pues es precisamente la modernidad la que necesita y produce la colonialidad” (Mignolo, 2007: 37). ¿Cómo descolonizar las relaciones de poder globales? ¿Cómo concretizar un proyecto de transformación radical del patrón de poder colonial de este sistema-mundoeuropeo/euro-norteamericano capitalista/patriarcal moderno/colonial?

⁷ Tanto Ramón Grosfoguel como Juan José Bautista refieren que incluso el marxismo del siglo XX perdió la dimensión de la realidad y terminó siendo una izquierda occidentalocéntrica que reproduce el paradigma hegemónico, racista y patriarcal. La izquierda, dicen, debería en todo caso hacerse decolonial porque ahora, señala Bautista, tal y como se entiende, sólo continúa con una idea de anticapitalismo pro modernidad; digamos que es un anticapitalismo que habita dentro del estándar de la modernidad. Vemos por lo tanto una izquierda en crisis que deja de dar respuestas pertinentes a los pensadores que buscan otras vías enfocadas en la interpretación y los efectos de la colonialidad.

3. El pensamiento decolonial latinoamericano como contrapartida de la modernidad

En el pensamiento latinoamericano nos dicen que el pensamiento anticolonial surge en un contexto colonial más antiguo como respuesta a una violencia histórica inaugurada en España en 1492.

Las cinco posturas predominantes que engloban el pensamiento decolonial según el sociólogo Ramón Grosfoguel son las siguientes: análisis del sistema-mundo, colonialidad de poder, feminismo del tercer mundo, filosofía de la liberación y pensamiento fronterizo y, por último, el pensamiento situado en los bordes del sistema. Desde diferentes perspectivas, todas ellas buscan encontrar al que puede hablar y cómo puede hacerlo desde el sitio particular en las estructuras de poder. Estas cinco posturas entienden que todos los sujetos poseen una relación interseccional, pues son atravesados por la raza, el sexo, la clase y el género en el sistema mundo-moderno colonial: “Sólo y exclusivamente desde la enunciación en y desde el marco de esta realidad es que es posible tener voz; esto es, la posibilidad de ser sujeto” (Abdi Sibai, 2016: 37). La posibilidad de ser sujeto consiste en no reproducir los mismos discursos del colonizador porque éstos “caen en la práctica simultánea de la auto-anulación y de la reproducción sistemática del poder del colonizador” (Abdi Sibai, 2016: 40), teniendo como consecuencia la colonialidad, como ya lo hemos explicado en el primer apartado.

De qué se va a hablar entonces, hacia dónde se dirige la crítica, serán considerados temas relevantes o serán denostados pues cuando ya se tiene un panorama mucho más claro siempre “aparecen nuevos *enemigos intra y extra-europeos*, nuevas semánticas de otrificación y nuevos marcos político-administrativos que intentan asegurar la perpetuación de las jerarquías y dependencias a nivel global” (Abdi Sibai, 2016: 42). Por lo tanto, no es de manera espontánea como se crean las teorías decoloniales, ya que hace falta un profundo cambio de paradigmas, un giro decolonial, un cambio en nuestra comprensión del otro o, como plantea Césaire, que el colonizador deje de bestializarse a sí mismo al momento de intentar civilizar al colonizado. Ver al otro como bestia, para luego tratarlo como tal, hace, al estilo de un efecto reflejo, que se bestialice a sí mismo.

El bestialismo de la colonización le retorna el colonizador, de ahí la importancia de descolonizar no sólo al colonizado, sino también al colonizador.

En la teoría decolonial el análisis recae en el colonialismo español y portugués; ya no en el británico y en el francés, que eran los analizados por la teoría poscolonial. El debate decolonial dirigido a partir de la conquista reconoce que la producción de Occidente es incapaz de comprender las diferencias culturales y sus formas específicas para gobernar. Si Spivak se cuestiona si el subalterno puede hablar, los teóricos decoloniales aseguran que sí puede hacerlo. Los otros, arguyen, son los que forman la subjetividad de la configuración de la modernidad, siendo la llegada de los españoles, según Dussel (1994) y Aníbal Quijano (2000), la fuente de la desestructura de la vida y la organización existente que da origen a nuevas estructuras de dominación que se constituyen como patrones mundiales de dominación. La conquista está relacionada con la historia del pensamiento político europeo, produciendo una relación conflictiva cuya crítica a la modernidad/colonialidad se remonta a una historia de más de cuatrocientos años (cf. Mignolo, 2007). Para efectuar un contrapeso fuerte a la modernidad/colonialidad resulta importante, además de la actitud y la razón decolonial, que no se dependa sólo de los procesos del pasado o de los estudios poscoloniales, sino que debemos voltear a ver la presencia chicana, puertorriqueña y de la migración en general en Estados Unidos (cf. Maldonado Torres, 2008). Esto significa que el giro decolonial teje en su centro una idea descolonizadora con valor actual. Por lo tanto, hay dos partes fundamentales para llevar a cabo un giro decolonial que eluda la razón moderna. El pensamiento decolonial aspira a un desprendimiento epistémico en lo social, lo político y lo cultural tratando de buscar nuevas formas de conocimiento que no dependan tan sólo del pensamiento occidental. Al mismo tiempo, también pretende dismantelar las estructuras del poder estatal, la dominación sexual y las ideologías establecidas; dejar de percibirse como los otros, los que están fuera de Europa, aquellos inferiorizados:

El giro decolonial es la apertura y la libertad del pensamiento y de formas de vida-otras (economías-otras, teorías políticas-otras); la limpieza de la colonialidad del ser y del saber; el desprendimiento de la retórica de la modernidad y de su imaginario imperial articulado en la retórica de la democracia. El pensamiento decolonial tiene como razón de ser y objetivo la decolonialidad del poder es decir, de la matriz colonial de poder (Mignolo, 2007: 29-30).

Así pues, a través del giro decolonial o la decolonialidad se busca superar y modificar el patrón de poder. Sin embargo, podríamos preguntarnos: ¿qué significa trascender la matriz moderna? ¿Eliminarla, erradicarla? Quizá valga la pena decir que no todo lo que ha traído la modernidad es eliminable, sino que su crítica nos da oportunidad de 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. Es la mirada teórica desde la cual se obtiene un posicionamiento político a partir de los sujetos negados que comparten desde el Sur todo tipo de violencia, racismo, saqueo, extractivismo, necropoder, exclusión (cf. Montanaro, 2005: 63-65).

Para Rita Segato la decolonialidad no es un “movimiento restaurador, sino que es una búsqueda de las fracturas de la realidad social” (Segato, 2016: 57). Segato coloca sobre la mesa y de manera muy puntual, las críticas hacia un sistema opresor que por un lado sitúa a sujetos coloniales (dominados) y por el otro a sujetos no coloniales (dominadores).

4. Aníbal Quijano y la colonialidad del poder

El sociólogo peruano Aníbal Quijano (1992) desarrolla la teoría de la colonialidad del poder mediante dos artículos que dieron la vuelta al mundo y modificaron la manera de comprenderlo. Si bien muchos autores ya habían hablado del poder, el reconocimiento que se otorga a Quijano es debido a que él lo hace a través del concepto de “raza”. Se refiere a ella como la primera categoría social de la modernidad y además como el punto clave en la dominación después de la

independencia de América. No podemos evitar mencionar a Aimé Césaire porque él ya había hablado en el *Discurso sobre el colonialismo* (2006) acerca de cómo la colonización creó relaciones de dominación y de qué forma el colonizador se convirtió en el protector y vigilante del poder. Quijano retomó este planteamiento pero también lo modificó, acuñando el neologismo “colonialidad del poder” a finales de la década de los ochenta, con lo que evidenció que en Latinoamérica la diferenciación racial entre “indios”, “blancos”, “negros” y “mestizos” seguía vigente. Esto es algo que quizá ya se sabía, pero no se había teorizado sobre ello desde América Latina. Quijano llegó a conclusiones determinantes: “Encarnamos la paradoja de ser Estados-nación modernos e independientes y, al mismo tiempo, sociedades coloniales, en donde toda reivindicación de democratización ha sido violentamente resistida por las élites blancas” (Quijano, 2020: 14).

Existen tres ejes, arguye Quijano, que determinan el patrón de poder colonial: la división del trabajo, el sexo y la raza. Para hacer esto posible, el poder se configura mediante el sostenimiento del eurocentrismo con su visión hegemónica y universalista, por un lado, el sistema capitalista, por el otro, y lo que hoy en día se entiende por modernidad. La obra de Quijano se dirige hacia la construcción de una racionalidad alternativa a la hegemónica (1995). En este sentido, tanto él como las feministas a las que haremos referencia en el siguiente capítulo, comparten este mismo objetivo. No se puede habitar un espacio donde prolifera un poder que violenta y excluye al mismo tiempo que lacera y condiciona a determinados sujetos, mientras a otros tantos les provee bienestar. Por ello, concluyen en que la ordenación de lo social, lo político, lo económico y lo sexual son atravesados por el racismo. Es así como el autor nos acerca a la colonialidad del poder con perspectiva de análisis e interpretación de la configuración de América Latina, aunque al mismo tiempo nos permite objetarlo desde una visión feminista.

Para empezar diremos que para Quijano la colonialidad “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, materiales y subjetivas, de la existencia cotidiana y a escala social” (Quijano, 2014: 286).

El término de “colonialidad del poder” de Aníbal Quijano y posteriormente la idea de “raza” (1998) sirven para reconfigurar socialmente por estratos a la sociedad producto de la colonia, reduciendo su forma de vida según su relación con el cristianismo y la pureza de la sangre. La matriz colonial de poder fue construida a partir de la conquista y la colonización. Por lo tanto, comprender la colonialidad del poder permite observar que la historia europea sigue siendo parte principal de la colonización.

Podemos comenzar diciendo que Quijano reformula la idea de modernidad y la forma como es interpretada en nuestra historia. El patrón de dominio colonial y eurocentrado que concibe a Europa como el centro del mundo es instaurado desde 1492.

El actual patrón de poder mundial consiste en la articulación entre: 1) la colonialidad del poder, esto es la idea de “raza” como fundamento del patrón universal de clasificación social básica y de dominación social; 2) el capitalismo, como patrón universal de explotación social; 3) el estado como forma central universal de control de la autoridad colectiva y el moderno estado-nación como su variante hegemónica; 4) el eurocentrismo como forma hegemónica de control de la subjetividad/ intersubjetividad, en particular en el modo de producir conocimiento (Quijano, 2000: 34).

Esto quiere decir que la idea de raza fue la primera categoría de la modernidad impuesta en todo el mundo como parte de la dominación colonial de Europa y de las nuevas identidades creadas como: “Indio”, “Negro”, “Asiático”, “Blanco” y “Mestizo”, así como “América”, “Europa”, “África”, “Asia” y “Oceanía”. Y dos consecuencias: el eurocentramiento del poder mundial capitalista y la distribución mundial del trabajo y del intercambio.

La idea de raza, insiste Quijano, atraviesa todos los ámbitos del poder mundial capitalista. El sociólogo, con la idea de raza, explica que la colonialidad es el fundamento del patrón de poder mundial capitalista que se ha introducido de la manera más eficaz que pudo encontrarse, incluso más que el colonialismo, pues éste no alcanza a considerar las relaciones racistas de poder. Es esta matriz la

que regula la vida, la sociedad y, por supuesto, la vida europea desde entonces. Es menester saber, dice Quijano, cómo está regulado este órgano a partir dos ejes centrales que el pensador determina como “racismo” y “patriarcado”, considerando a ambos como punto de partida para fundamentar el devenir histórico colonial. Del racismo dice que se ha intentado presentar como teoría científica en el siglo XIX. Sin embargo, nuestro autor argumenta que el racismo, aun sin estar apoyado por fundamentación biológica alguna, determina las relaciones de poder existentes en el capitalismo mundial colonial/moderno eurocentrado.

Las consecuencias del racismo en las relaciones de poder son la mercantilización de la fuerza de trabajo y la jerarquización de la población mundial en términos de la “raza” y del “género”. Comienza entonces a instituirse la idea de que hay diferencias biológicas y de que son más marcadas cuanto mayor desarrollada sea cultural o tecnológicamente una sociedad, por lo que toda relación de dominación queda naturalizada de forma global (cf. Quijano, 2000). Este aspecto resulta de capital importancia subrayarlo puesto que la jerarquización del territorio, de lo racial, de lo epistémico, de lo cultural y de lo social garantizan la dominación y la explotación de los sujetos coloniales.

Los factores que soportan el control de poder son los siguientes: control de la economía (apropiación de tierras y de recursos naturales, explotación del trabajo, creación de organismos internacionales como el Fondo Monetario Internacional); control de la autoridad, que incluye formas de gobierno —monarquía e iglesia durante los siglos XVI y XVII y estado moderno en Europa y estado moderno/colonial fuera de Europa— militarismo y carrera armamentista; derecho y relaciones internacionales; control del género y de la sexualidad (cf. Lugones y Medina, 2008), que incluye la invención del concepto “mujer”, la heterosexualidad como norma, el modelo de la familia cristiana/victoriana como célula social; y el control del conocimiento y de la subjetividad, que comprende no solamente las instituciones y la enseñanza, sino también los medios que apoyan concepciones del mundo y contribuyen a formar subjetividades (cf. Mignolo, 2014: 9-15). Todos estos factores juntos operan desde diversos caminos con el fin de crear las subjetividades.

El patrón de poder es la mundialización del capitalismo eurocentrado. La modernidad y la colonialidad son sus ejes centrales. Para Quijano, es la raza la que ordena y acomoda la existencia humana y sus efectos, como el sexo, el poder y la subjetividad (cf. Quijano, 2000: 342). La colonialidad del poder es el ámbito del poder que está atravesado por la idea de raza y consiste, básicamente, y por lo tanto, en una clasificación y en una operación epistémica de los seres humanos en escala de inferior a superior (cf. Mignolo, 2003: 49).

Los ámbitos de lo político, lo social y lo económico son tocados por la matriz de poder y, por lo tanto, al estar éstos interrelacionados y estructurados contienen una eficaz carga ideológica y conceptual útil para controlar el conocimiento y la subjetividad y sea tan difícil tanto como imposible hacerse a un lado sin ser tocados, siendo las mujeres las principales víctimas, aunque también hombres que viven la dominación racial, la colonialidad del poder, y que son inferiorizados por el capitalismo global, pero aun así optan por la indiferencia (cf. Lugones, 2008). Es así como se vive cotidianamente dentro de los tentáculos del poder.

Según Walter Mignolo (2014), desde el siglo XVI, el racismo y el patriarcado han venido siendo los dos aspectos nodales que han regulado las relaciones y la intersubjetividad de los hombres y las mujeres con el poder. El racismo, señala Mignolo, regula la sangre y el color de la piel, mientras que el patriarcado regula las relaciones sociales de género y también las preferencias sexuales, y lo hace en relación con la autoridad y la economía, pero también con el conocimiento: “Qué se puede/debe conocer, quiénes pueden y deben saber. Mujeres, indios y negros estaban excluidos del acceso a lo que se considera la cúpula del saber” (Mignolo, 2014: 10). A través del patriarcado se ejerce la dominación masculina. La feminista chilena Margarita Pisano lo plantea así:

Lo que el patriarcado trajo como esencia desde su lógica de dominación —la conquista, la lucha, el sometimiento por la fuerza—, hoy se ha modernizado en una masculinidad neoliberal y globalizada que controla, vigila y sanciona igual que siempre. Pero esta vez a través de un discurso retorcido, menos desentrañable y en aparente diálogo con la sociedad en su conjunto, donde va recuperando, funcionalizando, fraccionando, absorbiendo e invisibilizando a sus oponentes y que trae consigo una misoginia más profunda, escondida y devastadora que la del viejo sistema patriarcal (Pisano, 2004: 4).

Para comprender el patrón de poder que se repite y reproduce a nivel global debemos entender que está fundado en la idea de raza. Colonialidad del poder es el concepto que nos permite explicar la sociedad desde una clasificación racista. Toda la existencia está completamente impregnada por la más poderosa dominación del patrón de poder:

La colonialidad del poder se refiere a la interrelación entre formas modernas de explotación y dominación; la 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, y la colonialidad de ser hace referencia, entonces a la experiencia vivida de la colonización y su impacto en el lenguaje (Adlbi Sibai, 2006: 23).

Con la noción de colonialidad del poder, Quijano caracteriza un patrón de poder global propio del sistema-mundo moderno/capitalista originado, como ya hemos dicho, con el colonialismo europeo a principios del siglo XVI. La condición básica de las relaciones de poder es la dominación que da como resultado relaciones totalmente asimétricas. La colonialidad del poder, por lo tanto, está compuesta de la apropiación de las tierras por parte del imperio, la explotación de la mano de obra, el control financiero, la autoridad, el control de la sexualidad y el género, y el conocimiento y la subjetividad. En consecuencia, la colonialidad de poder se redefine, se replantea y se justifica, pero no necesariamente se elimina: “La distribución racista del trabajo al interior del capitalismo colonial/moderno se mantuvo a lo largo de todo el periodo colonial” (Quijano, 2000: 197).⁸

Debemos enfatizar que el imaginario del mundo actual está hecho desde la colonialidad del poder y dicho sistema se ha encargado de construir mediante la articulación de fuerzas violentas el reconocimiento de algunos y la exclusión de otros. Europa consiguió el control y dominio de la subjetividad. Expropió todo aquello que servía al capitalismo, eliminó particulares modos de producción de la periferia, su universo simbólico, sus patrones de expresión y la objetivación de la subjetividad. Otro elemento de suma importancia es la manera en que los

⁸ Los españoles impusieron nuevas formas de trabajo forzado que intensificaron una división racial del trabajo.

Europeos enseñaron a reproducir el discurso de los dominadores. Por ello el objetivo no es otro que llevar a cabo una revuelta epistémica, dice Quijano, y considerar distintos conocimientos y diferentes formas de pensar:

La alternativa, en consecuencia, es clara: la destrucción de la colonialidad del poder mundial. En primer término, la descolonización epistemológica para dar paso a una nueva comunicación intercultural, a un intercambio de experiencias y de significaciones, como la base de una otra racionalidad que pueda pretender, con legitimidad, alguna universalidad. Pues nada menos racional, finalmente, que la pretensión de que la específica cosmovisión de una etnia particular sea impuesta como la racionalidad universal, aunque tal etnia se llame Europa Occidental. Porque eso, en verdad, es pretender para un provincianismo el título de universalidad (Quijano, 1992: 19-20).

