



Universidad
Zaragoza

Trabajo Fin de Máster

Cuando el Sur y el Norte marcan la misma
dirección: nuevos mapas para entender la relación
Sur-Norte desde la epistemología feminista
decolonial

When the South and the North mark the same
direction: new maps for understanding the South-
North relationship from a decolonial feminist
epistemology

Autora

Marta Mateo Segura

Directora

Elvira Burgos Díaz

Facultad de Ciencias Sociales y del Trabajo

Septiembre 2022

Resumen

A partir de unas preocupaciones personales que reflexionan sobre las subjetividades de los sujetos de las luchas sociales, su relación con la construcción de una identidad que puede llegar a ser dual (individual y colectiva) y la influencia de las categorías en dicho proceso, nos preguntamos de dónde viene esa necesidad de categorizar la experiencia que caracteriza a la episteme moderna racional, cómo las produce, qué mecanismos tiene para implantarlas y qué consecuencias ontológicas tiene dicha implantación. Con este objetivo, hacemos un recorrido por el pensamiento de los feminismos decoloniales que nos permitirá, en un primer lugar, analizar la episteme moderna colonial desde su lado más oscuro, desenmascarando sus violentas estrategias para crear una escala de poder a nivel global y, en segundo lugar, reflexionar sobre la posibilidad de desarticular esa escala de poder que atraviesa tanto el Sur-global como el Norte-global a partir de las apuestas políticas que nos proponen las feministas decoloniales Yuderkys Espinosa y Ochy Curiel. Este recorrido nos permitirá analizar y entender las relaciones de poder entre Norte-Sur, la necesidad colectiva de desarticularlas y encontrar un nuevo horizonte en clave feminista decolonial que permita dar respuestas a esas primeras preocupaciones personales.

Abstract

Based on personal concerns that reflect on the subjectivities of the subjects of social struggles, their relationship with the construction of an identity that can become dual (individual and collective) and the influence of categories in this process, we ask ourselves where the need to categorize the experience that characterizes the modern rational episteme comes from, how it produces them, what mechanisms it has to implement them and what ontological consequences this implementation has. With this objective, we will make a journey through the thought of decolonial feminisms that will allow us, first, to analyze the modern colonial episteme from its darkest side, unmasking its violent strategies to create a scale of power at the global level and, secondly, to reflect on the possibility of dismantling that scale of power that crosses both the Global South and the Global North from the political stakes proposed by decolonial feminists Yuderkys Espinosa and Ochy Curiel. This journey will allow us to analyze and understand the power relations between North-South, the collective need to disarticulate them and find a new horizon in a decolonial feminist key that allows us to give answers to these first personal concerns.

ÍNDICE

Introducción	3
1. Los feminismos decoloniales: entre los feminismos autónomos, los movimientos indígenas y afrodescendientes y el giro decolonial	7
1.1. Los feminismos autónomos, los movimientos indígenas y afrodescendientes en Abya Yala. 8	
1.2. El giro decolonial: crítica al sistema-mundo moderno/colonial	11
1.2.1. El mito de la modernidad de Enrique Dussel	12
1.2.2. La colonialidad del poder de Aníbal Quijano.....	14
1.2.3. El grupo de investigación Modernidad/Colonialidad.....	17
1.2.4. La colonialidad de género de María Lugones	26
2. Los feminismos decoloniales: crítica al sistema-mundo moderno/colonial de género	32
2.1. Crítica al Estado-Nación desde los feminismos decoloniales de Abya Yala	33
2.2. Pensando la relación feminismo/modernidad desde Abya Yala	35
2.2.1. Crítica a los feminismos hegemónicos desde la perspectiva feminista decolonial.....	37
2.2.2. Las subjetividades de los feminismos decoloniales: diferentes genealogías.....	38
2.3. Descolonizar los feminismos hegemónicos.....	41
2.3.1. Descolonizar el feminismo hegemónico latinoamericano: Breny Mendoza	42
2.3.2. Descolonizar el feminismo hegemónico occidental: Ochy Curiel y Yuderkys Espinosa	44
2.4. Hacia una epistemología feminista descolonizante	46
3. Crítica a los feminismos del Norte desde el Sur: Ochy Curiel y Yuderkys Espinosa	49
3.1. Repensando la matriz de opresión.....	51
3.1.1. El black feminism y el feminismo chicano	53
3.1.2. El lesbofeminismo y el feminismo materialista francés	55
3.1.3. El feminismo tercermundista o feminismo postcolonial	57
3.2. La formación de GLEFAS y su enunciación de los feminismos decoloniales.....	60
3.2.1. La multiculturalidad y el discurso de las diferencias	61
3.2.2. El concepto de interseccionalidad	62
3.2.3. La imbricación.....	63
4. El proyecto político entre Sur y Norte: la emergencia de un feminismo transnacional	68
4.1. La transformación social en clave feminista decolonial.....	70
4.2. La necesidad de descolonizar el saber.....	72
4.2.1. ¿Descolonizar el saber desde la academia?	77
4.3. Hacia una transformación social feminista decolonial: nuevas alianzas transnacionales	80
Conclusión	87
Bibliografía y sitografía	90

Introducción

¿Es posible no definirse (como mujer, como heterosexual, como femenina) y que te dejen formar parte de las subjetividades de las luchas sociales que utilizan dichas etiquetas para sus reivindicaciones políticas? Es irrefutable afirmar que la subjetividad del sujeto oprimido es la que debe dar voz a esas violencias específicas que suponen la experiencia de la opresión, ¿pero todos los sujetos viven la opresión de la misma manera?, ¿es finalmente la identificación con esta opresión la que permite crear una subjetividad colectiva? Si es así, ¿cuál es el mecanismo para “medir” si dichas violencias ubicadas en diferentes posiciones geopolíticas corresponden a una misma opresión?

En el plano político, parece que poseer una “identificación” consolidada por las subjetividades compartidas de un número de individuos es lo que permite dar “solidez” a un movimiento de reivindicación social y disponer de una “base legítima” sobre la que hacer reivindicaciones. Asimismo, esa “identificación” a nivel político permite dar voz a esas experiencias que antes estaban silenciadas socialmente y a las que no se les prestaba atención, sacándolas a la luz y generando nuevos debates sobre las dinámicas de poder que destapan.

En el plano personal, estas reflexiones pueden llevarnos a tomar conciencia de que estas subjetividades compartidas con las que nos podemos identificar colectivamente no develan más que las propias marcas con las que el sistema permite categorizarnos y organizarnos a través de la imposición y normalización de unas relaciones sociales determinadas y, por ello, puede parecer que basar nuestra identidad en unas marcas de opresión concretas es justamente apropiarnos de esa “identificación” que el sistema nos ha impuesto. Sin embargo, aunque pensemos que nuestras marcas de opresión no deban edificar nuestra identidad, es cierto que dichas marcas nos atraviesan en cada confrontación que tenemos con la sociedad y nos permiten ir concibiendo el funcionamiento de la comunidad a la que pertenecemos, así como lo que somos nosotres dentro de ella.

Personalmente, pienso que existe un enfrentamiento constante con nosotres mismos entre la concepción política que desprende nuestra persona y la concepción propia que tenemos de nosotres mismos, lo que lleva a preguntarme: ¿Tiene realmente sentido construir una concepción de uno mismo desde la propia experiencia si luego la percepción social desprendida de nosotres mismos va a ser la determinada por las categorías ontológicas impuestas por un sistema epistemológico concreto? ¿Qué es lo que me lleva a sentir esta dualidad de mi

conciencia política entre un plano individual y un plano colectivo? ¿No se desarrollan ambos planos sobre el mismo marco de márgenes impuestos por la sociedad?

Siguiendo el hilo de estos planteamientos, creo que lo que me hace diferenciar la concepción de mí mismo en un plano individual y la concepción de mí mismo en un plano colectivo es que en el primero me concibo fuera de esas categorías dicotómicas (mujer/hombre, heterosexual/homosexual, etc.), mientras que en el segundo soy consciente de que dichas categorías se me imponen sin yo quererlo, lo que me lleva a preguntarme: ¿qué es lo que “devela” esta imposición categorial sobre mi persona?

Estas categorías se aplican a todos los cuerpos y permiten ejercer un adiestramiento cultural sistemático a través de la violencia con el objetivo de regular los “comportamientos legítimos” de las categorías construidas a partir de unas significaciones determinadas asignadas a los cuerpos. De este modo, estas significaciones nos hacen estar atravesados por el “sexo”, el “género”, la “raza” y la “sexualidad”, categorizándonos y clasificándonos según esa escala de significados y comportamientos corporales. La cuestión que aquí me alarma es esa imposibilidad de romper con dichas construcciones sociales que parecen que no podemos superar en Occidente de forma colectiva¹. Dicha preocupación me hace preguntarme: ¿De dónde viene esa necesidad de definir y clasificar la experiencia, el deseo, el propio cuerpo y darles significado? ¿Sin categorías no somos capaces de entendernos a nosotros mismos y a nuestro entorno? ¿Qué es aquello que produce todas estas significaciones y las difunde como una clasificación válida de los cuerpos?

Con estas preocupaciones en mente y queriendo dar respuesta a estas cuestiones, considero que debo acudir a aquellas corrientes de pensamiento que reflexionan sobre las categorías en su conjunto, exponiendo su “naturaleza”, su uso social y la relación (si existe) entre ellas. Con este objetivo, considero que el análisis que abordan los feminismos decoloniales se revela como un campo de reflexión donde poder afrontar las consecuencias ontológicas que desprenden las categorías, así como el sistema propio que las constituye. Aunque esta corriente de pensamiento surge en los países de América Latina y el Caribe para dar cuenta de las realidades sociales de dichos países, hay pensadoras feministas decoloniales como Yuderkys Espinosa y Ochy Curiel que, descubriendo que dichas realidades del Sur han sido y siguen siendo influidas por las

¹ Es evidente que, aunque hay corrientes de pensamiento (lesbofeminismo, feminismo materialista francés, feminismo antirracista y negro, feminismo postestructuralista, feminismo *queer* o feminismo postcolonial, por ejemplo) que han desvelado graves problemáticas del uso de estas categorías y que proponen una deconstrucción de las mismas, estas siguen bien implantadas en las sociedades de Occidente. ¿Qué produce esta desconexión?

sociedades del Norte, realizan una crítica a los discursos que permiten la encriptación de los sujetos en unas categorías universalizantes que operan a nivel global. El campo del pensamiento feminista decolonial, especialmente las propuestas políticas de Curiel y Espinosa, nos abre por tanto una nueva perspectiva desde la que examinar esa producción, imposición y relación de categorías, permitiendo ir develando quién las produce, cómo se imponen, por qué son necesarias y cómo es posible eliminarlas en su conjunto. Con este fin, nos proponemos recorrer el pensamiento de los feminismos decoloniales, poniendo especial interés en las propuestas de Ochy Curiel y de Yuderkys Espinosa dentro de ellos.

