

(RE) PENSAR EL GÉNERO DESDE ABYA YALA¹. APORTACIONES DEL FEMINISMO DECOLONIAL A LA INTERSECCIONALIDAD Y A LA DESNATURALIZACIÓN DEL SISTEMA SEXO-GÉNERO

Érika Calvo Rivera

Universidad de Santiago de Compostela

https://doi.org/10.33676/EMUI_nomads.62.03

Resumen: El presente artículo tiene como propósito resaltar los valiosos aportes que desde el continente latinoamericano se vienen haciendo a esta cuarta ola del feminismo. Desde la publicación, en el año 2008, de la obra de María Lugones "Colonialidad y género", son muchas las pensadoras que, bajo el rótulo de feminismo decolonial, se han sumado a la denuncia del racismo de género en el que incurriría el feminismo blanco. Apuestan, *sensu contrario*, por una teoría crítica desde y para las mujeres del continente, cuyas experiencias se encuentran mediatizadas por la racialización y la colonialidad. Aunando en un mismo marco teórico el giro decolonial y la interseccionalidad propugnada por los feminismos del Sur, el feminismo decolonial lleva más de una década realizando aportes de gran valor a las cuestiones que aquí intentaremos problematizar: la co-dependencia entre la raza y el género y, paralelamente, la desnaturalización del sistema sexo-género.

Palabras Clave: *feminismo decolonial, raza, sistema sexo-género, fusión de opresiones, colonialidad de género*

Abstract: The purpose of this article is to highlight the valuable contributions that the Latin American continent has been making to this fourth wave of feminism. Since the publication, in 2008, of the work by María Lugones "Coloniality and gender", there are many thinkers who, under the label of decolonial feminism, have joined the denouncement of gender racism in which White feminism would have incurred. They bet, *sensu contrary*, for a critical theory from and for the women of the subcontinent, whose experiences are mediated by racialization and coloniality. Uniting in the same theoretical framework the decolonial turn and the intersectionality advocated by southern feminisms, decolonial feminism has been making valuable contributions to the issues that we will try to problematize here for more than a decade: the co-dependency between race and gender and, in parallel, the denaturing of the sex-gender system.

Keywords: *decolonial feminism, race, sex-gender system, fusion of oppressions, gender coloniality.*

¹ Etimológicamente "tierra de sangre vital" o "tierra en plena madurez", *Abya Yala* es la denominación con la que los Kunas (comunidad precolombina que habitaba el actual Panamá y Colombia) se referían a su territorio (Walsh, 2016, p.2). En la *Continental 500 Años de Resistencia Indígena, Negra y Popular*, organizada con motivo del medio milenio de la conquista española, se acordó la recuperación de este nombre a fin de manifestar el rechazo a una *América Latina* que era por ellos pensada como producto de una invención colonial (Mignolo, 2007). También en este texto se apostará por su uso con el objetivo de dejar constancia del compromiso decolonial que a él subyace. No resulta posible, sin embargo, negar la realidad histórica de lo latinoamericano y es, por este motivo, que *Abya Yala* y *América Latina* se utilizarán de forma alterna.

INTRODUCCIÓN

—Hablaemos de nosotras, señora... Nosotras somos mujeres. Mire, señora, olvídense usted del sufrimiento de su pueblo. Por un momento, olvídense de las masacres. Ya hemos hablado bastante de esto. Ya la hemos escuchado bastante. Hablaemos de nosotras... de usted y de mí... de la mujer, pues.

Entonces le dije:

—Muy bien, hablaemos de las dos. Pero, si me permite, voy a empezar. Señora, hace una semana que yo la conozco a usted. Cada mañana usted llega con un traje diferente; y, sin embargo, yo no. Cada día llega usted pintada y peinada como quien tiene tiempo de pasar en una peluquería bien elegante y puede gastar buena plata en eso; y, sin embargo, yo no. Yo veo que usted tiene cada tarde un chofer en un carro esperándola a la puerta de este local para recogerla a su casa; y, sin embargo, yo no. Y para presentarse aquí como se presenta, estoy segura de que usted vive en una vivienda bien elegante, en un barrio también elegante, ¿no? Y, sin embargo, nosotras las mujeres de los mineros, tenemos solamente una pequeña vivienda prestada y cuando se muere nuestro esposo o se enferma o lo retiran de la empresa, tenemos noventa días para abandonar la vivienda y estamos en la calle.

Ahora, señora, dígame: ¿tiene usted algo semejante a mi situación? ¿Tengo yo algo semejante a su situación de usted? Entonces, ¿de qué igualdad vamos a hablar entre nosotras? ¿Si usted y yo no nos parecemos, si usted y yo somos tan diferentes? Nosotras no podemos, en este momento, ser iguales, aun como mujeres, ¿no le parece?

Testimonio de Domitila, una mujer de las minas de Bolivia (Viezzler, 1980, p.165).

Estas contundentes declaraciones pertenecen a Domitila Barrios de Chungara. Madre de siete hijos y esposa de un minero, fue la única mujer de clase trabajadora invitada a participar activamente en la Tribuna del Año Internacional de la Mujer, celebrada en la Ciudad de México en 1975. La socióloga brasileña Moema Viezzler hizo posible, con su obra *Si me permiten hablar...* que el testimonio de esta mujer de las minas de Bolivia, *palliri* y líder sindical, haya sido escuchado en todo el mundo. En él, Domitila declara la incomodidad con la que presencié los discursos de las feministas de gran renombre o de las representantes de los organismos internacionales en la cumbre mexicana. La actitud de hostilidad con la que se referían a los varones, sus proclamas a favor de la libre sexualidad o la destrucción del techo de cristal, denuncia Domitila, no conseguían dar cuenta de las experiencias de miles de mujeres del Sur Global que, al igual que ella, eran ajenas a los debates de la academia y vivían junto

con sus familias en condiciones precarizadas. Por este motivo, cuando se le dio la oportunidad de tomar la palabra en la tribuna, decidió darle voz a esas mujeres que habían sido olvidadas por el discurso feminista, y lo haría relatando su vida en las minas. Mientras algunas asistentes, conmovidas, aplaudían su discurso, no faltarían aquellas otras que la acusarían de adoptar una actitud beligerante y, así mismo, de ser un títere en mano de los hombres de su comunidad. Esta fue la recriminación de Betty Friedan, y también de la presidenta de la tribuna (Viezzler, 1980, pp. 162-165). La respuesta de Domitila, ya la conocemos.

Las palabras de Domitila poseen, a mi parecer, un valor incalculable. Por medio de ellas, Domitila deja constancia de la inconmensurabilidad de las opresiones vividas por las mujeres racializadas del Sur Global. Denuncia, así mismo, las pretensiones universalizadoras de un feminismo hegemónico que aspira a ocultar esta diversidad de experiencias bajo la afirmación de un sujeto único de lucha, de una única forma de ser mujer. Estas críticas constituyen, sin duda, un punto de partida adecuado para una primera aproximación al feminismo decolonial latinoamericano. Y es que, si bien es cierto que sus primeras formulaciones teóricas datan de principios del siglo XXI, sus antecedentes se pueden rastrear en voces como la de Domitila y en la experiencia de mujeres que, al igual que las feministas de Comaletzin (1987), las integrantes del Grupo de Mujeres de San Cristóbal de las Casas (1989) o las zapatistas redactoras de *la Ley Revolucionaria de Mujeres Indígenas* (1993), han dejado constancia, desde hace décadas, de la urgencia de una alternativa al feminismo hegemónico, un feminismo articulado por las mujeres de la periferia del sistema-mundo y para ellas mismas.