En resumen, el sistema-mundo ha configurado relaciones desiguales entre las regiones del centro y la periferia. Es hasta el siglo XIX que la centralidad de Europa en el *sistema-mundo* se concretiza (cf. Dussel, 2001).

La colonialidad del poder sienta sus bases sobre la organización racial del trabajo y crea una pirámide racial notablemente diferenciada de dominación y explotación sobre los dominados y los explotados. Las singularidades de los pueblos originarios quedan erradicadas y/o supeditadas al universal occidental. La colonialidad del poder ya no sólo abarca la estructura social de clasificación, sino que se adhieren nuevas formas que alimentan y recrudescen la organización social mediante nuevas estrategias en las relaciones del poder articuladas y retroalimentadas a través de discursos del saber:

La colonialidad del saber se ha basado en los últimos 500 años en los instrumentos que trasladan la epistemología y la cosmovisión local concreta occidental a una posición de universal, abstracta, neutral y objetiva [...] todas las demás epistemologías quedan definidas por constitución, como parciales, concretas, particulares, subjetivas e incapaces de alcanzar la universalidad, mientras que el hombre occidental sitúa su conocimiento como el único capaz de lograr una conciencia universal (Adlbi Sirin, 2016: 35).

En palabras de Dussel en *Introducción de la filosofía de la liberación* (1995), la complejidad asciende cuando “la totalización” de Europa elimina cualquier posibilidad de un intercambio de conocimientos entre diferentes culturas. La relación entre quien conoce y quien es conocido sólo puede generar una relación

de asimetría. Por ello la “ontología de la totalidad”, característica central de la civilización europea, ha mirado todo lo que no pertenece a ella (la “exterioridad”) como “carencia de ser” y “barbarie”.

Lo interesante de la postura de Quijano, al menos en lo que respecta a la idea de raza, no consiste en saber cómo a partir de la colonialidad del poder se establecen relaciones desiguales y jerárquicas, sino en entender cómo la víctima dominada se reconfigura a sí misma bajo la mirada del dominador. En otras palabras, no es únicamente cómo vemos al otro, sino como nos reconfiguramos o redefinimos a partir de su mirada, de su poder, de su hacer y de su saber.

1. Antecedentes del feminismo decolonial

Largo ha sido el camino para llegar hasta el lugar en donde nos encontramos hoy. El feminismo que nos nuclea ha sido forjado por muchas manos, actuaciones y sueños. Gracias a quienes han obrado antes que nosotras podemos hoy saber lo que queremos y lo que no. Una declaración feminista autónoma, el desafío de hacer comunidad en la casa de las diferencias.⁹

El feminismo decolonial o los feminismos decoloniales aportan un marco teórico conceptual diferente al del feminismo hegemónico, ya que permiten ver en los cuerpos sexuados, racializados, colonizados y trasfronterizos de las mujeres la manera en que éstas han sido excluidas de los lugares de enunciación. Son muchas y distintas las voces de estos feminismos, con reflexiones diversas que lejos de darnos una definición y genealogía exacta complejizan su largo y abundante camino. Los feminismos decoloniales se alejan por completo de la noción unívoca de lo que significa ser *mujer*, porque el concepto “mujer” ha englobado a las mujeres blancas, burguesas y heteronormadas, por lo que las feministas decoloniales, en ese intento de mantenerse alejadas de los postulados del feminismo hegemónico, estrecharon su vínculo con el feminismo negro y la *interseccionalidad*. El sujeto mujer es “un conjunto de experiencia múltiples, complejas y potencialmente contradictorias, definido por variables que se superponen tales como la clase, la raza, la edad, el estilo de vida, la preferencia sexual y otras” (Braidotti, 2000: 30). Ser mujer no nos convierte en iguales, sino que es a partir de la raza, la clase y la sexualidad donde se marcan, más allá de la igualdad, nuestras diferencias. El problema es que según la raza o la clase que se posea será el lugar social que se ocupará en las periferias globales o en el

⁹ *Declaración del Encuentro Feminista Autónomo*, celebrado en la Ciudad de México en marzo de 2009.

llamado tercer mundo, estando esto determinado por una jerarquización que se fue construyendo e imponiendo a partir de la conquista y la colonización.

El feminismo decolonial considera las múltiples formas de violencia, que van desde el capitalismo, la colonialidad, el racismo, el patriarcado y la modernidad, hasta el feminismo hegemónico occidental blanco y burgués. El feminismo decolonial reúne pensadores poscoloniales, pensadores de la colonialidad, así como la propuesta decolonial, dando paso a nuevas epistemologías del sur. “El feminismo en su complicidad con la apuesta descolonial hace suya la tarea de reinterpretación de la historia en clave crítica a la modernidad, ya no sólo por su androcentrismo y misoginia, como lo ha hecho la epistemología feminista clásica, sino dado su carácter intrínsecamente racista y eurocéntrico” (Espinosa Miñoso, 2006: 144). El feminismo va de la mano con el proyecto crítico de la decolonialidad comprendiéndolo también como el lado oscuro de la modernidad. Las herramientas que proporciona el programa de investigación modernidad/colonialidad le permite al feminismo comprender la matriz de poder de imbricación de opresiones (cf. Hill Collins, 1999).

Las feministas que apuestan a la postura decolonial, han gestionado con recursos mínimos sus propios encuentros para la expresión y el intercambio de sus pensamientos, ya que no habían gozado de la aceptación que tiene hoy en día. En el año 2009 se celebró en la Ciudad de México el encuentro de las feministas autónomas. Ahí se leyó *Una declaración feminista autónoma, el desafío de hacer comunidad en la casa de las diferencias*, en el que se relata de manera incendiaria, pero también con una gran belleza, cómo los diferentes propósitos entre los distintos feminismos puede crearse comunidad bajo la diversidad de pensamientos. Por lo tanto, los feminismos latinoamericanos podemos vislumbrarlos desde diferentes frentes, pero en algo son semejantes y en este sentido se autonombran como, decoloniales, anticoloniales, antirracistas, antiesclavistas y/o antihegemónicas.

Muchos de los feminismos latinoamericanos han sido capaces de expresar mediante la lucha, la resistencia, la comunidad, el barrio, el arte y su experiencia de vida un análisis crítico social y político. Estas formas distintas de vivir y

comprender la realidad que rodea a las mujeres mediante prácticas políticas que parten de su propia experiencia, las acerca más de lo que podemos imaginar a los debates teóricos académicos y viceversa. Aunque quizá hasta hace poco se podían considerar la teoría y la praxis como dos frentes que iban por rumbos distintos, desde hace algunas décadas se percataron de que el puente que las une podría ser cada vez más consistente. Pues bien, las similitudes que tiene en común el pensamiento latinoamericano —y esto hay que subrayarlo—, es que parten del pensamiento situado y de la interseccionalidad de los conceptos que constituyen a este último. Mucho del pensamiento latinoamericano feminista nace como una necesidad de encontrar respuestas alternativas mediante nuevos conocimientos o nuevas teorías a quinientos años de colonización y sujeción:

Estos conocimientos se autodefinen como trans-modernos, trans-capitalistas, trans-occidentales, trans-poscoloniales y ocasionalmente como feministas. Como tal solo prometen una nueva práctica política que redefine la democracia liberal-occidental realmente existentes, y una ruptura epistemológica que abre espacios a conocimientos subalternizados por el eurocentrismo que van más allá incluso del postcolonialismo 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 postoccidentalismo (Mendoza, 2010: 20).

Podríamos comenzar con unas preguntas iniciales que nos permitan abrir camino sin perdernos en el frondoso bosque del feminismo latinoamericano. En primer lugar, nos interrogaremos por quiénes son los sujetos que nos hablan y en qué condiciones de vida se encuentran. En segundo lugar, reflexionaremos sobre los cuerpos de los sujetos. Y, por último, cuáles son las opresiones que los atraviesa. Cabe destacar que nuestra lectura gira en torno a estos cuestionamientos para permitirnos una ruta mucho más clara a la hora de vincular los efectos de racialización, empobrecimiento y negación de la modernidad/colonialidad sobre la vida de las mujeres.

Cuando pensamos en los sujetos sabemos que poseen subjetividades y que éstas se encuentran determinadas por las diversas opresiones existentes, de

ahí que la subjetividad y la corporalidad se hallen relacionadas directamente. No podemos pensar un sujeto o un cuerpo sin comprender a qué tipo de opresiones se encuentra sometido. Las opresiones configuran y reconfiguran —según dónde se esté posicionada o situada—, las subjetividades y las corporalidades. Por lo tanto, un sujeto con un cuerpo impactado por el patriarcado, entendiendo por patriarcado un sistema de muerte, repleto de opresiones conocidas, como el capitalismo, el racismo, el sistema heterosexual y el clasismo, es decir, el sistema/aparato de poder, determinará la identidad de las indígenas, de las afrodescendientes, de las latinas/chicanas en Estados Unidos o de las lesbianas, y las golpeará para que respondan y actúen de una manera determinada, creando una subjetividad limitada, opaca, inerte, obediente y, por ende, subordinada.

Es importante reconocer, entonces, que al feminismo decolonial lo antecede el feminismo poscolonial, que cuenta con grandes representantes como Gayatri Spivak (Calcuta, 1942) y Chandra Talpade Mohanty (Mumbai, 1955). Por un lado, existe un feminismo decolonial basado más bien en la experiencia de nativas norteamericanas, chicanas y puertorriqueñas en los Estados Unidos, que “aunque tienen un potencial epistémico de lo latinoamericano, ellas nos devuelven una imagen de América Latina doblada y subtitulada [...] Por más latinoamericana que aparezca la teoría feminista chicana no puede ella aprehender la experiencia vivida de las latinoamericanas que no migran hacia el norte” (Mendoza, 2010: 34). Por el otro, en Latinoamérica encontramos a muchas feministas, sin embargo acceder a su trabajo no resulta sencillo, pues no suelen ser reconocidas y mucho menos citadas en los círculos académicos. Pero al ahondar en sus posturas se puede observar en muchas de ellas un marco teórico decolonial y una postura radical difícilmente encontrada en otros feminismos o incluso en el grupo intelectual de modernidad/colonialidad.

En términos generales, el feminismo decolonial se rebela contra la hegemonía histórica y la epistemología occidental, lucha contra la lógica eurocentrada, critica al eurocentrismo y al colonialismo, recupera el conocimiento que no está institucionalizado y une el pensamiento teórico con la práctica política colectiva. Todo ello se convierte en el centro de su pensamiento y también en el

de la crítica latinoamericana feminista. Esto quiere decir que tanto el feminismo decolonial desde el contexto de Estados Unidos y el feminismo latinoamericano (también decolonial) tienen conexiones y aproximaciones teóricas en común, así como también desigualdades propias de la diversidad de contextos en los que se hayan sumergidas las mujeres. Por eso el feminismo que las unió aquel mes de marzo del 2009 fue principalmente un gesto de oposición radical ante las formas innumerables e interconexas de subordinación y colonización de los cuerpos de las mujeres y sus subjetividades:

En aquel encuentro evidenciamos el recrudecimiento de los efectos del neoliberalismo sobre la vida de millones de mujeres y pobres del mundo, evidenciamos la militarización progresiva, el aumento de la violencia estructural y la vulnerabilidad de grupos enteros de la población; la depredación irresponsable y privatización de la tierra, el agua y las fuentes de recursos naturales; la primacía de una ciencia normalizadora y mercantilista al servicio de los grandes capitales, la prevalencia de un pensamiento eficientista, demagógico, cuantitativista; la cooptación, persecución y el intento de aniquilación de los discursos más radicales de los movimientos y propuestas transformadoras por parte de los gobiernos, la cooperación internacional y los espacios transnacionales donde una elite experta separada de los movimientos y de la vida subalterna produce los discursos, las recetas y las agendas de las políticas locales (Declaración, 2009: 4).

Para reconocer los aspectos teóricos del feminismo decolonial es menester examinar y ubicar cuáles son los problemas que le interesan y contra qué elementos se rebela de aquellos con conforman al grupo de teóricos de la modernidad/colonialidad. Las feministas decoloniales son las que han aportado una sólida crítica a la teoría colonial latinoamericana. Efectuar un breve recorrido sobre las principales perspectivas feministas que lo anteceden nos permite mirar hacia algunas rutas para ver de qué se alimenta y bebe el feminismo decolonial y de los significados puntuales que este feminismo encierra.

El movimiento feminista latinoamericano se forja a partir de diferentes formas de vida, así como del reconocimiento de diferentes cuerpos y sujetos. Por tal motivo, no se puede hablar de un solo feminismo, sino de un conjunto de feminismos que en su diversidad de luchas y desde sus epistemologías han aportado una gran cantidad de reflexiones y teorías críticas que van desde el

feminismo comunitario al feminismo de territorio, pasando por el feminismo autónomo y feminismo ecologista. La mayoría de ellos, aun con diferencias teóricas marcadas y luchas específicas, tienen puntos en común, como la crítica al modelo patriarcal, al sistema neoliberal y a la mercantilización de la naturaleza, entre otros, que alimentan los procesos de producción capitalista. En ese sentido, sus preocupaciones giran alrededor de las mujeres y el entorno en el que viven, y aunque lo expresan de diferente manera, su preocupación la dirigen al reconocimiento de un patriarcado ancestral como un sistema de opresión que determinó los roles y las prácticas cotidianas de sus mujeres. Sin embargo Silvia Rivera Cusicanqui (2012) enfatiza que existe un relativo equilibrio en las relaciones de parentesco, menos opresivo para la mujer que el sistema de género patriarcal moderno porque las hijas heredaban derechos, bienes, cargos y responsabilidades. Así como la reconfiguración de sus tradiciones, previo a la conquista, sin minimizar, por supuesto, la invasión, que vino a potencializarla mediante nuevos mecanismos de dominación (cf. Segato, 2014).

El patriarcado ancestral y el patriarcado occidental confluyen de forma cuasi perfecta, porque se reacomodan de tal manera que crean un entronque de patriarcados con un evidente impacto en detrimento de las mujeres. “Si no se asume esta complejidad del sistema patriarcal, las luchas y en este caso los feminismos no serán anti sistémicos” (Guzmán, 2018: 55). Cabe destacar que el feminismo decolonial apuesta por que sean desmanteladas las bases de la modernidad y la colonialidad de género como su consecuencia inmediata. Otro aspecto relevante de su crítica es la homogenización de la experiencia de las mujeres a través de la mirada de las europeas, blancas y heterosexuales, de ahí la importancia de la interseccionalidad entre raza, clase, género y sexualidad (cf. Contreras y Trujillo, 2017: 153-154).

La teoría feminista anticolonial o decolonial surge en el contexto intelectual de la teoría y el feminismo poscolonial, así como del grupo modernidad/colonialidad, sin embargo éste no ha tomado con demasiado rigor, como tampoco la teoría feminista occidental, las críticas al colonialismo. Aunque el grupo modernidad/decolonialidad en ciertos aspectos se ha mostrado un poco

más abierto con la academia feminista, al incorporar fragmentos del feminismo de color o de la colonialidad de género de María Lugones, todavía existe una evidente reticencia y rechazo:

Sometida a un escrutinio feminista esta nueva corriente de pensamiento latinoamericano revela aún grandes limitaciones en su comprensión del lugar que ocupa el género en su objeto de investigación. Es notoria a su vez una ausencia de referencia a escritos feministas procedentes de América Latina. Este hecho quizá no deba sorprender, puesto que la gran mayoría de esta corriente son hombres latinoamericanos, blancos y mestizos, heterosexuales y de clase media (Mendoza, 2010: 20-21).

2. Feminismo decolonial: más allá del feminismo hegemónico

Comenzaremos por realizar una distinción entre el feminismo hegemónico y el feminismo decolonial para visualizar en qué consiste cada uno de ellos y cómo se han forjado sus caminos. En primer lugar, creemos que resulta importante reconocer, haciéndonos eco de las palabras de Adriana Guzmán, que “el feminismo no nació en Francia, nació y nacerá en todo territorio donde [se enfrenta] el sistema patriarcal de muerte, las palabras no se privatizan, los sentidos se construyen y se disputan, eso también es autonomía, eso es descolonizar nuestros cuerpos y nuestros pensamientos” (Guzmán, 2019: 12). Sin la descolonización del cuerpo y de nuestro pensamiento, difícilmente podremos comprender las duras críticas del feminismo decolonial al feminismo occidental.

El origen del feminismo liberal/hegemónico/occidental data del siglo XVIII,¹⁰ siendo éste de corte liberal, individual y burgués. Se llega a pensar, incluso, que nace en la Ilustración a partir de una historia lineal y eurocéntrica. Basta leer a Amelia Valcárcel (2014) para suponer que el feminismo nace formalmente en el periodo ilustrado. El feminismo ilustrado redacta los cuadernos de quejas en cuyas páginas se exige derecho al voto, al trabajo, a la educación, al derecho a las

¹⁰ El feminismo liberal se considera que nace en el siglo XVIII porque es en esa época cuando se empieza a teorizar sobre las mujeres. Antes sólo había narrativas literarias o charlas de café que no eran consideradas lo suficientemente serias para referirse a los problemas reales de las mujeres.

posiciones dentro del matrimonio. Sin embargo, no fueron tomados en cuenta en la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* de 1789. En 1791, Olimpia de Gouges publica la *Declaración de los derechos de la mujer y ciudadanía*, y en 1792 Mary Wollstonecraft publica la *Vindicación de los derechos de la mujer*. Es evidente que las mujeres hablaban no sólo desde la clase, sino también enmarcadas en el pensamiento ilustrado que les permitiese gozar de los beneficios que tenía el varón blanco y burgués: “El movimiento sufragista buscaba reformas liberales, no era una lucha contra el capitalismo ni contra el patriarcado” (Guzmán, 2019: 18). Se trataba, más bien, de un movimiento reformista.

