

LOS APORTES DE LOS FEMINISMOS DECOLONIAL Y LATINOAMERICANO

THE CONTRIBUTIONS OF DECOLONIAL AND LATIN AMERICAN FEMINISMS

Laura Mercedes Oyhantcabal

Universidad de la República, Uruguay

mercedes.oyhant@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-8983-7592>

Resumen

Un recorrido por los aportes teóricos fundamentales del pensamiento decolonial y de los feminismos críticos nos desembarca en las discusiones y propuestas teóricas y epistemológicas de los feminismos decolonial y latinoamericano. La conjugación de estas teorías críticas ha permitido cambiar la perspectiva analítica implementada en las investigaciones sobre las realidades de las mujeres, en particular de mujeres empobrecidas, indígenas, afrodescendientes, mestizas y mulatas de Latinoamérica. A su vez, ha evidenciado y cuestionado la reproducción del *colonialismo discursivo* de los feminismos hegemónicos, que ha invisibilizado la historia colonial del continente con sus lógicas patriarcales, capitalistas, eurocentradas y racistas. Este artículo propone una revisión bibliográfica para introducir conceptos fundamentales del feminismo latinoamericano y del feminismo decolonial, como el de *colonialidad del género*. A su vez, aborda algunos aportes y discusiones principales en torno a las organizaciones de género previas a la colonización y a las consecuencias de la implantación del patriarcado moderno/colonial. Para cerrar el artículo se plantean varias herramientas y categorías teóricas críticas útiles para abordar investigaciones desde un marco feminista decolonial y latinoamericano.

Palabras Clave: feminismo decolonial, feminismo latinoamericano, colonialidad del género, patriarcado, mujeres latinoamericanas, feminismos críticos.

Abstract

An exploration of the main theoretical contributions of the decolonial perspective and critical feminisms leads us to theoretical and epistemological discussions and proposals of Latin American and decolonial feminisms. The combination of these critical theories has allowed a change in the analytical perspectives implemented when researching the realities of women in Latin America, particularly the realities of indigenous, Afro-descendant, mestizo, mulatta and impoverished women. Furthermore, it has identified and questioned the proliferation of the discursive colonialism of hegemonic feminism, which hid the colonial history of the continent with its patriarchal, capitalist, Eurocentric and racist logics. This article proposes a bibliographical review that introduces fundamental concepts of Latin American and decolonial feminisms, such as gender coloniality. Furthermore, it presents some of the main contributions and discussions about gender organizations prior to colonization and the consequences of the implantation of modern/colonial patriarchy. In conclusion, this paper proposes several critical theoretical tools and categories useful for addressing research from a decolonial and Latin American feminist framework.

Keywords: decolonial feminism, Latin American feminism, gender coloniality, patriarchy, Latin American women, critical feminisms.

Como citar este artículo/citation: Oyhantcabal, Laura Mercedes (2021). Los aportes de los feminismos decolonial y latinoamericano. ANDULI (20) 2021 pp.97-115. <http://10.12795/anduli.2021.i20.06>

Introducción

Estas dos primeras décadas del siglo XXI han conformado un período en el que a nivel global el feminismo ha vuelto a estar en boca de muchas personas. Se ha reactivado con mayor fuerza la lucha por la conquista de nuestros derechos, por la autodeterminación de nuestros cuerpos, por la erradicación de las relaciones jerárquicas de género. Se ha develado el androcentrismo y el machismo en sitios que van desde la academia hasta el poder judicial, se han visibilizado situaciones de violencia y abuso machista. Muchas mujeres hemos comenzado a elevar nuestras voces históricamente silenciadas para denunciar y tomar consciencia sobre el lugar desigual que ocupamos respecto a los hombres. Todo esto nos ha llevado muchísimos logros y conquistas, pero hay muchas batallas que aún tenemos seguir dando. Lo que en este trayecto me ha quedado claro es que, en este contexto que aún lo global y lo local en manifestaciones diversas, muchas luchas son comunes y otras no. En este sentido, es importante entender e incorporar las categorías teóricas y epistemológicas específicas para dar cuenta de las realidades concretas con sus características particulares pero, a su vez, sin dejar de visualizar los entrecruces que se dan en una mirada más global e internacional.

En mi caso particular, siendo uruguaya, se me ha hecho difícil comprender las reivindicaciones del feminismo por fuera de la impronta que nuestra historia, nuestras tierras y nuestros cuerpos-territorios¹ imprimen sobre este movimiento. A su vez, luego de haber vivido un tiempo en España y encontrarme en la lucha con otras compañeras latinoamericanas feministas, se nos hizo claro que las perspectivas latinoamericana y decolonial nos brindaban herramientas teóricas y prácticas fundamentales para comprender esos espacios que habitamos tanto dentro como fuera de nuestro continente. En este artículo, me gustaría hacer una revisión bibliográfica para presentar algunas de las discusiones y críticas que plantean el feminismo latinoamericano y el feminismo decolonial respecto al hegemónico, así como los aportes y las herramientas teóricas que brindan para pensar nuestros contextos y experiencias concretas. Específicamente, me gustaría responder a las siguientes preguntas: ¿cuáles son las críticas de los feminismos-otros al sujeto del feminismo hegemónico?, ¿de qué forma la articulación con la propuesta decolonial ha sido útil para pensar la relación entre estos feminismos?, ¿cuáles han sido los aportes teóricos para erigir los feminismos decolonial y latinoamericano?, ¿qué discusiones fundamentales han dado estos feminismos para entender nuestros cuerpos-territorios, nuestra historia y nuestras tierras?, y ¿qué herramientas teóricas brindan para abordar futuras investigaciones?

Este trabajo se propone como un ejercicio valioso para potenciar las luchas globales del feminismo a través de solidaridades y alianzas —en pie de igualdad entre todas nosotras— como sugiere el “feminismo transnacional” (Mohanty, 2013). Todo ello, sin olvidar, comprendiendo y apoyando, cuáles son las luchas específicas que cada comunidad necesita llevar a cabo para su emancipación feminista, antirracista y anticapitalista, y evitando la reproducción de dominaciones y opresiones que muchas veces nos resultan invisibles por los lugares privilegiados que ocupamos respecto a otras compañeras. Considero que desde la academia tenemos un compromiso

1 Hablo de cuerpos-territorios para desanclar la idea de cuerpo como biológico, dado, fijo e inmutable, o de cuerpo como-objeto. Hablar de cuerpos como territorios permite entenderlos desde una perspectiva más amplia que incluye además la historia, lo político y lo afectivo-emocional. Los cuerpos en Abya Yala llevan inscriptas las marcas de la conquista, de la colonización, de la exclusión y la vulneración. Son cuerpos que han sido reificados y transformados en “lo otro” apropiable. Es fundamental que estos cuerpos recuperen su agencia y su dinamismo para luchar y trabajar sobre sí mismos, de forma colectiva e individual. (Gómez, 2014).

claro e irrevocable con esto y que es importante reconocer las aportaciones teóricas que, en ocasiones desde los márgenes, muchas investigadoras e investigadores han brindado. Como plantea Donna Haraway (1995), no podemos abandonar los espacios de producción de saberes a los opresores, debemos quedarnos en la panza del monstruo y desarrollar herramientas propias para poder dar cuenta de nuestras realidades desde una producción de conocimiento situada, encarnada.

1. Derrocar universalismos. Visibilizar otras realidades

El auge del feminismo de la segunda ola, propulsado por los planteos de Simone de Beauvoir (1949: 109) con su conocida afirmación “No se nace mujer: se llega a serlo”, evidenció el carácter social y cultural de la construcción del sujeto mujer y cuestionó los determinismos biológicos de género. Asimismo, profundizó el debate en torno a la sexualidad, la familia y el trabajo de las mujeres blancas en Europa y Norteamérica. Sin embargo, muchas mujeres en estos y otros lugares no se vieron representadas en dichas reivindicaciones, ya sea porque tenían otras o matices respecto a las planteadas. Las feministas de color, las feministas lesbianas, las feministas negras y las feministas chicanas fueron algunas de las que, en la segunda mitad del siglo XX, señalaron no sentirse parte de ese sujeto del feminismo que se estaba construyendo (Medina Martín, 2013).