En una primera parte constituida por dos capítulos, observaremos los debates que se generan en el Sur a partir de los años 80 y que van generando un campo de reflexión en el que se va vislumbrando el nacimiento de una perspectiva feminista decolonial, lo que nos permitirá observar las características y los diferentes puntos de enunciación de donde surge esta perspectiva feminista decolonial. Estos debates girarán en torno a la imposición de los Estados-Nación en los países de América Latina y el Caribe, la implantación de una idea de progreso occidental que condena a sus comunidades al silencio y a la violencia sistemática y la crítica a los discursos que permiten mantener en la actualidad la institucionalización de esos mecanismos de poder. La lectura de estos debates nos permitirá así caracterizar ese sistema que produce las categorías, entender sobre qué base las crea y cuáles son los mecanismos que dispone para imponerlas a nivel global.

En una segunda parte constituida por otros dos capítulos, nos centraremos en la crítica directa que hacen las feministas decoloniales del Sur Yuderkys Espinosa y Ochy Curiel a los feminismos hegemónicos tanto del Sur como del Norte. Siguiendo con las reflexiones planteadas en la primera parte, Curiel y Espinosa sostienen que para poder desarticular ese sistema que nos categoriza para clasificarnos en una escala de poder a nivel global se debe realizar una serie de prácticas que permitan una transformación social en clave feminista decolonial que termine con dicho sistema. No obstante, para llevar a cabo dicha transformación social será necesario que todos los individuos, tanto del Sur como del Norte, se involucren y se comprometan a desarticular el sistema de poder. Por este motivo, Espinosa y Curiel reflexionarán sobre las posibles maneras de desarticular dicho sistema de poder, así como la posibilidad de una cooperación a nivel transnacional que, siguiendo con su propuesta política feminista decolonial, permita a las feministas del Sur y del Norte trabajar bajo un horizonte común y avanzar hacia una misma dirección.

Este recorrido por los debates de los feminismos decoloniales y de las apuestas políticas de Ochy Curiel y de Yuderkys Espinosa nos irán revelando una serie de pasajes ocultos y oscuros que se esconden en la auto narrada historia de nuestra autoconcepción como individuos occidentales y del mundo que nos rodea, haciendo hincapié en esos discursos que posibilitan configurar a Occidente como centro de poder a nivel global. Realizar este recorrido permite por tanto reexaminarse con una óptica-otra que desenmascara una realidad violenta que cuesta afrontar, sobre todo si se está dispuesta a tomar responsabilidad de la misma. Por ello, consideramos que, aunque partamos de unas preocupaciones personales, todes podemos encontrar en este recorrido que vamos a comenzar poderosas herramientas para reexaminarnos, reentendernos y, finalmente, reconfigurarnos. Invitamos por tanto a adoptar esta perspectiva a todes aquellos que se dispongan a acompañarnos en este camino hacia nosotres mismas.

1. Los feminismos decoloniales: entre los feminismos autónomos, los movimientos indígenas y afrodescendientes y el giro decolonial

Cuando nos encontramos con el término “feminismos decoloniales” podemos caer en la presuposición de creer en que se trata de una corriente perteneciente o derivada del feminismo que, a su vez, se suele asociar a la corriente de pensamiento occidental producida por mujeres blancas burguesas. Siguiendo estas asociaciones, se puede llegar a asumir que los feminismos decoloniales recogen la tradición del feminismo blanco burgués de occidente.

Lejos de esta realidad, los feminismos decoloniales solo se pueden inscribir dentro de la corriente feminista blanca occidental si es para poner en cuestión sus postulados y ofrecer así un análisis crítico de los mismos. Por ello, parece fundamental comenzar el análisis de los feminismos decoloniales atendiendo al surgimiento de este pensamiento, poniendo especial interés en aspectos que nos permitan conocer de dónde surgen, qué postulan y, sobre todo, quiénes los enuncian.

Para realizar dicho análisis, nos parece importante señalar que nos hemos basado principalmente en la publicación colectiva *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* que publican las editoras Yuderkys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal y Karina Ochoa Muñoz en 2014. En este libro se recogen artículos del grupo de investigación académico Grupo Latinoamericano de Estudios, Formación y Acción Feminista o GLEFAS y el Grupo de Imaginarios Políticos Latinoamericanos o LAPI, así como de redes y grupos de activismo político no pertenecientes a la academia que se inscriben dentro de los feminismos autónomos, los movimientos indígenas y los movimientos afrodescendientes de *Abya Yala*.² Nos parece importante señalar esto puesto que uno de los objetivos de la publicación de este libro es dar a conocer las propuestas de este pensamiento a partir de sus propios protagonistas³.

Si inevitablemente cualquier concepto, idea o crítica novedosa termina siendo absorbida por el mercado y la institucionalización [...], se hace necesario contar con una memoria que documente las voces y experiencias que han dado el giro agónico, la vuelta de la mirada a contrapelo de la historia, produciendo de forma inédita fracturas con el orden y la episteme

² El término *Abya Yala* viene de la lengua Kuna y hace referencia al “continente que los colonizadores españoles nombraron ‘América’” y que significa “tierra en plena madurez” o “tierra de sangre vital.” (Espinosa et al., 2013, p. 13)

³ Los autores de este libro utilizan la “x” como “una decisión consciente” que permite eliminar “el imperativo de otorgar género binario” y que “evite asumir el universal masculino.” (Espinosa et al, 2013, p. 15) No obstante, entre las propuestas contra el lenguaje sexista, en este trabajo utilizaremos la “e”.

hegemónica. Es este movimiento, con sus luces y sombras, el que queremos documentar en este libro. (Espinosa, et al., 2014, p. 15)

Vemos por tanto que es muy importante para los autores recoger una memoria verídica en la que se relaten las vivencias y experiencias que llevaron a la formulación de los postulados que constituyen su propuesta epistemológica, ya que, a menudo, sus propuestas han sido utilizadas o absorbidas por otros movimientos hegemónicos que no les han dado el reconocimiento que merecen. Por este motivo, las fuentes que utilizaremos para esta primera parte del trabajo serán tanto los propios artículos recogidos en el libro, como la bibliografía que se puede encontrar en él.

Con este objetivo, nos vamos a basar en las siguientes líneas de la pensadora decolonial dominicana Ochy Curiel (2021) para ofrecer una breve concepción del surgimiento de este pensamiento.

El feminismo decolonial no se trata de una propuesta salida de la academia, aunque este sea un escenario donde también se ha dado a conocer, sino que, por el contrario, es producto de la construcción colectiva de activistas y pensadoras, que se nutre de saberes afros, indígenas, populares, autónomos, lésbicos feministas y se engarza con el giro decolonial, propuesta hecha por distintxs intelectuales críticos que profundizan en la relación modernidad occidental/colonialidad ofreciendo herramientas claves para entender el sistema-mundo moderno colonial. (Curiel, Falconí, 2021, p. 65)

Aunque breve, en esta primera caracterización del pensamiento feminista decolonial encontramos dos de sus aspectos clave. Por un lado, que ha sido producido por mujeres en ámbitos prácticos y comunitarios y, por otro lado, que es un pensamiento que reflexiona sobre las relaciones establecidas por el “sistema-mundo moderno/colonial”.

Para comprender este pensamiento, parece importante conocer cómo surge el pensamiento de estas activistas y pensadoras, quienes, mayormente, se inscriben dentro los feminismos autónomos; así como conocer qué se define como el *giro decolonial*, el sistema-mundo moderno/colonial y las relaciones de modernidad occidental/*colonialidad* que lo constituyen.

1.1. Los feminismos autónomos, los movimientos indígenas y afrodescendientes en Abya Yala

El período clave para el surgimiento del debate que protagonizan los movimientos contrahegemónicos en Abya Yala van a ser los años 80 del siglo XX, momento en el que estos movimientos cobran más fuerza y plantean una serie de cuestionamientos entre los que destaca

el “debate pendiente en ‘Nuestramérica’⁴: el hecho de que las poblaciones colonizadas y esclavizadas no fuéramos reconocidas como ‘humanos’ por la racionalidad moderna” (Espinosa et al., 2014, p. 20).

Entre los movimientos que reivindicaban el cuestionamiento de la episteme moderna sobre la que se habían construido los Estado-Nación de Latinoamérica, destacaban las luchas de los movimientos indígenas y afrodescendientes.

Desde la década de los años ochenta, en la región de *Abya Yala*, comienzan a emerger voces y procesos de acción política que no solo visibilizaron a ‘otras’ mujeres que reivindicaron y problematizaron su condición de raza, etnia, clase y sexo-género, sino que desafiaron los discursos hegemónicos occidentales desde lo más profundo de su lógica etnocéntrica, racista, misógina, heterocentrada y colonial. (Espinosa et al., 2014, p. 20)

Entre esas “otras” mujeres, los autores de *Tejiendo de otro modo* citan aquí a las pertenecientes a la Resistencia Indígena, Negra y Popular, a las que participaron en la insurrección zapatista en México, a las que organizaron las movilizaciones por la paz y el reposicionamiento de la Organización Nacional Indígena de Colombia, a las que consiguieron la reconstrucción comunitaria después de la guerra en Guatemala, a las que crearon el movimiento negro en los años 80 y lucharon por la tierra en Brasil, así como a las que defendieron los territorios y los recursos naturales por parte de los pueblos indígenas en Bolivia, Chile, Ecuador, Colombia, Argentina, Venezuela y otros países de Centroamérica. (Espinosa et al., 2014, p. 21)

Estas luchas y reivindicaciones se alargaron durante la década de los 90, llevándose a cabo gracias a los movimientos indígenas y afrodescendientes regionales que consiguieron evidenciar “el fracaso del paradigma civilizatorio occidental” y abrir así “la posibilidad de pensar el mundo desde las (cosmo) visiones de los pueblos no occidentales de *Abya Yala*” (Espinosa et al., 2014, p. 21).

Paralelamente, muchas feministas latinoamericanas hicieron “co-presencia” en las luchas de estos movimientos, lo que permitió perfilar unas reflexiones “que no se agotarían en el terreno de dichas resistencias, sino que tomarían cauce en el propio corpus de las luchas feministas” (Espinosa et al., 2014, p. 21). Las feministas latinoamericanas se inscribían dentro del llamado feminismo latinoamericano, el cual estaba mayormente presente en el ámbito académico. Dentro de este ámbito, se produce en los años 90 un enfrentamiento entre “las autodenominadas “autónomas” y las nombradas “feministas institucionales””, un enfrentamiento que surge a raíz del VI y V Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe que se celebran en el Salvador

⁴ Este término permite señalar una reapropiación de este territorio que incluye tanto el territorio conocido como Latinoamérica como el del Caribe.

1993 y en Chile 1996, en los que se debatió la posibilidad de institucionalizar las propuestas del feminismo latinoamericano para pasar así a formar parte del nuevo programa de reforma estatal y de la agenda internacional promovida por Naciones Unidas. (Espinosa et al., 2014, p. 25)

El enfrentamiento entre las “institucionales” y las “autónomas” llevó a la escritura y publicación de la *Declaración del Feminismo Autónomo* en 1996, que proclamaba una “perspectiva contra-hegemónica de toda una corriente de feministas radicales durante la década de los noventa” que denunciaba la institucionalización y “la pérdida de autonomía y radicalidad de los feminismos latinoamericanos” (Espinosa et al., 2014, p. 25).