El feminismo decolonial de Estados Unidos y el latinoamericano negarán estos principios ilustrados. Por el contrario, dice Guzmán, la búsqueda se da en otros caminos y mediante otras miradas:

Desde nuestra temporalidad, recuperamos las luchas de nuestras abuelas, Manuela Condori, Isabel Wallpa, Tomasina Silvestre, Isidora Katari, Bartolina Sisa, Gregoria Apaza y muchas otras que encabezaron los levantamientos indígenas anticoloniales en 1781, ocho años antes de la Revolución Francesa, ellas lucharon como mujeres y como comunarias, no por la razón ni la igualdad con los hombres, sino por el respeto a la vida, lo que paradójicamente les costó la muerte; torturadas, colgadas y descuartizadas (Guzmán, 2019: 17).

El feminismo hegemónico se refiere a un solo sujeto objeto de conocimiento en condiciones universales, fuera de la historia y dentro de una concepción binaria de hombre y mujer. Además, considera el patriarcado como una opresión común a todas las mujeres. En la primera ola se lucha por el reconocimiento de igualdad entre hombres y mujeres y se reivindica el acceso a la educación.

Esta idea nos ha llevado a pensar que, en otros lados, específicamente fuera de Europa, las mujeres no han reflexionado ni han sabido oponerse al patriarcado (cf. Curiel, 2009); “por lo que pensar que la identidad de las mujeres está determinada impidió ver a sujetos racializados, sexualizados y colonizados, sino que al mismo tiempo reproduce discursos racistas y coloniales” (Montanaro, 2017: 74). Dos de las preocupaciones del feminismo europeo, consistían en

conseguir la igualdad con los hombres y el acceso al voto, de manera que gran parte de los problemas de las mujeres pensaban que podrían ser resueltos.¹¹

Por lo que a las olas respecta, desde el punto de vista de las feministas latinoamericanas, eliminaron de su genealogía las luchas gestadas en otras latitudes. Lo que llamamos segunda ola tuvo a bien modificar las leyes para conseguir la igualdad, exigir la participación política, salir del espacio privado y acceder al espacio público, así como buscar reconocimiento. Sin embargo, en muchas ocasiones éste era motivado, promovido y propiciado por agencias gubernamentales, comisiones internacionales y algunos grupos de derechos de mujeres. Es en este punto donde podemos observar un par de aspectos interesantes. Por un lado, que la maniobra liberal no fue suficiente para conseguir la igualdad, justicia y libertad de las mujeres.¹² “El movimiento sufragista en América Latina —también blanco y burgués por supuesto— las feministas en el movimiento obrero o en la lucha contra las dictaduras, son ‘datos’ que no entran en las olas, menos aún van a entrar las luchas anticoloniales de nuestras abuelas indígenas originarias hechas desde nuestros pueblos y la comunidad” (Guzmán, 2019: 9). Por otro lado —y este es el aspecto que nos interesa— que sus demandas sólo incluían a mujeres blancas de clase media. ¿Dónde estaban, pues, el resto de las mujeres? Aquellas que no encajaban en las categorías establecidas no existían para el feminismo liberal. Mujeres que habitaban en otras geografías tampoco eran tomadas en cuenta. ¿Qué ocurría en Europa y en Estados Unidos?

En el pensamiento occidental existe un verdadero pánico a la hermenéutica y eso es porque pone en desequilibrio la construcción del uno masculino. Empujar a las mujeres de América Latina a pelear por el poder de espacios recortados en el ámbito de las políticas públicas, remite a las mujeres latinoamericanas, doblemente capaces de impulsar una hermenéutica del discurso del poder (por ser mujeres y por ser parte de una población oprimida

¹¹ En ese periodo se conceptualiza el feminismo y es la primera ola la que recopila las luchas de las mujeres.

¹² Existe abundante literatura sobre este aspecto y gran número de feministas europeas sumamente críticas con la postura liberal: Kate Millet, Germaine Greer, Shulamith Firestone, Kathleen Barry y una larga lista.

por la occidentalización), al lugar que el poder (que se recicla) le quiere asignar (Gargallo, 2014: 14).

El feminismo hegemónico se centraba en el universalismo androcéntrico, creaba la categoría de género y la volvía universal, para toda la sociedad. Como señala Montanaro “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* (cf. Montanaro, 2017: 69).

Si bien es cierto que las feministas blancas luchaban contra los roles y los estereotipos marcados por la cuestión de género, no alcanzaban a ver la intersección de raza y de género, así como tampoco otras formas de dominación. Tampoco vislumbraban el abanico de diferencias entre las mujeres, así como son consideradas otras resistencias en la historia del feminismo.

Posteriormente, las feministas francesas sentaron las bases para pensar al sujeto mujer más allá de la universalidad, por lo que la idea de una única opresión comenzó a ser desechada. Sin embargo, quedaban atrapadas en la idea de igualdad política, ya que en realidad estaban de acuerdo con los valores ilustrados:

Los feminismos hegemónicos tanto de la diferencia como los de la igualdad comparten la idea de la existencia de las diferencias entre hombres y mujeres. 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 la 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. (Montanaro, 2017: 72).

Ya sea desde la igualdad o desde la diferencia, en ambos casos se pretendía alcanzar la igualdad como modelo político. Este discurso fue acogido y repetido en otras latitudes. Fue expuesto y analizado tal y como lo dictaban y entendían las europeas.

Fue a partir de los años setenta en Estados Unidos que empiezan a surgir nuevas posturas que ponen en duda la idea de una sola identidad, dando paso a la heterogeneidad, la diversidad y la diferencia, develando el conflicto existente entre la idea unívoca de mujer. De igual modo, también se percataron de las limitaciones del feminismo occidental eurocéntrico, basado exclusivamente en los valores de la modernidad.

Las nuevas miradas teóricas y de praxis política [...] incluyen términos como negro, antirracista, de frontera, feminismos periféricos. Todos estos conceptos se agrupan bajo la categoría de feminismos poscoloniales, y a partir de ellos se explicará la propuesta del feminismo decolonial y algunos de los ejes de los feminismos que en América Latina se tejen desde un nuevo horizonte situado en el sur global” (Montanaro, 2017: 74-75).

La propuesta del feminismo decolonial radica en contar una historia (*otra* historia) que vaya más allá de los límites de Europa, contar lo que ha sido invisibilizado a través de la colonización y la colonialidad. Es por ello que el “concepto de descolonización, tanto como propuesta epistemológica, como política para explicitar y compartir ciertas posiciones críticas y también las propuestas de varias feministas de la región que venimos de la autonomía y la radicalidad, que articulamos en nuestra propuesta una perspectiva que articula la raza, la etnia, la clase y la sexualidad como pilares centrales de nuestra política ubicada en una región particular” (Curiel, 2009: 2).

Si partimos de esta definición de feminismo ofrecida por Aralia López, en la cual se fomenta la construcción subjetiva de las mujeres, para nada como un producto acabado, pues “tiene tantas corrientes como las que pueden surgir de las experiencias de los cuerpos sexuados en la construcción de las individualidades. [Así como] el reconocimiento de una subjetividad en proceso, hecha de sí y de nos, fluida, que implica la construcción de formas de socialización y nuevos pactos culturales entre las mujeres” (Gargallo, 2014a: 77). Es menester independizarnos intelectualmente del pensamiento eurocéntrico, cuyo principal problema ha sido voltear a ver al tercer mundo desde su propia realidad y bajo sus propios referentes conceptuales.

En la historia de las ideas del feminismo latinoamericano podemos percatarnos de dos vertientes, una de ellas, como ya hemos dicho, es la que acepta el feminismo liberal/occidental/hegemónico, vertiente que ha gozado de gran aceptación por parte de las mujeres mestizas y blancas y que ha dado pie a la reproducción de los esquemas liberales en una realidad social absolutamente distinta, que si bien representaba a determinado grupo de mujeres, no alcanzaba a comprender al resto de ellas. Con ello se abría un diálogo en el que ambas partes —feminismo blanco y feminismo mestizo— denunciaban el patriarcado como una forma de dominación universal, pero no indagaban sobre otras cuestiones ni otras realidades específicas.¹³ La otra vertiente está más enfocada en las propuestas críticas del feminismo latinoamericano que se contraponen al feminismo ilustrado, blanco, heterosexual, institucional, hegemónico y estatal. Francesca Gargallo ha colocado atinadamente sobre la mesa la discusión sobre cómo reconocidas pensadoras feministas de la academia latinoamericana, con el fin de lograr entrar en un diálogo más fluido con el feminismo occidental, han admitido el sistema de género binario sin miramientos. Gargallo lo dice de la siguiente manera:

Un sistema de género leído necesariamente desde la cultura occidental, con su idea común de origen bíblico-evangélico-platónica que, sin embargo, asume la idea de racionalidad aristotélica y la exclusión de las mujeres de la misma. Un sistema de género que las agencias de cooperación no hubieran tenido la fuerza de imponer a las intelectuales feministas, de no ser porque algunas de ellas ya se estaban encargando de difundirlo (Gargallo, 2014a: 12).

Eliminar el género significa desprenderse de la subjetividad impuesta y construir la propia subjetividad a partir de la diferencia real entre las mujeres. Por lo tanto, se debe evitar a toda costa la institucionalización del feminismo, convertirse en “expertas en asuntos públicos de las mujeres” (Gargallo, 2014a: 32) y ser el puente con las organizaciones políticas para promover la transculturalización y un falso respeto a las diferencias.

¹³ Se crea una identidad mestiza institucionalizada que realza el mestizaje en detrimento de la cultura indígena y la anulación de lo afrolatinoamericano.

Veamos entonces qué discursos feministas se estaban configurando desde otras latitudes, fuera del discurso hegemónico, y además con qué fuerza e impacto dirigían sus pensamientos. ¿Dónde estaban, cuáles eran sus principales aportaciones, contra qué se rebelaban, desde dónde se situaban y a partir de qué respondían? Son estos feminismos, en plural, desde su diversidad y pluralidad, los que se vuelven motivación teórica y práctica del feminismo decolonial. Gracias a estos feminismos podemos cuestionarnos qué ocurría con las mujeres pobres, qué sucedía y sucede todavía con las descendientes de inmigrantes aunque nacidas en un país rico, dónde quedaban las mujeres asalariadas, las explotadas, las que no podían plantearse ni por asomo salir al espacio público, porque el espacio público también las vituperaba. ¿Dónde quedaba la cuestión sobre el color de la piel? Es por estas cuestiones por las que se comienza no sólo a tomar distancia a medias, sino a separarse completamente del discurso hegemónico, al no verse reflejadas ni identificadas con su discurso.

Podemos percatarnos que han sido muchas las voces contrahegemónicas que han roto con el pensamiento dominante. Se han opuesto tajantemente al feminismo clásico por su carácter racista y eurocéntrico. De forma lenta pero constante, han venido siendo cuestionados los preceptos universales del feminismo occidental, provocando que los caminos empiecen a abrirse para tomar en serio el pensamiento crítico de mujeres negras y racializadas, quienes señalan la urgencia de trabajar sobre las diferencias y particularidades, resignificando los saberes o la vida en comunidad, y evidenciando la multiplicidad de opresiones ocultas y violentas que atraviesan a las mujeres desde la imbricación de género, sexo, raza y clase, así como para reconocer los privilegios blancos y masculinos.

3. Voces contrahegemónicas

Dicho esto, nos gustaría comenzar con uno de las principales exponentes del feminismo latinoamericano: el feminismo autónomo. El feminismo autónomo ha aportado, desde sus orígenes, diferentes visiones y perspectivas. Hablamos, por ejemplo, del grupo *Cómplices*, fundado en 1993, en el que sobresalen Margarita

Pisano y Francesca Gargallo, quienes desde el feminismo de la diferencia italiano han apostado por una crítica al concepto de género, al patriarcado, a la onegenización, o a la intromisión de las instituciones internacionales. El feminismo autónomo comenzó a elaborar teorías alternativas, alejado por completo del círculo del poder, tratando de dialogar y crear puentes para interpretar y solucionar la situación real de las mujeres. En palabras de Ximena Bedregal, el feminismo autónomo es “una propuesta política y filosófica en Chile y México [...] en la confluencia de procesos distintos, pero con la idea central de reconocer que existen distintos feminismos, explicitar las diferencias, autonombrarnos y apostar a la construcción de un espacio feminista desde la autonomía y la radicalidad, un ejercicio de instalación de un discurso distinto, hecho desde la diferencia política explicitada” (Bedregal, 2011).

Margarita Pisano expresa claramente que solo fuera de las organizaciones no gubernamentales (ONG's), del gobierno, de las instituciones y de la universidad, solamente en un entorno extrasistémico, es posible alcanzar otro tipo de profundidad. En ese tenor, incluso llega a decir lo siguiente en la introducción a *El triunfo de la masculinidad*: “La lectura impuesta de la existencia de dos géneros que dialogan, negocian o generan una estructura social, ha sido parte importante de las estrategias de la masculinidad para mantener la sumisión, la obediencia, la docilidad de las mujeres y su forma de relacionarse entre ellas y con el mundo” (Pisano, 2014: 6). Al mismo tiempo, existe otro grupo de feministas de izquierda, *Las próximas*, un grupo compuesto en México guerrilleras o refugiadas, que si bien no funciona como un grupo cohesionado, su interés principal consiste en la difusión de la reflexión autónoma.

En Bolivia, *Mujeres creando* es otra vertiente, compuesta, en su mayoría, por mujeres indígenas y mestizas, quienes mantienen una estrecha relación con el anarquismo. Entre las más destacadas se encuentran Julieta Paredes y María Galindo (1992), y su propuesta es a partir de la poesía, el teatro callejero o el ejercicio de la resistencia, cuyo objetivo es criticar la democracia, el populismo y el racismo. Asimismo, no hace tanto surgió el grupo *Glefas* (2008), compuesto por mujeres que se autonombran “feministas decoloniales de Latinoamérica y el

Caribe” y que ponen su atención en la acción y la formación feminista, en la autonomía y en el antirracismo. Entre otras, podemos mencionar a Yuderkis Espinosa y Ochy Curiel, quienes desde su activismo señalan de manera acusatoria a los efectos de la colonización, la heterosexualidad, el racismo y la crisis del capital.

Las feministas autónomas ahondan críticamente en el concepto de género como una herramienta usada para despolitizar el feminismo porque se relaciona el género con las políticas públicas neoliberales y, porque el género hace de lado las otras relaciones sociales de poder existentes basadas en el sexo, clase y raza (cf. Paredes, 2010). Como dice Grosfoguel “el género es parte esencial de ese sistema-mundo capitalista patriarcal occidentalocéntrico, cristianocéntrico, moderno y colonial que se nos impone cada día” (Grosfoguel, 2011: 99).

De igual modo, las cuestiones anteriores también se generan desde el feminismo considerado del “tercer mundo”, con Chandra Mohanty (2008) a la cabeza, con el feminismo negro representado por Angela Davis, o desde el feminismo chicano de Gloria Anzaldúa (1987). Es necesario hacer hincapié en que, a pesar de seguir rutas y caminos distintos, cartografías diferentes y ofrecer respuestas disímiles, los cuestionamientos son muy similares entre las feministas a las cuales hacemos referencia en Estados Unidos, la India y Latinoamérica.

En Latinoamérica podemos encontrar el feminismo zapatista con Sylvia Marcos, el feminismo autónomo (mencionado en párrafos anteriores) con Ochy Curiel (2007), las feministas comunitarias con Adriana Guzmán (2018) y Lorena Cabnal (2018), el feminismo ecologista con Ivon Gebara (2007), entre muchos grupos más. Todas las autoras nombradas nos ofrecen una nueva alternativa de reflexión ante planteamientos ya fijos y establecidos, dando batalla frente a postulados eurocéntricos. El feminismo poscolonial de las indígenas norteamericanas, las feministas chicanas o el feminismo anticolonial africano, aunque constituyen un buen fundamento para el feminismo decolonial, nos alejan de las feministas latinoamericanas, quienes también han contribuido y complejizado enormemente la producción teórica desde una perspectiva decolonial. Una de las aportaciones que han sido estandarte o han marcado un

camino dentro del feminismo latinoamericano está a cargo del feminismo autónomo porque es “un feminismo que se teje desde la resistencia, para romper el espacio desde donde se han construido las relaciones de poder y así hilar, con su propio cordel, su propia historia” (Montanaro, 2017: 116).

Por otro lado, el feminismo afroamericano de los Estados Unidos en los años 70, reivindicó a quienes lucharon contra la esclavitud del siglo XIX y esto las llevó a tomar distancia del feminismo hegemónico al sentirse excluidas de sus peticiones y poco representadas. Este colectivo posteriormente formó la Organización Nacional Feminista Negra (NBFO por sus siglas en inglés) en Nueva York, y cinco años después, en 1975, publicaron la Declaración del Combahee River Collective, en el cual hacen un profundo análisis y del que pocas se habían dado cuenta, en el que se interrelaciona múltiples y variados sistemas de opresión en contra de las mujeres de color. Asumían, pues, que las opresiones que las cruzaban no era una sola, sino varias. Las afroamericanas trataban de interrelacionar lo que es ser mujer y ser negra al mismo tiempo y no solamente ser mujer o ser negra de manera separada (cf. Crenshaw, 1989).

Posteriormente, el feminismo chicano también hizo lo suyo y se posicionó tomando como referencia el camino recorrido por las feministas negras: “Desde los feminismos de color: negro y chicano, se da por primera vez y de manera contundente la apropiación de los elementos centrales de los estudios poscoloniales abriendo la mirada a las propuestas que miran las experiencias vividas y de la mezcla de culturas para hacer visibles a las mujeres subalternas de *color*” (Montanaro, 2017: 82-83). La preocupación inicial del movimiento chicano trataba sobre los derechos civiles de hombres y mujeres mexicanos que vivían en Estados Unidos, sobre los cuestionamientos de los trabajadores agrarios e incluso se cuestionaban sobre qué significaba ser mexicano-estadounidense dentro de esa cultura. En ese sentido, lucharon contra los estereotipos racistas que les adjudicaba la cultura americana. Gloria Anzaldúa, Chela Sandoval y Cherrie Moraga son quienes comienzan por cuestionarse sobre la posición de las mujeres dentro del movimiento. Gloria Anzaldúa con una bellísima narrativa, en *Borderlands. La frontera* (1987) describe la historia del pueblo chicano y resignifica

el término “frontera” como una herida abierta, diciendo que son muchas y no sólo una, sacando a relucir los conflictos que trae consigo situarse en ese lugar. En dicha obra, dedica no pocas páginas a definir qué es la mujer mestiza como nuevo sujeto político que se encuentra en un “más allá”. En ese contexto, Anzaldúa lleva a cabo una brillante crítica al imperialismo estadounidense y a la expansión de su cultura.