Como indica Ana Marcela Montanaro (2016), mientras el feminismo hegemónico cuestionaba fuertemente el universalismo androcéntrico que no las reconocía, construía un sujeto del feminismo que reproducía la misma pretensión universalista y que no respondía a las necesidades ni reivindicaciones de mujeres de otros sitios, de otros contextos. Las mujeres-otras, —quienes han sido aunadas en el grupo homogéneo “Mujeres del Tercer Mundo” (Mohanty, 2008) junto a una visión sesgada que las colocaba como atrasadas, analfabetas y sumisas— eran vistas desde una perspectiva salvacionista en la que las feministas hegemónicas les enseñarían las herramientas que tenían para acceder al camino hacia la emancipación. Esto es lo que Chandra Mohanty (2008) ha denominado como *colonialismo discursivo* de las feministas blancas sobre las mujeres del “Tercer Mundo”: básicamente continuar con las lógicas coloniales de desagenciamiento, silenciamiento y subordinación, pero ahora en nombre del feminismo. En este sentido, como señala María Luisa Femenías (2007: 15), muchas mujeres veían cómo se borraban sus diferencias individuales y colectivas, su historia, sus idiosincrasias regionales, ante la construcción de “una imagen monolítica que es, por definición y en general, lo «Otro» devaluado, exótico, o inquietante: es decir, el lugar heterodesignado donde no queremos estar”.

El problema estaba en que algunos feminismos no habían sido capaces de visualizar y explicitar las conexiones entre género, sexualidad, clase, etnia y raza que las feministas negras, de color, las chicanas, entre otras, buscaban evidenciar frente a ese sujeto mujer construido sólo a partir de la diferencia sexual respecto al hombre (Lugones, 2008). En las feministas negras se escuchaba el eco de aquella pregunta que en 1851 Sojourner Truth había pronunciado: “¿no soy yo una mujer?” en respuesta a la construcción de la mujer, como madre, ama de casa, virginal, frágil, sumisa y dependiente económicamente de su marido, que el feminismo blanco en aquella época estaba denunciando. Sueli Carneiro (2005 :1) lo expresa con mucha claridad:

Cuando hablamos del mito de la fragilidad femenina que justificó históricamente la protección paternalista de los hombres sobre las mujeres, ¿de qué mujeres se está hablando? Nosotras —las mujeres negras— formamos parte de un contingente de

mujeres, probablemente mayoritario, que nunca reconocieron en sí mismas este mito, porque nunca fueron tratadas como frágiles. Somos parte de un contingente de mujeres que trabajaron durante siglos como esclavas labrando la tierra o en las calles como vendedoras o prostitutas. ¡Mujeres que no entendían nada cuando las feministas decían que las mujeres debían ganar las calles y trabajar! Somos parte de un contingente de mujeres con identidad de objeto.

Estas reivindicaciones que se daban a nivel de movimientos sociales en los diversos feminismos se conjugaron también con propuestas teóricas críticas en el ámbito de la academia y la producción de saberes, gestando núcleos teóricos fuertes que consolidaron o reforzaron las perspectivas feministas decoloniales y latinoamericanas (Curiel, 2007). Estos feminismos surgen en Latinoamérica, como dice Femenías (2007), en respuesta a ese lugar de “Otras” heterodesignado, para dar cuenta críticamente de las experiencias dislocadas de las mujeres y posibilitar otros modos de acción política que superen las diferencias y devaluaciones. Nacen como propuestas originales que conjugan narrativas múltiples y diversas para hacer visible esa tensión entre lo universal y lo particular. Abogan por formas nuevas y heterogéneas de relacionamiento entre las personas y con la naturaleza que fomenten prácticas alternativas a las del capitalismo patriarcal y racista. Asimismo, visibilizan la necesidad de defender y recuperar los territorios propios, ya que son los espacios donde pueden desarrollarse las vidas dignas y vivibles que merecemos; como señalan Tuck y Yang (2012) descolonizar no es una metáfora y exige una redistribución de las tierras, exige una reparación. Los feminismos decolonial y latinoamericano brindan, además, herramientas teóricas y prácticas nuevas y alternativas que apuntan a denunciar y visibilizar el carácter eurocéntrico y universalizante del sujeto del feminismo hegemónico que, como señala Bidaseca (2010: 21), tiene una cercanía inquietante con los discursos coloniales. Por último, comprenden la urgencia de una transformación radical de la sociedad para derrocar las estructuras de opresión que la conforman y, así, alcanzar una igualdad real donde todas las vidas sean posibles. En definitiva, las mujeres de América Latina vinculadas a estos feminismos —en particular el decolonial— hacen un llamado a descolonizar el feminismo para “comprender las complicidades entre el capitalismo neoliberal, el racismo y los sistemas patriarcales en la colonialidad global, así como los complejos roles que aceptan, negocian y/o resisten las mujeres en este contexto” (Medina Martín, 2013: 58).

Para poder comprender en profundidad lo que este llamado feminista a la descolonización implica creo necesario ahondar en aportes que vienen no sólo del feminismo sino también de otros grupos y redes de pensamiento, y que refieren a términos como los de *colonialidad* y *colonialidad del poder, del saber y del género*.

2. Reconocer lógicas invisibilizadas. Identificar la *colonialidad*

Las críticas que proponen los feminismos decolonial y latinoamericano exigen comprender cuáles son los elementos históricos, culturales y geográficos y las estructuras de poder, que se ponen en juego en las experiencias concretas y que demandan abordajes teóricos diferentes. El *colonialismo* y la *colonialidad* son dos conceptos fundamentales para entender el pasado y presente del continente latinoamericano, de Abya Yala². El primero, el *colonialismo*, refiere a aquellas experiencias geopolíticas

2 Esta es una denominación política que varias comunidades indígenas y movimientos sociales han adoptado para designar a América, bajo la noción de que éste último fue un nombre impuesto por la colonización, reforzando así ese vínculo de dependencia epistemológica.

e históricas específicas en las que un país ejerce poder y dominio sobre otro, en este caso España y Portugal sobre los distintos países de Latinoamérica. Este modelo es el que permitió desarrollar la tan glorificada modernidad europea, la cual, una vez disuelto el modelo colonialista del mundo, se nutre de la colonialidad aún existente y extendida a lo largo del planeta. La *colonialidad* es la lógica de poder y control común a todas las formas de colonialismo que sigue operando y reproduciéndose aunque los países estén ya independizados, es decir, aunque no sean más colonia de otro país (Quijano, 1992). La propuesta descolonizadora es la resistencia y erradicación de esas formas de control y poder, para conseguir una verdadera independencia y autodeterminación (Mignolo, 2019). En lo que sigue haré un breve recorrido por algunos de los aportes que los pensadores y pensadoras de la colonialidad han realizado, ya que son esenciales para entender el funcionamiento del *sistema-mundo* (Wallerstein, 1979) actual y son fundantes de las bases conceptuales del feminismo decolonial.

Aimé Césaire y Frantz Fanon, ambos martiniqueses, sentaron bases fuertes del pensamiento anticolonialista. El primero reconoció, en los años 30, cómo el capitalismo y la modernidad occidental funcionaban sobre una lógica global y estructural que es colonial y racial, operando no sólo en clave económica sino también en la imposición de valores y formas de pensar y saber eurocéntricos. El segundo, dos décadas después, refiere a un ordenamiento del mundo en personas colonizadoras y colonizadas. Las últimas son construidas a partir de un imaginario de independencia desde los, para ellas inalcanzables, valores europeos universalistas (Medina Martín, 2013). Fanon identifica que el proceso de colonialismo —que se da en la imposición de formas organizativas y económicas y de modos de vida y de pensar universalizantes y eurocéntricos— se funda en distintos mecanismos de poder y dominación basados en el racismo, la violencia y la apropiación de las tierras por parte de los colonizadores, lo que convierte a las poblaciones indígenas y afrodescendientes en otredades, en extranjeras en su propio continente (Medina Martín, 2013).