Sin embargo, esta declaración del feminismo autónomo pronto evidenció sus propios límites:

Lo interesante de esta historia es lo que ocurrirá con el pasar de los años porque, a más de una década de esa primera declaración autónoma, varias de las que habíamos participado en su redacción o de las que nos aglutinamos en torno a sus contenidos orientadores nos enfrentaríamos a los límites de su proclama. (Espinosa et al., 2014, p. 25)

De la relación entre los movimientos indígenas y afrodescendientes de la región y las feministas latinoamericanas surge una serie de “encuentros y desencuentros” que permitió establecer un diálogo activo. Un encuentro muy importante fueron los Diálogos de San Andrés, que ocurrieron en la localidad de Sacamchém de los pobres en los Altos de Chipas, México, y que trató sobre “Diálogo de Derechos y Cultura Indígena” en el que participaron “mujeres indígenas, mujeres de organizaciones sociales, así como feministas e intelectuales” (Espinosa et al., 2014, pp. 21-22).

Las autoras relatan que estos episodios fueron “encuentros y desencuentros” por las dificultades y diferencias de clase y raza que se evidenciaron en estos diálogos, ya que la gran mayoría de las feministas latinoamericanas eran “blanco-mestizas, urbanas, universitarias, provenientes de clases medias y altas” (Espinosa et al., 2014, p. 22).

Para evidenciar dichos desencuentros, narran la situación vivida en los Diálogos de San Andrés, que describen como “una torre de babel que terminó por fisurarse cuando una mujer indígena interpeló a sus compañeras feministas, universitarias y metropolitanas, diciendo: “Compañeras, su palabra es muy dura y mi corazón no la entiende”” (Espinosa et al., 2014, p. 22).

A pesar de que estas dificultades representasen un gran desafío, las diferencias evidenciadas se concibieron como algo positivo y enriquecedor, que permitía “ir tejiendo las posibilidades para abrir las brechas de interlocución entre el feminismo y otros movimientos sociales” (Espinosa et al., 2014, p. 23).

De este modo, dentro de los movimientos indígenas y afrodescendientes se comienza a percibir “una conciencia de la opresión de género” que consigue visibilizar las condiciones de desigualdad y exigir el reconocimiento de las mismas dentro de sus propias comunidades. (Espinosa et al., 2014, p. 23)

Esto evidencia que, a pesar de sus diferencias, estos movimientos protagonizados por mujeres consiguieron abrir un diálogo y crear un espacio de escucha que les permitía entretejer los hilos que las conectaba.

Las feministas autónomas nos hemos reconocido o hemos intensificado nuestro compromiso de clase y raza y hemos vuelto la mirada a los potentes movimientos indígenas y afrodescendientes que recorren el continente encontrando en ellos nuevas fuentes de saber, experiencias, interpretación de la opresión y propuestas de buena vida. Por otro lado, porque como hemos dicho, mujeres de estos movimientos se han acercado al feminismo y reconociéndose como tales han entrado a ser parte de las voces contra-hegemónicas que disputan al feminismo clásico blanco-burgués la interpretación feminista de la opresión. (Espinosa et al., 2014, p. 27)

Se crea así un marco de encuentro entre el feminismo autónomo, los movimientos indígenas y afrodescendientes en Abya Yala, el cual establece, a su vez, un diálogo “reparador” con el proyecto de investigación modernidad/colonialidad, proyecto que se inscribe dentro de la crítica filosófico-política del pensamiento latinoamericano y que va a suponer otra fuente de intercambio de conocimiento. (Espinosa et al., 2014, p. 27)

1.2. El giro decolonial: crítica al sistema-mundo moderno/colonial

El giro decolonial apareció en los primeros años del siglo XXI en universidades norteamericanas y latinoamericanas como parte del conjunto de debates sobre la modernidad y de la colonialidad. Retoma tradiciones críticas como la teología de la liberación, la teoría de la dependencia, los análisis clave de Aimé Césaire, Frantz Fanon, C.R.L. James sobre el colonialismo, los aportes de Immanuel Wallerstein sobre sistema-mundo, entre muchos otros. (Curiel, Falconí, 2021, p. 72)

Curiel (2021) nos vuelve a ofrecer una primera descripción del llamado *giro decolonial*, que surge de los debates en torno a la modernidad y *colonialidad* sobre los que se centra el proyecto de investigación del grupo Modernidad/Colonialidad⁵.

Perteneciente a este grupo de investigación es el filósofo puertorriqueño Nelson Maldonado-Torres (2006) quien desarrolla el sentido de *giro decolonial* con respecto a la categoría de

⁵ En trabajos académicos, podemos encontrar las siglas M/C para referirse a dicho grupo de investigación.

decolonialidad, la cual “complementa la categoría de “descolonización” utilizada por las ciencias sociales de finales del siglo XX” (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007, p. 9).

Atendiendo al nombre de este grupo de investigación (Modernidad/Colonialidad) y al concepto que caracteriza su propuesta (giro decolonial), observamos que los conceptos de colonialismo, *colonialidad*, descolonización y *decolonialidad* van a ser fundamentales para la comprensión y desarrollo de su reflexión teórica. Y es que, a pesar de que el apogeo de producción del grupo M/C fuese en los primeros años del siglo XXI, este proyecto se funda sobre una serie de propuestas epistémicas desarrolladas por diversos académicos en los años 90, entre los cuales destacan el peruano Aníbal Quijano, quien acuña el concepto de *colonialidad*, y el mexicano Enrique Dussel, quien desarrolla la Filosofía de la Liberación o el “mito de la modernidad”.

De este modo, las propuestas de Quijano y de Dussel constituyen un primer marco teórico de los conceptos de modernidad y *colonialidad* que caracterizan el pensamiento decolonial. Debido a su relevancia, parece importante detenernos en estos conceptos para comprenderlos adecuadamente, ya que son conceptos utilizados con frecuencia en el pensamiento feminista decolonial.

1.2.1. El mito de la modernidad de Enrique Dussel

Yuderkys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal y Karina Ochoa Muñoz (2014) sostienen que la “crisis de la modernidad” producida a finales del siglo XX a escala mundial provocó el surgimiento de nuevos debates en Latinoamérica y el Caribe⁶. Estos debates giraban en torno a “la historia de la formación de la ‘colonialidad del poder’ como punto de partida para entender las transformaciones históricas del mundo en los últimos siglos”, así como a “la conformación de la modernidad desde su faceta oculta y genocida, es decir, desde la experiencia de conquista y colonización de las poblaciones amerindias” (p. 28).

Dentro de estos últimos debates que se centran en la conformación de la modernidad, los aportes del filósofo argentino Enrique Dussel, que desarrolla la teología de la liberación, cobran vital importancia. Muchas de las aportaciones de Dussel las encontramos en *1492: El encubrimiento del Otro: hacia el origen del “Mito de la Modernidad”*. En este ensayo, Dussel (1994) nos describe qué es la modernidad, haciendo una diferencia entre su origen y su nacimiento, puesto que “la Modernidad se originó en las ciudades europeas medievales, libres, centros de enorme creatividad” pero no nació hasta que “Europa pudo confrontarse con “el Otro” de Europa y

⁶ Parece importante señalar que las autoras vuelven a utilizar el término “Nuestramérica.”

controlarlo, vencerlo, violentarlo; cuando pudo definirse como un “ego” descubridor, conquistador, colonizador de la Alteridad constitutiva de la misma Modernidad” (p. 10).

La concepción de modernidad de Dussel es por tanto el establecimiento de una relación dialéctica⁷ violenta en la que Europa se sitúa en el centro de la historia mientras que el Otro periférico es constituido por lo no europeo. En consecuencia, la cultura occidental implanta una “pretensión de ‘superioridad’” que “se tradujo en una voluntad de poder que posesionó a la civilización occidental como único modelo replicable a nivel global, desconociendo (encubriendo) al resto de las culturas que fueron asumidas como ‘bárbaras’, ‘inmaduras’ y/o subdesarrolladas” (Espinosa Miñoso et al., 2014, p. 28).

En efecto, esta pretensión de superioridad va a ser decisiva, ya que es la idea sobre la que se va a constituir el paradigma del mundo moderno occidental. Así, Dussel en *Política de la liberación* (2007) lamenta que fue la derrota de los amerindios contra los españoles lo que provocó “una pretensión de superioridad que nunca antes había experimentado ante el mundo árabe, indostánico o chino, más desarrollado” (p. 194).

Dussel (1994) señala que América fue la “primera ‘periferia’ de la Europa moderna” a través de un “proceso constitutivo de ‘modernización’ (aunque no se usaba en aquel tiempo esta palabra) que después se aplicará a África y Asia” (p. 18).

Vemos por tanto que la colonización primera de América no tardará en expandirse a otros continentes, siguiendo un modelo de modernización que, bajo la idea de progreso, impondrá una dominación política-económica cada vez mayor por parte del mundo occidental. Sin embargo, esta idea de progreso que surge con la modernidad no es más que una farsa, una falacia que justifica la explotación de unos territorios y culturas denominadas “inferiores” para la construcción de una cultura occidental más avanzada. Es por ello que Dussel habla del “mito de la modernidad”, puesto que esta puede ser definida de dos maneras:

- 1) Por su contenido primario y positivo *conceptual*, la “Modernidad” es emancipación racional. La emancipación como “salida” de la inmadurez por un esfuerzo de la razón como proceso crítico, que abre a la humanidad a un nuevo desarrollo histórico del ser humano.
- 2) Pero, al mismo tiempo, por su contenido secundario y negativo *mítico*, la “Modernidad” es justificación de una praxis irracional de violencia.” (Dussel, 1994, p. 175)

⁷ Utilizamos el término “dialéctica” con el sentido dado en la tradición hegeliana.

Asimismo, Dussel (1994) matiza que su caracterización de mítico o mito “se sitúa no en un nivel intra-europeo (como en el caso de Horkheimer, Adorno o Habermas), sino en un nivel Centro-Periferia, Norte-Sur, es decir, en un nivel mundial” (p. 175).

En suma, la importancia y el interés del concepto de modernidad de Dussel es que nos describe el momento culminante que permite formular el paradigma del “mundo moderno” que utilizan los europeos para establecer una estructura de poder hacia lo no europeo desde 1492. Para conocer cómo se implanta este modelo, es decir, comprender los mecanismos concretos de dominación que permiten esta relación dialéctica en la que la alteridad encarnada por lo no europeo es violentada y sometida, deberemos atender a conceptos tales como “colonialismo” o “colonialidad”.