Igualmente, nos gustaría otorgarle un lugar destacado al ensayo publicado en 1988 y llamado “Bajo los ojos de Occidente” de la socióloga india Chanda Talpade Mohanty, profesora de la Universidad de Syracuse. Su trabajo es pertinente en nuestra investigación porque ha dedicado gran parte de su obra a los estudios poscoloniales, al anticapitalismo y al antirracismo. Nosotros nos centraremos específicamente en qué entiende ella por feminismo del “tercer mundo”, sin olvidar la valiosa crítica que desarrolla al proyecto político del feminismo de Occidente. Dicha crítica clarifica el camino que intentan recorrer otros feminismos sobrepasando los límites acotados e impuestos por el feminismo europeo. Por tal motivo, su ensayo resulta crucial al mismo tiempo que demoledor, ya que analiza detalladamente el proceso de colonización discursiva de la mujer en el tercer mundo e invita a la desobediencia epistémica, por lo que resulta posible aplicar sus ideas en nuestro contexto, si bien teniendo en cuenta las particularidades de América Latina.

Mohanty analiza el impacto colonizador en la vida de las mujeres del “tercer mundo”. Su trabajo fue extremadamente revelador tal y como lo expresa Rosalva Aída Hernández porque consistió en traducir:

Al lenguaje académico un malestar que muchas mujeres indígenas, campesinas y se sectores populares venían manifestando en distintos espacios políticos en América Latina: las feministas que las querían salvar no entendían sus problemas, no las escuchaban, y por lo mismo no incluían sus preocupaciones más sentidas en sus agendas políticas. Hablar de silenciamientos era una cosa, pero denunciar abiertamente al feminismo como una forma de colonialismo, ponía en la mesa del debate la violencia epistémica que se ejercía cuando una forma de ver el mundo, de entender la justicia y la emancipación, era reivindicada como la única forma de liberarse de la dominación (Hernández, 2014: 182).

Cuando nos referimos a la crítica hacia el feminismo occidental observamos, tal y como la autora indica, que se realiza una deconstrucción (en negativo), mientras que esto nos lleva a crear (en positivo), porque busca estrategias —aunque el feminismo del tercer mundo suele ser visto como marginado y *guettizado* por la derecha y la izquierda, así como por el feminismo de occidente (Mohanty, 1988: 112). Por lo tanto, debemos efectuar una lectura cuidadosa de Mohanty, ya que el referente que nos proporciona está en escritos de la época en los Estados Unidos. En otras palabras, utiliza categorías analíticas particulares (Mohanty, 1988: 113). Su propuesta comienza por entender contra qué se resiste el feminismo del tercer mundo, y para ello debemos conocer qué entiende por “mujer del tercer mundo” el feminismo de Occidente:¹⁴

Busco hacer notar los efectos similares de varias estrategias textuales utilizadas por escritoras que codifican al Otro como no occidental y, por tanto, (implícitamente) a sí mismas como “occidentales”. Es en este sentido que utilizo el término feminismo occidental. Se puede formular un argumento similar en términos de las académicas de clase media urbana en África o Asia que producen estudios académicos acerca de sus hermanas rurales o de clase trabajadora en los que asumen sus culturas de clase media como la norma y codifican las historias y culturas de la clase trabajadora como el Otro. Así pues, si bien este artículo se enfoca específicamente en lo que denomino el discurso del “feminismo de occidente” sobre las mujeres del tercer mundo, la crítica que ofrezco también se aplica a académicas del tercer mundo que escriben acerca de sus propias culturas utilizando las mismas estrategias analíticas (Mohanty, 1988: 114).

Lo que Mohanty nos quiere decir en la cita señalada es que las académicas del feminismo de Occidente se han alejado —probablemente de manera no intencionada— de la complejidad que conlleva entender el “tercer mundo”. En otras palabras, se ha minimizado su significado en el marco de la “colonización” para explicar el intercambio económico de explotación o para escribir las experiencias y las luchas de los movimientos hegemónicos de las mujeres blancas. El feminismo académico al estar inscrito, insiste Mohanty, dentro de lo político no consiguen hacer una conexión real con los feminismos del tercer

¹⁴ Mohanty aclara que al referirse al feminismo de Occidente no pretende decir que sea sólo un feminismo y que por lo tanto esté cohesionado. No quiere decir que no confluyan, del mismo modo, muchos feminismos.

mundo. Crean una relación parcial y una relación de paso, pero que al llevar la firma legitimadora del discurso de Occidente no se percibe (cf. Mohanty, 2016). Por ello, el análisis que hace el feminismo de Occidente sobre el tercer mundo debe ser entendido desde las diversas relaciones de poder y de luchas particulares del tercer mundo para evitar caer en una trampa analítica, “a menos que uno crea en una conspiración masculina internacional o una estructura de poder antihistórica y monolítica” donde toda relación de poder funciona exactamente igual en cualquier parte del mundo (cf. Mohanty, 2016: 118). Esto no quiere decir que no exista un poder común en el mundo que dirige y establece directrices, que genera ideología y formas de pensar fijas y establecidas. Podemos compartir la idea de que en cierto modo hay una homogenización del poder.

Pero las preguntas que nos hacemos tras la lectura de Mohanty son las siguientes: ¿Es posible salir de la hegemonía de la academia occidental? ¿Cuáles serían los principios analíticos y las implicaciones políticas? Para responder a ello, Chandra Mohanty establece tres principios analíticos clave que veremos a continuación, mismos que están presentes en el discurso feminista occidental sobre las mujeres del tercer mundo, y para ello se basó en la serie “Women in the Third World” de la editorial Zed Press. Nuestra autora trata de evidenciar el universalismo que exhiben ciertos análisis: “Ya sean mujeres del tercer mundo en Occidente o mujeres del tercer mundo en el tercer mundo que escriben sobre estos temas y publican en Occidente” (Mohanty, 2016: 121).

El primer principio corresponde a la idea de suponer a las mujeres como grupo cohesionado, con deseos iguales, sin importar la clase social y racial, la diferencia sexual y de género o la noción de un patriarcado universal, dando por hecho que la opresión es la misma para todas, mujeres “explotadas”, “sin poder”, “sexualmente acosadas”, “los que detentan el poder (hombres) y las que carecen de poder (mujeres)” (Mohanty, 2016: 125). El segundo principio tiene que ver con la ausencia de crítica ante las obras conocidas en las que prima la idea de universalidad. El problema radica en que “los hombres y las mujeres están ya constituidos como sujetos político-sexuales” previamente a sus verdaderas relaciones sociales. El tercer principio es el modelo de poder que subyace a la

metodología del feminismo occidental, pues entiende sus prácticas como ajenas a las normas que regulan las relaciones económicas, sociales y de poder. El poder se define automáticamente en “términos binarios: aquellos que lo tienen (léase hombres), y aquellas que carecen de él (léase mujeres). Los hombres explotan, las mujeres son explotadas. Tales formulaciones simplistas son históricamente reductivas, además de que no son efectivas para diseñar estrategias que combatan la opresión: lo único que logran es reforzar las divisiones binarias entre hombres y mujeres” (Mohanty, 2016: 136). La siguiente cita, creemos, encierra con gran genialidad y de forma sencilla lo que la autora nos ha tratado de decir a lo largo de su texto:

Las estructuras legales, económicas, religiosas y familiares se tratan como fenómenos susceptibles al juicio de los estándares occidentales. Es aquí donde entra en juego la universalidad eurocentrista. Cuando estas estructuras se definen como “subdesarrolladas” o “en desarrollo” y se coloca a las mujeres dentro de ellas, se crea una imagen implícita de la “mujer tercermundista promedio”. Esta es una transformación de la “mujer oprimida” (implícitamente occidental) en “mujer oprimida del tercer mundo” (Mohanty, 2016: 149).

A modo de conclusión, podemos decir que gran parte de la construcción social de lo que se entiende por “mujeres” ha tenido lugar a partir de un entramado que ha definido una y otra vez nuestra posición social, económica y política, adjudicando roles específicos asumidos por todas desde diferentes áreas o disciplinas. El feminismo blanco también ha efectuado sus análisis desde ahí, y aunque muchos de esos análisis pueden pasar por críticos —porque realmente era su intención—, se equivocaban cuando continuaban pensando a partir de binarismos u homogenización, es decir, se encontraban dentro del discurso impuesto sin poder desvincularse del sistema de género moderno. En otras palabras, hemos asumido a rajatabla que desde que el mundo es mundo las mujeres no han tenido voz, han permanecido recluidas en lo privado, se han encargado de los asuntos domésticos y del cuidado de los hijos. Se ha dado, pues, entrada en el feminismo occidental, el discurso hegemónico con el fin de caracterizar a las mujeres del tercer mundo fuera de sus prácticas particulares y una vez fuera de sus actividades cotidianas cómo éstas se desarrollan en la sociedad moderna. Como bien arguye Rita

Segato en *La guerra contra las mujeres*, los elementos que determinan la minorización de las mujeres están relacionados con la transición de la vida comunal a la sociedad moderna y, en América Latina, con el tránsito de los pueblos que habitan los territorios nacionales de nuestro continente a la colonial modernidad (cf. Segato, 2016: 93). Nos parece, al igual que a Mohanty, que esto es mucho más interesante que minimizar sus prácticas.

Creemos conveniente insistir en que Chandra Mohanty plantea, en clave feminista, una crítica a los estudios feministas que voltearon a ver al “tercer mundo” desde Occidente y a partir de una mirada eurocéntrica que no expresaba ni por asomo la realidad descrita. Por tal motivo, “Bajo los ojos de Occidente” se convierte en una lectura obligada y además referente teórico, porque permite que pasemos de un amplísimo feminismo del “tercer mundo” —con todo lo que ello implica— a un feminismo específicamente de Abya Yala.¹⁵

4. Una mirada crítica al sistema de poder: colonialidad y género en María Lugones

En *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*, Rita Laura Segato dice que existen cuatro teorías sociales nacientes en el corazón de América Latina y que han impactado en el pensamiento crítico mundial. Las nombraremos en el orden conforme fueron surgiendo: la teología de la liberación, la pedagogía del oprimido, la teoría de la marginalidad y, más recientemente, la perspectiva de la colonialidad del poder, de Aníbal Quijano. En términos generales, las cuatro surgen a partir del oprimido, del vulnerable, del excluido.

Por lo que a nosotros respecta, nos enfocaremos en la perspectiva de la colonialidad del poder de Aníbal Quijano, ya que nos interesa entender por qué el feminismo decolonial lo abraza como punto de partida, qué vieron en la teoría de Quijano para encontrar en sus postulados conceptos que consideran imprescindibles, como veremos más adelante, pero también razonamientos sobre

¹⁵ Abya Yala significa “tierra madura” o “sangre vital” y representa a la masa americana. Funciona como expresión de unidad de América Latina ya que incluye a los pueblos nativos originarios.

el pensamiento de Quijano que son en mayor medida complejizados por feministas como María Lugones o Breny Mendoza.

María Lugones, de origen argentino, es una filósofa y activista feminista con una extensa trayectoria en cuanto al feminismo decolonial y la violencia sistémica llevada a cabo por la modernidad/colonialidad. Realizó sus estudios de filosofía y ciencias políticas en la Universidad de Wisconsin, en Madison, en los años sesenta, lo que la acercó de manera decisiva a sentirse identificada con el feminismo afroamericano y chicano, que se hallaba en pleno apogeo por esos años en los Estados Unidos. Lugones observaba a mujeres víctimas de dos principios fundamentales: racismo por un lado y colonialidad de poder por el otro. Esto la llevó a reflexionar sobre un tema que era tabú en América Latina: los racismos criollos y mestizos que actualizaban cotidianamente las violencias coloniales en el continente. Sus críticas al multiculturalismo consistían en denunciar la agenda neoliberal de Banco Mundial y a los feminismos hegemónicos (cf. Lugones, 2005) y que vinieron a develar la manera en que las políticas de identidades estaban siendo apropiadas por el proyecto de la colonialidad-modernidad, despojándolos de su radicalidad política. Su pensamiento incomodaba a quienes, desde el liberalismo y el neoliberalismo, se habían acomodado para reproducir la colonialidad del género y del saber (La Red de Feminismos Descoloniales, 2014: 2).

Es María Lugones quien denomina al ‘feminismo de color’ a todos esos grupos racializados que han sido pensados desde el racismo y la raza y que el feminismo hegemónico los ha suprimido completamente de sus discursos:

“Mujeres de color” no como un marcador de identidad, sino como un logro. Nos llamamos de esa manera para utilizar un término de coalición que cruza y desafía la fragmentación en grupos racializados, concebidos como cerrados e impermeables por la colonialidad capitalista moderna. “Mujeres de color” abarca a aquellas que abrazamos las diferencias como un fondo de posibilidades. El término incorpora a las mujeres que rechazamos la exclusión teórico-práctica que el feminismo hegemónico blanco ha hecho de la raza y el racismo. “Mujeres de color” es un término coalicional porque incluye a las mujeres negras, afroamericanas, afrocaribeñas, afrolatinas, asiático-americanas, indígenas, nativas, indocaribeñas, chicanas, boricuas y otras mujeres subalternas en los Estados Unidos que tienen una historia colonial y un presente de colonialidad. También incluyo a las mujeres que nos movemos

en las arenas del feminismo transnacional, el feminismo del Tercer Mundo y lo que llamo el feminismo decolonial” (Lugones, 2008: 76).

Como bien podemos observar, pese al diálogo que mantiene Lugones con el feminismo chicano y su entendimiento de las mujeres del tercer mundo, reconoce su desconocimiento de los feminismos de Abya Yala. Tal razón la hace volver a América Latina y acercarse a los zapatistas y a los movimientos indígenas. Esto la mantiene en contacto con el grupo modernidad/colonialidad y de ahí su adscripción al mismo. Sin embargo, es perfectamente capaz de comprender que el grupo tiene fuertes limitaciones en cuanto a su comprensión sobre el género en su investigación. Su minuciosa y detallada lectura del concepto de colonialidad del poder la hizo reparar en las limitaciones que tenían en torno a la violencia patriarcal y al concepto de género Aníbal Quijano y Enrique Dussel (cf. Mendoza, 2014).

De dicho análisis surge su afamado texto que vino a reinterpretar y otorgar nuevos brillos al concepto de género. “Colonialidad y género: hacia un feminismo descolonial” (2008). El artículo se vuelve una lectura imprescindible si lo que se quiere es superar el enfoque tradicional eurocéntrico a partir de una mirada decolonial, así como también para entender el sistema de género colonial moderno, siendo esta una de las aportaciones más relevantes de su pensamiento. Para tales fines, María Lugones lo que hace es poner sobre la mesa el concepto de género desde otra perspectiva. Recurre, como ya hemos dicho, a la colonialidad de poder de Aníbal Quijano y a la teoría crítica de la interseccionalidad. Lugones argumenta que el sociólogo peruano tiene un sesgo eurocéntrico al interior de su teoría, pues cae en un determinismo biológico, en la heteronormatividad y mantiene la idea de la distribución del poder patriarcal en sociedades donde, según Lugones, hombres y mujeres vivían en condiciones igualitarias, pues no conocían el concepto de género como principio ordenador y regulador de poder antes de la conquista.

El género, insiste, debe ser entendido como una construcción colonial que destruyó las relaciones sociales existentes entre los hombres y las mujeres colonizadas. Lugones tiene como objetivo probarnos “cómo el género junto con la

idea de raza fueron al mismo tiempo constructos coloniales para racializar y generizar a las sociedades que sometían” (Mendoza, 2010: 21). Asimismo, también pretende demostrar cómo de sus relaciones rotas emergen sus jerarquizaciones —institucionalizadas posteriormente— que acabaron con la cosmovisión indígena basada en la complementariedad y la reciprocidad. La forma más eficaz para llevar a cabo este quiebre fue la violencia sexual y la explotación.

Las mujeres de esta parte del mundo colonizado no sólo fueron racializadas, sino que al mismo tiempo fueron reinventadas como mujeres de acuerdo con códigos y principios discriminatorios de género occidentales (cf. Mendoza, 2010: 22). Se creó una nueva idea de mujer y por lo tanto una nueva forma de relacionarse con los hombres, colocándolas en desventaja, ya que se encontraban bajo dominio por partida doble: de los colonizadores y también de los hombres colonizados. “Es esta transacción de los hombres colonizados con los hombres colonizadores lo que explica, según Lugones, la indiferencia hacia el sufrimiento de las mujeres del tercer mundo que los hombres, incluso los hombres de izquierda del tercer mundo, manifiestan con su silencio alrededor de la violencia contra las mujeres en la actualidad” (Mendoza, 2010: 22).

Cuando hablamos de poder se nos vienen a la mente tres aspectos: el estado, el patriarcado blanco y los hombres contra las mujeres de cualquier comunidad en el mundo. Para vislumbrar la imposición colonial, señala Lugones, debemos definir el sistema de género colonial/moderno o, lo que es lo mismo, el sistema moderno-colonial de género, y una vez definido visibilizarlo: “Intento hacer visible lo instrumental del sistema de género colonial/ moderno en nuestro sometimiento tanto de los hombres como de las mujeres de color en todos los ámbitos de la existencia” (Lugones, 2008: 15).