Es con motivo de esta necesidad que se producirá el nacimiento del feminismo decolonial en el plano teórico, cuya obra fundadora es atribuida a María Lugones, filósofa argentina que en el año 2008 publicaría su "Colonialidad y Género". Desde este momento, a los Feminismos del Sur que, como el feminismo negro, poscolonial o chicano venían criticando la razón feminista universal propugnada por el feminismo hegemónico, habrá que incorporar un otro: el feminismo decolonial latinoamericano. Comparte, con los anteriores, el diagnóstico de la insuficiencia de la categoría de género para dar cuenta de la opresión de las mujeres de tres cuartas partes del mundo. Se suma, además, a los análisis de la red Modernidad/Colonialidad en el intento por evidenciar cómo la colonia afectó a las relaciones políticas, sociales y subjetivas de los habitantes de *Abya Yala* más allá del marco territorial-administrativo. También el sistema sexo-género, concluirán las feministas decoloniales, es un producto colonial. De estas y otras cuestiones intentaremos dar cuenta a lo largo de las siguientes páginas.

1. Cartografías de los Feminismos del Sur: una puesta en escena del feminismo decolonial

“Ha hecho falta un cierto tiempo para darnos cuenta de que nuestro lugar era precisamente la casa de la diferencia, más que la seguridad de una diferencia en particular”. Con estas célebres palabras, Audre Lorde dejaba constancia a finales del siglo pasado del duro camino que habría recorrido el feminismo en un intento por romper con la racionalidad feminista homogeneizante (AAVV, 2014, p.36). Bajo una pretensión universal(izadora), denuncian al igual que Lorde las partidarias de los feminismos críticos, el feminismo hegemónico habría privilegiado una única forma de ser mujer: blanca, burguesa, habitante del centro hegemónico, (cis)heterosexual y en posesión de las capacidades psíquico-físicas consideradas normativas. Primero fue el feminismo lesbiano y socialista y, más tarde, las distintas teorías feministas que emergen en el Sur Global las que, a partir de los años 70, tendrían a bien denunciar la ceguera del feminismo occidental, por carecer de una perspectiva histórica, situada y multidimensional.

El ideal de una mujer universal habría legitimado, argumentan, una violencia epistémica (Spivak, 1998) y cultural similar a aquella que desde las metrópolis coloniales e imperiales habría sido ejercida sobre el *otro-de-nosotros* (o, en este caso, *las otras-de-nosotras*). Conceptualizado como bárbaro y limitado por sus primitivas tradiciones, el colonizado habría sido preso del mito del Cristo Redentor: el sufrimiento que a él le pudiese infringir la práctica colonizadora estaba legitimado por el buen deseo del conquistador de reconducirle hacia la civilización. De forma similar, esta es la situación a la que se enfrentan millones de mujeres habitantes de la periferia global: a través de la creación de una imagen homogénea de la *Mujer del Sur* como oprimida, determinada culturalmente, iletrada, etc., el feminismo blanco estaría justificando en la actualidad prácticas intervencionistas en el Sur Global, motivadas por la intención de dirigir a estas sociedades hacia un orden genérico más igualitario.

No obstante, ya inmersos en la tercera ola del feminismo, pensadoras islámicas, africanas, negras, etc. dieron en poner de relieve que, en verdad, eran pocas las ocasiones en las que las necesidades y demandas de las mujeres de la periferia podían ser atendidas desde el paradigma feminista hegemónico. Denuncian así unas medidas institucionales que, adoptadas en nombre de la igualdad, acabarían por someterlas, finalmente, a una doble subalternidad: ya no sólo serían los hombres de sus comunidades los que les negarían su capacidad de enunciación, sino que también se verían privadas de su agencia socio-política por una razón feminista que, pretendiéndose universal,

escondería, según ellas, nada más que el provincialismo europeo y la particularidad de sus mujeres.

Es menester recalcar las especificidades de cada uno de los feminismos periféricos, también conocidos como feminismos del Sur Global: las demandas de las mujeres islámicas no serán las mismas que aquellas proclamadas por las feministas negras estadounidenses o por las africanas. Con todo, si algo comparten estos feminismos críticos, como así lo hará también el latinoamericano, será la reivindicación de un movimiento capaz de pensar el género en relación con otras categorías, como la raza, la sexualidad, la colonialidad o la clase. De lo contrario, se incurre en el riesgo de que el feminismo, lejos de afirmarse como una teoría crítica transnacional, acabe por excluir a las mujeres de tres cuartas partes del mundo. En buena medida, esta ha sido una realidad histórica, tal y como evidencian algunas actuaciones que, en nombre del feminismo, se han impulsado desde el Norte Global. Enumeremos, a modo de ejemplo, alguna de ellas:

Las feministas negras no dudaron en identificar como racista el movimiento "Reclama la noche" (Bhavnani & Coulson, 2004), el cual venía exigiendo la mayor presencia policial en las zonas inglesas habitadas mayoritariamente por población negra. El objetivo: garantizar la seguridad de las mujeres que transitaban las calles, solas y de noche. Pero, ¿para protección de qué mujeres?, se preguntaron las feministas negras. Lejos de sentirse más seguras, la securitización por parte de los cuerpos del Estado de sus barrios representaba para ellas un peligro. De forma similar, bell hooks (2004), tendría delatado el privilegio desde el cual Betty Friedan escribiría su célebre *Mística de la feminidad*, en la cual retrataba la vida de las mujeres estadounidenses como trabajadoras domésticas, silenciando la experiencia de aquellas otras afrodescendientes que, en su mayoría, eran contratadas como empleadas domésticas por aquellas mismas que se decían sentir presas de la que Friedan denominaría como la *enfermedad sin nombre* o, si se quiere, de la *mística de la feminidad* (2016). El feminismo blanco se tendría olvidado, en su teorización acerca de la dicotomía privado-público, de que para las mujeres de la periferia, la violencia no se sitúa tanto el ámbito familiar como en la propia esfera pública (Solano & Icaza, 2019, p. 283)

Denuncias críticas de las prácticas coloniales ejercidas por la razón feminista provendrían también de las comunidades zapatistas, acusadas por la opinión internacional de penalizar el aborto al no ser incluido en la *Primera Ley Revolucionaria de Mujeres Indígenas* (1993). En su artículo tercero figuraba, por el contrario, que "las mujeres tienen el derecho a decidir el número de hijos que pueden tener y cuidar". Nada se decía, en efecto, del derecho al aborto. Alegó el subcomandante Marcos (1994), en su defensa, que la ausencia de la formulación del derecho al aborto no equivalía a su penalización. Más bien, se trataba de que este

no era una demanda directa de las mujeres indígenas: “acá las indígenas sí abortan -sentencia-, y no por elección propia. ‘Desnutrición crónica’, dicen las estadísticas”. El reclamo de las indígenas chiapanecas no era, en fin, el de contar con clínicas de aborto, sino el de mejorar la asistencia alimentaria, la atención médica o el acceso a recursos económicos para que, de así quererlo, poder dar a luz.

De forma similar, Houria Bouteldja narra en su artículo “Las mujeres blancas y el privilegio de la solidaridad” (2010) cómo las feministas francesas abordaban a las mujeres palestinas para preguntarles por el uso de métodos anticonceptivos en sus comunidades cuando, para ellas, la cuestión demográfica y la posibilidad de crear descendencia constituye un acto de resistencia frente a las fuerzas de ocupación israelí y sus políticas de limpieza étnica.