1.2.2. La colonialidad del poder de Aníbal Quijano

Como hemos anunciado anteriormente, uno de los mayores aportes del peruano Aníbal Quijano al pensamiento decolonial son sus nociones de *colonialismo* y *colonialidad*, junto con la producción del concepto de *colonialidad* del poder, el cual resulta central para el análisis crítico de este pensamiento.

En el artículo *Colonialidad y Modernidad/Racionalidad* (1992), Quijano afirma que el colonialismo comienza con “la conquista de las sociedades y las culturas que habitaban lo que hoy es nombrado como América Latina”, que consistió en la imposición de un nuevo orden mundial que estableció una “relación de dominación directa, política, social y cultural de los europeos sobre los conquistados de todos sus continentes” (p.11). De esta manera, observa que la noción de colonialismo parece tratar un asunto del pasado, ya que “en su aspecto político, sobre todo formal y explícito, la dominación colonial ha sido derrotada en la amplia mayoría de los casos” (p.11). Por ello, puesto que el término *colonialismo* hace referencia a la dominación colonial sin dar cuenta de la relación de dominación que se dio después de dicho colonialismo político y que sigue existiendo hoy, considera que el uso de este término no es adecuado para referirse a la relación de dominación que continúa en la actualidad.

De igual manera, considera que el término *colonialismo* hace referencia a un carácter más bien político, en la medida en el que se lo asocia al hecho de la colonización y al sistema colonial que estableció; es decir, que solo se refiere a las relaciones de dominación económico-políticas. En contraposición, Quijano sostiene que el colonialismo no solo se fundó en una dominación

económico-política, sino que fue igualmente una dominación cultural que consistió en la apropiación y modificación consciente de los imaginarios colectivos de las culturas dominadas.

No obstante que el colonialismo político fue eliminado, la relación entre la cultura europea, llamada también “occidental”, y las otras, sigue siendo una relación de dominación colonial. No se trata solamente de una subordinación de las otras culturas respecto a la europea, en una relación exterior. Se trata de una colonización de las otras culturas, aunque sin duda en diferente intensidad y profundidad según los casos. Consiste, en primer término, en una colonización del imaginario de los dominados. Es decir, actúa en la interioridad de ese imaginario. En una medida, es parte de él. (Quijano, 1992, p. 12)

Desde esta perspectiva, Quijano propone el concepto de *colonialidad*, concepto que sí da cuenta tanto de las repercusiones culturales de la colonización como del alcance en la actualidad del colonialismo político que supuestamente ya fue destruido. Utilizamos así el adverbio “supuestamente” para remarcar que, como afirma Quijano, las relaciones y dinámicas de poder establecidas con la estructura de dominación colonial siguen todavía existiendo hoy.

La colonialidad, en consecuencia, es aún el modo más general de dominación en el mundo actual, una vez que el colonialismo como orden político explícito fue destruido. Ella no agota, obviamente, las condiciones, ni las formas de explotación y de dominación existentes entre las gentes. Pero no ha cesado de ser, desde hace 500 años, su marco principal. (Quijano, 1992, p. 14)

Una vez expuestas las diferencias entre los conceptos de colonialismo y colonialidad, Quijano (1992) analiza los mecanismos concretos que articularon y articulan la dominación y el control de las poblaciones dominadas. De este modo, nos describe una serie de represiones cuyo objeto fue toda creencia, idea, imagen, símbolo o conocimiento que implicase la apropiación y modificación del imaginario colectivo de estas poblaciones, consiguiendo la “colonización del imaginario” (p. 12).

La represión recayó, ante todo, sobre los modos de conocer, de producir conocimiento, de producir perspectivas, imágenes y sistemas de imágenes, símbolos, modos de significación; sobre los recursos, patrones e instrumentos de expresión formalizada y objetivada, intelectual o visual. (Quijano, 1992, p. 12)

No obstante, la denominada colonización del imaginario no solo consistió en la apropiación del mismo, sino que supuso la fase precedente a la imposición del imaginario europeo dominante, el cual implantó tanto “sus creencias e imágenes referidas a lo sobrenatural” como el “uso de los propios patrones de expresión de los dominantes”, impidiendo así “la producción cultural de los dominados” (p. 12). Esta imposición cultural, lingüística y, al fin y al cabo, epistémica, se convirtió en el medio más eficaz de “control social y cultural, cuando la represión inmediata dejó de ser constante y sistemática” (p. 12).

Para Quijano, este control social y cultural es indisociable del patrón de poder que permite producir “discriminaciones sociales que posteriormente fueron codificadas como raciales, étnicas, antropológicas o nacionales” y que fueron “asumidas como categorías (de pretensión “científica” y “objetiva”)” (p. 12).

De esta manera, la idea de “raza”⁸ como condición de superioridad/inferioridad se consolidó creando un “nuevo patrón mundial de poder” a partir de “una clasificación social desde donde surgen identidades y posiciones antagónicas como indio-negro/blanco, patrón/obrero, civilizado/bárbaro, letrado/iletrado, sujeto/objeto” (Curiel, Falconí, 2021, p. 73).

A este nuevo patrón de poder basado en la categoría occidental de “raza”, Quijano lo llama colonialidad del poder, ya que establece el modelo de dominación que permite la impune explotación económica, destrucción cultural y dominación social de un grupo autodenominado “superior” sobre otro que ha sido concebido como su contrario.

La colonialidad del poder es una imposición epistémica que reorganiza y clasifica el mundo en torno a la categoría occidental de “raza”, categoría que sigue clasificando y organizando los patrones sociales en la actualidad. Por ello, Quijano la considera la matriz colonial de poder:

En efecto, si se observan las líneas principales de la explotación y de la dominación social a escala global, las líneas matrices del poder mundial actual, su distribución de recursos y de trabajo entre la población del mundo, es imposible no ver que la vasta mayoría de los explotados, de los dominados, de los discriminados, son exactamente los miembros de las “razas”, de las “etnias”, o de las “naciones” en que fueron categorizadas las poblaciones colonizadas, en el proceso de formación de ese poder mundial, desde la conquista de América en adelante. (Quijano, 1992, p. 12)

La categoría de “raza” puede ser aquí entendida como una herencia de poder que permite construir y mantener el sistema occidental de la modernidad. Ello permite evidenciar la relación estrecha e indisociable existente entre el concepto de modernidad de Dussel y el concepto de colonialidad de Quijano. La modernidad es el paradigma que permite el progreso de las sociedades occidentales, mientras que la colonialidad es el proceso violento por el cual ese paradigma se sostiene. La modernidad no es posible sin la colonialidad.

Esta relación modernidad/colonialidad constituye la forma eurocéntrica de conocimiento o eurocentrismo, la cual es definida por Quijano y Dussel como “una *actitud colonial* frente al conocimiento, que se articula de forma simultánea con el proceso de las relaciones centro-

⁸ Utilizamos y utilizaremos el entrecomillado para poner en duda dicho concepto.

periferia y las jerarquías étnico/raciales” y donde “los conocimientos subalternos fueron excluidos, omitidos, silenciados e ignorados” (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007, p. 20).

El concepto de eurocentrismo de Quijano y Dussel, junto con los de modernidad, colonialidad y colonialidad del poder que acabamos de analizar, conforman las herramientas básicas con las que el grupo de investigación M/C analiza críticamente el sistema-mundo moderno/colonial.

1.2.3. El grupo de investigación Modernidad/Colonialidad

Como hemos anunciado anteriormente, el grupo de investigación M/C utiliza los conceptos de Quijano y Dussel como herramientas para realizar análisis críticos del sistema-mundo moderno/colonial, comenzando así un programa de investigación.

Las ideas y análisis principales de este programa se encuentran recogidos en la obra *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* que publica este grupo de investigación en 2007. En ella, encontramos artículos de los editores Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, así como de Walter D. Mignolo, Catherine Walsh, Aníbal Quijano, Nelson Maldonado-Torres, Juan Camilo Cajigas-Rotundo, Carolina Santamaría Delgado, Fernando Garcés, Juliana Flórez-Flórez, Mónica Espinosa y Eduardo Restrepo. Esta obra nos permite conocer los inicios del grupo de investigación M/C, así como los conceptos claves para entender sus análisis. Brevemente, recorreremos estos inicios y nos detendremos en los conceptos que nos interesan desde la perspectiva de los feminismos decoloniales.

En 1998, se producen una serie de talleres y congresos que permiten la consolidación y producción del grupo de investigación M/C. Por un lado, el sociólogo venezolano Edgardo Lander organiza un evento al que acude el semiólogo argentino Walter Mignolo, el antropólogo argentino Arturo Escobar, el antropólogo venezolano Fernando Coronil, así como los propios Aníbal Quijano y Enrique Dussel. Según Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (2007), de este encuentro “salió uno de los libros más importantes producidos hasta el momento por el grupo: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*” (p. 10).

Por otro lado, los sociólogos puertorriqueños Ramón Grosfoguel y Agustín Lao-Montes organizan el congreso internacional *Transmodernity, historical capitalism, and coloniality: a post-disciplinary dialogue* al que también fueron invitados Quijano, Dussel, Mignolo y el sociólogo estadounidense Immanuel Wallerstein. Gracias a este congreso, Dussel, Quijano y Mignolo se reúnen “para discutir su enfoque de las herencias coloniales en América Latina, en

diálogo con el análisis del sistema-mundo de Wallerstein” (Castro-Gómez, Grosfoguel, 2007, p. 10). A partir de estos encuentros, estos investigadores van a intercambiar, completar, elaborar y publicar una serie de propuestas críticas cuyo objetivo es analizar la “*transición del colonialismo moderno a la colonialidad global*” que “ha transformado las formas de dominación desplegadas por la modernidad, pero no la estructura de las relaciones centro-periferia a escala mundial” (Castro-Gómez, Grosfoguel, 2007, p. 13). De estas producciones, analizaremos brevemente las nociones de *colonialidad del saber* de Edgardo Lander y *colonialidad del ser* de Walter Mignolo y Nelson Maldonado-Torres, las cuales se conciben a partir de la colonialidad del poder de Quijano.

La colonialidad del saber

Como hemos señalado previamente, Edgardo Lander publica en el 2000 una recopilación de artículos del grupo M/C bajo el título *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, obra en la que Lander va a desarrollar su concepto de *colonialidad del saber*.

Para Lander (2000), la *colonialidad del saber* supone el análisis crítico del surgimiento de las ciencias sociales en los siglos XVII y XVIII, las cuales se sostienen “por un imaginario colonial de carácter ideológico” donde los “conceptos binarios tales como barbarie y civilización, tradición y modernidad, comunidad y sociedad, mito y ciencia, infancia y madurez, solidaridad orgánica y solidaridad mecánica, pobreza y desarrollo, entre otros muchos” han permeado “los modelos analíticos de las ciencias sociales” (p. 154). A partir de este imaginario colonial de carácter ideológico se produce el imaginario del progreso “según el cual todas las sociedades evolucionan en el tiempo según leyes universales inherentes a la naturaleza o al espíritu humano, [y] aparece así como un producto ideológico construido desde el dispositivo de poder moderno/colonial” (p. 154).