En Aníbal Quijano, el patrón de poder capitalista eurocentrado y global está basado en dos intersecciones: “raza” y “género”, dando por hecho que el poder conlleva relaciones de dominación, explotación y conflicto. Pero además “raza” y “género” son entendidas separadamente por Quijano. En dos momentos argumentativos, Quijano realiza conceptualizaciones desde una posición hegemónica porque entiende el poder como una relación de dominación, un nexo

jerárquico, y por otro lado a la “raza” y al “género” los entiende de forma binaria. En ambos casos, argumentará Lugones, parte de un análisis hegemónico y/o eurocéntrico: “Considerar que género es un concepto anterior a la sociedad y la historia, como hace Quijano, tiene el efecto de naturalizar la relaciones de género binaria y por lo tanto la heterosexualidad y peor aún —nos dice Lugones— sirve para encubrir las formas en que las mujeres del tercer mundo experimentaron la colonización” (Mendoza, 2010: 23). Sin embargo, no sólo a Quijano le costó reconocer la intersección entre raza y género, sino también al feminismo blanco occidental, de ahí que resulte tan difícil crear lazos con el feminismo decolonial.¹⁶

Hemos reiterado que el poder capitalista eurocentrado se sostiene por dos aspectos: la colonialidad del poder y la modernidad. Ambas son las vértebras que lo mantienen en pie. Hasta este punto, Lugones suscribe lo dicho por Quijano, sin embargo considera que este análisis tiene limitantes porque las relaciones de género, según la filósofa, no tendrían ni tienen por qué ser forzosamente heterosexuales ni patriarcales tal y como lamentablemente acepta Quijano. Si bien es cierto que coincide y está de acuerdo en varios puntos con él en el análisis de la colonialidad del poder, también lo complejiza. Lugones piensa que Quijano no se equivoca en lo absoluto en su idea de raza cuando ve la relación entre esclavitud y trabajo asalariado en el sistema capitalista moderno colonial (cf. Mendoza, 2010: 23).

Por lo tanto, para la filósofa argentina, el principal problema es el que exponemos a continuación: es sumamente peligroso que no haya interrelación entre “género”, “raza”, “sexo”, “etnia” y “clase”, siendo entendidas todas ellas por separado. Considerar que sólo la raza sea constituyente del patrón colonial de poder, tal y como argumenta Quijano, sin tomar en cuenta también al “género”, deja muchos recovecos en la argumentación. El sistema moderno colonial de género es la creación de un sistema social que tiene consecuencias porque reduce a determinadas personas (indígenas, afro o no-blancos, mestizas pobres) a la animalidad y a un maltrato justificado por el principio moderno que consiste en

¹⁶ Para la feminista Breny Mendoza, no tomar en cuenta la interseccionalidad entre “raza” y “género” afecta no sólo a la cuestión de género, sino también a la ciudadanía. La autora lleva a cabo un interesante análisis sobre la colonialidad de la ciudadanía.

sacar provecho a la naturaleza para beneficio del hombre de razón, dejando fuera a todo aquel que queda fuera de este patrón.

Los ámbitos de lo político, lo social y lo económico son tocados por la matriz de poder y por lo tanto, al estar éstos interrelacionados y estructurados, contienen una eficaz carga ideológica y conceptual con la que controlan el conocimiento y la subjetividad para que funcionen y sea casi imposible hacerse a un lado, siendo las mujeres las principales víctimas, pero también hombres que viven la dominación racial, la colonialidad del poder, y que son inferiorizados por el capitalismo global, pero aun así optan por la indiferencia (cf. Lugones, 2008). Es así como se vive cotidianamente dentro de los tentáculos del poder y bajo sus efectos.

La colonialidad atraviesa completamente la vida social creando identidades como América y Europa e identidades racialmente impuestas como *indio* y *europeo*, de tal modo que generan eficazmente la dominación social, porque la colonialidad es una de las columnas que sostienen el sistema de poder y no únicamente, como a veces se piensa, la cuestión racial, sino que abarca el “control del sexo, la subjetividad, la autoridad o el trabajo” (*ibid.*: 79.).

Para Aníbal Quijano, el concepto de “raza” es lo que ha configurado fundamentalmente el sistema social, y dice que a partir de ahí se modifican las relaciones de poder, las subjetividades, el trabajo, etcétera. Sin embargo, si bien es cierto que Lugones acepta y comparte esta postura, contraviene la idea del sociólogo al decir que no toma en cuenta otros conceptos relevantes que atraviesan todo el entramado social. La ausencia del concepto de “género” es la principal crítica de Lugones a Quijano. Para Quijano, el “género queda así subordinado a la lógica de raza, quizás como antes género lo era en relación con la categoría de clase” (Mendoza, 2010: 22). El énfasis en un solo factor es insuficiente para explicar el control que se ha venido ejerciendo en todos los aspectos que giran alrededor de la vida humana. Es decir, no se puede entender una dinámica del poder como la reproducción de un patrón global si sólo se enfoca la atención en la idea de “raza”.

Volviendo al punto de que los cimientos del capitalismo global eurocentrado son la colonialidad/modernidad, Lugones determina que la división del trabajo es

racializada y la creación de conocimiento se vuelve indispensable para ejercer el control necesario: “Se vuelve lógicamente claro que la lógica de separación categorial distorsiona los seres y fenómenos sociales que existen en la intersección” (Lugones, 2008: 21). La intersección puede caer en un error si la cimentación de las categorías es homogénea, es decir, no se puede pretender interseccionalidad si a priori son definidas separadamente. Sin embargo, ocurre lo contrario si la intersección nos permite redefinir los conceptos desde la no separación o unión de las categorías.

Las feministas no blancas relacionan y unen los conceptos, si no fuera así los términos, entendidos separadamente, tendrían en su interior un significado racista. En palabras de Lugones, las categorías seleccionan al dominante, en el grupo, como su norma; por lo tanto, “mujer” selecciona como norma a las hembras burguesas blancas heterosexuales, “hombre” selecciona a machos burgueses blancos heterosexuales, “negro” selecciona a machos heterosexuales negros y así sucesivamente (cf. Lugones, 2008: 82). Por lo tanto, a raíz de lo expresado, lo que nos quiere decir la autora es que puede haber intersecciones ficticias o vacías. Unir la categoría mujer con la categoría negro es un ejemplo de ello, de una intersección vacía, porque parte del dominante como su norma. Debería entenderse raza y género de forma unida, ya que sólo así puede verse a las mujeres de color.

Ahora bien, ¿cómo se ha organizado el concepto de género en el sistema colonial moderno? Empezaremos por decir que la colonialidad de género implica deshumanización. En la colonialidad, el género es un paradigma sexual binario entendido como masculino y femenino donde no cabe la ambigüedad. No queda duda de los cambios que trajo consigo la colonización “para entender el alcance de la organización del sexo y el género bajo el colonialismo y al interior del capitalismo global y eurocentrado” (Lugones, 2008: 25). De manera que la naturalización de la distinción entre femenino y masculino, así como la distinción del género, sirven a la explotación/dominación capitalista global eurocentrada. El sujeto masculino mantiene su estatus forzoso, según Rita Segato, por la presión que sus pares ejercen, misma que le obliga a actuar con agresividad y afán de

dominación para “poder exhibir el paquete de potencias —bélica, política, sexual, intelectual, económica y moral— que le permitirá ser reconocido y titulado como sujeto masculino” (Segato, 2014: 78). Y aquí cabría hacernos las siguientes preguntas: ¿Habría explotación/dominación de no haber vuelto dicotómico al género? ¿Cómo se habría configurado el sistema colonial moderno si se entendiera el género en términos igualitarios?

El capitalismo eurocentrado entiende al género como una relación desigual donde una de las partes es subordinada. La imposición de un estado colonial patriarcal trajo consigo la reorganización de la sociedad y, sobre todo, organización de las mujeres. Por un lado, inferiorización racial y por la otra subordinación de género. El género en las sociedades precolombinas nos obliga a entender su naturaleza de otra manera. A partir de la colonialidad de poder se modificó la estructura social por parte del capitalismo eurocentrado colonial/moderno. Es por ello que la postura de Lugones es la idea de interseccionalidad y de la correlación entre la colonialidad del poder y el sistema de género colonial/moderno. Sólo mediante su relación es como mantenemos unidas la raza y el género.

Así, la tesis de Lugones sobre el género es que se trata de una invención colonial inexistente en las culturas ancestrales y que ha generado profundas desigualdades entre hombres y mujeres. La consideración del “sexo” precolonial se modificó con la colonia y luego se fortaleció en la modernidad con las características que ya hemos mencionado. A esto le llama Lugones “sistema colonial de género”. Entonces, regresando al significado de género, vemos que posee dos tipos de connotaciones: por un lado las que se muestran, que son aquellas que construyen su significado a partir de la hegemonía blanca, burguesa, heterosexual y patriarcal, y por otro lado las que no se muestran, las ocultas, que son las formas más violentas. Ejemplo de ello, es la eliminación forzada del “tercer género” algunas culturas originarias, así como sus rituales, la anulación de las decisiones de las que formaban parte antes de la colonia, o su paralelismo con el salvajismo, el sexo forzado, la explotación y el sometimiento.

Para conocer el lado oscuro de la construcción moderna del género disponemos de los trabajos de varias feministas que narran y visibilizan desde la antropología, la sociología y la historia cómo se entendía y de qué forma se vivía el género antes de la conquista. Una de ellas, y en quien María Lugones se basa, es Paula Gunn Allen, indígena americana, que en *The Sacred Hoop: Recovering the Feminine in American Indian Traditions* escribe cómo las sociedades nativas americanas fueron entendidas por los colonizadores con una mirada patriarcal. En realidad, las sociedades nativas pensaban en femenino, sin que se entendiera el género como algo biológico. El concepto de género no existía en sus sociedades, sino que fue impuesto durante la colonia: “El colonizador blanco construyó una fuerza interna en las tribus cooptando a los hombres colonizados a ocupar roles patriarcales” (Segato, 2014: 90).

La socióloga y feminista boliviana Silvia Rivera Cusicanqui (2012) describe cómo concibe Occidente las relaciones entre los géneros. Los varones son la representación pública de la familia y las mujeres e hijos están sujetos a ellos. Las mujeres se dedican a las labores reproductivas y carecen de voz pública. El liberalismo del siglo XIX recrudence el imaginario patriarcal. Se fundan los derechos humanos, pero éstos caminan en detrimento de las mujeres. Se promueve la desigualdad de los derechos de propiedad y herencia impuestos por los colonizadores y consolidados por los liberales a través de la legislación, mientras que en el mundo andino las mujeres gozaban de derechos públicos y familiares. La modernidad trajo consigo la desvalorización de sus saberes como tejedoras, ritualistas y pastoras, obligándolas a casarse más temprano y a tener más hijos para volver a obtener un reconocimiento social. Así como colonialidad y modernidad van de la mano, del mismo modo la occidentalización y la patriarcalización de los sistemas de género también pueden ser entendidos, desde los Andes, como dos procesos paralelos.

Veamos algunas características de la *polis* andina. Las mujeres heredaban por línea materna y los hombres por línea paterna. Hombres y mujeres tenían derechos bilaterales en los rituales, las mujeres participaban del diseño simbólico

y en los sistemas de autoridad; mantenían el poder dentro del espacio doméstico (cf. Cusicanqui, 2012: 204-223).

En síntesis, lo que hace Lugones —y que ya nos parece bastante— es conectar la colonialidad del poder de Aníbal Quijano con el sistema de género moderno colonial. Muchas autoras feministas no blancas han narrado con gran detalle cómo discrepa la idea de género precolonial con el sistema de género moderno. Ellas hacen un análisis enmarcado en el colonialismo y en términos raciales. Hay documentación compilada por antropólogas e historiadoras que narran una historia con otra configuración que no cuadra en lo absoluto con la moderna. Vemos, pues, que María Lugones que bebió del grupo de pensadores de la colonialidad/modernidad, pero también supo desprenderse al ver las deficiencias y limitaciones que tienen en torno a la violencia patriarcal.

Ese feminismo enfocó su lucha y sus formas de conocer y teorizar contra una caracterización de las mujeres como frágiles y débiles tanto corporal como mental, como recluidas en el espacio privado y sexualmente pasivas, pero no explicitó la relación entre estas características y la raza, ya que solamente construyeron a la mujer blanca y burguesa (cf. Lugones, 2008: 94). Según la nigeriana Oyerónke Oyewumi, a quien sigue Lugones, el género no organizaba la sociedad yoruba antes de la llegada de los colonizadores, lo que impide que existiese un género institucionalizado. Por lo tanto, el género es entendido como una herramienta de dominación sexual que designa dos categorías sociales binarias y, por supuesto, jerárquicas. Además, Oyerónke plantea que no podemos pensar que la subordinación de las mujeres es universal (cf. Oyewumi, 1997: 18) o que el género está presente en todas las sociedades: “El antecedente histórico del genocidio de mujeres o feminicidio que significó la caza de brujas a lo largos de varios siglos en Europa no se había dado aún en sus territorios. Eso se daría más tarde como efecto de la colonización y la colonialidad de género que se desarrolla como parte de la estructura colonial” (Mendoza, 2010: 24). La feminista nigeriana también dice que las mujeres tenían acceso al espacio público. No había división sexual del trabajo y lo biológico no se encontraba por encima de lo social en lo que respecta a la regulación de la sociedad. La homosexualidad era considerada y se

concebían no dos sino más géneros. Pensar, como lo hace Aníbal Quijano, que el género es algo presente desde antes de la historia, es “naturalizar las formas de género y la heterosexualidad” (Mendoza, 2010: 25).

La pregunta que sale a relucir es la siguiente: ¿Acaso el sistema de género solamente afectó a las mujeres de las sociedades nativas o también tuvo sus alcances en las mujeres europeas? La respuesta es que sí. El sistema de género impuesto por lo colonia afecta a las mujeres de ambas latitudes, nada más que a las nativas las deshumaniza y las racializa mientras que a las europeas las subordina. Se naturaliza entonces el cuestionamiento sobre lo humano y no humano. Ahora bien, ¿cómo puede una mujer indígena, una esclava afro, una mestiza pobre, reconstruir su subjetividad si ha sido atravesada en cada uno de sus poros por los efectos de la colonia? ¿Qué horizonte epistémico pueden tener si toda su estructura social y sus formas de relación fueron tremendamente modificadas y violentadas? ¿Qué panorama es posible desde la bestialización? La bestia, desde los análisis dicotómicos propios de la modernidad no piensa, es ignorante; además se encuentra localizada en un no-lugar y por lo tanto requiere de ayuda y guía. Una bestia es primitiva, religiosa, irracional, carente de pensamiento. Su cuerpo también se deshumaniza, se vuelve poca cosa, hay un sistema social que permite que se la lacere, se la viole o, en última instancia, se la mate. A las mujeres no blancas, es decir, a las *no humanas*, no les ha quedado otra alternativa que, en su intento por cambiar la situación, seguir con los ojos cerrados a las feministas europeas que se han tenido que reconstruir a partir de una historia tal vez y sólo un poco menos violenta (exceptuando la caza de brujas en la inquisición).

Las mujeres europeas han vivido desigualdad, opresión e injusticia, pero su horizonte ha sido mucho más claro porque han buscado en el proyecto ilustrado, en la modernidad, su meta. Las mujeres no occidentales no han tenido un camino sencillo, pero en esa dificultad han reproducido y se han mimetizado con el discurso feminista europeo pensando que sus planteamientos podrían ser solución para los nuestros. De ahí la importancia de retomar a las feministas latinoamericanas, del tercer mundo, a las africanas o las indígenas, porque sólo

desde su experiencia, desde su lugar de enunciación y, sobre todo, desde un análisis crítico al proyecto ilustrado, a la modernidad, al capitalismo y a la colonialidad del poder, es decir, desde un marco teórico crítico en clave descolonial, es como se puede empezar a construir un futuro distinto para las mujeres, evitando caer en el salvacionismo clásico.

En la lectura que hace de Lugones, Breny Mendoza (2012) dice que la colonialidad de género les otorga un estatus civilizado sólo a algunos hombres y a algunas mujeres que habitan en el campo de lo humano. El resto son explotados cruelmente y sometidos a genocidio. La colonialidad del género es deshumanizante y nos sirve para comprender problemas actuales como el feminicidio, la trata de mujeres, la explotación laboral en maquilas, la hipersexualización de las mujeres y la violencia exacerbada. Mientras se siga pensando que ser feminista consiste en imitar el pensamiento feminista hegemónico o suponer que los conflictos se resuelven alcanzando la igualdad con los varones blancos, heterosexuales y burgueses, estaremos silenciando verdaderos problemas que aquejan a las mujeres en Latinoamérica: “En el pasado, las mujeres blancas habían sido con frecuencia más bien espectadoras y cómplices silenciosas de la necropolítica que caracteriza la colonialidad del poder, como las guerras coloniales, o como móvil del crimen, y espectadoras gozosas en el linchamiento de hombres negros en Estados Unidos, pero no habían sido autoras intelectuales o directas de la opresión colonial” (Mendoza, 2012: 28). Actualmente es posible corroborar cómo la colonialidad del poder no ha ofrecido a las mujeres lo mismo que a los hombres. Su acceso a la ciudadanía fue tardío, en el trabajo asalariado estaba en desventaja, sufrieron una notoria pérdida de control sobre sus cuerpos. Por lo tanto, el pacto de género entre hombres blancos depende de relaciones capitalistas de explotación entre hombres y, por otro lado, requiere de la subordinación de las mujeres (cf. Mendoza, 2012: 28).

Parte de la agenda del feminismo hegemónico consiste, entre otras muchas cosas, en que las mujeres crean que deben acceder en condiciones iguales a los hombres a los procesos y la toma de decisiones sobre las guerras que encabezan los gobiernos. Formar parte sin ningún empacho de las torturas y las

degradaciones hacia los colonizados es una forma de tergiversar las luchas feministas. Lo irónico, dice Mendoza, es ver cómo se empiezan a sumar las mujeres trabajadoras no blancas a estas demandas en nombre del feminismo. Mantener la colonialidad del poder y la colonialidad de género garantiza la permanencia sin retoques del sistema social. Es decir, resulta conveniente para el fortalecimiento del capitalismo rapaz, de la democracia, de la división sexual del trabajo y de la jerarquización consensuada, por sólo mencionar algunos aspectos.