Este planteo se puede visualizar con claridad en los dos elementos que Femenías (2007) define como fundamentales para pensar América Latina una vez independizada de las coronas. Primero, sus estados modernos se constituyen sobre las bases filosóficas de la Ilustración, cuyas nociones fundantes son la igualdad, el universalismo y la libertad. Segundo, la sociedad latinoamericana está fundada sobre tres raíces poblacionales jerárquicamente desiguales: la indígena, la europea blanca y la negra. En este sentido, es esencial develar cómo estos estados con sus constituciones invisibilizaron un sector de la población ya que, como indica Medina Martín (2018: 3), “tras la retórica filosófica de la universalidad de los derechos, desde un punto de vista sociopolítico, (...) [estaba] en realidad la subjetividad masculina, blanca y con cierta capacidad adquisitiva, tal y como declaraba la Constitución francesa de 1791”. Es decir, estos dos elementos son necesarios para comprender la distancia existente entre el marco formal europeo, igualitario y universalista de nuestras primeras constituciones y la realidad material sobre las que se aplican. Las constituciones se han pensado en base a un sujeto que no es el propio de nuestro continente, ya que no se corresponde con las realidades y necesidades de las poblaciones al desconocer las especificidades raciales, étnicas, culturales, de clase y de género.

Aunque estas constituciones se han ido transformando, muchas veces gracias a la resistencia de los movimientos y luchas sociales de sectores y poblaciones relegadas, aún vale preguntarse: cuando estas constituciones nos siguen hablando de igualdad, universalismo y libertad, ¿en qué sujeto están pensando?, ¿están considerando a los sujetos racializados como posibles beneficiarios de ello?, ¿o siguen

pensando tan sólo en los privilegios del fragmento blanco y acomodado de la población? Es urgente visibilizar qué sector de las poblaciones queda en los márgenes del reconocimiento de los derechos para comprender de qué forma ciertas herencias coloniales sobreviven aún en nuestras constituciones actuales y poder así suturar esa herida (Medina Martín, 2018).

Como ya se señaló, existe un vínculo intrínseco entre modernidad y colonialidad, donde la primera no es un estadio más evolucionado de la segunda, sino que, por el contrario, la modernidad necesita de la colonialidad para levantarse como sistema de poder. Según señala Walter Mignolo “la gran mentira es hacer creer que la modernidad superará a la colonialidad cuando, en verdad, la modernidad necesita de la colonialidad para instalarse, construirse y subsistir” (en Medina Martín, 2013: 58).

La implantación de una estructura de dominación colonial tiene diversas consecuencias en Latinoamérica. Una de ellas es que da lugar a un ordenamiento jerárquico de las poblaciones, donde lo europeo-blanco es considerado superior y dominante, y lo racializado —indígena y afrodescendiente— es considerado inferior y explotable. El varón blanco heterosexual se constituye como “El Sujeto Universal” por excelencia, mientras el resto constituimos “Lo Otro”, lo subordinado y dominado, las vidas que no importan. Esto responde la pregunta que nos hacíamos anteriormente: las personas racializadas no son, en la mayoría de los casos, sujetos cuyos derechos estén totalmente reconocidos y garantizados.

Para entender este proceso, el pensador peruano Aníbal Quijano (1992, 2014) introduce el concepto de *colonialidad del poder*, el cual hace referencia a la raza como la naturalización de una estructura específica de dominación que fue impuesta sobre las poblaciones nativas y afrodescendientes de Abya Yala durante los procesos de conquista y colonización acaecidos a partir de 1492. Él afirma que la idea de raza tal como la entendemos hoy no existía previo a la llegada a América y que es a partir de esta noción que los colonizadores establecieron una relación de poder y jerarquía sobre las personas colonizadas —basada en la supuesta superioridad natural de la población europea—. Esto funda identidades sociales históricamente nuevas en el territorio de Abya Yala, con roles y posiciones particulares en la estructura de poder: europeos, indios, negros y mestizos.

América se constituyó como el primer espacio/tiempo de un nuevo patrón de poder de vocación mundial y, de ese modo y por eso, como la primera identidad de la modernidad. Dos procesos históricos convergieron y se asociaron en la producción de dicho espacio/tiempo y se establecieron como los dos ejes fundamentales del nuevo patrón de poder. De una parte, la codificación de las diferencias entre conquistadores y conquistados en la idea de raza, es decir, una supuesta diferente estructura biológica que ubicaba a los unos en situación natural de inferioridad respecto de los otros. Esa idea fue asumida por los conquistadores como el principal elemento constitutivo, fundante, de las relaciones de dominación que la conquistadora imponía. Sobre esa base, en consecuencia, fue clasificada la población de América, y del mundo después, en dicho nuevo patrón de poder. De otra parte, la articulación de todas las formas históricas de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos, en torno del capital y del mercado mundial. (Quijano, 2014: 778)

El objetivo no era tan sólo someter a las poblaciones no europeas y apropiarse de sus tierras y su trabajo, sino también transformar su alma, sus creencias, sus ideas, sus organizaciones y vínculos. Siguiendo a Aníbal Quijano (1992, 2014), la *colonialidad del poder* tiene diversas características y efectos sobre las poblaciones del continente. Una de ellas es que la dominación no debió darse necesariamente mediante

medios coercitivos, o sea, por la fuerza. El objetivo era reprimirles físicamente pero también conseguir que naturalizaran el imaginario cultural europeo como la única forma posible de relacionamiento con la naturaleza, el mundo social y con sus propias subjetividades. Es decir, este proceso busca que las personas colonizadas pierdan su capacidad de pensarse a sí mismas y de enunciarse, y pasen a incorporar las representaciones sobre sí mismas y sobre el mundo que los colonizadores introducen. Para ello, fue necesario erradicar las diversas formas de conocimiento propias de las poblaciones nativas y afrodescendientes para sustituirlas por una nueva racionalidad que fuera útil a los propósitos civilizadores del régimen colonial —esto configura dos de los cuatro grandes genocidios/epistemicidios llevados a cabo en el siglo XVI de los que habla Ramón Grosfoguel (2013)—. Como resultado de este proceso, Abya Yala pasó a ser concebida como un terreno prolongación de Europa. Y, a su vez, los colonizadores europeos mediante la expropiación se hacen con el control de los territorios y recursos imponiendo las formas en que estos serán trabajados y explotados y los roles que cada una de las nuevas identidades ocupará. Esto también borra y desarticula los saberes y las lógicas de vida comunitaria y relacionamiento propias de la región, e impone nuevas formas de trabajo esclavista y capitalista (Quijano, 2014).

Otra de los efectos de la *colonialidad del poder* es el hecho de que la cultura europea se convirtió en la posibilidad de acceso al poder (Quijano, 1992, 2014). Esto refiere al desarrollo y éxito del imaginario de la blancura, es decir, de la idea introyectada por los diversos sectores de la sociedad colonial de que a mayor “blancura” mayor prestigio, respeto social y poder. Pertener a lo “blanco” no estaba vinculado tan sólo al color de la piel, sino al ser capaz de performar, de teatralizar, un imaginario social y cultural que entretreje aspectos religiosos, comportamentales e intelectuales (Castro-Gómez, 2005). Entonces, y en este sentido, la *colonialidad del poder* no sólo reprime, excluye y subalterniza las formas no europeas de subjetividad, sino que también produce nuevas formas de ser y estar en el mundo que las sustituyen.