El imaginario colonial de carácter ideológico y el imaginario del progreso van a constituir el modelo de colonialidad del saber, el cual legitima el pensamiento occidental en detrimento del pensamiento del resto de civilizaciones consideradas como subalternas. En palabras de Curiel (2021), este modelo:

explica cómo existen conocimientos que se legitiman y validan con base a considerarlos neutros, objetivos, universales, positivos y que desdeña otros tipos de conocimientos, producidos generalmente por gente subalterna desde sus experiencias, sus comunidades, desde donde se proponen otras epistemes distintas a las modernas. (Curiel, Falconí, 2021, p. 74)

La colonialidad del ser

Del mismo modo que Lander desarrolla el concepto de la colonialidad del saber a partir de la idea de colonialidad del poder, Mignolo y Maldonado-Torres (2007) van a desarrollar la idea de la *colonialidad del ser* a partir de “las implicaciones de la *colonialidad* del poder en diferentes áreas de la sociedad” (p. 129).

Si la colonialidad del poder se refiere a la interrelación entre formas modernas de explotación y dominación, y la colonialidad del saber tiene que ver con el rol de la epistemología y las tareas generales de la producción del conocimiento en la reproducción de regímenes de pensamiento coloniales, la colonialidad del ser se refiere, entonces, a la experiencia vivida de la colonización y su impacto en el lenguaje. (Maldonado-Torres, 2007, p. 130)

A partir de estas reflexiones sobre la colonialidad del poder, Mignolo y Maldonado-Torres van a articular el concepto de la *colonialidad del ser*. Por un lado, van a analizar el concepto de *ego conquiro* que desarrolla Dussel en su teoría de la liberación, concepto que desarrolla a partir de su reflexión sobre la articulación del “sujeto moderno occidental” o *ego cogito* de Descartes. Para Dussel, el *ego conquiro* es “un ideal de la subjetividad moderna [...] el cual antecede a la formulación cartesiana del *ego cogito*” (Maldonado-Torres, 2007, p. 133).

Al hilo de lo expuesto anteriormente, Maldonado-Torres (2007) expone que “la certidumbre del sujeto en su tarea de conquistador precedió la certidumbre de Descartes sobre el “yo” como sustancia pensante (*res cogitans*), y proveyó una forma de interpretarlo” (p. 133). Asimismo, considera que “el *ego conquiro* proveyó el fundamento práctico para la articulación del *ego cogito*” (p. 133), estableciendo por medio del colonialismo la ‘ética del *ego conquiro*’, la cual es definida como “una lógica de la naturalización de diferencias jerarquizadas socialmente, que alcanzará su clímax en el uso de las ciencias naturales para validar el racismo en el siglo XIX” (p.139).

Por otro lado, otros conceptos que van a resultar claves para articular el concepto de la colonialidad del ser son el *Dasein* o “ser-ahí” heideggeriano y el pensamiento de Frantz Fanon. Para Maldonado-Torres (2007), la lectura del pensamiento de Fanon va a ser fundamental, ya que es quien “concentra su atención en el trauma del encuentro del sujeto racializado con el otro imperial” elaborando así “lo que pudiera considerarse como el aparato existencial del “sujeto” producido por la colonialidad del ser” (p. 130). De este modo, la colonialidad del ser analiza las repercusiones o los “efectos de la colonialidad en la experiencia vivida, y no sólo en la mente de los sujetos subalternos” (p. 130).

Gracias a estas reflexiones, Maldonado-Torres termina de definir los mecanismos ontológicos que sostienen el aparato de opresión que es la modernidad:

La formulación cartesiana privilegia a la epistemología, que simultáneamente esconde, no sólo la pregunta sobre el ser (el “soy”) sino también la colonialidad del conocimiento (otros no piensan). El privilegio del conocimiento en la modernidad y la negación de facultades cognitivas en los sujetos racializados ofrecen la base para la negación ontológica. En el contexto de un paradigma que privilegia el conocimiento, la descalificación epistémica se convierte en un instrumento privilegiado de la negación ontológica o de la sub-alterización. “Otros no piensan, luego no son”. No pensar se convierte en señal de no ser en la modernidad. (Maldonado-Torres, 2007, pp. 144-145)

La negación del conocimiento implica la negación del ser. Así, se establece la inexorable interrelación entre la colonialidad del saber y la colonialidad del ser que constituyen, a su vez, la matriz principal de opresión del sistema moderno: la colonialidad del poder. Esta colonialidad legitima así una jerarquía donde lo superior y occidental puede explotar a lo inferior y no-occidental. No obstante, la formulación de este sistema no puede completarse sin analizar la categoría sobre la que se basa esta jerarquía que determina qué o quién es superior a qué o a quién, es decir, la categoría de “raza”.

El racismo moderno: diferencias entre la zona del ser y la zona del no-ser

Paralelamente al trabajo realizado por Maldonado-Torres y Mignolo sobre la colonialidad del ser, otro investigador del grupo M/C, Ramón Grosfoguel, analiza el surgimiento del racismo moderno a través del pensamiento fanoniano de la zona del ser y la zona del no-ser y de la ‘línea abismal’ del sociólogo portugués Boaventura De Sousa Santos.

Para Grosfoguel (2012), el concepto moderno de racismo y el discurso racista tiene su origen en el discurso de la “pureza de sangre” que existía en la península ibérica en el siglo XV. Este discurso constituía así una “forma de proto-racismo movilizadо contra las poblaciones musulmanas y judías durante la conquista colonial por parte de la monarquía católica para destruir el poder político musulmán en la península ibérica, territorio conocido como Al-Ándalus” (p. 87). El objetivo por tanto de este discurso consistía en mantener y conseguir adeptos a través de la discriminación religiosa, en la idea de que la existencia de varios Dioses implicaba una clasificación de estos mismos en la que solo uno era el “verdadero” y el resto eran los “equivocados”. De este modo, se pretendía unificar el poder de la monarquía católica castellana y acabar con el poder musulmán en la península, lo que finalmente ocurrió a principios de 1492. Lo relevante de este discurso es que, aunque se considere que la población judía y musulmana rezaba al “Dios equivocado”, este discurso no negaba o ponía en cuestión “la humanidad de las víctimas” (p.88).

Como sabemos, diez meses después de la conquista del reino de Granada por los Reyes Católicos, se produce, como resultado de la “empresa de las Indias”, la conquista de las Américas. Es en este momento cuando Colón va a “descubrir” un “pueblo sin secta”, es decir, un “pueblo sin religión”. Esta percepción de Colón va a provocar un cuestionamiento de la propia humanidad de ese pueblo, ya que, como señala Grosfoguel (2012), en el imaginario cristiano de la época la connotación de un “pueblo sin religión” implicaba la existencia de unos “sujetos sin alma”:

En el imaginario cristiano de la época todos los humanos tienen religión. Puede ser el Dios o los Dioses equivocados, puede haber guerras y matarse en la lucha contra el Dios equivocado, pero la humanidad del otro, como regla y como forma de dominación, no es puesta en cuestión. Esto se modifica radicalmente con la conquista de las Américas a partir de 1492 y la caracterización de los indígenas por Colón como “pueblos sin religión”. [...] No tener religión en el imaginario cristiano de la época era equivalente a no tener alma, es decir, ser expulsado del “reino de lo humano” hacia el “reino animal”. (Grosfoguel, 2012, p. 89)

Comienza así en Europa un debate de gran envergadura acerca del reconocimiento o negación del “alma” de estos pueblos, los cuales son calificados bajo la categoría de “indio”. Grosfoguel (2012) señala que este debate se convirtió en “el primer debate racista en la historia mundial” y que “la identidad de “indio” fue la primera identidad moderna” (p. 90).

Este debate, que se desarrolló durante los primeros cincuenta años del siglo XVI, tenía grandes repercusiones teológicas, ya que, si se consideraba que los pueblos categorizados como “indios” no tenían alma y eran, por tanto, animales, se legitimaba el poder tratarlos como tales, es decir, se legitimaba su esclavización. Por el contrario, si se consideraba que la tenían y que pertenecían al reino de lo humano, su esclavización implicaba un pecado a los ojos de Dios.

Grosfoguel (2012) señala que el debate sobre la existencia o inexistencia del alma de los indios⁹ termina con el veredicto del juicio en la Escuela de Salamanca de 1552 que determina que “tienen alma pero son bárbaros a cristianizar” (p. 91).

No obstante, sí que hubo otros pueblos que fueron considerados “pueblos sin alma”: los africanes. De este modo, el color de piel se convierte en la diferencia fundamental para dividir lo “humano” de lo “animal” que transforma el discurso racista religioso en discurso racista de color, permitiendo legitimar el comercio y la esclavitud de los pueblos africanos que fueron esclavizados, vendidos y enviados a diferentes colonias. Esta diferencia entre los africanes como

⁹ Utilizamos aquí una terminología no binaria basada en el sexo, ya que, como veremos más adelante, Lugones (2008) sostiene que “los individuos intersexuales fueron reconocidos en muchas sociedades tribales con anterioridad a la colonización sin asimilarlos a la clasificación sexual binaria” (p. 85). Parece así desacertado e incorrecto referirnos a ellos utilizando una clasificación sexual binaria cuando no existía dicha clasificación antes de ser analizadas por las categorías occidentales de sexo y género.

animales y les indies como bárbaros supone el surgimiento de “los dos discursos racistas usados por los imperialismos occidentales a través de los próximos 450 años de expansión colonial europea en el mundo: el discurso racista biológico y el discurso racista culturalista” (Grosfoguel, 2012, p. 91).

Estos discursos van a sufrir transformaciones a lo largo de los siglos, dando lugar a nuevas concepciones como el racismo científico del siglo XIX. Sin embargo, atendiendo a la genealogía aquí abordada, estos discursos siempre van a ser rearticulaciones del “racismo religioso de corte teológico cristiano de “pueblos sin alma” del siglo XVI y del racismo de color de finales del siglo XVI, de corte “biologizante”” (Grosfoguel, 2012, p. 92).

Esta contextualización histórica del racismo nos permite entender mejor los planteamientos de Frantz Fanon sobre la zona del ser y la zona del no-ser, así como la línea abismal de De Sousa Santos.

Para Fanon, el racismo es una jerarquía global de superioridad e inferioridad sobre la línea de lo humano que ha sido políticamente producida y reproducida como estructura de dominación durante siglos por el “sistema imperialista / occidentalocéntrico / cristianocéntrico /capitalista /patriarcal /moderno /colonial.” (Grosfoguel, 2012, p. 93)

La línea de lo humano va a ser el instrumento de jerarquización que determine quién es humano y quién no lo es, dividiendo así dos zonas: la zona del ser y la zona del no-ser. Dependiendo de la zona geopolítica en la que nos encontremos, esta línea de lo humano no será necesariamente el color de piel, sino cualquier marca étnica, cultural, lingüística o religiosa que permita su “racialización”:

Mientras en muchas regiones del mundo la jerarquía etno/racial de superioridad/inferioridad está marcada por el color de piel, en otras regiones está construida por prácticas étnicas, lingüísticas, religiosas o culturales. La “racialización” ocurre por la marca de “cuerpos”. Algunos “cuerpos” son racializados como superiores y otros “cuerpos” son racializados como inferiores. (Grosfoguel, 2012, p. 94)

Atendiendo a esta jerarquización, los cuerpos racializados como superiores ocuparán la zona del ser, mientras que los cuerpos racializados como inferiores ocuparán la del no-ser. Estas zonas fanonianas delimitadas por la línea de lo humano es lo que De Sousa Santos va denominar la línea abismal. Con esta idea de línea abismal, De Sousa Santos pretende resaltar las grandes diferencias políticas entre ambas zonas, sobre todo lo que atañe a la gestión de conflictos.