Como hemos señalado, los textos de María Lugones fomentaron un intenso debate feminista en Latinoamérica y generaron varias vías de discusión en torno a la colonialidad de género. Rita Segato, el feminismo indígena y la vertiente lésbica, en países como Bolivia, Guatemala y México, comenzaron a poner en duda la existencia de un pasado sin desigualdades de género y más bien ven, como les llama Julieta Paredes, un “entronque de patriarcados” después de la intrusión colonial (cf. Mendoza, 2012: 2).

El sistema de género ha vivido una serie de transformaciones que sólo siendo entendidas desde la variedad de matices nos proporcionan un auténtico panorama de su impacto y su relación con el cambio de la vida comunal a la sociedad moderna. La vida comunal “incluye lenguajes y contempla prácticas transgénicas estabilizadas, casamientos entre personas que el occidente entiende como siendo del mismo sexo, y otras transitividades de género bloqueadas por el sistema de género absolutamente enyesado de la colonial/modernidad” (Segato, 2014: 78). El paso de la colonialidad a la modernidad ha modificado las relaciones interpersonales y “la organización de las relaciones de género en las sociedades regidas por patrones comunitarios y colectivistas de convivencia o en las cuales todavía puede ser encontrado el tejido comunitario” (Segato, 2016: 92). Las relaciones preexistentes fueron modificadas gravemente e impactaron en el presente que nos coloca frente a algo mucho más complejo que un mero “problema de la mujer”.

Veamos pues en qué consiste esta transición entre el mundo comunal y el mundo moderno. En el mundo precolonial, los géneros ocupan dos espacios distintos pero conllevan una reciprocidad vinculante, y aunque Segato no niega

que exista una relación en cierto modo jerárquica entre los géneros, dice que son ontológicamente plenos y completos (cf. Segato, 2016: 95). No hay un sujeto universal, sin embargo, la estructura binaria se impone y subsume a la estructura dual comunal:

Se implanta el género para introducir jerarquías internas y romper los lazos de solidaridad que existían entre hombres y mujeres, se reinventan los hombres y las mujeres indígenas como seres antagónicos con el objetivo de destruir sus culturas [...] El género se hizo necesario para destrozar las relaciones sociales basadas en la reciprocidad, la solidaridad y la complementariedad porque éstas son incompatibles con los diseños imperiales y la colonialidad de poder del sistema colonial/moderno capitalista que se fue imponiendo en la medida que la conquista y la colonización avanzó; el género, quizá más que la raza resultó indispensable para doblegar y hacer aceptar a estas sociedades las nuevas jerarquías que la colonización impone (Mendoza, 2012: 5).

En el mundo binarizado de la modernidad, el otro del Uno es destituido de su plenitud ontológica y reducido a cumplir con la función de *alter*, de otro del Uno como representante y referente de la totalidad. Este papel de Otro (femenino, no blanco, colonial, marginal, subdesarrollado, deficitario), como han mostrado Edward Said y otros teóricos poscoloniales, pasa a constituir-se en la condición de posibilidad para la existencia del Uno (sujeto universal). Su tributación, la dádiva de ser que de él se extrae, fluye hacia el centro, plataforma del sujeto humano universal, lo construye y lo alimenta (cf. Segato, 2016: 94).

Es entonces cuando el espacio público se convierte en el estandarte de lo político y lo que era antes dominio masculino pasa a ser dominio universal. El espacio doméstico es devaluado y desprovisto de politicidad. “Por el contrario, en el mundo-aldea, en la comunidad no intervenida o escasamente intervenida por la intrusión colonial-moderna, lo doméstico nada tiene de privado o de íntimo” (Segato, 2016: 97). Sólo conociendo la historia del espacio privado, insiste Segato, podremos comprender la historia del patriarcado. E incluso se puede decir que el espacio público es el que continúa el curso colonizador. Cuando el género colonial contacta con el género de la aldea las relaciones se modifican y reinterpretan.

La superinflación de los hombres en el ambiente comunitario, en su papel de intermediarios con el mundo exterior, es decir, con la administración del

blanco; la emasculación de los hombres en el ambiente extra-comunitario, frente al poder de los administradores blancos; la superinflación y universalización de la esfera pública, habitada ancestralmente por los hombres, con el derrumbe y privatización de la esfera doméstica; y la binarización de la dualidad, resultante de la universalización de uno de sus dos términos cuando constituido como público, en oposición a otro, constituido como privado (Segato, 2014: 78).

Hemos visto que las estructuras fundantes de los diferentes tipos y formas de violencias son atravesadas por cuatro aspectos: 1) patriarcado, 2) racismo, 3) colonialidad, y 4) modernidad. Dichos aspectos son utilizados para el disciplinamiento progresivo, pero sobre todo —y en esto coincidimos plenamente con Rita Segato— nos sirven para entender que aquello que comúnmente malnombramos “problemas de mujeres” entraña una complicación mucho más profunda de lo que aparenta, es decir, que debemos comprender y por lo tanto entrelazar las formas de poder y su subordinación a través de los aspectos señalados.

El colonialismo, la modernización, el desarrollo y la globalización introdujeron el individualismo en todas las culturas, eliminando cualquier tipo de relación comunitaria existente (cf. Escobar, 2013). Con ellos se da paso a un individuo que acepta prácticas disciplinarias y tecnologías políticas centradas en “el ser”, pero que al mismo tiempo se le concibe con derechos y libre albedrío. ¿Cómo comprender la vida desde la no existencia del ser y pensar que se tienen derechos? La contradicción, su sino, en el centro de esta pregunta nos lleva a concluir que la modernidad y la colonialidad conforman dos realidades paralelas.

Es menester, dice Espinosa Miñoso (2010), reconocer en las feministas del Sur el lugar de enunciación dentro de la matriz moderno colonial de género y evitar encubrir las divisiones consistentes en la raza, la clase, el sexo, la etnia, la hegemonía heterosexual, etcétera, pues hacerlo “termina encubriendo y siendo afín a los intereses de las mujeres blancas-mestizas de las burguesías nacionales, y al programa global de expansión capitalista neocolonial” (Espinosa, 2016: 144). Resulta necesario entender, por muy duro que parezca, que las relaciones de poder que se crearon a partir de la colonia han tenido como base el racismo y el

sistema de género, mediante los cuales se instauraron relaciones desiguales y jerárquicas, relaciones absolutamente diferenciadas e incluso olvidadas.

CAPÍTULO 3

UNA APUESTA PRÁCTICA. FEMINISMO DESCOLONIAL

1. Feminismo descolonial del Sur y algunas aproximaciones al feminismo indígena

Resulta evidente que el feminismo decolonial o, mejor dicho, los feminismos decoloniales, pretenden expresarse desde su lugar de enunciación, así como desde sus propias experiencias, su propia historia y desde un lugar que permanentemente se resiste al embate y abandono de los estados criollos. Hemos dicho también que el feminismo decolonial se alimentó del pensamiento poscolonial y de la teoría sobre la decolonialidad. ¿Pero a qué se refiere lo descolonial? ¿En qué radica su diferencia con lo decolonial? ¿Y por qué su apuesta es hacia un feminismo que invite a su práctica? ¿Se puede accionar dicha práctica descolonizadora cuando en el mundo lo que predomina es la política de la muerte?

Lo que se ha denominado feminismo descolonial representa el intento por articular varias tradiciones críticas y alternas a la modernidad occidental y, sobre todo, del pensamiento radical feminista de nuestra América. En este sentido, se reclama heredero, por un lado, del feminismo negro, de color y tercermundista en los Estados Unidos, con sus aportes sobre la manera en que se articula la opresión de clase, raza, género y sexualidad y la necesidad de producir una epistemología propia que parte de reconocer esta inseparabilidad de la opresión. Por otro, recupera el legado de las mujeres y feministas afrodescendientes e indígenas que desde *Abya Yala* han planteado el problema de su invisibilidad dentro de los movimientos sociales y dentro del propio feminismo. Así, se parte de un trabajo de revisión crítica del papel y la importancia que han tenido las mujeres en la realización y resistencia de sus propias comunidades (Ochoa, Gómez y Espinosa Miñoso, 2014: 32).

Uno de los movimientos sociales más vertiginosos, por el ritmo acelerado en el que han crecido, viene de la teoría y la práctica feminista, siempre con el objetivo de ver cómo funciona el poder y la dominación. El poder se manifiesta de múltiples formas, no sólo violentas, sino también de formas que aparentemente no lo son, pero que buscan modificar o cambiar visiones disidentes, viendo a las subalternizadas como incapaces o limitadas, así como necesitadas de un tutelaje.

Se trata, pues, de descolonizar lo que ha construido y legitimado la colonialidad del poder, del saber y del ser: “Si el conocimiento ha sido esencial en la construcción de los sistemas de dominación. Es en la construcción de una episteme desde otras subjetividades y colectividades, que podemos generar nuevas formas de la política convivencia” (Curiel, 2014: 322).

El problema radica en que no todos los feminismos hegemónicos quieren ver el poder desde dentro, y es allí cuando nos parece necesario llevarlo a cabo desde una mirada interna de los pueblos colonizados, porque estimula un ramillete de posibilidades y retos de emancipación alejados de marcos analíticos establecidos y aparentemente inamovibles direccionados por la dinámica del capitalismo. Se trata de la búsqueda, sin más, de políticas alternativas, pero desde la lógica de la descolonización y del feminismo del tercer mundo. Desde este momento la crítica no sólo se dirige contra el feminismo hegemónico, sino que al mismo tiempo busca hilvanar redes desde la pluriversidad de experiencias, a partir de sus prácticas cotidianas, entre mujeres de color y mujeres subalternas y racializadas. Mirar hacia adentro significa “crear procesos colectivos de descolonización desde lo femenino para impulsar la posibilidad de nuevas condiciones sociales en todas las esferas de la vida” (Mora, 2014: 57).

El feminismo decolonial se nutre de la teoría de la decolonialidad, pero el feminismo del sur, aunque en cierto modo también se nutre de ello, lo entendemos más como:

Un proceso vivo que [como] una teoría cerrada o una escuela de pensamiento. Una reflexión continua que surge de la práctica y que proviene de temporalidades profundas que conforman a los sujetos y que no son evidentes para el pensamiento crítico feminista. [...] en el centro de nuestras discusiones ha estado el cómo elaborar un pensamiento propio que acepte conceptos y teorías y que, al mismo tiempo, abra el espacio para pensar lo nuevo, desde nuestras localidades y espacios sociales, de acción y de investigación, apto para enunciar lo que no ha sido dicho porque nos faltan las palabras o porque no se escuchan los voces subalternizadas (Millán, 2014: 10).

Para conseguir ser escuchadas o atender otras voces con términos y conceptos diferentes, se requiere de la praxis de una teoría feminista descolonizada y

contrahegemónica que apueste por la autonomía, la autogestión y el autogobierno. El zapatismo es un ejemplo de ello. Cuando irrumpe en 1994, al mismo tiempo de la actividad política que proclamaba, elaboró una breve pero intensa *Ley revolucionaria de mujeres*. El movimiento político-militar zapatista fue el primero en América Latina que se posicionó contra el neoliberalismo, el racismo y el patriarcado (cf. Marcos, 2014). Asimismo, enarboló, como parte fundamental de su lucha, la defensa de los derechos de sus mujeres, por lo que su impacto resultó y sigue resultando enorme para las feministas que simpatizamos con la mirada decolonial: “No hay pirámides jerárquicas, ni tampoco posiciones binarias [...] ni machismos ni androcentrismos institucionales” (Marcos, 2014: 22). Esto quiere decir que las epistemologías están alimentadas desde los movimientos de mujeres indígenas en su comunidad, que las mantiene en un diálogo permanente entre ellas y con la comunidad internacional. De manera que el feminismo teórico/decolonial y el feminismo “indígena” se voltean a ver y comienzan a crear puentes que los hace reconocerse mutuamente.

Cuerpo, materia y naturaleza son los términos sobre los que se teoriza desde el punto de vista de lo vivido, sentido, oído, bailado y tocado. Es lo que los movimientos indígenas consideran como prácticas corporizadas porque es el cuerpo que alcanza la interconexión con el cosmos: “Un cuerpo singular y móvil, que incorpora en su núcleo: [...] aire, vapores, humores y materia. Dos opuestos que fluyen el uno hacia el otro y que “representan un reto para la lógica neoliberal” (Marcos, 2014: 24). Una serie de dualidad de opuestos. Si nos adentramos en este universo viviente, más allá del punto de vista folklórico y ritualista, como sugiere la autora, podemos percatarnos, en las bellas palabras de Silvyta Marcos, que se trata de un “saber como hacer”. Por lo tanto, “es teoría y no lo es, según como la definimos. No es por supuesto un conjunto de principios abstractos, pero es teoría si la consideramos encarnada y como propia de los universos filosóficos que la sostienen, si se acompaña de fiesta y de danzas, recordando así el lejano origen de la palabra griega *theoría*, que significaba festival” (Marcos, 2014: 25).

Mariana Mora retoma tres aspectos de la obra *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democracy Futures* (1997) de Mohanty y Alexander y que

abonan a su propio pensamiento, en el que su planteamiento principal consiste en describir cómo hacer política feminista descolonial, es decir, en ubicar las teorizaciones desde la práctica, desde la política cotidiana y desde las dinámicas de micro-poder que resquebrajen “las lógicas de gobernanza y el capital” (Mora, 2014: 156). Los otros dos aspectos relevantes son las reconfiguraciones y los diálogos. Por ello, en su discurso Mora coloca a los zapatistas en la historia mundial contra la descolonización de lo simbólico, lo epistemológico y lo material (cf. Mora, 2014: 158).

El brasileño Joao Vargas (2014) llama verdades en minúscula a las expresiones cotidianas de lucha contra la colonialidad del poder, contra las medidas coloniales y el neo-conservadurismo. Hacer política colectivamente desde un espacio didáctico de creación: “La política no es algo que se encuentra más allá o en espacios claramente delimitados como son las asambleas [...] sino en el acto mismo” (Mora, 2014: 170). La autoridad es de aquél que tiene un compromiso ético desde el principio de lo colectivo y no se coloca por encima de nadie. Lo colectivo se une al imaginario político. El trabajo de Mariana Mora consiste entonces en el encuentro entre las prácticas políticas de las mujeres zapatistas que permite imaginar y crear nuevos mapas cognitivos (cf. Mora, 2014: 179), pero siempre intentando modificar las desigualdades existentes. La pregunta de Mora es la siguiente: “¿Cómo retomamos estas políticas en femenino para forjar acciones de descolonización en el escenario actual de la muerte?” (Mora, 2014: 181).

La postura descolonial coloca en un primer plano del escenario las voces de quienes han sido borradas e invisibilizadas en el entramado de la colonialidad del poder. El escenario ha sido saturado tradicionalmente por las mismas voces, las de siempre, las que son adecuadas y se ajustan a agendas políticas determinadas, que repiten y reproducen el discurso dominante sin miramientos, que silencian *lo otro* y *lo diferente*, lo que no es como esperan que sea, aquello que no encaja con sus postulados y conceptos fijos. Se convierte, por tanto, en un escenario donde no cabe la reflexión crítica y mucho menos la posibilidad. Hemos vivido y hemos asistido a un largo y sigiloso proceso que ha dado como resultado

la no existencia o las ausencias de las mujeres indígenas. La nomenclatura del ámbito político condiciona las directrices y las reglas del juego establecidas desde la lógica del dominador: ¿Qué significa que mujeres blancas del Norte vayan a estudiar a las mujeres del Tercer Mundo? ¿Qué implicaciones tiene aplicar categorías eurocéntricas para entender sus realidades? ¿Qué tanto reproducimos la colonialidad del poder, del saber y del ser desde las propuestas metodológicas? (cf. Gandarias y García, 2014).

La intención del feminismo descolonial es recuperar, pero sobre todo entablar un diálogo con esas palabras de mujeres que, a pesar de los intentos por extinguirlas por parte del discurso dominante, nunca han dejado de existir y de pronunciarse, tratando de fortalecer y modificar su mundo colectivo, así como las relaciones de poder existentes. El feminismo descolonial cuestiona los universalismos, las verdades absolutas, se construye en y desde la periferia, desde el Sur, desde los márgenes en Asia, en África, en Abya Yala; apuesta de manera arriesgada por epistemologías distintas con el objetivo de reflexionar sobre la dominación interna que viven las mujeres, las contradicciones que padecen apelando a sus saberes, a su propia cosmovisión y a la reivindicación de derechos colectivos.

Tampoco podemos negar que no haya una configuración violenta y patriarcal de bajo impacto al interior de los pueblos indígenas; por tal razón no debemos idealizar ni romantizar a los pueblos indígenas, pero tampoco menospreciarlos porque se puede caer en un “colonialismo discursivo que no permiten ver la permanente actualización de sus prácticas culturales, ni las dinámicas de dominación y resistencia que se desarrollan al interior” (Hernández, 2014: 185). Mirar hacia adentro de las comunidades indígenas nos ayuda a replantearnos nuestros propios esquemas, observar sus formas organizativas, y proporcionar al discurso maneras eficaces de lucha social y resistencia que permiten una crítica decolonial.

En las voces y experiencias de estas mujeres vemos cómo han incorporado elementos de su cosmovisión como un factor de empoderamiento en sus luchas políticas, retomando el discurso de la complementariedad entre hombres y mujeres, como ideal a alcanzar, más que como una realidad vivida. Recuperando la espiritualidad de los ancestros y reinventando nuevas prácticas y rituales más incluyentes, mujeres indígenas organizadas de las Américas están poniendo las bases para repensar la cultura desde el género y el género desde la cultura (Hernández, 2014: 187).

El pensamiento conservador se opondrá totalmente a estas propuestas por considerar que atentan contra valores ineludibles como la maternidad, la familia o el matrimonio. Por lo que los argumentos de quienes piensan contrariamente no son tomados en cuenta ya que no encajan con el patrón epistémico establecido. Digamos que en el acto del menosprecio aseguran su silenciamiento, y a pesar de que podemos hallar profundidad e innovación en sus discursos, los hacen parecer como innecesarios.