En suma, el proceso de colonización construye una nueva subjetividad hegemónica —el varón blanco, europeo, heterosexual— que, de cierta forma, define a quienes no lo son como otredades subyugables. Asimismo, erige un tipo de conocimiento válido y hegemónico, y una forma de producción del mismo. Esto ha sido denominado por el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez (2005) como la *hybris del punto cero*. Es decir, una forma de conocimiento que se presenta con pretensiones de objetividad, neutralidad y cientificidad partiendo del presupuesto de que el observador que lo produce, está por fuera, o sea, que no forma parte de lo observado. Ubicarse en el punto cero equivale a tener la mirada y el poder de un dios que puede ver sin ser visto, es decir, que puede observar la totalidad del mundo desde arriba sin tener que dar cuenta a nadie, ni siquiera a sí mismo, de la legitimidad de tal observación. Esta noción había sido anteriormente desarrollada en profundidad por la zoóloga y filósofa feminista Donna Haraway (1995) en su planteo sobre la mirada conquistadora del conocimiento científico.

En definitiva, en respuesta a estos procesos de alterización y subyugación de las poblaciones, los teóricos y teóricas del colonialismo y la colonialidad hacen un llamado a una lucha solidaria entre pueblos por el reconocimiento de sus culturas, saberes e identidades y por la redistribución de las tierras y recursos, para combatir las estructuras racistas y eurocéntricas. El pensamiento decolonial aboga por la construcción de nuevas formas de producción del conocimiento que cuestionen ese paradigma de “Lo Otro”, que reconozcan los ejes estructurales de subordinación que nos atraviesan y que geste modos de pensar nuestras realidades que sean más acordes y más justos.

Para cerrar este apartado me gustaría aclarar que, a pesar del importante y fundamental cimiento teórico que esta corriente de pensamiento decolonial ha construido, muchas de sus propuestas no fueron articuladas con categorías como sexo, sexualidad y género. La tarea de hacer dialogar estas propuestas con dichas categorías quedará en manos de la feminista decolonial María Lugones, como veremos en el próximo apartado. Sin embargo, es importante señalar que, como indica Ochy Curiel (2007), aunque sin hablar de colonialidad muchas feministas racializadas ya habían profundizado en el entrecruce del capitalismo y el patriarcado identificando sus diversos sistemas de dominación: la raza, la etnia, la clase y la sexualidad heteronormativa. Esto da cuenta de cómo “a pesar del esfuerzo de ciertos sectores en el ámbito académico y político para tratar de abrir brechas a lo que se denomina ‘subalternidad’, la misma se hace desde posiciones también elitistas y, sobre todo, desde visiones masculinas y androcéntricas” (Curiel, 2007: 93)

3. Ampliar el espectro. Erigir un feminismo decolonial latinoamericano

María Lugones, filósofa e investigadora feminista argentina, es una de las intelectuales fundamentales en la constitución del feminismo decolonial latinoamericano. Entender su planteo es esencial para comprender las bases teóricas de este feminismo. Ella elabora la propuesta de un proyecto que integra dos marcos de análisis que se habían desarrollado en el continente pero que aún no habían conseguido dialogar y aunarse para cobrar fuerzas. Por una parte, toma las teorías interseccionales sobre raza, género, clase y sexualidad que habían desarrollado los feminismos negros de Estados Unidos y que luego aplicaron también otras feministas. Estas teorías colaboraron en el entendimiento de la exclusión histórica, teórica y práctica de las mujeres no-blancas en las reivindicaciones de luchas feministas hegemónicas. Por la otra, toma aportes de la escuela decolonial y en particular toma a Aníbal Quijano con su concepto de *colonialidad del poder*. El entrecruce de ambas teorías le permite a Lugones desarrollar una concepción distinta sobre cómo opera la opresión de género en contextos de colonialidad, permitiéndole dar cuenta de lo profundo de la imposición colonial. A esta concepción ella la llama el *sistema moderno-colonial de género* (Lugones, 2008: 77).

Lugones (2008) le critica a Quijano el análisis limitado que hace del entrecruce *colonialidad* y género. Él plantea que el colonialismo se disputó el control de cuatro ámbitos básicos de la existencia humana: sexo; trabajo; autoridad colectiva y subjetividad/ intersubjetividad; y recursos y productos. Para él sería en las luchas por el control del acceso sexual que se definiría la construcción moderno/colonial del género, pero Lugones le señala el sesgo patriarcal y heterosexual de estas disputas por el control del sexo y sus recursos y productos. En sus teorizaciones, Quijano no considera la construcción histórica de la categoría sexo/género, ni consigue visualizar que el género antecede a los rasgos biológicos sexuales y los carga de significaciones. Por lo tanto, él entiende la categoría sexo/género en términos binarios y, en particular, concibe al sexo como determinable a partir de factores biológicos. “Es decir, dentro de su marco, existe una descripción de género que no se coloca bajo interrogación y que es demasiado estrecha e hiper-biologizada ya que presupone el dimorfismo sexual, la heterosexualidad, la distribución patriarcal del poder y otras presuposiciones de este tipo” (Lugones, 2008: 82).

Respecto a la raza, Quijano reconoce la naturalización de las diferencias biológicas producto de las lecturas que la ciencia moderna impone y en función de las que

justifica la jerarquización racial. Sin embargo, no consiguió visualizar la naturalización de las diferencias sexuales que también impone. Lugones señala que la colonialidad necesitó invisibilizar el carácter construido de la diferencia sexual porque “el dimorfismo sexual sirvió, y sirve, a la explotación/dominación capitalista global eurocentrada”(2008: 86).

En relación a la teoría de la interseccionalidad, Lugones plantea que tiene algunos elementos que permiten visualizar mejor las realidades de opresión de las mujeres racializadas al dar cuenta de lo que no se puede conceptualizar cuando categorías como raza y género se analizan por separado. “El lugar de la opresión puede comprenderse como un solapamiento de opresiones que se cruzan o se entrelazan y que se entretajan o se fusionan. Género y raza, por ejemplo, no se cruzan como categorías de opresión separadas y separables. Más bien, la opresión de género y la de raza afectan a la gente sin ninguna posibilidad de separación” (Lugones, 2005: 69).

En definitiva, ella plantea que si pensamos sólo en las categorías separadas éstas designan grupos homogéneos, por ejemplo, la categoría “mujer” designa a hembras burguesas blancas heterosexuales, y la categoría “negro” a machos heterosexuales negros. De esta forma, esta lógica categorial distorsiona el entendimiento de aquellas personas que existen en la intersección. Si consideramos a las mujeres de color como la suma de las categorías “mujer” más “negro” caemos en el vacío ya que ninguna de las dos categorías la incluye. “Por eso, una vez que la interseccionalidad nos muestra lo que se pierde, nos queda por delante la tarea de reconceptualizar la lógica de la intersección para, de ese modo, evitar la separabilidad de las categorías dadas y el pensamiento categorial. Sólo al percibir género y raza como entramados o fusionados indisolublemente, podemos realmente ver a las mujeres de color” (Lugones, 2008: 82). La autora plantea que esta lógica categorial, dicotómica y jerárquica, es también propia del capitalismo y la colonialidad moderna.

Defenderé la necesidad de pasar (...) de la lógica de la interseccionalidad a la lógica de la fusión, de la trama, de la emulsión. Esta lógica defiende la inseparabilidad lógica de raza, clase, sexualidad y género. Mientras la lógica de la interconexión deja intacta la lógica de las categorías, la lógica de la fusión la destruye. (...). La fusión o la emulsión nos capacita para pasarnos por completo a la resistencia. (Lugones, 2005: 66)

En suma, uno de los grandes aportes que hace Lugones (2005, 2008 y 2011) es introducir a la discusión la noción de *colonialidad de género*, ya que ésta permite historizar y complejizar la comprensión del sistema mundo moderno/colonial, al reconocer la intersección de género, clase y raza que se impone y que subyace a este sistema. Para dar cuenta de ello, Lugones (2008), basándose en las feministas Oyeronke Oyewumi y Paula Gunn Allen, presenta una serie de ejemplos históricos precolombinos de comunidades indígenas y africanas en las que no existía una categoría tal como el género. Esto le permite dar cuenta de que ésta es una imposición colonial que se erige como sistema de clasificación que divide y oprime a las personas de forma diferencial en función de sus intersecciones. Su propuesta es que el feminismo decolonial debe descolonizar el género como una tarea práctica de “crítica de la opresión de género racializada, colonial y capitalista, heterosexualista, como una transformación vivida de lo social” (Lugones, 2011: 110). Para esto considera necesario un acercamiento distinto al de sólo incorporar el género en las investigaciones; primero es necesario comprender las organizaciones sociales a partir de sus cosmologías propias para luego visualizar cómo se impuso la colonialidad del género y cómo se ha resistido a ella.