Por un lado, la gestión de los conflictos en la zona del ser, arriba de la línea abismal, va a establecer una serie de métodos no violentos basados en mecanismos de regulación y emancipación como “códigos de derechos civiles/humanos/laborales, relaciones de civilidad,

espacios de negociaciones y acciones políticas” donde encontramos “discursos de libertad, autonomía e igualdad que forman parte de los fines discursivos, institucionales y legales de la gestión de conflictos de la zona del ser” (Grosfoguel, 2012, p. 95).

Por otro lado, la gestión de conflictos en la zona del no-ser, debajo de la línea abismal, se caracteriza por una gestión de conflictos marcada por la violencia, donde los mecanismos de regulación y emancipación son excepcionales. Grosfoguel (2012) resume esta gestión de conflictos diciendo que “en la zona del ser tenemos formas de administrar los conflictos de paz perpetua con momentos excepcionales de guerra, mientras que en la zona del no-ser tenemos la guerra perpetua con momentos excepcionales de paz” (p. 96).

Para los feminismos decoloniales, esta diferencia entre la zona del ser y la zona del no-ser va a determinar lo que se define como el Norte Global (zona del ser) y el Sur Global (zona del no-ser). Como veremos más adelante, la relación entre el Norte y el Sur va a ser el eje fundamental del pensamiento crítico de muchas feministas decoloniales, dado que esta relación es la que legitima la violencia continua que se vive en el Sur Global.

La decolonialidad

A partir del análisis y la producción de los conceptos de colonialismo, colonialidad, modernidad, colonialidad del poder, colonialidad del saber, colonialidad del ser y racismo moderno, el grupo de investigación M/C va a elaborar su propuesta y objetivo principal: la *decolonialidad* o el *giro decolonial*.

De manera análoga a la diferencia que ofrece Quijano entre el colonialismo y la colonialidad, el grupo M/C hace una diferencia entre la descolonización y la decolonialidad. Para este grupo (2007), la descolonización hace referencia al fin del colonialismo, es decir, a la “independencia jurídico-política de las periferias” que lograron las colonias españolas en el siglo XIX y las colonias francesas e inglesas en el siglo siguiente. Es por ello que es necesaria una decolonialidad que se dirija a “la heterarquía de las múltiples relaciones raciales, étnicas, sexuales, epistémicas, económicas y de género que la primera descolonización dejó intactas” (p. 17). Es por esto que el proceso de descolonización debe completarse con el de decolonialidad, puesto que su objetivo es la descolonización del “capitalismo global contemporáneo” que sigue basándose en “las exclusiones provocadas por las jerarquías epistémicas, espirituales, raciales/étnicas y de género/sexualidad desplegadas por la modernidad” (p. 14).

La única vía para conseguir esta decolonialidad es la construcción de nuevos conceptos, de un nuevo lenguaje “que dé cuenta de la complejidad de las jerarquías de género, raza, clase, sexualidad, conocimiento y espiritualidad dentro de los procesos geopolíticos, geoculturales, y geoeconómicos del sistema-mundo” (p.17). Esta decolonialidad implica un cambio de perspectiva epistemológico que permita encontrar otras formas de conocer, otros paradigmas, otros enfoques y disciplinas que permitan otra realidad, otra experiencia. Este cambio de perspectiva es así definido como el *giro decolonial*:

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

El pensamiento decolonial queda así determinado por el giro decolonial y la necesidad de la búsqueda de otros conocimientos con los que se consiga una vida-otra.

Nos resulta interesante observar cómo dentro del proceso de decolonialidad por el que aboga este grupo M/C se incluye también el replanteamiento de las “jerarquías de género y sexualidad” (p.17). Ahora bien, es importante remarcar que el grupo de M/C concibe la “categoría de sexo/género”¹⁰ desde la perspectiva de Quijano, quien la concibe, a su vez, en el interior de la categoría de raza. Quijano (2007) en su artículo *Colonialidad del poder y clasificación social* aborda lo que denomina la “colonialidad de las relaciones de género”¹¹. Quijano dedica a este punto un único párrafo de reflexión en el que sostiene que “en todo el mundo colonial, las normas y los patrones formal-ideales de “comportamiento sexual de los géneros”¹² y, en consecuencia, los patrones de organización familiar de los “europeos” fueron directamente fundados en la clasificación racial” (p. 122).

El interés por parte de Quijano sobre lo que él denomina el “compartimiento sexual de los géneros” reside por tanto en la introducción del patrón familiar occidental que provocó la “continuada desintegración de las unidades de parentesco en las razas no-blancas, apropiables y distribuibles”, siendo los más afectados los esclavos negros, quienes sufrían una forma de dominación “más explícita, inmediata y prolongada” por ser ellos los que eran mayormente vendidos y enviados a otras colonias para su explotación. (p. 123)

¹⁰ Hablamos de “categoría de sexo/género” para remarcar que no existe diferencia o, más bien, no se llega a explicitar dentro del análisis de Quijano.

¹¹ Usamos aquí las comillas para marcar la falta de explicación y, por tanto, la incompreensión de lo que el autor determina como “relaciones de género”.

¹² Utilizamos las comillas para remarcar, una vez más, el cuestionamiento a estos términos.

Bajo esta óptica, entendemos que lo que quiere apuntar Quijano con “la colonialidad de las relaciones de género” es el control del acceso sexual basado en la categoría racial. Este modelo de control permite a los hombres occidentales tener libre acceso tanto a las mujeres occidentales como a las hembras¹³ negras e indias, mientras que solo permite a los esclavos negros acceder a las hembras negras e indias, ya que, según el patrón familiar burgués, solo las mujeres debían guardar fidelidad. Las hembras indias y negras, al pertenecer al reino animal y no al reino de lo humano, eran accesibles por los hombres occidentales. Sin embargo, como hemos señalado más arriba, para Quijano esto tiene sobre todo repercusiones directas para los esclavos negros, quienes se ven privados tanto de un núcleo familiar como de una línea de parentesco.

De este modo, Quijano relaciona directamente lo sexual y lo racial, aunque considera que las categorías de “raza” y de “sexo/género” no son resultado de un mismo proceso de “naturalización”:

La “naturalización” mitológica de las categorías básicas de la explotación/dominación es un instrumento de poder excepcionalmente poderoso. El ejemplo más conocido es la producción del “género” como si fuera idéntico a sexo. Muchas gentes piensan que ocurre lo mismo con “raza” respecto, sobre todo, de “color”. Pero esta es una radical confusión. Después de todo, el sexo es realmente un atributo biológico (implica procesos biológicos) y algo tiene que ver con el “género”. Pero el “color” es, literalmente, un invento eurocéntrico en tanto que referencia “natural” o biológica de “raza”, ya que nada tiene que hacer con la biología. (Quijano, 2007, p. 124)

Por un lado, Quijano expone que la construcción de la “raza” a partir de un supuesto rasgo biológico de “color” no es más que una categoría inventada que constituye un instrumento de poder. Por otro lado, considera que el sexo sí que es un atributo biológico y que, aunque no es idéntico al “género”, “algo tienen que ver”. Quijano no ofrece ninguna explicación más acerca de por qué considera que el sexo y el “género” tienen algo que ver, por lo que nos parece un análisis sin fundamento, carente de sentido y, al fin y al cabo, bastante cuestionable.

El análisis de Quijano sobre el “sexo/género” que adopta el grupo de investigación M/C nos parece androcéntrico e ignorante, puesto que desconoce (u omite deliberadamente) los análisis e investigaciones llevados a cabo por mujeres y feministas latinoamericanas que criticaban este análisis de Quijano y que analizaban rigurosamente la categoría de “género”, así como las repercusiones de este constructo social en el proceso de colonización. Este es el claro ejemplo de la filósofa feminista argentina María Lugones y su idea de la *colonialidad* de género, la cual desarrolla “para entender la preocupante indiferencia que los hombres muestran hacia las

¹³ Utilizamos el término “hembras” en contraposición al de “mujeres” que utiliza Quijano para remarcar que para la episteme occidental los esclavos no eran ni hombres ni mujeres, ya que al pertenecer al reino animal y no al humano, no recibían dicha categorización, sino la propia de los animales.

violencias que sistemáticamente se infligen sobre las mujeres de color¹⁴: mujeres no blancas; mujeres víctimas de la colonialidad del poder e, inseparablemente, de la colonialidad de género” (Lugones, 2008, p. 75).

El grupo de investigación M/C no incluye las aportaciones y los análisis de Lugones dentro de la producción del pensamiento latinoamericano sobre las relaciones de modernidad/colonialidad, ignorando así nociones esenciales para comprender y articular completamente la matriz de poder sobre la que se basa dicho sistema. Consideramos que si no se incluye el pensamiento de Lugones dentro del análisis del sistema-mundo moderno/colonial, dicho análisis queda incompleto, lo que equivaldría a proponer un mero “*semigiro decolonial*”. Por ello, el pensamiento de Lugones debe incluirse dentro de la producción del pensamiento latinoamericano sobre las relaciones de modernidad/colonialidad, ya que nos permite llegar no solo a la articulación del sistema-mundo moderno/colonial, sino al sistema-mundo moderno/colonial de género. Atender a la articulación de la *colonialidad del género* es lo que nos permite verdaderamente realizar ese cambio de mirada, ese giro epistémico, ese giro decolonial.

1.2.4. La colonialidad de género de María Lugones

Como hemos avanzado, el pensamiento de la filósofa, académica y activista argentina María Lugones resulta fundamental para articular la matriz de poder que sostiene la modernidad/colonialidad, puesto que ofrece una de las claves para entender los mecanismos de dominación y explotación sobre los que se ejerce el poder. Asimismo, su análisis también se inscribe dentro del feminismo de color de Estados Unidos, el cual centra su análisis en la intersección de las categorías de raza, clase, sexualidad y género. La reflexión que ofrece Lugones resulta por tanto completamente novedosa, ya que entrelaza dos marcos diferentes de análisis (el pensamiento decolonial y el feminismo de color), formulando una perspectiva que caracteriza al “sistema-mundo moderno/colonial de género” (Lugones, 2008, p. 77).