No hay, por tanto, una historia sino varias, dice Adriana Guzmán (2019), de ahí la necesidad de recuperar lo que para algunas feministas es un feminismo muy básico y elemental. Recuperarlo a partir de la clasificación de la Ilustración y la Revolución francesa es algo sumamente limitado, incluso para aquellas feministas “que giran en torno a la modernidad eurocéntrica y egocéntrica”. Por el contrario, propone Guzmán ver “nuestro feminismo [sin] olas, [porque] nos construimos desde la tierra que nos sostiene y nos alimenta” (Guzmán, 2019: 5). En ese sentido, apostar por la desclasificación de conceptos tradicionalmente establecidos y tomados por verdaderos es la tarea de los feminismos.

Frente a los militares que buscan la aniquilación de los indígenas bolivianos, se gesta la lucha en la calle contra el patriarcado-capitalista-racista-colonialista-explotador y la violencia estructural, el patriarcado disciplinador. “Ahí seguramente el feminismo eurocéntrico, heredero de la revolución francesa no alcanzaba” (Guzmán, 2019: 11). La lucha política se lleva a cabo desde el cuerpo, sólo cuando este se siente oprimido busca la movilización, sin embargo lo corpóreo no es una lucha individual, sino que se reconoce en la humanidad como parte de la naturaleza. Por lo tanto, descolonizar el feminismo consiste en construir nuestra propia memoria más allá de la impuesta, es pensar a partir de

nuestros propios cuerpos y nuestras propias experiencias. Veamos cómo visualizan el tiempo en la comunidad aymara. En el pueblo aymara y quechua de Bolivia, el tiempo no es lineal sino circular, sin principio ni final, sin inicio ni término, todo es energía en movimiento. Esta visión nos permite precisamente descolonizar el tiempo. Por el contrario, la temporalidad occidental es lineal y evolucionista y “el discurso de unas supera/evoluciona al de las otras” (Guzmán, 2019: 15).

Descolonizar la memoria es una tarea fundamental no para denostar el trabajo de las feministas occidentales, sino para vislumbrar que fue hecho a partir de cierta clase y desde un reconocimiento específico. Una vez roto el lazo epistémico con el feminismo occidental, es decir con la historia de sus “olas”, las mujeres indígenas, negras, lesbianas, empobrecidas y racializadas redefinen el feminismo y el patriarcado. Esto no significa que no sirva lo que han aportado las feministas europeas. Aunque las leemos desde lejos, sus aportaciones nos parecen fabulosas. Pero cuando nos acercamos con lupa, podemos ver claramente que sus postulados no encajan con el pensamiento de las mujeres a las cuales hacemos referencia. Es posible, por supuesto, crear puentes como una manera de compartir experiencias, pero nunca imposiciones de un lado hacia el otro.

Las feministas europeas han emparentado sus postulados con las teorías liberales, socialistas y anarquistas. Ese es el feminismo que han exportado. El feminismo socialista, por ejemplo, parte de la lucha de clases, pero las mujeres buscaban ser reconocidas dentro de la izquierda y aunque compartían la idea con sus compañeros varones, éstos creían que con la eliminación de la propiedad privada se terminaban los problemas, sin embargo, no era suficiente para acabar con la opresión de las mujeres; por lo que consideraban que introducir feminismo al socialismo era trivializarlo. La aportación del feminismo al socialismo señaló que el capitalismo y el patriarcado no pueden entenderse por separado y que el ideal de mujer universal no cuadraba con mujeres de otras geografías. Tienen que ser otras las formas de pensamiento que reconfiguren a las mujeres y no sólo a través de su adherencia a ideologías:

Por el uso de adjetivos o apellidos, parece que el feminismo se asume como una teoría o una propuesta que tiene que completar a otras más amplias o más abarcadoras o que tiene que completarse con ellas. Ambos caminos son tramposos porque atentan contra la autonomía del feminismo como teoría y proyecto político, y contra la autonomía de las mujeres y de las feministas en su organización y liberación ¿Acaso el feminismo no puede explicar por sí solo las opresiones? (Guzmán, 2015: 27).

En este sentido, las indígenas aymaras han reconceptualizado el feminismo. Su lucha consiste en no adherirse a ninguna teoría ni buscar su justificación a partir de ella. Sus ideales se dirigen al feminismo comunitario, cuya propuesta radica en explicar el sistema de opresiones: “La comunidad, como proyecto político, como horizonte de posibilidades, como utopía que se construye, y por eso su enunciación es desde la propuesta, feminismocomunitario, una sola palabra porque la comunidad no es una teoría o una ideología, la comunidad simple o complejamente “es” (cf. Guzmán, 2015: 28).

En los últimos años, el trabajo de las feministas aymaras de Bolivia ha consistido en cuestionar la relación existente entre patriarcado y colonialismo interno. Dentro del feminismo comunitario, ellas luchan contra la sumisión, la inferioridad y la dependencia de sus mujeres desde dentro, debidas a las condiciones de su cultura ancestral, y desde fuera, por parte de la cultura republicana. El patriarcado y los poderes coloniales van de la mano y juntos establecen la naturalización del sometimiento de las mujeres mediante la discriminación y la desvalorización, de ahí que para que haya una verdadera descolonización se deba comenzar por una urgente despatriarcalización (cf. Gargallo, 2014b: 378).

El rol que desempeñan las mujeres indígenas va más allá de la imagen sumisa y aislada que se aleja de toda participación u organización ante los retos que se les presentaban como mujeres indígenas y pobres. En el imaginario social se las concibe como mujeres completamente carentes de formación política, social o económica, como mujeres que deben ser guiadas por universitarias, académicas, burguesas.

Fueron las mujeres mayas de Guatemala quienes se organizaron inmediatamente para denunciar al mundo los abusos con el pueblo. Así también las mujeres quechuas del Perú empezaron a denunciar la desaparición de sus familiares en épocas de violencia en los Andes, teniendo también a las indígenas migrantes que se encuentran en los barrios populares las que inician las organizaciones de barrios y luego dan vida a organizaciones de sobrevivencia como son los comedores populares, haciendo frente a la pobreza extrema, ocasionada por la falta de atención del Estado y el desempleo reinante. En otros casos como el de Nicaragua, las mujeres misquitas estuvieron presentes en la revolución para defender el derecho de los pueblos indígenas y sobre todo en la lucha por la autonomía. En el contexto de nuestra América Central y Sudamérica, incluyendo México, las mujeres indígenas son las que actualmente asumen la responsabilidad del hogar, por el desempleo y migración de los varones como fuerza de trabajo no calificado a diferentes partes de Estados Unidos y Europa (Rivera, 2008: 334).

El feminismo urbano, académico, en cierto modo se reinterpreta a sí mismo cuando se topa con otros feminismos como el indígena, porque no puede percibirse como desterritorializadas ni pobres, al encontrarse con los feminismos otros cuestiona su propio horizonte. El horizonte tendría que ser la descolonización de la teoría, del pensamiento; permitir una mirada mucho más amplia, llevar a cabo un distanciamiento de la propia cultura para acceder a otra, como desarrolla Boaventura de Souza, fundando una episteme propia de una *modernidad alter*.

Una modernidad alternativa es la búsqueda de la articulación del feminismo negro, el feminismo de color, del tercer mundo, del feminismo indígena. y afrodescendiente; es la creación y la apertura de nuevas epistemologías; es una revisión de su actuar en la resistencia y en la forma en que se organizan en su comunidad. El orden social imaginado ha dejado a muchos sujetos excluidos de los derechos pregonados por la modernidad. Se requiere, pues, de “un esfuerzo subjetivo y colectivo, teórico y práctico, descolonizante y desmercantilizante, libertario y emancipatorio” (Curiel, 2014: 327).

La tarea descolonizadora consiste en resquebrajar la occidentalización y la política clientelar de la clase dominante y del mestizo ilustrado que asignan una política patriarcalizada para llevar a cabo un diálogo con otras culturas. Los movimientos sociales encabezados por mujeres indígenas guatemaltecas reconstruyendo su comunidad luego de una sangrienta guerra; la lucha por la

tierra y el movimiento negro en Brasil, la defensa del territorio y los recursos naturales de pueblos indígenas de Bolivia, Chile y Colombia, abrieron la posibilidad de entender el mundo desde las visiones de pueblos no occidentales de Abya Yala (cf. Espinosa, Gómez y Ochoa, 2014: 21). Se crean nuevas experiencias y formas de saber, así como una reinterpretación de la opresión.

Por lo tanto, el feminismo descolonial va más allá de una crítica clásica enfocada en la misoginia, el androcentrismo y la superación de la desigualdad entre hombres y mujeres; se centra más bien en su crítica a la modernidad desde el racismo, el eurocentrismo y la colonialidad, en pensar, como dice Francesca Gargallo después de su encuentro con la socióloga quiché Gladys Tzul Tzul, en el lugar que estipulan a las mujeres las comunidades patriarcales ancestrales “que tienen un doble frente dónde justificar su necesidad de cohesión: el interior de la propia comunidad, para la manutención y funcionamiento de los bienes que están en propiedad colectiva, y el externo, para defenderlos de una expropiación por el Estado republicano que está siempre al acecho” (Gargallo, 2014b: 373).

Muchas mujeres indígenas analizan desde su condición femenina la historicidad del racismo, la explotación laboral, la marginación y la exposición a la violencia que sufren; y dejan de lado los mecanismos sociales de inferiorización de las mujeres propios del universo simbólico de sus pueblos. Porque han lidiado a lo largo de sus vidas con hechos traumáticos y violencias constantes, casas atacadas, hijos y nietos detenidos ilegalmente, mujeres violadas por grupos de soldados y paramilitares, agresiones de autoridades tradicionales masculinas a mujeres que asumen cargos políticos de elección ciudadana, amenazas de talamontes contra las ecologistas comunitarias, invasiones de tierras, linchamientos de lesbianas (Gargallo, 2014b: 374).

Dicho de otro modo, en las mujeres indígenas su pensamiento está completamente ligado a su lugar de enunciación y las experiencias vividas atroces a las que han sido sometidas. Sus reflexiones y su forma de organización se producen a partir y como consecuencia de un cúmulo de calamidades. Y en esa dirección, nos parece una aportación sumamente valiosa cómo desde un espacio tan hostil pueden agruparse para repensar su posición dentro de la comunidad.

Pensar desde y a partir del feminismo blanco burgués es hacerlo a partir de *sus* especificidades y *sus* formas de relación. Por lo tanto, reflexionar desde el

feminismo blanco no deja de ser “un impedimento para una real transformación que trastoque los modos de la organización social comunitaria y el orden histórico-político-económico en su conjunto” (Ochoa: Espinosa, 2014: 31). Pensar desde el feminismo hegemónico nos obliga a no reflexionar sobre la herencia colonial y sus efectos hasta el día de hoy. Debemos hacerlo desde el feminismo no blanco y su variedad de estrategias que no podrían existir si se impusiera “un sistema individualista de sobrevivencia monetaria asalariada y una familia nuclear, centrada en la pareja como núcleo excluyente, asocial, paradójicamente convertido, en el capitalismo, en la ‘base’ de la sociedad” (Gargallo, 2014b: 374).

El feminismo indigenista posee muchas caras, es un crisol de enunciaciones que devienen de diversos contextos y realidades. Por un lado, están las feministas indígenas que no centran su atención en la desigualdad estructural entre hombres y mujeres porque sus preocupaciones se dirigen a otros aspectos. Por otro lado, están las que piensan sobre su exclusión del poder político y económico, así como aquellas que cuestionan la superioridad masculina en su cultura. Y tenemos a otras feministas que reflexionan sobre la afectividad y cómo ésta se ve limitada por el sobrevalor que se le otorga a la dureza y la fortaleza masculinas.

Para las feministas comunitarias bolivianas, la descolonización sólo se genera con una despatriarcalización. Esta idea también está latente de forma radical en las feministas comunitarias y montañeras xinkas de Guatemala, quienes reclaman que para que haya una verdadera descolonización es menester la despatriarcalización del cuerpo-tierra y del territorio-tierra, “un ‘territorio-cuerpo’ colectivo e individual, tan ‘nuestro’ como de cada una, que sigue “sufriendo los efectos del patriarcado ancestral y occidental, los cuales se refuncionalizan y se manifiesta en diferentes formas de opresión contra nosotras en nuestros hogares y comunidades” (Gargallo, 2014b: 379). La doble vía de patriarcados las obliga a permanecer en permanente resistencia contra las formas de opresión del capitalismo patriarcal que atenta contra la minería y los metales de sus montañas y contra los cuerpos de las mujeres que ahí habitan modificando sustancialmente el espacio privado y el público. Las mujeres xinkas trabajan en pos de la liberación

de las mujeres a partir de la relación entre cuerpo y territorio que permite el “reconocimiento del propio cuerpo como el territorio de una” (Gargallo, 2014b: 380).

Las feministas de la comunicad indígena lenca de Honduras conciben una lucha que no sólo va contra el capitalismo o el racismo, sino también contra el patriarcado, de manera que resulta necesario tener presente el planteamiento de la comunitarista boliviana, Julieta Paredes, cuando señala el entronque de patriarcados. Lorena Cabnal lo describe como el patriarcado ancestral que se fusiona y acomoda con el patriarcado occidental.

Esto nos lleva a pensar, de nueva cuenta, en un punto de suma importancia: ¿Por qué se piensa que no hay teorización en las posturas de las indígenas? ¿Por qué su pensamiento se concibe como exento o carente de rigor teórico? Francesca Gargallo lanza una bomba al preguntarse lo siguiente y al intentar encontrar una respuesta:

¿Cómo es posible que en Nuestra América se niegue la teorización feminista que no proviene de los grupos blancos y *blanquizados*, urbanos, insertos en un sistema de género binario y excluyente? La respuesta más plausible es porque hay una voluntad de no tejer la realidad histórica del continente con los hilos de la diversidad, con las historias de sus células que no se tocan y donde la más prepotente esconde con su tamaño las demás, en ocasiones englobándolas como una amiba. El feminismo entonces carga las mismas anteojeras que las demás teorías políticas. [...] Los hilos del tejido feminista americano son los de la pertenencia histórica, es decir las lenguas que se hablan, los credos que se profesan, los sustratos metafísicos a develar, las preferencias sexuales y la tolerancia o intolerancia que gozan socialmente, las vivencias inmediatas, las formas de participación social, las ideas de familia y parentesco, las edades, las profesiones (Gargallo, 2014b: 376).

El proyecto descolonizador es vital para construir una nueva forma de pensamiento, para desmenuzar las estructuras de poder imperantes, para comprender el modelo económico que sólo sirve al capitalismo, para cuestionar las redes hegemónicas impuestas, para repensar nuestra relación con la naturaleza, para no escuchar una sola voz, sino varias. Duda sobre los pilares de la modernidad. Descentrar cualquier privilegio es la tarea descolonizadora.

La sabiduría ancestral nos sirve para abrirnos a nuevos diálogos que resultan claves con miras a aplicar una nueva perspectiva ético-política. Nos invita a un *sentipensar* desde la madre tierra, respecto al antropocentrismo que privilegiaba como sujeto de derechos al ser humano.

El proyecto descolonizador del feminismo ha vinculado el conocimiento y la práctica contrahegemónica a la lucha contra el patriarcado, al capitalismo, al colonialismo y a otras formas de dominación. El horizonte crítico del feminismo desde el Sur, como podemos ver, ha reunido un espectro sumamente amplio porque ha teorizado, como ya hemos dicho, sobre el género, sobre la naturaleza y el ambiente y sobre nuevas alternativas económicas contra el neoliberalismo. Del mismo modo, como dice Cusicanqui (2015), tomarnos en serio la descolonización permite cuestionar la personalidad colonizada, producida por la estructura colonial, bombardeada por imágenes visuales y prácticas de desprecio hacia quienes se hallan en sectores oprimidos, excluidos y de discriminación.

CONCLUSIONES

Iniciamos nuestra investigación introduciéndonos en las ideas que desde hace dos décadas han revolucionado el estudio de las ciencias sociales y de las humanidades a cargo del grupo modernidad/colonialidad. Este grupo apuesta, como ya hemos señalado, por otras formas de pensar, otros conocimientos y otros mundos. Dicho grupo no se interesó por seguir, como dice Escobar, la historia lineal del pensamiento moderno, sino que más bien lo ha construido a partir de la interpretación del pensamiento no eurocéntrico. Por ello, nuestro primer objetivo fue enfocarnos en la relación existente entre la modernidad y la colonialidad, entendiendo la segunda como constitutiva de la primera.

Aquellos que son llamados por Aníbal Quijano “defensores de la patente europea de la modernidad”, evitan mirar hacia las diferencias coloniales y el pensamiento subalterno. Esta negativa a tener en cuenta a sujetos subalternos está enmarcada por una matriz de poder global que constantemente recrudece sus formas de imposición a merced del capital y para el beneficio de los blancos europeos, quedando impresa en la mente y en los cuerpos.

Comprender la relación entre colonialidad y modernidad le otorga una alternativa epistémica a los debates sobre la modernidad, resaltando la colonialidad del poder como sistema violento de dominación, sometimiento y desigualdad para quienes se hallan lejos del centro, es decir en la periferia, ya que el modelo universalista y totalizador no alcanza a los sujetos negados.

¿Se puede eliminar la modernidad? ¿Podemos encontrar alternativas que sólo permitan modificar, como indica Escobar, el entramado social, político y cultural más allá de la organización basada en el desarrollo y la modernidad? Probablemente esa eliminación no sea posible, quedando en todo caso como un deseo de la imaginación crítica utópica.

Es importante reconocer el aspecto oscuro de la modernidad, así como también sus engaños y artimañas, como son el referido al sujeto universal o la

superioridad de la sociedad occidental, de ahí la necesidad de hacer una lectura en clave decolonial de la modernidad, entendiéndola más como un mito que como una realidad ontológica.