4. Aplicar nuevos marcos teóricos. Posibilitar nuevos debates

Como sucede en la producción de conocimiento, introducir nuevas perspectivas teóricas permite visualizar la realidad con nuevas lentes, generando y posibilitando así debates innovadores. Los aportes de María Lugones (2005, 2008 y 2011), habilitan retomar la clásica discusión feminista en torno al patriarcado como posible estructura universal. A partir de la lectura de su texto “Colonialidad y género” (2008), se pone de manifiesto que el *sistema moderno/colonial de género* tiene un origen preciso, así como ciertos rasgos característicos: el dimorfismo sexual, la organización patriarcal y la heterosexualidad como régimen político. Si, como plantea Lugones, el sistema de género actual es moderno/colonial, resulta evidente que la forma de patriarcado que conocemos en nuestro continente no ha sido tal en el período previo a la conquista. Esto nos deja en claro la necesidad de promover los análisis e investigaciones históricas, sociales y antropológicas que nos permitan entender cuáles son los orígenes de estos rasgos, cómo llegaron a implantarse en el continente y cómo este sistema de género se ha articulado con los otros sistemas, el capitalismo y el racismo. En particular, los aportes de Lugones disparan una serie de preguntas en torno al momento previo a la conquista: ¿se podría hablar, de todas formas, de un patriarcado previo a la colonización?, ¿qué organización de género existía, si es que había una?; y durante su implementación: ¿qué consecuencias tuvo y cómo afectó a las poblaciones la implantación del *sistema moderno/colonial de género*?

Las teorizaciones en torno a estas preguntas forman parte de un corpus de debates fundamentales de los feminismos decolonial y latinoamericano, ya que no todas las feministas coinciden en que existiera un patriarcado previo a la llegada de los conquistadores. Algunas consideran que en las sociedades precolombinas existían formas de organización patriarcal que se entroncaron con el patriarcado moderno/colonial. Otras coinciden en esto, pero señalan que esas organizaciones patriarcales eran de menor alcance e impacto. Por otro lado, hay autoras que prefieren no hablar de la existencia de un patriarcado ancestral y que plantean que es el *sistema moderno colonial de género* el que introduce esta organización jerárquica, desigual. En este apartado, basándome en los aportes de Aura Cumes (2019), haré un rápido recorrido en torno a estas diferentes propuestas teóricas, y a las características que tuvo el proceso de implantación del patriarcado moderno en el continente y de qué forma se ha ido articulando con la racialización de las poblaciones y con la imposición del sistema capitalista.

4.1. El entronque de patriarcados

En el libro *Hilando fino desde el feminismo comunitario* (2013), Julieta Paredes, feminista comunitaria boliviana, propone y desarrolla la teoría del “entronque de patriarcados” en la que da cuenta de cómo se habría dado la implantación del patriarcado actual. Ella reconoce la existencia de un patriarcado previo a la conquista y colonización y propone un entronque del patriarcado occidental con el precolonial. Por lo tanto, el sistema género con sus relaciones desiguales no fue sólo fruto de la imposición colonial, sino que tenía ya una existencia previa, una existencia indígena y popular.

Julieta Paredes hace un llamado a las mujeres de Abya Yala a desarrollar la exigente tarea teórica y activista de transformar el sistema patriarcal que desde hace tanto las viene oprimiendo:

Descolonizar el género, en este sentido, significa recuperar la memoria de las luchas de nuestras tatarabuelas contra un patriarcado que se instauró antes de la invasión colonial. Descolonizar el género significa decir que la opresión de género

no sólo vino con los colonizadores españoles, sino que también había una propia versión de la opresión de género en las culturas y sociedades precoloniales, y que cuando llegaron los españoles se juntaron ambas visiones para desgracia de las mujeres que habitamos Bolivia. Este es el entronque patriarcal del que hablamos. (Paredes, 2013: 72).

Al dar cuenta de que el patriarcado no es sólo producto de la invasión colonial, Julieta Paredes señala la importancia de que las mujeres bolivianas se concienticen del hecho de que su lucha no debe quedar subordinada a los intereses de los varones de sus comunidades. Estas mujeres deben resistir las dos formas de dominación patriarcal: la ancestral, previa a la conquista y de origen comunitario, y la colonial, impuesta por los conquistadores. En este sentido, deja en claro que hay una lucha compartida a nivel comunitario contra la penetración colonial, el capitalismo y el neoliberalismo, el racismo y la colonialidad, pero también pone énfasis en lo fundamental que es que las mujeres den una lucha contra el patriarcado, tanto el colonial como el originario de las comunidades indígenas.

4.2. Patriarcados de distinto alcance – de lo dual a lo binario

Rita Segato (2015b y 2016), antropóloga feminista argentina, reconoce, al igual que Julieta Paredes, la existencia de una organización de género patriarcal previa a la conquista y colonización de Abya Yala. Sin embargo, ella habla de un patriarcado ancestral que no tiene el mismo alcance que el moderno/colonial, ya que se basa en una concepción dual del género lo que hace que su impacto sea más bajo. Segato basa esta teoría del patriarcado de baja intensidad en un corpus de evidencias históricas y relatos etnográficos que la ayudan a demostrar la existencia de formas de organización de género en el período previo a la conquista.

En la concepción dual del género, la vida social se organiza en dos espacios diferentes: el doméstico y el público. Cada uno de ellos sería un espacio completo, estaría ontológica y políticamente separado del otro y, a su vez, habitado por un género específico; el femenino correspondería al espacio doméstico y el masculino al público. Una de las diferencias fundamentales respecto al patriarcado vigente es que a pesar de que el espacio doméstico era jerárquicamente inferior al público, éste tenía su política propia, con la posibilidad de transformarse, defenderse y actuar colectivamente. De ahí que existiera una reciprocidad vinculante entre ambos espacios, donde son posibles el tránsito y la conmutabilidad de posiciones, y donde, además, no existe el sometimiento ni englobamiento de un espacio por el otro. En consecuencia, a diferencia del patriarcado moderno/colonial, tampoco habría un sujeto universal, un Hombre con mayúsculas, capaz de representarlo todo y de dejar en la sombra a los sujetos que margina y somete. (Segato, 2015a; 2015b y 2016)

En el proceso de conquista y colonización, el mundo de lo dual con su patriarcado de bajo alcance se encuentra con la estructura binaria del conquistador, con la estructura del Uno y su sombra, con el patriarcado moderno. En este proceso, el mundo dual es capturado y modificado desde sus entrañas para introducir la lógica del colonizador. El espacio público pasa a tener el dominio de todas las decisiones políticas referentes a la comunidad, o sea relativas a ambos espacios. Como consecuencia, el espacio doméstico se despolitiza, pierde su agencia, su capacidad de enunciación, de intervención en las decisiones del espacio público, queda atado a lo que el espacio masculino decide, y queda reducido a lo privado, a lo familiar. Esta despolitización deja al espacio femenino en un lugar de vulnerabilidad y fragilidad, ya que las mujeres pierden la autoridad, el valor y la autonomía en su esfera de acción (Segato, 2015b: 345).

En el binarismo, la mujer pasa a ser la sombra del Hombre, es el cero de ese Uno (con mayúsculas de único y universal), pierde radicalmente su poder político, es destituida de su completitud ontológica y es ubicada como un otro. “Este papel de Otro (femenino, no-blanco, colonial, marginal, subdesarrollado, deficitario) como han mostrado Edward Said y una generación entera de teóricos y teóricas postcoloniales, pasa a constituirse en la condición de posibilidad para la existencia del Uno (sujeto universal, humano generalizable, con H)” (Segato, 2016: 94).