Los anteriores ejemplos ponen de manifiesto cómo la imagen de una mujer a-histórica y universal propugnada por el feminismo heredero de la Ilustración se construye, a fin de cuentas, en base a un lugar de enunciación concreto y, cuantitativamente, minoritario: es desde la experiencia geopolítica de las mujeres occidentales que el feminismo tendría teorizado sobre aquello en lo que consiste *ser mujer* y definido, también, su agenda internacional. La consecuencia de identificar a la mujer con la imagen de la mujer occidental es inevitable: la paralela construcción, homogeneizante y estereotipada, de las mujeres del Sur como “religiosas (léase ‘no progresistas’), orientadas hacia la familia (léase ‘tradicionales’), menores de edad (léase ‘aún no conscientes de sus derechos’), analfabetas (léase ‘ignorantes’), domésticas (léase ‘primitivas’)” (Mohanty, 2008, p.156). En definitiva, se fomenta la percepción de la *Mujer del Tercer Mundo* como privada de agencia social y necesitada de una intervención salvacionista. De lo contrario, no habría posibilidad de diseñar una agenda feminista desde la perspectiva occidentalocéntrica: el mito del Cristo Redentor se repite así una vez más. Así lo relata Talpade Mohanty en su artículo “Bajo los ojos de Occidente”:

La noción homogénea de la opresión de las mujeres como grupo (...), a su vez, produce la imagen de una “mujer promedio del Tercer Mundo”. Esta mujer promedio del Tercer Mundo lleva una vida esencialmente truncada debido a su género femenino (léase sexualmente constreñida) y a su pertenencia al Tercer Mundo (léase ignorante, pobre, sin educación, limitada por las tradiciones, doméstica, restringida a su familia, víctima, etc.). Esto, sugiero, contrasta con la autorrepresentación (implícita) de la mujer occidental como educada, moderna, con control de su cuerpo y su sexualidad y con la libertad de tomar sus propias decisiones (2008, p.136).

Aun con todos sus fallos y ausencias, las mujeres de la periferia no pretenden desestimar las aportaciones que han sido realizadas por la teoría feminista tradicional. Reconocen, en efecto, su valor en el cuestionamiento del sujeto universal abstracto y masculino propugnado por la Modernidad europea. No obstante, advierten de que la ceguera colonial y racial sigue impregnando la teoría crítica, también la feminista: capaz de revelar en pacto sexual sobre el que se construye el contrato social moderno no habría hecho lo mismo, sin embargo, en lo que respecta al segundo pacto *subjectionis*: el pacto racial-colonial. Como consecuencia, la identificación de la mujer con la mujer blanca, europea/estadounidense y de clase media (Millán, 2014), pocas veces habría sido cuestionada desde los centros hegemónicos. En este sentido, considero adecuado concluir este epígrafe con las esclarecedoras palabras de Ana Marcela Montanaro (2017) al respecto de las fallas del feminismo ilustrado:

Su práctica reproducía los mismos problemas que criticaba. Mientras ponía en duda el universalismo androcéntrico, produjo la categoría de género y la aplicó universalmente a toda la sociedad y a toda cultura, sin poder dar cuenta de la manera en que el sistema de género es un constructo que surge para explicar la opresión de las mujeres en las sociedades modernas occidentales (p.69).

2. Las razones del feminismo decolonial latinoamericano: género, raza y colonialidad

El anterior epígrafe tenía como propósito situar al feminismo decolonial en el marco teórico de una tradición feminista crítica que emerge en las distintas regiones del Sur Global a mediados del siglo pasado. No obstante, más allá de la indiscutible influencia del feminismo negro, chicano o islámico, el contexto latinoamericano impregnó al feminismo decolonial de una impronta original. La herencia del feminismo autónomo, así como del movimiento de mujeres indígenas del subcontinente y de los postulados de la teoría decolonial ofreció a nuestro movimiento la base teórica requerida para problematizar las complejas relaciones entre raza, colonialidad y género.

Desde los años 90, el feminismo autónomo latinoamericano vendría polemizando con un feminismo institucional al que acusará de blanqueamiento y ONG`ización. Este, junto las movilizaciones de las mujeres indígenas, serán fundamentales en el diseño de un feminismo decolonial que hará de la experiencia de las mujeres del continente el punto de partida primero para el diseño de su teoría crítica. Cabe

destacar, en concreto, la huella que el movimiento de mujeres zapatista ejerce en el feminismo decolonial, al poner de manifiesto cómo la colonialidad sigue latente en la región y cómo las mujeres de las comunidades indígenas son triplemente afectadas a causa de su condición de género, de la racialización a la que son sometidas, pero también a causa del patrón colonial de discriminación.

Junto a la influencia de los Feminismos del Sur, del feminismo autónomo y de los movimientos indígenas, cabe destacar la herencia que las feministas decoloniales reciben del giro decolonial que se produce en los años noventa en la academia latinoamericana, cuyos principales exponentes serán los integrantes de la red Modernidad/Colonialidad. El discurso decolonial surge primeramente como contradiscurso frente a la teoría posmoderna que estaba irrumpiendo con fuerza en el Occidente hegemónico y que, no obstante, no conseguía acomodarse en la realidad latinoamericana: ¿cómo hablar del fin de la Modernidad en una región en la que el proyecto moderno aún no había sido completado, tal y cómo denunciaba la opinión internacional? El eje de reflexión debía ser, por tanto, otro bien distinto al que se estaba considerando en los países del Norte Global: no se trataba de pensar si la Modernidad había agotado todas sus posibilidades, sino cómo esta había llegado a *Abya Yala* y bajo qué forma lo había hecho.

Herederos de la teoría de la dependencia, la teología de la liberación y la propuesta del sistema-mundo de Wallerstein, Aníbal Quijano (2000, 2014) y Enrique Dussel (2008) -junto a otros muchos filósofos, sociólogos y antropólogos decoloniales- concluirán, a finales del siglo pasado, que lejos de lo que se venía afirmando, la Modernidad sí había llegado a América Latina. Es más, la conquista de *Abya Yala* habría constituido el acontecimiento clave para la aparición de la Europa moderna e ilustrada. El objetivo ya no sería, por tanto, el de explicar por qué América Latina se había configurado como exterior al imaginario moderno, sino por qué desde el Norte hegemónico se había difundido tal creencia. De acuerdo con los teóricos decoloniales, si las luces de la razón no tuvieron a bien llegar a América Latina no se debió a su condición de exterioridad al respecto del sistema-mundo moderno, sino, más bien, a su estatuto periférico. La región habría estado presa desde finales del siglo XV de la otra cara, oscura, mas igualmente constitutiva, de la Modernidad: la colonialidad. La conclusión no deja lugar a equívocos: América Latina es moderna desde su constitución como colonia y es, *para más inri*, la condición de posibilidad del nacimiento del sistema-mundo y, por consiguiente, de la Modernidad europea.

En este sentido, la red Modernidad /Colonialidad dirigirá sus esfuerzos a deconstruir el mito de la Modernidad, es decir, la creencia de que la Europa moderna nace como resultado de una serie de acontecimientos que tienen lugar en el Norte de Europa (a saber, la

Reforma, Revolución Francesa, la Ilustración o la Revolución industrial, entre otros) (Dussel, 2008; Grosfoguel, 2006; Ortega Reina & Pacheco Chávez, 2013). Parte de este mito será también la difusión de la imagen de la Europa moderna como expresión por excelencia del desarrollo y del progreso y, por tanto, como espejo en el que todas las naciones debieran ver reflejado su futuro.

El doble mito de la Modernidad, denuncian, estaría dejando ver tan sólo el lado luminoso de esta época, difundiendo la identificación inequívoca entre la época moderna y la racionalidad ilustrada. No obstante, ocultaría, por contrapartida, su otro lado oscuro, pero igualmente constitutivo: la colonialidad. Y es, que si la colonización fue percibida, en el mejor de los casos, como un efecto colateral del desarrollo científico-tecnológico moderno, en pocas ocasiones se tendría reparado en que su acontecer ofreció la condición de posibilidad misma para el nacimiento de la Modernidad: la modernidad ilustrada y la colonialidad aparecen así como dos caras de un mismo sistema, el sistema-mundo moderno colonial, del cual América Latina no sería su exterioridad, sino su interioridad exterior, su periferia (Mignolo, 2000, 2007; Grosfoguel, 2006; Castro-Gómez & Grosfoguel, 2007).