El siguiente objetivo que nos planteamos al inicio de la investigación consistió en reflexionar desde el feminismo sobre las mujeres racializadas y empobrecidas en la estructura moderna colonial: dónde se encuentran las mujeres, cuál es su lugar de enunciación, de qué manera se organizan y resisten para evitar la muerte propia, de los suyos o de su territorio, qué tipos de discurso utilizan y por último, aunque no por ello menos importante, cómo es su relación con la modernidad/colonialidad. Si bien es cierto que el grupo modernidad/colonialidad puso sobre la mesa una discusión emergente que logró el análisis crítico desde diversos aspectos, han mantenido distancia de conceptos relevantes como género y raza. Aunque la relación entre el feminismo y el grupo ha sido cercana, también ha habido una sana distancia. Un ejemplo de ello es María Lugones, quien establece un minucioso dialogo con la obra de Aníbal Quijano y a través de una relectura refuta y complejiza la perspectiva del sociólogo.

Llevar a cabo un análisis crítico desde el feminismo y su relación inmediata con el entramado político y social de la modernidad, así como sus implicaciones, a partir del debate decolonial, nos ha permitido a lo largo de este trabajo acercarnos a los feminismos de Abya Yala, así como interpretar con otra mirada sus preceptos. El desmantelamiento de las posiciones eurocéntricas, la diferencia colonial, el conocimiento situado, aunque son aspectos que tienen en común el grupo decolonial y el feminismo, le ha servido a éste último para potencializar las ideas de género, raza, sexo, territorialidad, interseccionalidad, patriarcado y patriarcado ancestral.

Las mujeres empobrecidas y racializadas están en el centro del debate de la idea de raza, pero más allá de ello, pese a los embates opresivos y las diversas violencias a las cuales se ven sujetas, poseen una enorme capacidad de respuesta política y de organización inimaginables. Al mismo tiempo, reflexionan y cuestionan algunos de sus valores culturales más preciados. Mujeres que

problematizan con la cuestión de raza, sexo-género, etnia y clase, y que al resistir se niegan a aceptar un conglomerado que apenas se puede agrietar.

Ese conglomerado está compuesto por la racionalidad moderna y todas sus implicaciones, como la hegemonía occidental, el racismo, la colonialidad del poder, del género, del saber o la misoginia. De ahí la importancia de no dejar que se desvanezca el discurso feminista pese a los esfuerzos del poder hegemónico, que insiste en imponer sus paradigmas. Es muy incómodo para el poder ser cuestionado, por eso es necesario que el feminismo lo tenga en su mira.

El patrón colonial moderno niega al *otro* y le da la espalda porque no se adecua a su concepción. Los problemas de estos *otros*, como señala Rita Segato (2014), son ajenos al espacio neutro del sujeto republicano donde únicamente habla el sujeto ciudadano universal. El resto forma parte de los márgenes o la periferia.

En síntesis, todo aquello que cumpla con la agenda decolonial no conduce inmediatamente a llevar a cabo una praxis descolonial. Por ello, para nosotros fue muy importante exponer algunas teorías de las feministas indígenas con el objetivo de mostrar de qué forma han avanzado en la interpretación de su realidad, desde una periferia trastocada por su abandono cuando conviene, pero también por una intromisión en su espacio que ha tomado mil formas, como ya hemos mostrado en nuestra investigación, un espacio en el cual ellas mismas han tenido que volver a armar y ensamblar los resquebrajos y las insuficiencias que les ha arrojado el sistema de poder global.

La importancia de mirar con ojos críticos el pensamiento feminista hegemónico y no permanecer anclados a sus premisas resultan de suma relevancia para acercarnos a examinar con mayor interés las múltiples realidades que cruzan ser mujer en Abya Yala.

Como apunta Marcela Gómez Correal (2014), muchas de las limitaciones y la falta de radicalidad de algunos feminismos son debidas a su desconocimiento o, más lamentablemente, al nulo interés en la dimensión colonial de la modernidad que subyace a la organización social y política. Todas las autoras mencionadas se

posicionan contra la concepción eurocéntrica y moderno occidental y abogan por la diversidad étnica, social y cultural.

BIBLIOGRAFÍA

- ADLBI SIBAI, SIRIN, 2016, *La cárcel del feminismo*, Akal, México.
- ANZALDÚA, GLORIA, 1988, *La frontera: la nueva mestiza*, Capitán Swing libros, Madrid.
- BRAIDOTTI, ROSI, 2000, *Sujetos nómades. Corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea*, Paidós, Buenos Aires.
- CABNAL, LORENA, 2019, “El relato de las violencias desde mi territorio cuerpo-tierra”, en X. Leyva Solano y R. Icaza (coords.), *Tiempos de muerte: cuerpos, rebeldías, resistencias*, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales; San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: Cooperativa Editorial Retos; La Haya, Países Bajos: Institute of Social Studies Buenos Aires, pp. 113-123. Recuperado en http://biblioteca.clacso.edu.ar/gsd/collect/clacso/index/assoc/D14695.dir/En_tiempos_de_muerte-cuerpos_rebeldias_resistencias.pdf.
- CASTRO-GÓMEZ, SANTIAGO, 1996, *Crítica de la razón latinoamericana*, Barcelona, Puvill Libros.
- . 2005, *La poscolonialidad explicada a niños. Perspectivas latinoamericanas sobre modernidad, colonialidad y geopolíticas del conocimiento*, Editorial Universidad del Cauca, Bogotá.
- CÉSAIRE, AIMÉ, 2006, *Discurso sobre el colonialismo*, Akal, Madrid.
- CONTRERAS HERNÁNDEZ, PAOLA Y MACARENA TRUJILLO CRISTOFFANINI, 2017, “Desde las epistemologías feministas a los feminismos decoloniales: Aportes a los estudios sobre migraciones”, en *Athenea Digital. Revista de Pensamiento e Investigación Social*, vol. 17, núm. 1, 2017, pp. 145-162.
- CÓRDOBA, M. E. y C. VÉLEZ-DE LA CALLE, 2016, “La alteridad desde la perspectiva de la transmodernidad de Enrique Dussel”, en *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales*, vol. 14, núm. 2, pp. 1001-1015.
- CURIEL PICHARDO, OCHY, 2014, “Hacia la construcción de un feminismo”, en Y. Espinosa Miñoso, D. Gómez Correal y K. Ochoa Muñoz (eds.), *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, Editorial Universidad del Cauca, Popayán, pp. 325-334.

- . 2009, Ponencia “Descolonizar el feminismo: una perspectiva desde América Latina y el Caribe”, en *Primer Coloquio Latinoamericano sobre Praxis y Pensamiento Feminista* realizado en Buenos Aires, organizado por el grupo Latinoamericano de Estudios, Formación y Acción Feminista (GLEFAS) y el Instituto de Género de la Universidad de Buenos Aires.
- CRENSHAW, KIMBERLE, 1989, “Demarginalizing the intersection of race and sex: a black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics”, en *University of Chicago Legal Forum*, vol. 1989, núm. 1, artículo 8. Recuperado en <http://chicagounbound.uchicago.edu/uclf/vol1989/iss1/8>.
- DE SOUSA, BOAVENTURA, 2009, *Una epistemología del sur*, CLACSO-Siglo XXI, México.
- DUSSEL, ENRIQUE, 1994, 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del “mito de la modernidad”*, Plural editores, La Paz.
- . 2003, “Europa, modernidad y Eurocentrismo”, en E. Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO-Unesco, pp. 41-53.
- . 2021, *Siete ensayos de filosofía de la liberación. Hacia una fundamentación del giro decolonial*, Trotta, México.
- ESCOBAR, ARTURO, 2013, “En el trasfondo de nuestra cultura: la tradición racionalista y el problema del dualismo ontológico”, en *Tabula Rasa*, núm. 18, pp. 15-42.
- ESPINOSA MIÑOSO, YUDERKIS, 2016, “De por qué es necesario un feminismo descolonial: diferenciación, dominación co-constitutiva de la modernidad occidental y el fin de la política de identidad”, en *Solar. Revista De Filosofía Iberoamericana*, vol. 12, núm. 1, pp. 141-171. Recuperado en <https://revistasolar.pe/index.php/solar/article/view/135>
- FALQUET, JULES, 2013, “Las feministas autónomas latinoamericanas y caribeñas: veinte años de disidencias”, Université Paris Diderot, París, Francia. Recuperado en https://iknowpolitics.org/sites/default/files/feministas-auta3nomas_1.pdf
- FEMINISTAS AUTÓNOMAS, 2014, “Una declaración feminista autónoma, el desafío de hacer comunidad en la casa de las diferencias”, en Y. Espinosa Miñoso, D.

- Gómez Correal y K. Ochoa Muñoz (eds.), *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, Editorial Universidad del Cauca, Popayán, pp. 411- 416.
- FERNÁNDEZ NADAL, ESTELA, 2016, “Pensadoras latinoamericanas. Aproximaciones a las filosofías críticas de Ivone Gebara, Silvia Rivera Cusicanqui y Francesca Gargallo”, en *Revista Realidad*, núm. 148, 2016, pp. 149-166.
- GANDARIAS GOIKOETXEA, ITZIAR y NAGORE GARCÍA, 2014, “Producciones narrativas: una propuesta metodológica para la investigación feminista” en *Otras formas de (re)conocer. Reflexiones y herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista*, Gipuzkoako, Bilbao.
- GARGALLO CELENTANI, FRANCESCA, 2004, *Las ideas feministas latinoamericanas*, Fem-e-libros. Recuperado en <https://es.scribd.com/doc/267875761/Francesca-Gargallo-Las-Ideas-Feministas-Latinoamericanas->.
- . 2014a, *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*, Editorial Corte y Confección, México.
- . 2014b, “Los feminismos de las mujeres indígenas: Acciones autónomas y desafío epistémico” en Y. Espinosa Miñoso, D. Gómez Correal y K. Ochoa Muñoz (eds.), *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, Editorial Universidad del Cauca, Popayán, pp. 371-382.
- GROSFUGUEL, RAMÓN, 2007, “Descolonizando los universalismos occidentales: El pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas”, en S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del hombre editores, Bogotá, pp. 63-77.
- GUZMÁN, ADRIANA, 2019, *Descolonizar la memoria. Descolonizar feminismos*, Editorial Tarpuna Muya, La paz.
- HABERMAS, JÜRGEN, 1989, *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, México.
- RIVERA ZEA, TARCILA, 2008, “Mujeres indígenas americanas luchando por sus Derechos”, en R. Aída Hernández Castillo y L. Suárez Navaz (coords.), *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, pp. 329-

348. Recuperado en <http://www.rosalbaaidahernandez/wp-content/uploads/2016/09/2008-LIBROS-Descolonizando-el-feminismo-PDF.pdf>
- HERNÁNDEZ, ROSALVA AÍDA, 2014, “Algunos aprendizajes en el difícil reto de descolonizar el feminismo”, en M. Millán (coord.), *Más allá del feminismo: caminos para andar*, Red de feminismos descoloniales, México, pp. 183-211.
- HILL COLLINS, PATRICIA, 1999, “Reflections on the outsider within”, en *Journal of Career Development*, vol. 26, núm. 1, pp. 85-88. Recuperado en <https://mail.google.com/mail/u/2/#inbox/FMfcgzGmtrJzJBvIDBkIBqhKbGVdqqK m?projector=1&messagePartId=0>.
- HOOKS, BELL, 2004, “Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista”, en *Otras inapropiables. Feminismo desde las fronteras*, Traficantes de sueños, Madrid, pp. 33-50.
- LANDER, EDGARDO, 2003, “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos”, en id. (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. CLACSO-Unesco, Buenos Aires, pp. 9-38.
- LUGONES, MARÍA, 2005, “Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color”, en *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 25, pp. 61-76.
- . 2008, “Colonialidad y género”, en *Tábula Rasa*, núm. 9, pp. 73-101.
- . 2010, “Hacia un feminismo decolonial”, en *Hypatia*, vol. 25, núm. 4, pp. 105-117. Recuperado en https://hum.unne.edu.ar/generoysex/seminario1/s1_18.pdf
- MALDONADO TORRES, NELSON, 2008, “La descolonización y el giro decolonial”, en *Tabula Rasa*, núm. 9, pp. 61-72.
- MARCOS, SYLVIA, 2014, “Feminismos en camino decolonial”, en M. Millán (coord.), *Más allá del feminismo: caminos para andar*, Red de feminismos descoloniales. México, pp. 15-34.
- . 2014, “La espiritualidad de las mujeres indígenas mesoamericanas: Descolonizando las creencias religiosas”, en Y. Espinosa Miñoso, D. Gómez Correa y K. Ochoa Muñoz (eds.), *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, Editorial Universidad del Cauca, Popayán, pp. 143-159.

- MENDOZA, BRENLY, 2012, “La cuestión de la colonialidad de género”, en *Ensayos de crítica feminista en nuestra América*, Herder, México, 2014, pp. 45-70.
- . 2014, “La epistemología del sur, la colonialidad de género y el feminismo latinoamericano”, en Y. Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal y K. Ochoa Muñoz (eds.), *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, Editorial Universidad del Cauca, Popayán, pp. 91-103.
- MIGNOLO, WALTER D. 2007, *La idea de América Latina, la herida colonial y la opción decolonial*, Gedisa, Barcelona.
- . 2007, “El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto”, en S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del hombre editores, Bogotá, pp. 25-46.
- . 2011, *Historias locales, diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Akal, Madrid.
- . 2015, “Una concepción descolonial del mundo: conversaciones de Francisco Carvallo con Walter Mignolo”, en *Revista del Departamento de Geografía*, núm. 5, pp. 207–213.
- MILLÁN, MÁRGARA, 2014, “Alcances político-ontológicos de los feminismos indígenas”, en id., (coord.), *Más allá del feminismo. Caminos para andar*, Red de Feminismos Descoloniales, México, pp. 119-142.
- MOHANTY, CHANDRA TALPADE, 2008, “Bajo los ojos de Occidente”, en L. Suárez Navaz y A. Hernández (eds.), *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*, Cátedra, Madrid, pp. 112-161.
- MOHANTY, CHANDRA TALPADE Y ALEXANDER, JACQUI, 2004, “Genealogías, legados, movimientos”, en *Otras inapropiables. Feminismo desde las fronteras*, Traficantes de sueños, Madrid, pp. 137-185.
- MONTANARO, ANA MARCELA, 2017, *Una mirada al feminismo decolonial en América Latina*, Universidad Carlos III, Editorial DYKINSON, Madrid. Recuperado en https://www.researchgate.net/publication/322325114_Una_mirada_al_feminismo_decolonial_en_America_Latina

- MORA, MARIANA, 2014, "Repensando la política y la descolonización en minúscula: reflexiones sobre la praxis feminista desde el zapatismo", en M. Millán, (coord.), *Más allá del feminismo: caminos para andar*, Red de feminismos descoloniales. México, pp. 155-182.
- MORAGA, CHIRRIÉ, 1988, "En el sueño, siempre se me recibe en el río. Introducción" en Castillo, A. y C. Moraga (eds.) *Esta puente mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*, Ism Press, San Francisco, pp. 1-6.
- OCHOA MUÑOZ, KARINA, 2014, "El debate sobre las y los amerindios: Entre el discurso de la bestialización", en Y. Espinosa Miñoso, D. Gómez Correal y K. Ochoa Muñoz (eds.), *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, Editorial Universidad del Cauca, Popayán, pp. 105-118.
- OYĒWŪMÍ, OYĒRÓNKE, 2017, *La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*. La frontera, Bogotá.
- PISANO, MARGARITA, 2004, *El triunfo de la modernidad*. Recuperado en <http://pmayobre.webs.uvigo.es/pdf/pisano.pdf>
- QUIJANO, ANÍBAL, 1992, "Colonialidad y modernidad/racionalidad", en: *Revista Perú Indígena*, vol. 13, núm. 29, pp. 11-20. Recuperado en <https://www.lavaca.org/wp-content/uploads/2016/04/quijano.pdf>
- . 2000, "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina" en E. Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, 2003, Buenos Aires, CLACSO, pp. 193-238.
- . 2000, "Colonialidad del poder, globalización y democracia". Recuperado en <https://www.rrojasdatabank.info/pfpc/quijan02.pdf>
- . 2014, *Cuestiones y horizontes. Antología esencial de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad de poder*, CLACSO, Universidad Nacional Mayor de San Carlos, Buenos Aires.
- . 1999, "¡Qué tal raza!", en *Revista Ecuador Debate. Etnicidades e identificaciones*, núm. no. 48, pp. 141-152. Recuperado en <http://hdl.handle.net/10469/5724>

- RIVERA CUSICANQUI, SILVIA, 2010, *“Violencias (re) encubiertas en Bolivia*, Editorial Piedra Roja, La Paz, Bolivia.
- . 2014, “La noción de ‘derecho’ o las paradojas de la modernidad postcolonial: indígenas y mujeres en Bolivia”, en Y. Espinosa Miñoso, D. Gómez Correal y K. Ochoa Muñoz (eds.), *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, Editorial Universidad del Cauca, Popayán, pp. 121-134.
- SEGATO, RITA, 2014, “Colonialidad y patriarcado moderno: expansión del frente estatal, modernización, y la vida de las mujeres”, en Y. Espinosa Miñoso, D. Gómez Correal y K. Ochoa Muñoz (eds.), *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, Editorial Universidad del Cauca, Popayán, pp. 75-89.
- . 2016, “Colonialidad y patriarcado moderno”, en *La guerra contra las mujeres*, Traficantes de sueños, Madrid, pp. 109-126.
- . 2016, “La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez. Territorio, soberanía y crímenes de segundo Estado”, en *La guerra contra las mujeres*, Traficantes de sueños, Madrid, pp. 41-56.
- SPIVAK, GAYATRI, 1999, *Crítica de la razón postcolonial. Hacia una crítica del presente evanescente*, Akal, Madrid.
- . 1998, “¿Puede hablar el subalterno?”, en *Orbis Tertius*, vol. 3 núm. 6, pp. 175-235. Recuperado en https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.2732/pr.2732.pdf
- SUÁREZ NAVAZ, LILIANA, 2011, *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*, Cátedra, Madrid.
- URREGO, MIGUEL ÁNGEL, 2021, “Inconsistencias teóricas y políticas del giro decolonial”, en E. de la Garza Toledo (coord.), *Crítica de la razón neocolonial*, CLACSO, UAM, UAMEST, CEIL, Buenos Aires, México, pp. 141-175.