Aura Cumes (en Espinosa, 2016), feminista guatemalteca de origen Maya, estudia el libro del Popol Vuh, relato mítico del origen del pueblo Maya Kiché, para ver si allí puede encontrar alguna evidencia de ese patriarcado de bajo impacto del que habla Rita Segato. En su análisis encuentra referencias a corporalidades femeninas y masculinas como pares interrelacionados, por lo que existiría una organización de dualidad y complementariedad. Lo masculino estaba asociado al espacio político y público, de forma que, como señala Segato, gozaría de un prestigio mayor que el espacio de lo femenino. Es recién en el proceso de colonización que pasa a subordinarse a las mujeres a través de una jerarquización de lo público y una despolitización de lo privado, instalándose el sistema de género binario del que habla Segato.

4.3. El patriarcado es moderno/colonial

Por último, la otra postura teórica en relación al patriarcado y las posibles organizaciones de género previas es la que introduce y desarrolla María Lugones en sus textos “Colonialidad y género” (2008) y “Hacia un feminismo decolonial” (2011). Ella entiende que en las sociedades precolombinas no podría hablarse de una organización patriarcal de ningún tipo, ya que para hablar en estos términos necesitamos de un sistema de género en el que se ordene a las personas en dos géneros: hombre y mujer, y que, a su vez, el primero establezca una relación de dominación respecto al segundo. Como ya se planteó anteriormente, Lugones se basa en los aportes Oyeronke Oyewumi, quien estudió la sociedad Yoruba, y Paula Gunn Allen, quien se enfocó en las comunidades matriarcales de indígenas americanos, para dar cuenta de que estos ordenamientos no le son propios a otras comunidades indígenas y africanas precolombinas. La autora afirma que “para las mujeres, la colonización fue un proceso dual de inferiorización racial y subordinación de género. Uno de los primeros logros del Estado colonial fue la creación de ‘mujeres’ como categoría” (2008: 78).

En definitiva, lo que Lugones establece es que es a través de un pacto entre colonizados y colonizadores que se introduce el sistema de género patriarcal. Este es un sistema que coloca a las mujeres indígenas en una posición doblemente subyugada, no sólo respecto al colonizador sino también respecto a los varones de sus propias comunidades. De esta forma, la colonización introduce una estructura jerárquica que genera nuevas desigualdades en función a un ordenamiento de género binario y que, en consecuencia, rompe con los vínculos de solidaridad y reciprocidad propios de las comunidades.

4.4. La implantación del patriarcado moderno/colonial

Como vimos, dados los objetivos de la conquista y colonización fue necesario un reordenamiento social para llevar adelante el proyecto de dominación colonialista con sus intereses particulares. Para ello, fueron centrales, en particular, la modificación de las relaciones de género y de sexualidad, la gestación de vínculos de dependencia laboral, y la implantación de un sistema de ordenamiento en función de la racialización de las poblaciones (Stoler en Viveros Vigoya, 2013). Estos nuevos ordenamientos instauraron las distintas estructuras jerárquicas que rigen las sociedades

actuales latinoamericanas, es decir, la fusión del patriarcado —con su sistema de género binario y desigual—, el capitalismo —con su ordenamiento de clase y las lógicas de propiedad privada—, y el racismo —con su categorización diferencial de las poblaciones en función de su ascendencia, proveniencia geográfica o color de piel—.

En relación a la transición hacia el patriarcado moderno/colonial, siguiendo los planteos de Segato (2015a), ésta ocurre a partir de la apropiación del cuerpo-territorio de las mujeres racializadas (indígenas y afrodescendientes), convirtiéndolo en un cuerpo-objeto accesible. Sus cuerpos fueron cruelmente apropiados, accedidos sexualmente y masivamente inseminados, plantando la semilla que da cuenta de la apropiación, de la domesticación y del disciplinamiento de los cuerpos-territorios. Anexadas como parte del territorio conquistado y, una vez bajo el dominio de los hombres blancos, muchas mujeres fueron distribuidas entre los hombres y familias blancas como cuerpos esclavos o concubinos (Segato, 2016). En este contexto de lucha por el control sobre los territorios, la violación sistemática y el embarazo forzado de las mujeres de la comunidad fueron herramientas eficaces. A su vez, la aniquilación de las figuras de autoridad, o la alianza con ellas, y la destrucción de los símbolos y monumentos culturales y religiosos, promueven una rápida desarticulación étnica y un consecuente control sobre los territorios. “El cuerpo y muy especialmente el cuerpo de las mujeres, por su afinidad arcaica con la dimensión territorial, es, aquí, el bastidor o tableta sobre el cual los signos de adhesión son inscritos” (Segato, 2016: 69).

Por otro lado, en relación a los varones de las comunidades, los colonizadores introducen una pedagogía de la mirada pornográfica sobre el cuerpo de las mujeres. De esta forma, en la aldea aprenden a concebir el cuerpo de las mujeres con una mirada regida por los valores de virilidad del colonizador: “Es el hombre blanco su interlocutor y par preferencial en el presente, y de la mano de ese interlocutor dominante, el ombligo del cosmos se va desplazando de la aldea hacia el mundo del blanco, y es la fragilidad de los hombres, tan fácilmente cooptables por el mundo dominador, la que lo permite” (Segato, 2015a: 151). Esto habla de que, para facilitar su objetivo, los colonizadores generan alianzas con los varones de las comunidades que reposicionan jerárquicamente la esfera de lo masculino, y que, por lo tanto, devalúan lo femenino y promueven la domesticación, dominación y disciplinamiento de las mujeres. Empero, a pesar de que los empodera en relación a la aldea, los coloca en un lugar de sujeción frente al hombre blanco colonizador.

En definitiva, es la colonización la que promueve la noción de la mujer como relegada a un espacio doméstico despolitizado y desagenciado, un espacio subsumido a lo público, al mandato masculino. Siguiendo con Segato (2015a), esta forma de desvalorización y desacreditación de las mujeres es propia de la modernidad, propia del sistema patriarcal impuesto por la empresa colonial. Pero es también la colonización la que instala la idea de las mujeres racializadas como accesibles sexualmente, como disponibles para el acto sexual, en contraposición al arquetipo de mujer blanca como un cuerpo pasivo, frágil y virginal, que debe ser protegido del acceso sexual. Esto, nuevamente, nos ayuda a visualizar y a concluir la importancia de entender raza y género, y también clase, como categorías de análisis inseparables.

5. Aunar aprendizajes, recoger aportes y construir otras posibilidades

Adentrarse en las producciones teóricas, propuestas, luchas y denuncias de los feminismos abordados nos habilita incorporar una serie de herramientas y estrategias que considero fundamentales para el desarrollo de investigaciones futuras: para la elección de marcos teóricos, para el acercamiento a las temáticas a estudiar así como para el entendimiento de las dinámicas globales y locales —económicas, políticas, sociales, culturales, etc.— en las que se funda este *sistema-mundo* (Wallerstein, 1979). A continuación, en este último apartado me gustaría presentar dos estrategias vinculadas al reconocimiento de nuestras producciones teóricas y hacer un breve repaso por algunas categorías analíticas teóricas de los feminismos periféricos.

Como bien señala Ochy Curiel (2007) muchas veces las producciones de mujeres, de feministas y más aún de feministas de la periferia, no forman parte de los textos consultados y considerados en las investigaciones ya que aún se desconocen sus grandes aportes teóricos para una comprensión distinta de la realidad social. “Son ellas (nosotras) las que no han respondido al paradigma de la modernidad universal: hombre–blanco–heterosexual; pero son también las que, desde su subalternidad, desde su experiencia situada, han impulsado un nuevo discurso y una práctica política crítica y transformadora” (Curiel, 2007: 94). En este sentido, creo importante implementar dos estrategias presentadas por feministas latinoamericanas, la del tráfico de teorías y circulación desde la periferia, planteada por Femenías (2007), y la de la construcción genealógica, presentada por Ciriza (2015).