El sistema-mundo (pos)moderno colonial sigue vigente en la actual era de la globalización neoliberal en la que los procesos coloniales parecieran haber llegado a su fin. No lo hicieron, por ende, las estructuras de poder mundial que se habrían consolidado a lo largo de siglos de colonialismo e imperialismo. En este sentido, resulta menester trazar la diferencia entre colonialismo y colonialidad: si por *colonialismo* debemos entender aquella relación política, económica y administrativa tal que la soberanía nacional no reside en el propio pueblo, sino en otra región imperial (Maldonado Torres, 2007, p.121; Adlbi Sibai, 2016, p.24), la *colonialidad* se presenta como un dispositivo de poder que trasciende la época del imperialismo e incluso de las independencias por parte de las antiguas colonias. Se trata esta de una estructura lógica que, a lo largo de quinientos años ha determinado, a nivel global, la forma en que el trabajo, el conocimiento, la autoridad o las relaciones intersubjetivas han sido organizadas de forma jerárquica (Quijano, 2000, 2014). La vigencia de la división internacional del trabajo entre centros y periferia, la transferencia de capital y plusvalía desde los países del Sur Global a los centros mundiales, la violencia epistémica y cultural ejercida por los países del Norte, etc. evidencian que no resulta posible hablar de una época poscolonial, sino de la necesidad de emprender un proyecto decolonial. Este debe hacer de su propósito la finalización de las primeras descolonizaciones del siglo XIX que, limitadas a la independencia jurídico-política de las colonias, tendrían supuesto la negación de Europa, pero no de la Europeidad (Mignolo, 2000, p.43; Moore Torres, 2018).

Retomando nuestro hilo argumentativo, cabe preguntarse en qué sentido pueden las premisas decoloniales aportar a la elaboración de un

feminismo latinoamericano de cuño propio. Pues bien, de acuerdo con Quijano, la colonialidad de poder (o, en otras palabras, el patrón de poder que, de carácter mundial y jerárquico, se erigió con la colonización) supuso una inequívoca reconfiguración de toda la realidad precolombina: desde el trabajo la naturaleza con sus respectivos productos hasta la (inter)subjetividad y el género fueron, de algún modo u otro, afectados con la colonización y la subordinación a un nuevo poder de índole global. En cierta medida, las relaciones de género tal y como las conocemos en la región latinoamericana serían, también, un producto colonial. Este es el punto de la discusión que retomará María Lugones y sus contemporáneas, para las cuales la problemática relacional entre la raza, la colonialidad y el género se convertirá en su principal objeto de estudio. Las conclusiones obtenidas, no exentas, por ende, de polémica, nos ocuparán en las próximas páginas. Abordaremos, a saber, el cuestionamiento de la naturalización del sistema-sexo género y, como resultado de la (re)elaboración de la teoría de la interseccionalidad, la propuesta de la interdependencia entre la raza y el género.

3. Repensar el género desde la colonialidad y la colonialidad desde el género

3.1. No existe el binarismo de género sin colonialidad

En el texto pionero del feminismo decolonial, “Colonialidad y género” (2008), María Lugones hace de la teoría de la interseccionalidad y de la obra de Aníbal Quijano sus interlocutores inmediatos. Con este último polemizará acerca de una cuestión que, a día de hoy, resulta fundamental, no sólo para comprender cómo es que la colonia modificó las relaciones de género precolombinas, sino también para la tarea de deconstrucción del dimorfismo sexual emprendida por la teoría *queer*. Y es que Aníbal Quijano consideraba que, con la intrusión colonial, la relacionalidad entre los hombres y las mujeres indígenas se habría visto transformada en el sentido de la introducción de una competitividad entre hombres colonizados y colonizadores por el control de la sexualidad y del cuerpo de las mujeres aborígenes. Ora bien, apunta Lugones: Quijano estaría asumiendo que existía en las sociedades precolombinas una relación genérica jerárquica que haría que los varones estuviesen dispuestos a competir por el control de sus compañeras mujeres. Dicho de otro modo: el sociólogo peruano habría aceptado como premisa de sus planteamientos la existencia de un patriarcado precolombino, pensando el binarismo de género como un sistema natural(izado) y ahistórico. Esta idea será cuestionada por la filósofa argentina a través de su concepto *colonialidad de género*.

De acuerdo con Lugones, con anterioridad a la conquista, no habría posibilidad de rastrear entre los habitantes de *Abya Yala* un binarismo de género jerárquico pues, aún en el supuesto caso de que la clasificación de género operase, alega, no lo haría en términos sexuales: el género sería el resultado, no de las características fisionómicas de las personas, sino de su performatividad. Frente a esta visión -si se quiere, *fluida*- del género, la conquista tendría como consecuencia la imposición de otro imaginario genérico que, a partir de este momento, se erige como el único posible: la comprensión del género como necesariamente binario, siendo este concebido como la extensión natural e inevitable de un dimorfismo sexual pensado como natural. No obstante, apunta Lugones, más que tratarse el género binario de una prolongación del dimorfismo sexual, este último sólo aparece en el continente a consecuencia de la fuerte distinción entre los roles masculinos y femeninos que es introducida en tiempo de la colonia. Se podría concluir así, de acuerdo con las premisas de la feminista argentina, que el género binario es una imposición colonial, como así lo sería también el dimorfismo sexual (Lugones, 2008, 2011; Lozano Lerma, 2010).

Cabe señalar que no todas las feministas decoloniales abogan por la inexistencia de un patriarcado precolombino. De hecho, y no sin motivos, este ha sido el objeto por excelencia de debate en el seno del feminismo decolonial. Frente a María Lugones, cabe destacar la postura de las feministas comunitarias *aymaras* y *guatemaltecas* que, al estilo de Julieta Paredes, Adriana Guzmán o Lorena Cabnal, alegan la imposibilidad de un orden de género no patriarcal. Denuncian, paralelamente, la romantización de la cosmología indígena y de su ideal de complementariedad, al que critican bajo la acusación de heterosexista. Su convicción es, por tanto, la de que existía un patriarcado ancestral, aunque no por eso niegan que, en efecto, la colonia supondría un deterioro para la vida de las mujeres a causa de la imbricación que tendría lugar, en este momento, entre un patriarcado precolombino y el patriarcado moderno. Se trata de un entronque patriarcal que tendría como resultado, para la mala fortuna de las mujeres indígenas, la acentuación de las relaciones genéricas jerárquicas (Paredes, 2012, 2014; Cabnal, 2010).

Próxima a las feministas comunitarias se encontrará la postura de Rita Segato, antropóloga argentina que teorizará acerca del tránsito de un patriarcado de corto alcance a uno de alta intensidad con motivo de la colonia (2011, 2015a, 2015b). Sus análisis son especialmente esclarecedores en lo que respecta a la relación que se forjaría entre hombres colonizadores y colonizados, así como a las consecuencias que este *pacto sexual* tendría para las mujeres indígenas. Según sus estudios antropológicos, el español conquistador, al apropiarse del poder jurídico y administrativo del territorio de *Abya Yala*, fue causante de la emasculación, en la vida pública, del varón indígena. La única

posibilidad, entonces, que este encontró para salvaguardar parte del poder que venía ostentando en el patriarcado precolombino, era la de experimentar una hipermasculinización en la esfera privada. Y es como resultado de esta refuncionalización del poder del varón indígena, ahora proyectado hacia lo privado, que se produjo el emerger del patriarcado de alta intensidad, caracterizado por una marcada división entre lo público y lo privado (por primera vez excluido de la vida política) y, así mismo, por la mirada pornográfica dirigida hacia los cuerpos de las mujeres.