María Lugones va a analizar el patrón de poder global capitalista o colonialidad de poder de Quijano a partir de las investigaciones sobre las categorías sexuales, la intersexualidad y la construcción del género antes, durante y después de la colonización. Como veremos, entre estas

¹⁴ Lugones (2008) explica que utiliza “el término *mujeres de color*, originado en los Estados Unidos por mujeres víctimas de la dominación racial, como un término coalicional en contra de las opresiones múltiples. No se trata simplemente de un marcador racial, o de una reacción a la dominación racial, sino de un movimiento solidario horizontal” (p. 75).

investigaciones resaltarán los trabajos realizados por Paula Gunn Allen y Oyéronké Oyewùmi, trabajos que permitirán a Lugones analizar el sistema de género moderno/colonial. Para Lugones, analizar dicho sistema es lo que le permite comprender y testimoniar el alcance de la imposición colonial, así como su alcance destructivo:

Intento hacer visible lo instrumental del sistema de género colonial/moderno en nuestro sometimiento – tanto de los hombres como de las mujeres de color – en todos los ámbitos de la existencia. Y, a la vez, el trabajo hace visible la disolución forzada y crucial de los vínculos de solidaridad práctica entre las víctimas de la dominación y explotación que constituyen la colonialidad. (Lugones, 2008, p. 77)

El objetivo es testimoniar que el sistema de género ha implicado una nueva categorización y organización social que divide y enfrenta a una misma comunidad, rompiendo lazos de solidaridad que, en consecuencia, provoca una pérdida de poder. Con este objetivo, Lugones comienza analizando los ejes de poder definidos por Quijano, y comienza, como hemos dicho anteriormente, analizando su concepción sobre la intersección de “raza” y “género”.

Lugones (2008) comparte la idea de que la “raza” y el “género” son dos ejes estructurales constituidos y constituyentes de la colonialidad de poder. Aún así, incluir el género dentro del eje de la colonialidad no permite analizar completamente todos sus aspectos, sobre todo cuando Quijano lo caracteriza como una mera diferencia biológica que permite el control sobre el “sexo, sus recursos y productos” (p. 83). Por este motivo, Lugones considera que Quijano no pone en cuestión la propia idea del “género”, idea que en sus análisis se encuentra “hiperbiologizada ya que presupone el dimorfismo sexual, la heterosexualidad, la distribución patriarcal del poder y otras presuposiciones de este tipo” (p. 82).

Como hemos analizado en el punto anterior, podemos concluir que Lugones confirma la idea de que Quijano no hace diferencia entre “sexo” y “género”, puesto que estas nociones solo le interesan para hablar del control de la actividad sexual. Por ello, Lugones (2008) considera que este ámbito es abordado como una disputa por el control de las relaciones sexuales, “una disputa entre hombres, sostenida alrededor del control, por parte de los hombres, sobre recursos que son pensados como femeninos”. Bajo esta óptica, las mujeres son entendidas como “recursos” y no poseen control alguno sobre el acceso sexual (p. 84). Queda claro que Quijano sigue abordando las categorías de “sexo”, “género” y sexualidad desde una perspectiva dicotómica, androcéntrica y heterosexista.

Lugones empieza así su análisis abordando las implicaciones que tuvo y tiene el dimorfismo sexual en la explotación/dominación capitalista global eurocentrada. Por un lado, los trabajos de la estadounidense Paula Gunn Allen acerca de las comunidades tribales de Nativos

Americanos ponen de relieve que muchas de estas comunidades eran matriarcales, que “reconocían positivamente tanto a la homosexualidad como al “tercer” género, y entendían al género¹⁵ en términos igualitarios, no en términos de subordinación que el capitalismo eurocentrado les terminó por imponer” (Lugones, 2008, p. 86). A partir del trabajo de Michael J. Horswell (2003), Lugones (2008) nos explica que el término *tercer género* “no significa que haya tres géneros. Sino que se trata, más bien, de una manera de desprenderse de la bipolaridad del sexo y el género. El “tercero” es emblemático de otras posibles combinaciones aparte de la dimórfica” (p. 91). Además, Lugones señala que en los trabajos de Allen se afirma que en muchas sociedades tribales eran reconocidos los individuos intersexuales antes de la colonización, “sin asimilarlos a una clasificación sexual binaria” (Lugones, 2008, p. 85).

Por otro lado, el trabajo *La Invención de las Mujeres* de la nigeriana Oyéronké Oyewùmi (1997) pone en cuestión la universalidad de la categoría de “género” sobre la base del estudio de la organización social de las sociedades yoruba antes de la colonización occidental. Oyewùmi expone que “el género no era un principio organizador en la sociedad yoruba antes de la colonización” (p. 31), por lo que organizar todas las sociedades en base a esta categoría se convierte en una “dominación occidental sobre la documentación e interpretación del mundo; una dominación que es facilitada por el dominio material que Occidente ejerce sobre el globo” (p. 32). En consecuencia, Oyewùmi entiende el “género” como una categoría introducida por Occidente, una “herramienta de dominación que designa dos categorías sociales que se oponen en forma binaria y jerárquica” (Lugones, 2008, p. 87).

De esta observación de la sociedad yoruba antes de la colonización se desprende la idea de que la colonización no solo impone la inferiorización de los africanos a través de la “raza”, sino que impone también la subordinación de las anahembras¹⁶ a través del “género”, lo que implicó “desde la exclusión en roles de liderazgo hasta la pérdida de la propiedad sobre la tierra y otros importantes espacios económicos” (Lugones, 2008, p. 88).

A partir de los análisis de Allen y Oyewùmi, Lugones (2008) considera que el trabajo sobre la colonialidad de poder de Quijano se encuentra “engenerizado” o “generizado”¹⁷, es decir, que

¹⁵ Dentro de este análisis, me sorprende que hablen de “homosexualidad” y de “género” dentro de la organización de las comunidades precolombinas antes de ser colonizadas y por tanto “engenerizadas”. ¿Qué se entiende como “homosexualidad” y “género” en este contexto? ¿Existía por tanto una idea de “género” anterior a la impuesta por Occidente?

¹⁶ Oyewùmi utiliza los términos *anamachos* y *anahembras* como traducción de las categorías yoruba *obinrin* y *okunrin*, las cuales no se entienden como binariamente opuestas.

¹⁷ Traducción del término en inglés *gendered* que se encuentra en los trabajos de algunos feminismos postestructuralistas.

no da cuenta de “la negociación intersubjetiva de los arreglos referidos a masculinidad y feminidad” (p. 86). Consecuentemente, Lugones considera que Quijano no acierta en analizar la categoría de “género” como lo que es: una construcción colonial. Esta construcción colonial es lo que Lugones denomina *colonialidad de género*, ya que implica un engeneramiento, es decir, un proceso que engeneriza a los individuos.

La idea de la colonialidad de género articula lo que Lugones llama el sistema de género colonial/moderno, un concepto que, al igual que el sistema moderno/colonial, resalta las dos caras (progreso/dominación) de un mismo proceso, ya que en el sistema de género colonial/moderno también se diferencia un lado visible/claro y un lado oscuro/oculto. En el lado visible/claro se sitúa la construcción occidental del “género” y las “relaciones de género” que constituyen a la “mujer”. Lugones posiciona aquí a las mujeres blancas burguesas que se les atribuyen los atributos de pureza, debilidad física y mental, así como la pasividad sexual. También se les asigna una función reproductora que les excluye de toda esfera que no sea la doméstica.

En el lado oscuro/oculto se encontrarían los anamachos, anahembras y gente de tercer género que fueron violentamente reducidos “a la animalidad, al sexo forzado con los colonizadores blancos, y a una explotación laboral tan profunda que, a menudo, los llevó a trabajar hasta la muerte” (Lugones, 2008, p. 99).

Asimismo, Lugones (2008) termina la caracterización del sistema de género moderno/colonial señalando que es un sistema heterosexualizado, “ya que la heterosexualidad permea el control patriarcal y racializado sobre la producción, en la que se incluye la producción de conocimiento, y sobre la autoridad colectiva” (p. 98).

A partir de estas caracterizaciones, Lugones sostiene, contrariamente al análisis de Quijano, que el “género” es una construcción igual de ficticia que la “raza”:

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

Bajo esta óptica, Lugones afirma que las “mujeres” colonizadas no eran “mujeres”, ya que “sólo las mujeres burguesas blancas han sido contadas como mujeres.” Las “mujeres” colonizadas eran “hembras no-blancas” consideradas “animales en el sentido profundo de ser seres «sin género», marcadas sexualmente como hembras, pero sin las características de la femineidad”

(p. 94). Del mismo modo, considera que el proceso por el que las hembras racializadas dejan de ser concebidas como animales y empiezan a ser concebidas como “símiles de mujer” responde a un proceso del capitalismo eurocentrado global y a su necesidad de controlar, a través del sistema heterosexista, el acceso sexual y la reproducción (p. 94). Esta diferencia entre las “mujeres”, encarnadas por las mujeres blancas burguesas, y los “símiles de mujer”, encarnadas por las mujeres colonizadas, permite comprender la crítica que se le formula al feminismo hegemónico blanco, ya que “equiparó mujer blanca y mujer” (p. 95):

No se ocuparon de la opresión de género de nadie más. Concibieron a «la mujer» como un ser corpóreo y evidentemente blanco pero sin conciencia explícita de la modificación racial. Es decir, no se entendieron a sí mismas en términos interseccionales, en la intersección de raza, género, y otras potentes marcas de sujeción o dominación. Como no percibieron estas profundas diferencias, no encontraron ninguna necesidad de crear coaliciones. Asumieron que había una hermandad, una sororidad, un vínculo ya existente debido a la sujeción de género. (Lugones, 2008, p. 95)

Lugones expone así la complejidad del análisis interseccional que desarrolla el feminismo negro y de color en Estados Unidos: en el marco teórico que ofrece Quijano sobre la “raza” las mujeres no-blancas se encuentran “engenerizadas”; en el marco teórico que ofrece el feminismo blanco de los años XX sobre la “mujer” se encuentran “racializadas”. En ninguno de estos marcos las mujeres no-blancas van a ocupar una posición central, lo que supone una invisibilización de sus subjetividades:

Dada la construcción de las categorías, la intersección interpreta erróneamente a las mujeres de color. En la intersección entre «mujer» y «negro» hay una ausencia donde debería estar la mujer negra precisamente porque ni «mujer» ni «negro» la incluyen. La intersección nos muestra un vacío. 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. (Lugones, 2008, p. 82)

El análisis interseccional que nos propone aquí Lugones es justamente el cuestionamiento de las propias categorías, las cuales no consiguen evidenciar las realidades y experiencias vitales de las que se encuentran fuera de su formulación.

El sistema de género moderno/colonial de Lugones es lo que, dentro del pensamiento decolonial, va a constituir la colonialidad de género y, a su vez, la articulación de la colonialidad de género va a agrandar el campo de análisis de este pensamiento, proponiendo el sistema-mundo moderno/colonial de género.