María Luisa Femenías (2007) habla del tráfico de teorías como una de las estrategias de producción de conocimientos situados. Esta práctica permite aprovechar las producciones teóricas que vienen desde los centros de generación de conocimiento, pero reinterpretándolas desde los márgenes, desde las periferias. De esta forma, se quiebran los modelos monolíticos, se los reapropia, se los enriquece y resignifica para darle una reinterpretación contextualizada que fracture el discurso hegemónico y nos permita la autoafirmación y el rechazo a las heterodesignaciones. Otra de las estrategias que esta autora propone y que considero de sumo valor es la de la circulación en las periferias. Reconocer que nos ubicamos, o nos han ubicado, en un lugar periférico de producción de conocimiento puede ayudarnos a revalorizar nuestras propias producciones. Para ello es importante fomentar la circulación de nuestros textos entre nosotras, promover la lectura a nosotras mismas, y citarnos para darnos reconocimiento de autoridad en la producción de saberes. Aunque difícilmente salgamos de los lugares periféricos, elaboramos nuestras propias tácticas para resignificar y resituar nuestros conocimientos.

Por otro lado, hacer un recorrido genealógico que dé cuenta de los aportes de las distintas mujeres a la teoría feminista es una forma de reconocer y visibilizar todas esas voces silenciadas, que en la academia y los movimientos políticos figuran como “ausencias”. Esto es imprescindible para hallar nuestras raíces históricas, devolver la voz a nuestras compañeras y reconocer nuestro lugar, porque finalmente, como señala Chandra Mohanty (2013), siempre construimos sobre los hombros de las muchísimas mujeres que nos precedieron. “Este es para mí uno de los principales gestos éticos y políticos de descolonización en el feminismo: retomar distintas historias, poco o casi nunca contadas” (Curiel, 2009: 1)

En este ejercicio de reconocimiento Ciriza (2015: 85) señala que:

nuestras genealogías tienen múltiples y contradictorias raíces que es posible localizar en el terreno abrupto de nuestra compleja y a menudo trágica historia, en las disímiles experiencias de explotación y dominación, pero también en los combates y resistencias de mujeres (...). Implica preguntar por nuestras antepasadas en procura de un cierto horizonte de comprensión, de un relato que posibilite el anudamiento del sentido, el trazado de continuidades y la ubicación de las rupturas (...) en lo referido a la forma de pensar el vínculo pasado-presente (...). Esa búsqueda/construcción pone en cuestión la neutralidad corporal y la ubicuidad atribuidas al saber, nos enfrenta a la incomodidad de las ausencias recurrentes pues como es bien sabido ni los/las proletarias, ni los/las negras, ni los/las colonizadas han formado parte del festín del saber considerado universal

En este ejercicio de reconocimiento genealógico se me hace imposible no evocar los aportes de otros feminismos porque, como señala Karina Bidaseca (2010), el feminismo negro, el chicano y el lesbiano son antecedentes innegables. Desde la segunda mitad del siglo XX son las voces de muchas de estas feministas las que se levantan para criticar los sesgos del feminismo hegemónico, elaborando una serie de argumentaciones teóricas, de aportes epistemológicos y de conceptualizaciones nuevas que interpelaban las nociones dicotómicas de desarrollo y subdesarrollo, modernidad y tradición, y las perspectivas etnocéntricas, sociocéntricas, heterosexistas, coloniales. En este sentido, una de las herramientas teóricas fundamentales que se proponen es la de la *interseccionalidad* ya que, como vimos, nos permite borrar la idea de que el patriarcado es la única opresión que sufren todas las mujeres y que actúa de la misma forma sobre todas nosotras. A su vez, nos permite reconocer cómo las especificidades históricas en las experiencias de opresión difieren en función del cruce de los ejes de subordinación: género, raza, clase, nacionalidad, sexualidad, etc., que atraviesan a las personas. Este modelo teórico fue elaborado por Kimberlé Williams Crenshaw, intelectual afrodescendiente, para evidenciar que “la interseccionalidad es inherente a toda relación de dominación” (Viveros Vigoya, 2012: 6). Sin embargo, y como ya vimos desde los aportes de María Lugones, hay que estar atentas de no hacer un uso descontextualizado de esta herramienta, que puede ser muy útil pero también engañosa. La interseccionalidad no implica la suma de ejes de subordinación, sino la conformación de nuevas realidades y experiencias de opresión y resistencia.

Las feministas chicanas, en su condición particular de mexicanas en Estados Unidos o estadounidenses con ascendencia familiar mexicana, desarrollan las bases del pensamiento fronterizo que ha sido fundamental para el pensamiento colonial. Al hablar de fronteras nos ayudan a conceptualizar cómo ciertos límites, geográficos o no, se traducen en fronteras identitarias, genéricas, culturales, sexuales o lingüísticas. Como menciona Medina Martín (2013) esta es una categoría ontológica que nos puede ayudar a entender la situación y experiencia de aquellas personas que configuran sus identidades en este “fuera de la norma”, tales como migrantes, homosexuales y personas refugiadas, entre otras. El *Ser Frontera* constituye una posición enunciativa desde los márgenes que visualiza la intersección de opresiones que le conforman y las utiliza como base para una nueva identidad más crítica, creativa y resistente (Medina Martín, 2013).

Por último, otro de los aportes a reconocer es el de las feministas lesbianas que dieron cuenta del sistema heteronormativo y patriarcal en el que estamos insertas. Ellas nos hablan de la heterosexualidad como institución política, es decir, como régimen político impuesto y no como opción sexual (Rich, 1996 [1980]; Wittig, 2006 [1992]). Lugones (2008 y 2011) amplía esta idea al hacernos dar cuenta de que la

heterosexualidad tiene sus raíces no sólo en el patriarcado sino también en el capitalismo y el colonialismo. Es decir, la autora nos muestra que la heterosexualidad, como régimen político, es impuesto por el colonialismo y es funcional al capitalismo.

6. Cierre

En suma, los feminismos decolonial y latinoamericano se nutren de muchos aportes y nos llaman a investigar nuestras realidades considerando nuevas perspectivas analíticas y teniendo ciertos cuidados teóricos. En principio, nos advierten sobre las categorías que utilizamos. Nos plantean la importancia de prestarle atención y cuestionar las categorías universalizantes, como el sujeto mujer, para poder dar cuenta de las vidas que excluimos, marginamos e invisibilizamos con ellas. Nos invitan a cuidarnos de no caer en categorías vacías, como cuando se habla de las mujeres negras como la suma de la opresión racial más la de género. Es necesario ver cómo se entrecruzan y fusionan las opresiones gestando realidades desiguales y resistencias específicas. A su vez, nos exige historizar las categorías para no darlas por naturales y ahistóricas. Como hace Quijano con la “raza” y Lugones con el “género”, estas categorías surgen en contextos precisos y responden a intereses particulares. No podemos aplicar categorías sin considerar todo esto.

Por otro lado, estos feminismos nos permiten percibir el carácter pluriversal del conocimiento y el pensamiento. No apuestan por generar teorías de aplicación universal que desconozcan las particularidades de cada contexto, apuestan por construir espacios donde muchas perspectivas distintas puedan cohabitar sin que una se imponga sobre las otras, apuestan por reconocer y promover los *conocimientos situados*, como elaboraciones analíticas legítimas que propicien el diálogo de saberes (Haraway, 1995). A su vez, buscan nutrirse de las diferencias locales para entender el mapa global con todas sus complejidades, comprendiendo que las realidades están interconectadas y que esto nos permite construir solidaridades y alianzas en pos de una justicia social y una transformación de las grandes estructuras de opresión: el patriarcado, el racismo, el capitalismo y el colonialismo.