Una de las principales acusaciones que las anteriores autoras verterán sobre la obra de Lugones reside en su falta de rigor histórico. En efecto, Lugones tendría recurrido, para la elaboración de su teoría, a los análisis que la estadounidense Paula Gunn Allen y la nigeriana Oyéronké Oyewùmi, tendrían hecho al respecto de sus sociedades, en un intento por evidenciar la posibilidad de la existencia de regímenes de género no necesariamente jerárquicos y distintos al occidental. Por ende, algunos estudios antropológicos llevados a cabo, ahora sí, desde el continente latinoamericano, parecerían secundar, al menos parcialmente, las conclusiones de Lugones. Tal es el caso de los análisis de la cultura mesoamericana realizados por Sylvia Marcos (2010, 2011). Ellos parecerían evidenciar, a la luz de los vestigios aun persistentes en algunas sociedades, la existencia de una cultura ancestral en la que el par masculino-femenino, lejos de afirmarse como la clasificación primera de la humanidad, aparecería a la par de otras divisiones (luz-oscuridad, divino-terrestre, izquierda-derecha, etc) no menos importantes para la organización social y carentes de un carácter jerárquico.

Los géneros en la Mesoamérica precolombina, continúa Sylvia Marcos, no serían contruidos sobre una diferencia sexual natural, pues habría cabida en su imaginario para la apertura de una brecha entre lo natural y lo corporal. Era el modo de interaccionar en su medio, con su pueblo y con su familia lo que determinaba el género del individuo, y no sus genitales o su fisonomía. Entonces, afirma Marcos, “en estos mundos, la diferencia y definición de varones y mujeres empieza con el género y no con la anatomía: el sexo” (2010, p.135). Nos encontraríamos, en buena medida, ante lo que Iván Illich dio en acuñar como *género vernáculo*, no legitimado en base al dimorfismo sexual naturalizado, sino en base a la performatividad del sujeto (Marcos, 2012). Ahora se comprenderá por qué se afirmaba, al inicio de estas páginas, que la *teoría queer* puede ver en el feminismo decolonial un gran aliado en la deconstrucción del dispositivo de naturalización del dimorfismo sexual.

Conclusiones similares a las que Sylvia Marcos obtiene al respecto de la cultura mesoamericana, serán alcanzadas por Silvia Rivera Cusicanqui en territorio andino. También ella es partidaria de que la patriarcalización de la sociedad *aymara* responde de forma directa a la occidentalización que se inicia con los procesos de conquista:

Pongamos el ejemplo andino. Se ha documentado en los Andes un sistema de género en el que las mujeres tenían derechos públicos y familiares más equilibrados con sus pares varones, los que comienzan a ser trastocados tan solo en décadas recientes. Arnold y Yapita, por ejemplo, han mostrado cómo la 'modernidad' (que llegó en los años setenta al ayllu Qaqachaka por la vía de los 'clubes de madres'), contribuyó a crear una imagen maternalizada de las mujeres, en la que resultaban desvalorizados sus saberse como pastoras, tejedoras y ritualistas. Como resultado de ello, las nuevas generaciones Qaqa se casan mucho más temprano, y las mujeres se han dedicado a tener más hijos para obtener el apoyo y reconocimiento social que han perdido por la crisis del pastoreo, el deterioro de la actividad textil y la dispersión de las familias (2014, p.123).

Por su parte, otras autoras, como es el caso de Manuela Picq (2020), han venido señalando la posibilidad de observar en algunas comunidades latinoamericanas y caribeñas, aún en la actualidad, rasgos en la organización socio-política que parecerían apuntar a un orden de género alternativo y resiliente frente al binarismo patriarcal impuesto por la colonia. Bien conocido es el caso de los muxes, integrantes de la sociedad zapoteca de Juchitán que, sin reconocerse como hombres o como mujeres, son venerados por el núcleo familiar, dotados de tareas socialmente reconocidas y encargados de la reproducción de la vida familiar. No obstante, el caso de los *muxes* no es el único ejemplo de construcción genérica al margen del canon occidental: también los hawaianos, apunta Picq, "ven el género como un continuo, y desde tiempos ancestrales reconocen que algunas personas no son simplemente femeninas o masculinas" (2020, p. 20). Un caso similar se encuentra entre los *winkte*, en el pueblo Lakota, respetados como sabios y cuidadores, un rol que en nuestras culturas ha sido ejercido tradicionalmente por las mujeres.

Considero, resulta extremadamente problemático, ante la escasez de material histórico, determinar si, en efecto, es posible o no hablar de un binarismo de género en las sociedades precolombinas. Con todo, comparto con la feminista maya *kaqchiel* Aura Cumes (2009, 2018) la idea de que, aun si así fuese, la denominación de *patriarcado* resultaría de todo inadecuada, por hacer este referencia a una estructura de poder en la que el varón no impone sólo su poder sobre la mujer, sino que también dispone del control político, económico y cultural. En palabras de Cumes, "un hombre indígena que es castigado en la picota por los representantes del orden colonial (hombres blancos o criollos) no puede ser un patriarca" (Ochoa, 2019, p.118).

3.2. No existe racialización sin generización

El anterior apartado respondía al intento de conceptualizar la colonialidad desde el género, en diálogo directo con el pensamiento de Aníbal Quijano. Ahora, nuestro cometido será otro: el de pensar el género desde la colonialidad. Para ello, volveremos a la obra de María Lugones, pues también ella intentará darle respuesta a la cuestión que nos ocupa. Concluía la filósofa argentina, el género binario es un dispositivo de poder colonial que está atravesado necesariamente por la colonización y racialización de los habitantes de *Abya Yala*. Pero, ¿y la raza? ¿también ella figura atravesada por el género? De ser así, cabría preguntarse: ¿pueden género y raza ser pensados, al menos en el contexto latinoamericano, como dos categorías independientes? Nos adentramos de plano en la teoría de la interseccionalidad y en las revisiones que desde el feminismo negro y el feminismo decolonial han transgredido sus primeras formulaciones y renunciado a la famosa metáfora del *cruce de caminos* para hablar, más bien, de una imbricación y co-dependencia de opresiones. Pero, vayamos por pasos. La primera pregunta a la que intentaremos responder es: ¿qué tiene que ver el género en el proceso de racialización de las personas indígenas?

Bien es sabido, en los inicios de la época colonial los habitantes de *Abya Yala* estuvieron lejos de ser percibidos, a ojos del conquistador, como seres humanos. *Sensu contrario*, eran comparados con meros objetos o, en el mejor de los casos, con animales no humanos. En una y otra versión, seres igualmente carentes de alma y, por tanto, puestos a disposición y explotación del colonizador. De este modo se refieren a la expedición de Núñez de Balboa en diversos relatos de la época, como el narrado por Pedro Mártir: "como en los mataderos descuartizan las carnes de bueyes o carneros, así los nuestros de un solo tajo le cortaban a uno las nalgas, a otro el muslo, o los brazos al demás allá: como animales brutos perecieron (...) Mandó el capitán español entregarlos en número de cuarenta a la voracidad de los perros" (Todorov, 1987, p. 151). Operó sobre los cuerpos indígenas, en definitiva, lo que Maldonado Torres (2007) describirá como un *escepticismo misantrópico racial*, es decir, una duda constante sobre la humanidad del indio que alcanzará su punto álgido en la conocida como controversia de Valladolid.

Si el género sólo aplica sobre los seres humanos (no se habla de roles *masculinos* o *femeninos* en lo que respecta a animales no humanos u otro tipo de entes) y el siglo XV relegó al indígena al no-ser, entonces difícilmente la mujer colonizada podrá ser considerada una mujer. Culmina así Lugones la tarea de deconstrucción del género iniciada por Simone

de Beauvoir con su afirmación “no se nace mujer, se llega a serlo” y continuada por la materialista Monique Wittig y las que, en su día, fueron sus polémicas palabras: “Yo (lesbiana) no tengo vagina” (Preciado, 2005, p. 128). Así argumenta nuestra filósofa su tesis acerca de la ausencia de género del indígena conquistado:

Sólo los civilizados eran hombres y mujeres. Los pueblos indígenas de las Américas y los africanos esclavizados se clasificaban como no humanos en su especie—como animales, incontrolablemente sexuales y salvajes. El hombre moderno europeo, burgués, colonial, se convirtió en sujeto/agente, apto para gobernar, para la vida pública, un ser de civilización, heterosexual, cristiano, un ser de mente y razón. La mujer europea burguesa no era entendida como su complemento, sino como alguien que reproducía la raza y el capital mediante su pureza sexual, su pasividad, y su atadura al hogar en servicio al hombre blanco europeo burgués (2001, p. 106).