Los feminismos decolonial y latinoamericano nos invitan a descentrar la mirada para cuidarnos de no caer en el etnocentrismo, para visibilizar nuestros lugares de privilegio y opresión y no reproducir las condiciones que nos oprimen ni convertirnos en opresoras nosotras mismas. Mirar a los costados y propiciar el diálogo permite aprender de las prácticas de resistencia de nuestras compañeras, aliarnos a sus luchas, ver las relaciones de poder y los espacios de dominación en que estamos inmersas, así como imaginar espacios de transformación individual y colectiva. Nos conducen también a cuestionar el eurocentrismo, a entender que todo conocimiento es geopolítico, a comprender las dinámicas centro-periferia que rigen las producciones de conocimiento, a reconocer los centros en las periferias y las periferias en los centros. Sin lugar a dudas, nos plantean un montón de desafíos y retos que no son fáciles de atravesar, pero estoy segura de que sus aportes nos pueden llevar a andar caminos más justos, más comprensivos, más solidarios y más críticos.

Referencias bibliográficas

- Beauvoir, Simone. *El segundo sexo*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Siglo Veinte. [1949] Recuperado de: <http://users.dsic.upv.es/~pperis/EI%20segundo%20sexo.pdf> (Acceso en junio 2020)
- Bidaseca, Karina. *Perturbando el texto colonial. Los estudios (pos)coloniales en América Latina*. Editorial SB. Buenos Aires, Argentina. 2010
- Carneiro, Sueli. "Ennegrecer el feminismo" En: Revista *Nouvelles questions féministes* (número especial en castellano): *Feminismos disidentes en América Latina y el Caribe*, 24 (2). 2005. Pp: 1-5
- Castro-Gómez, Santiago. *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá, Colombia. 2005
- Ciriza, Alejandra. "Construir genealogías feministas desde el Sur: encrucijadas y tensiones" En: *Millcayac - Revista Digital de Ciencias Sociales*, 2 (3). Mendoza, Argentina. 2015. Pp: 83-104
- Cumes, Aura. "Patriarcado, dominación colonial y epistemologías mayas". 2019. Recuperado de: https://img.macba.cat/public/uploads/20190611/Patriarcado_dominacion_colonial_y_epistemologn_as_mayas.3.pdf (Acceso en septiembre 2020)
- Curiel, Ochy. "Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista" En: *Revista Nómadas*, (26). Universidad Central Bogotá, Colombia. 2007. Pp. 92-101
- Curiel, Ochy. "Descolonizando el feminismo: una perspectiva desde América Latina y el Caribe" 2009. Pp: 1-8. Recuperado de: http://feministas.org/IMG/pdf/Ochy_Curiel.pdf (Acceso en septiembre 2020)
- Espinosa, Yuderkys. "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: *Revista Solar*, año 12, 12 (1). Lima, Perú. 2016. Pp: 141-171
- Femenías, María Luisa. "Esbozo de un feminismo latinoamericano" En: *Revista Estudios Feministas*, 15 (1). Rio de Janeiro, Brasil. 2016. Pp: 11-25
- Gómez, Dorotea. "Mi cuerpo es un territorio político" En: Espinosa Miñoso, Yuderkys; Gómez Correal, Diana y Ochoa Muñoz, Karina (eds). *Tejiendo de otro modo: epistemología y apuestas decoloniales en Abya Yala*. Editorial Universidad del Cauca. Popayán, Colombia. 2014. Pp: 263-276
- Grosfoguel, Ramón. "Racismo/sexismoepistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI" En: *Revista Tabula Rasa*, 19. Bogotá, Colombia. 2013. Pp: 31-58
- Haraway, Donna. "Conocimientos situados: la cuestión en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial" En: Haraway, Donna. *Ciencia, cyborgs y mujeres. la reinención de la naturaleza*. Ediciones Cátedra. Valencia, España. 1995. Pp: 313-346
- Lugones, María. "Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color" En: *Revista Internacional de Filosofía Política*, (25). Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa México. 2005. Pp: 61-76
- Lugones, María. "Colonialidad y género" En: *Revista Tabula Rasa*, (9). Bogotá, Colombia. 2008. Pp: 73-101

- Lugones, María. "Hacia un feminismo decolonial" En: Revista La manzana de la discordia, 6 (2). 2011. Pp: 105-11
- Medina Martín, Rocío. "Feminismos periféricos, feminismos-otros: una genealogía feminista decolonial por reivindicar" En: Revista Internacional de Pensamiento Político, 8. 2013. Pp: 53-79
- Medina Martín, Rocío. "Enseñanza crítica de la historia constitucional" En: Revista de Educación y Derecho, (8). 2018. Pp: 1-6
- Mignolo, Walter. Entrevista: "Modernidad y Colonialidad". En: Portal de la Investigación: Ciencia, Cultura, Sociedad. Universidad de Costa Rica, Costa Rica. Recuperado de: <https://vinv.ucr.ac.cr/es/tags/diferencia-entre-colonialismo-y-colonialidad> (Acceso en junio 2020)
- Mohanty, Chandra. "Bajo los ojos de Occidente" En: Suárez Navaz, Liliana; Hernández, Aida (edras). *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*. Ediciones Cátedra. Madrid, España. 2008. Pp: 1-23
- Mohanty, Chandra. "Transnational feminist crossings: on Neoliberalism and Radical Critique" En: Signs, 38 (4), Intersectionality: Theorizing Power, Empowering Theory. 2013. Pp: 967-991
- Montanaro, Ana Marcela. "Hacia el feminismo decolonial en América Latina". En: Blanco, Marian; San Segundo, Rosa (edras). *Investigación joven con perspectiva de género*. Universidad Carlos III de Madrid. España. 2013. Pp: 336-355
- Paredes, Julieta. *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. Cooperativa el Rebozo. México. 2013
- Quijano, Aníbal. "Colonialidad y modernidad-racionalidad". En: Revista Perú Indígena, 13 (29). 1992. Pp: 11-20
- Quijano, Aníbal. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En: *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. CLACSO. Buenos Aires, Argentina. 2014. Pp: 777-832
- Rich, Adrienne. "Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana" En: Revista DUODA - Revista d'Estudis Feministes, (10). 1996 [1980]. Recuperado de: <http://www.mpi-sano.cl/psn/wp-content/uploads/2014/08/Heterosexualidad-obligatoria-y-existencia-lesbiana-Adrienne-Rich-1980.pdf> (Acceso en junio 2020)
- Segato, Rita. "La norma y el sexo: frente estatal, patriarcado, desposesión, colonialidad" En: Belausteguigoitia Rius, Marisa; Saldaña-Portillo, María Josefina (coords). *Desposesión: género, territorio y luchas por la autodeterminación*. Universidad Nacional Autónoma de México, México. 2015a. Pp: 125-161
- Segato, Rita. "Género y colonialidad: del patriarcado de bajo impacto al patriarcado moderno" En: Belausteguigoitia Rius, Marisa; Saldaña-Portillo, María Josefina (coords). *Desposesión: género, territorio y luchas por la autodeterminación*. Universidad Nacional Autónoma de México, México. 2015b. Pp: 321-350
- Segato, Rita. *La guerra contra las mujeres*. Editorial Traficante de Sueños. Madrid, España. 2016
- Tuck, Eve; Yang, Wayne. "Decolonization is not a Metaphor" En: Revista Decolonization: Indigeneity, Education, & Society, 1(1). 2012. Pp: 1-40

Viveros Vigoya, Mara. "La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual". 2012. Recuperado de: <<http://www.derechoshumanos.unlp.edu.ar/assets/files/documentos/la-sexualizacion-de-la-raza-y-la-racializacion-de-la-sexualidad.pdf>> (Acceso en Junio 2020)

Viveros Vigoya, Mara. "Alteridad, género, sexualidad y afectos. Reflexiones a partir de una experiencia investigativa en Colombia" En: *Cadernos Pagu*, (41). 2013. Pp: 41-52

Wallerstein, Immanuel. *El moderno sistema mundo. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*. Editorial Siglo XXI. México DF, México. 1979

Wittig, Monique. *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Editorial EGALES. Barcelona, España. 2006 [1992]



© 2021 por el autor. Licencia a ANDULI, Editorial Universidad de Sevilla. Este artículo es un artículo publicado en acceso abierto bajo los términos y condiciones de la licencia Creative Commons Attribution (CC BY) (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>).