La primera clasificación que operó en la colonia no fue, por tanto, la de género, sino la de humanidad: se forjó línea divisoria entre lo humano (el colonizador) y lo no humano (el colonizado). A consecuencia de este escepticismo misantrópico, tendría lugar la imposición de un régimen esclavista que no entendía de género ni condenaba las relaciones sexo-afectivas que transgredían el canon de la heterosexualidad. La causa es que no había interés biopolítico alguno por parte de la metrópolis en la reproducción de la población aborigen. Prueba de ello es el genocidio perpetrado por la cultura de la esclavitud, el cual supuso la reducción de la población indígena de ochenta a diez millones en menos de cincuenta años. Más significativo fue, incluso, el caso de México, donde, según diferentes estimaciones, después de los cien primeros años de la conquista, de los veinticinco millones de habitantes, tan sólo sobrevivieron un millón (De Zubiría Samper, 2020, p. 175)

No obstante, a la luz de la realidad actual, es evidente que en algún momento el binarismo de género y la política heterosexual tuvo que ser impuesta en la colonia. Siguiendo los pasos argumentativos de María Lugones, parecería que este proceso fue simultáneo a la racialización de los habitantes de *Abya Yala*: es en el preciso instante en el que el habitante de la colonia empieza a ser pensado como hombre o como mujer que debe atender al mandato de la reproducción heterosexual que es, en cierto modo, humanizado. Cabe preguntarse, sin embargo, el porqué de este cambio de actitud: ¿qué hace que la población indígena deje de ser percibida como un objeto y se afirme como humana, aunque sea de segunda o tercera categoría? En este sentido, considero iluminadora la explicación que ofrece el historiador

búlgaro Tzvetan Todorov, quien sitúa el *quid* en un motivo esencialmente económico:

El esclavismo (...) reduce al otro al nivel de objeto, lo cual se manifiesta especialmente en todos los casos de comportamiento en que los indios son tratado como algo menos que hombres: se usan sus carnes para alimentar a los demás indios, o incluso a los perros; los matan que extraerles la grasa, que supuestamente cura las heridas de los españoles; los equipararan con animales de carnicería; les cortan todas las extremidades, narices, manos, senos, lengua, sexo y las transforman en muñones informes, como se cortan los árboles; se propone emplear su sangre para regar los jardines, como si fuera el agua de un río (...) Pero esta forma de utilizar a los hombres evidentemente no es la más redituable. Si, en vez de tomar al otro como objeto, se le considerara como un sujeto capaz de producir objetos que uno poseerá se añadiría un eslabón a la cadena un sujeto intermedio - y, al mismo tiempo, se multiplicaría al infinito el número e objetos poseídos (1987- pp. 186-189)

La esclavitud genocida que había sido impuesta por la colonia no podía, en efecto, perdurar *ad aeterno* si el objetivo era el de garantizar la acumulación primitiva del capital para la naciente Europa moderna. Era necesario garantizar el abastecimiento de la mano de obra que, a la luz de las cifras anteriormente enunciadas, comenzaba a mermar. Sólo había una forma de garantizar la reproducción de la fuerza de trabajo: dejar de concebir al indígena como un objeto y empezar a percibirlo como hombre o mujer capaz, no sólo de producir, sino de reproducir la propia fuerza productiva. No es casual que sea a partir de este momento cuando se intensifica la persecución de la sodomía: de los 327 documentos estudiados por Zeb Tortorici (Picq, 2020, p. 25), 170 datan del siglo XVIII, 80 del siglo XIX y un número mucho menor pertenece a los siglos XVI y XVII, donde la cultura de la esclavitud aún no había sido sustituida por el imaginario de la dominación.

Ora bien, si el objetivo era el de garantizar la supeditación a la metrópolis de la mano de obra indígena, el habitante de Abya Yala no podía ostentar un estatuto de humanidad equivalente al europeo. Aparece aquí el dispositivo de la raza y, en tiempos posteriores, el orden de castas: la población indígena es, en fin, sexualizada con motivo del interés por la reproducción de la población y, a la vez, racializada con la finalidad de condenar a los nuevos hombres y mujeres del continente a una humanidad de segunda o tercera categoría que los haga dependientes del sujeto poseedor de plena humanidad: el varón europeo. Las implicaciones de este doble proceso de engenerización-racialización no son, sin duda, baladís: si con anterioridad a la

instauración de un dispositivo biopolítico en la colonia los indígenas no eran, en efecto, pensados como hombres y como mujeres a pesar de tener todos los rasgos sexuales considerados como naturales, entonces parecería que el sexo natural no es, en efecto, base alguna para la construcción sexual del género si no, acaso, a la inversa: es la necesidad de diferenciar genéricamente a la sociedad la que otorga las herramientas necesarias para leer los cuerpos humanos como sexuados. Por otro lado, si los habitantes del continente fueron humanizados, desde un principio, como mujeres y hombres racializados, con el fin de garantizar la reproducción de una sociedad jerárquicamente inferior a la occidental, ¿hasta qué punto pueden ser la raza y el género pensadas como categorías independientes? La respuesta de María Lugones, y de otras muchas feministas negras y decoloniales es que, sencillamente, no pueden: género y raza son categorías que emergen fusionadas y tan sólo en esta fusión pueden ser comprendidas. Supone esta tesis, es cierto, una transgresión al respecto de la teoría de la interseccionalidad, pionera en los estudios relacionales de la raza y el género.

Recordemos, la teoría de la interseccionalidad fue propuesta, por vez primera, en el marco del feminismo negro. La abogada Kimberlé Crenshaw acuñó, en 1989, este concepto a fin de evidenciar como es que la raza y el género operaban conjuntamente en la opresión de las mujeres negras que trabajaban para la compañía *General Motors*: su experiencia no podía ser comprendida, en efecto, bajo la categoría de *mujer* o de *negra*, sino tan sólo en el cruce de caminos entre ambas. Así lo explica Gandarias Goijoaetxea, (2017).

Consideremos la analogía del tráfico en una intersección, yendo y viniendo en cuatro direcciones distintas al mismo tiempo. La discriminación como el tráfico en una intersección puede fluir en una dirección o puede fluir en otra. Si ocurre un accidente en una intersección puede ser causado por vehículos provenientes de diferentes direcciones y en ocasiones desde todas ellas (p. 76).

La teoría de la interseccionalidad resultó fundamental en la lucha frente al esencialismo de género característico del feminismo blanco. No obstante, la propia Crenshaw, en su formulación, tendría advertido de que se trataba de una categoría provisional que debía ser revisada. Y, de hecho, sus limitaciones no tardaron en ser apuntadas por aquellas que asistieron a la fetichización de una interseccionalidad que terminaría por convertirse en una *caja negra* en la que todo tiene cabida, en un *remedio mágico* o, como así lo denominaría Kathy Davis, en un *neologismo a la moda* (Gandarias Goikoetxea, 2017, p.75).

Señalaremos, a continuación, algunos de los principales problemas por los que fue señalada la teoría de la interseccionalidad y cómo estos pueden ser superados por otras propuestas como la de la *fusión de opresiones*. En primer lugar, referirse a los individuos nada más que como

una suma de opresiones supone correr el riesgo de subestimar su agencia social y convertirlos, finalmente, en *percheros* de los que cuelgan distintas características relativas a la raza, al sexo, a la clase, etc. La imagen de *sujetos perchero* fomenta, además, una suerte de *carrera de opresiones*, privilegiando las voces de aquellas que cargan con un mayor número de *prendas* (el racismo, el sexismo, el clasismo, etc) y negándole el acceso a la agencia epistemológica y política a aquellos que, por ser sometidos a una peor discriminación, son cualificados como privilegiados (Gandarias Goikoetxea, 2017, p. 80). Estas críticas, unidas a lo que Sirma Bilge denominaría como *blanqueamiento de la interseccionalidad* (i.e. la pérdida de su espina crítica), motivó a las feministas del Sur a formular novos marcos teóricos que resultasen más adecuados en la representación del género como una categoría que nunca opera de forma separada.

Como intento de profundizar en las implicaciones de la interseccionalidad, feministas de distintas regiones de la periferia acuñarán los términos de *imbricación de opresiones*, *co-dependencia de opresiones*, *matriz de dominación* o, *eslabonamiento de opresiones*, por medio de los que evidencian la insuficiencia de pensar la relación de las opresiones como un cruce de caminos. Más bien, las distintas formas de dominación aparecen como nudos de una matriz más amplia, cuya significación depende, en buena medida, de los demás (Espinosa Miñoso, 2016; Cumes, 2018). En este conjunto de propuestas se sitúa también la apuesta del feminismo decolonial y, en concreto, de nuestra autora de cabecera: la conciencia de la inexistencia de una autonomía categorial de opresiones tal que cada una pueda ser pensada como *variable independiente* permeará a lo largo de la obra de Lugones (2003, 2005, 2008), consciente de los difusos límites entre la raza y el género al ser ambos concebidos en un mismo proceso de racialización-engenerización. Culmina así su obra con la noción de *fusión de opresións*. A través de ella, nuestra filósofa dará cuenta de lo que Beatriz Preciado y Avtar Brah tendrían, en buena medida, advertido:

Hacer un trabajo que tenga en cuenta ese “sobrecruzamiento de opresiones” no es simplemente cuestión de tener presente la especificidad étnica en los análisis de género, la particularidad de género en los análisis étnicos o la especificidad étnica y de género en los análisis de clase, sino más bien de analizar la constitución mutua del género, la cuestión étnica y la clase en los sistemas de dominación y opresión (Cumes, 2018, p. 144).

Y es que, no sin motivos, Lugones concluye que raza y género, lejos de tratarse de categorías que se originan de manera independiente y se entrecruzan *a posteriori* para dar lugar a la experiencia de las mujeres racializadas, ambas son realidades co-dependientes desde sus orígenes.

La engenerización de las sociedades de Abya Yala estuvo mediatizada, ya en sus albores, por su racialización (los indígenas conquistados no podían ser hombres y mujeres en igualdad de condiciones que los europeos). Pero lo que es más, también la racialización dependió de la introducción del binarismo de género en la colonia pues, sin ser sometidos al dimorfismo sexual, lejos de ser pensados como indígenas (personas racializadas), los habitantes de *Abya Yala* seguirían siendo asimilados a los animales no humanos u objetos. Nos encontramos, por tanto, no ante una intersección de opresiones independientes, sino ante una fusión que evidencia la co-dependencia de las categorías de opresión: de la misma forma que la racialización no se puede comprender sin la engenerización, tampoco la engenerización puede ser comprendida sin la racialización. Y por este motivo desde el feminismo decolonial se considera que la lucha frente al racismo debe ir de la mano de una lucha en contra del patriarcado, y viceversa. Como proclama el que bien puede ser considerado el lema por excelencia del feminismo decolonial: sin descolonización no hay despatriarcalización -y a la inversa.

CONCLUSIÓN

Este texto fue concebido con el propósito de sintetizar algunas de las aportaciones más relevantes del feminismo decolonial, especialmente en lo que refiere a la (co)constitución de las opresiones y a la deconstrucción del sistema-moderno colonial de género. No obstante, es inevitable que, dada la riqueza teórica del movimiento, sean muchas las tesis y debates que hayan tenido que quedar en el tintero.

Una conclusión al uso debería incorporar una recapitulación de lo explicado y, quizás, algunas conclusiones a mayores de las enunciadas. No obstante, como esta tarea ha sido realizada a lo largo de las páginas que le anteceden, me gustaría aprovechar este último epígrafe como un espacio para el ejercicio de una honestidad intelectual que, en mi caso, más que en cualquier otro, considero necesaria: quien aquí les escribe lo hace desde España, desde el Norte Global y, quizás, quien a este texto se haya acercado, esperaba encontrarse con la voz de una mujer indígena, afrodescendiente o mestiza. No es así y, por este motivo, considero de justicia explicitar mi posición geográfica que, en efecto, determina mi experiencia, pero no así mi pensamiento. Consciente de ello, me he centrado, a lo largo de estas páginas, no en relatar mis vivencias, ni tampoco en apropiarle de las voces de las mujeres del Sur Global, sino en intentar recopilar sus aportaciones, en un ejercicio síntesis y valoración de las mismas.

¿Qué hace una europea, se podría preguntar el lector, interesada por el feminismo decolonial latinoamericano? Es cierto, este movimiento ha sido pensado desde, por y para las mujeres del subcontinente latinoamericano. No obstante, considero que el debate feminista debe

ser transnacional, lo que tan sólo podrá conseguirse si el feminismo europeo rompe el monólogo consigo mismo para abrir un verdadero espacio de debate horizontal con los Feminismos del Sur. Este es mi más humilde y genuino propósito: contribuir a que la obra de las feministas decoloniales llegue a ser conocida más allá de las fronteras latinoamericanas. Y es que, el verdadero internacionalismo del feminismo será alcanzado únicamente cuando, así como la obra de Simone de Beauvoir es conocida al otro lado del océano, también el pensamiento de María Lugones y de otras muchas pensadoras recorra el camino inverso. Tan sólo así se conseguirá verdadera justicia epistémica y un mundo donde, como predicaban las, los y les zapatistas, muchos mundos sean posibles.

BIBLIOGRAFÍA

ADLBI SIBAI, S. (2016), *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial*, México: Edicionesakal

BELL HOOKS (2004). "Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista", en AAVV. *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, Madrid: Traficantes de Sueños.

BHAVNANI, KK. & COULSON, M. (2004). "Transformar el feminismo socialista. El reto del racismo", en AAVV. *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, Madrid: Traficantes de Sueños.

BOUTELDJA, H. (2010). "Las mujeres blancas y el privilegio de la solidaridad". *IV Congreso Internacional de Feminismo Islámico*. Recuperado de: <http://www.decolonialtranslation.com/espanol/houria-bouteldja-iv-congreso-de-feminismo-islamicoEsp.html>.

CABNAL, L. (2010). "Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala". *Feminismo siempre. Feminismos diversos: feminismo comunitario*, ACSUR. Recuperado de: <https://porunavidavivible.files.wordpress.com/2012/09/feminismos-comunitario-lorena-cabnal.pdf>.

CASTRO-GÓMEZ, S. e GROSGOUEL, R. (ed.) (2007), *El giro Decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá: Siglo de Hombre Editores.

CUMES, A. E. (2009). "Multiculturalismo, género y feminismos: mujeres diversas, luchas complejas", pp. 29-53, en Pequeño, A., (comp.), *Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes*, Quito: FLACSO.

_____ (2018). "La presencia subalterna en la investigación social: reflexiones a partir de una experiencia de trabajo", en *Prácticas otras de conocimiento(s): Entre crisis, entre guerras*, Chiapas: México:

Editorial RETOS.

De Zubiría Samper, D. (2020). "Derechas en fascismo social en la América Contemporánea", en Estrada Álvarez, J. et. Al. *Contra Nuestra América. Estrategias de la derecha en el siglo XXI*, Argentina: CLACSO

DUSSEL, E. (2008). "Las Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la Modernidad", *Tabula Rasa*, 9, pp. 153-197. Recuperado de: https://enriquedussel.com/txt/Textos_Articulos/413-2.2008_espa.pdf.

ESPINOSA MIÑOSO, Y. (2016). "De por qué es necesario un feminismo decolonial: diferenciación, dominación co-constitutiva de la modernidad occidental y el fin de la política de la identidad", *Solar*, 12 (1), pp. 141-171. Recuperado de: <http://revistasolar.org/wp-content/uploads/2017/07/9-De-por-qu%C3%A9-es-necesario-un-feminismo-descolonial...Yuderkys-Espinosa-Mi%C3%B1oso.pdf>.

FRIEDAN, B. (2016). *La mística de la feminidad*. Madrid: Ediciones Cátedra.

GANDARIAS GOIKOETXEA, I. (2017). "¿Un neologismo a la moda? Repensar la interseccionalidad como herramienta para la articulación política feminista", *Investigaciones feministas*, 8, pp. 73-93. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6045194>.

GROSFOGUEL, R. (2006). "La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global", *Tabula Rasa*, 4, Bogotá, pp. 7-48. Recuperado de: <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n4/n4a02.pdf>.

LEYVA SOLANO, X. & ICAZA, R. (coords.) (2019). *En tiempos de muerte: cuerpos, rebeldías, resistencias*. México: CLACSO.

LOZANO LERMA, B.R. (2010). "El feminismo no puede ser uno porque las mujeres somos diversas. Aportes a un feminismo negro decolonial desde la experiencia de las mujeres negras del Pacífico colombiano". *La manzana de la discordia*, 5 (2), pp. 7-24. Recuperado de: <http://americalatina.genera.org/newsite/images/cdr-documents/publicaciones/feminismonouno.pdf>.

LUGONES, M. (2003). *Pilgrimages. Peregrinajes. Theorizing Coalition against Multiple Oppressions*, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, INC.

_____ (2005). "Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color", *Revista Internacional de Filosofía Política*, pp. 25, 61-76. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/pdf/592/59202503.pdf>.

_____ (2008). "Colonialidad y género", *Tabula Rasa*, Bogotá: Colombia, 9, pp. 73-10. Recuperado de: <https://www.revistatabularasa.org/numero-9/05lugones.pdf>.

1. _____(2011). "Hacia un feminismo decolonial", *La manzana de la discordia*, 6 (2), pp. 105-119. Recuperado de: <https://docer.com.ar/doc/nmse588>.

MALDONADO, TORRES, N. (2007). "Sobre la colonialidad del Ser: contribuciones al desarrollo de un concepto", en Castro-Gómez, S. & Grosfoguel, R. (ed.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá: Siglo de Hombres Editores.

MARCOS, Sub. (1994). "Dicen las compañeras que no piden clínicas de abortos porque ni siquiera tienen de partos" (carta a Marta Lamas). Recuperado de: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/05/05/dicen-las-companeras-que-no-piden-clinicas-de-abortos-porque-ni-siquiera-tienen-de-partos/>.

MARCOS, Sylvia(2010). *Cruzando fronteras: mujeres indígenas y feminismo abajo y a la izquierda*, Chiapas: SCLC.

_____ (2011). *Mujeres, rebeldes, indígenas, zapatistas*. Recuperado de: <https://radiozapatista.org/wp-content/uploads/2018/04/mujeres-indigenas-rebeldes-zapatistas-sylvia-marcos.pdf>.

_____ (2012). "El género vernáculo de Ivan Illich". *Tomoanchan. Revista de Ciencias y Humanidades*, 2. Recuperado de: <https://sylviamarcos.files.wordpress.com/2013/07/sylvia.pdf>.

MIGNOLO, W. (2000). "La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad", en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires: CLACSO, pp. 34-52.

_____ (2007). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, Barcelona: Gedisa.

MILLÁN, M. (coord.) (2014), *Más allá del feminismo: Caminos para andar*, México: Red de Feminismos Descoloniales.

MOHANTY, C. (2008) "Bajo los ojos de Occidente", en Hernández, R.A & Suárez Navas, L. (ed.). *Descolonizando el Feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, Madrid: Cátedra.

MONTANARO, A.M. (2017). *Una mirada al feminismo decolonial en América Latina*, España: Dykinson.

MOORE TORRES, C. (2018). "Feminismos del Sur, abriendo horizontes de descolonización. Los feminismos indígenas y los feminismos comunitarios". *Estudios Políticos*, 53, pp. 237-254. Recuperado de: http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0121-51672018000200237&lng=en&nrm=iso&tlng=es.

OCHOA MUÑOZ, K. (2019). *Miradas en torno al problema colonial. Pensamiento anticolonial y feminismos descoloniales en los sures globales*, Akal.

ORTEGA REINA, J. e PACHECO, V. H. (2013), "Aníbal Quijano y Bolívar Echeverría, dos lecturas sobre la modernidad en/desde América Latina", *Oxímora Revista Internacional de ética y política*, 2, pp. 120-136. Recuperado de: <https://revistes.ub.edu/index.php/oximora/article/view/6382>.

PAREDES, J. & GUZMÁN, A. (2014). *El tejido de la rebeldía. ¿Qué es el feminismo comunitario?*, La Paz: Comunidad Mujeres Creando Comunidad.

PAREDES, J., (2012). "Las trampas del patriarcado", *Pensando los feminismos en Bolivia*, La Paz: Conexión Fondo de Emancipación, pp. 89-113. Recuperado de: https://www.bivica.org/files/feminismos_bolivia.pdf.

PICQ, M. (2020). "La colonización de sexualidades indígenas: entre despojo y resistencia". *Contemporánea*, 10 (1), pp. 13-34. Recuperado de: PICQ, M. (2020). "La colonización de sexualidades indígenas: entre despojo y resistencia". *Contemporánea*, 10 (1), pp. 13-34.

PRECIADO, B. (2005). "Devenir bollo-lobo o cómo hacerse un cuerpo queer a partir de El pensamiento heterosexual", en Córdoba, D; Sáez, J. & Vidarte, P. *Teoría queer. Políticas bolleras, maricas, trans, mestizas*, Barcelona: EGALES.

QUIJANO, A. (2000), "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina", en *Anuario Mariateguiano*, 9 (9), Perú, pp. 113-122.

_____ (2014), "Colonialidad de poder, eurocentrismo y América Latina", en *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, Bos Aires: CLACSO. Recuperado de: <https://produccioncientificaluz.org/index.php/espacio/article/view/29720>.

RIVERA CUSICANQUI, S. (2014). "Lección de derecho o las paradojas de la modernidad postcolonial: indígenas y mujeres en Bolivia", en Espinosa Miñoso, Y., Gómez Correal, D. & Ochoa Muñoz, K., *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en Abya Yala*, Colombia: Universidad Editorial del Cauca.

SEGATO, R. L. (2011), "En busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico decolonial, pp. 17-49, en Bidaseca, K. e Vázquez, V., *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*, Buenos Aires: Edicións Godot.

_____ (2015a), "Aníbal Quijano y la perspectiva de la

colonialidad del poder", en *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda*, Buenos Aires: Prometeo Libros.

_____ (2015b), "La norma y el sexo: frente estatal, patriarcado, desposesión, colonialidad", pp. 125-163, en Belausteguigoitia Rius, M. & Saldaña.Portillo, M.j., *Des/posesión: género, territorio y luchas por la autodeterminación*, México: UNAM.

SPIVAK, G.C. (1998), "¿Puede hablar el sujeto subalterno?", *Orbis Tertius*, 3 (6), pp. 175-235. Recuperado de: https://memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.2732/pr.2732.pdf.

TODOROV, T. (1987). *La conquista de América. El problema del otro*. México: Editorial Siglo XXI.

VIEZZER, M. "Si me permiten hablar" *Testimonio de Domitila, una mujer de las minas de Bolivia.*, México: Siglo XXI, 1980

WALSH, C. (2016). "Interculturalidad y (de)colonialidad. Gritos, grietas y siembras desde *Abya Yala*" (conferencia presentada en el Congreso Brasileño de Hispanistas). Recuperado de: <https://redivep.com/sitio/wp-content/uploads/2018/04/CATHERIN-WALSH.pdf>.