Como hemos analizado, el análisis y las propuestas de Lugones son resultado de la intersección entre el feminismo negro y de color de los Estados Unidos y el movimiento decolonial latinoamericano a comienzos del siglo XXI. Es en esta intersección de marcos de análisis que

los feminismos decoloniales anclarán su perspectiva, tal y como afirman las autoras de *Tejiendo de otro modo*:

Lugones ha sido una reconocida académica y activista comprometida con la educación popular y con el desarrollo del pensamiento de color en los Estados Unidos. Desde esta experiencia política y académica ella enunciaría por primera vez el proyecto de un ‘feminismo decolonial’, desde una propuesta que logra articular la perspectiva de la interseccionalidad, desarrollada por el feminismo negro y de color en los Estados Unidos, con la lectura crítica de la modernidad, en pleno desarrollo por el Grupo de investigación Modernidad/Colonialidad (G-M/C) con el que se topa en la primera década del presente siglo. (Espinosa Miñoso et al., 2014, p. 30)

El feminismo decolonial se convierte de este modo en el proyecto, en la vía que posibilita el vencimiento de la colonialidad de género, es decir, de la desarticulación del sistema-mundo moderno/colonial de género.

2. Los feminismos decoloniales: crítica al sistema-mundo moderno/colonial de género

La articulación del sistema-mundo moderno/colonial de género permite estructurar los cimientos del feminismo decolonial a nivel teórico, una articulación que resulta del uso de dos marcos teóricos distintos que no tenían relación entre sí hasta entonces: la opción decolonial de Latinoamérica y el Caribe y el feminismo negro y de color de los Estados Unidos.

Siguiendo este análisis, Curiel (2021) caracteriza el surgimiento de los feminismos decoloniales como las “propuestas *encarnadas* de la opción decolonial”¹⁸ que “se convierten en parte del legado anticolonial que necesitaba entender al género como una categoría opresiva que debía revisarse, curiosamente, no solo desde el género” (p. 31). Aun así, aunque la encarnación de la opción decolonial establece relaciones productivas con los “feminismos primermundistas”¹⁹ y los discursos anticoloniales, también provoca grandes tensiones. (Curiel, Falconí, 2021, p. 32)

Desde la perspectiva de análisis del pensamiento decolonial latinoamericano producido por Quijano, Dussel y el grupo de investigación M/C, hemos visto que no se tiene en cuenta las reflexiones realizadas sobre el sistema moderno/colonial desde una perspectiva feminista²⁰. Y, desde la perspectiva del feminismo blanco heterocéntrico occidental, que suele ser el hegemónico, se establece una relación problemática con los feminismos decoloniales, puesto que el discurso descolonizador de este pensamiento pone en peligro al sujeto universal del feminismo que “aún contiene la centralidad *euronorcéntrica*, universalista, y no logra zafarse de esa colonización histórica por más que la critique” (Curiel, 2014, p. 332).

¹⁸ Curiel utiliza el término “encarnadas” para remarcar que la opción decolonial latinoamericana “tuvo poca y complicada reflexión respecto al cuerpo (Quijano, 2002), y por tanto al género; probablemente porque la mayoría de sus teóricxs, a pesar de sus valiosos aportes, gozaban del privilegio del hombre heterosexual: ser más mente que cuerpo, lugar de enunciación que afectó a sus teorías” (Curiel, Falconí, 2021, p. 30).

¹⁹ “En este trabajo daré por sentado el uso siempre problemático de ciertas categorías indentitarias como: ‘feminismo latinoamericano’, ‘feminismo del Tercer Mundo’, ‘feminismo del Norte’, ‘feminismo del Sur’, ‘feminismo occidental’, asumiendo el abordaje crítico que autoras postcoloniales como Chandra Mohanty nos proponen. Explicitamos, pues, que su uso no implica bajo ningún concepto intento alguno de homogenización, que tales términos deben ser contextualizados geopolítica e históricamente y son usados aquí en el sentido de ubicar y denunciar la conformación de determinadas ‘posiciones de sujeto.’” (Espinosa, 2014, p. 309)

²⁰ Por este motivo, Breny Mendoza, teórica política feminista hondureña, sostiene que, debido a la notoria ausencia de referencias a escritos feministas procedentes de América Latina, esta corriente emergente del pensamiento latinoamericano “escamotea las luchas de las mujeres de la región” (Mendoza, 2014, p. 92).

Aunque tensas, las relaciones con estas corrientes de pensamiento provocan una gran producción de reflexiones por parte del pensamiento feminista decolonial, lo que le permite ir ideando un sistema epistemológico feminista descolonializante.

2.1. Crítica al Estado-Nación desde los feminismos decoloniales de Abya Yala

Como hemos avanzado, los feminismos decoloniales surgen de la “crisis de modernidad” que se produce en Abya Yala a partir de los años 80/90. Karina Ochoa Muñoz, activista y feminista mexicana integrante del grupo GLEFAS y editora de la publicación *Tejiendo de otro modo*, reflexiona, con motivo de una charla sobre feminismos decoloniales que tuvo lugar el 13 de octubre de 2020²¹, sobre las aportaciones de los feminismos latinoamericanos, de movimientos de mujeres indígenas, afrodescendientes y mestizas al debate de dicha crisis, afirmando que eran las grandes ausentes en esos años.

Sin embargo, gracias a los encuentros organizados en Abya Yala a partir de la década de los 90 que permitieron un lugar de escucha entre estos movimientos y a los aportes de María Lugones sobre el sistema-mundo moderno/colonial de género al principio de los 2000, las propuestas de los feminismos decoloniales se convirtieron en “uno de los terrenos más fértiles del debate decolonial” a partir de 2010. (Ochoa, 2020, 18m41s)

Les feministas decoloniales de Abya Yala comienzan así a reflexionar sobre las concreciones actuales del sistema-mundo moderno/colonial de género en la región, poniendo en el punto de mira al modelo del Estado-nación y de democracia impuesto por Occidente.

Desde la experiencia colonial latinoamericana, la modernidad, el capitalismo, la construcción de la nación, y la democracia se ven vinculados orgánicamente con el colonialismo; es decir, como partes del mismo movimiento histórico que conlleva la expansión y el dominio de Europa sobre el sistema mundo moderno/colonial. (Mendoza, 2014, p. 136)

Para Mendoza (2014), el pasado colonial explica por qué “la forma de organización política y la construcción de los Estados-nación modernos” fueron concebidos como modelos a seguir, lo que le permite desarrollar el concepto de la *colonialidad de la democracia*, el cual evidencia que la implantación de estos modelos de organización política logra mantener el proyecto

²¹ Karina Ochoa Muñoz es la ponente principal de esta charla que se celebra con motivo del ciclo “La Otra política” que forma parte del seminario internacional del programa de formación permanente en línea impulsado por el centro internacional de investigaciones Otras Voces en Educación: <https://www.youtube.com/watch?v=neRrBoGiuLE&t=2161s>

moderno del Norte, entendido este como el proyecto que sostiene el modelo moderno-colonial de género y sus relaciones de poder entre el Norte y el Sur en la actualidad (p. 44).

Asimismo, la Red de Feminismos Decoloniales de México (2014) habla de una “nación-de-Estado”, es decir, de una “forma de imposición de la modernidad capitalista con múltiples expresiones de violencia en nuestros países, por sobre y en contra de las ‘comunidades locales’” (p. 457). La Red de Feminismos Decoloniales critica así que el modelo de la nación-de-Estado impide la organización propia de las comunidades y su autonomía, alterando su propia tradición organizativa.

Observamos por tanto que los feminismos decoloniales de Abya Yala conciben la implantación de los Estado-nación como una fase necesaria del proceso constitutivo de la modernidad colonial, lo que les permite cuestionar las nociones de derecho, democracia, capitalismo y su modelo de desarrollo. Estas nociones se introducen con el modelo del Estado-nación y supone la introducción de la agenda política del Norte en el Sur, provocando una “lenta implantación y adecuación del modelo colonizador y hegemónico que toma lugar incluso en las comunidades más apartadas del territorio nacional, a lo que han contribuido, entre otros actores, las ONG” (Espinosa et al., 2014, p. 44). Las ONG, así como las instituciones que bajo el pretexto de querer mejorar las condiciones de vida de la población del Sur introducen políticas y objetivos propios de las agendas políticas del Norte, son consideradas como herramientas de “occidentalización” y “patriarcalización” al servicio del proyecto moderno. Esto se produce porque las instituciones se guían por la noción de derecho, que es vista desde el Sur como “un instrumento de la modernidad ilustrada de corte patriarcal (...) concebido por la modernidad europea e impuesto al resto del mundo” que “acentúa y reactualiza a través de leyes y normativas el imaginario de mujeres subsumidas a los varones y de los pueblos ‘indígenas’ a los colonizadores” (Espinosa et al., 2014, p. 44). Ahora bien, los feminismos decoloniales de Abya Yala no solo critican al Estado-nación por ser una estrategia más de la modernidad colonial, sino que lo rechazan por ser un modelo que no funciona ante las preocupaciones y necesidades del Sur.

En su conferencia sobre feminismos decoloniales, Ochoa explica que los derechos del Estado-nación fueron concebidos para la ciudadanía constituida con total humanidad, es decir, para la ciudadanía de la zona del ser o del Norte. Por tanto, la implantación de estos derechos en la zona del no-ser o del Sur no supone la ganancia de libertades, sino la imposición de unas obligaciones que dictan las luchas que deben combatir las personas del Sur (Ochoa, 2020, 56m30s). La agenda política del Norte y su “ideario de la democracia” consigue así desplazar

a un segundo plano las verdaderas luchas y reivindicaciones de la población del Sur, lo que se consigue gracias a los mecanismos de cooperación y al “naciente espacio transnacional de producción de discursos y recetas para la ayuda al desarrollo que se conformó alrededor de las megas conferencias de las Naciones Unidas” (Espinosa, 2014, p. 315).

De la reflexión sobre la existencia de discursos para la ayuda al desarrollo en los países del Sur que conllevan la imposición de la agenda política del Norte, ciertos feministas decoloniales como Curiel (2014) rememoran el conflicto que separó a las feministas autónomas y a las feministas institucionales en los años 90. Este enfrentamiento surgió justamente a causa del “fenómeno de la institucionalización, expresada en la oegenización²², en la preparación y seguimientos a las conferencias mundiales organizadas por la ONU, que definía las prioridades del movimiento” y que supuso la pérdida de “buena parte de sus postulados políticos más éticos y revolucionarios” (p. 330).

Al hilo de estas reflexiones, parte del debate de los feminismos decoloniales se centrará en la relación entre el feminismo y la modernidad, generando importantes contribuciones “para pensar una práctica política feminista descolonial y contra-hegemónica” (Espinosa et al., 2014, p. 49).

2.2. Pensando la relación feminismo/modernidad desde Abya Yala

Para analizar la relación feminismo/modernidad en Abya Yala, les feministas decoloniales parten de la constitución histórica del feminismo latinoamericano que se caracteriza como una corriente de pensamiento feminista en el ámbito académico de América Latina en los años 80. Como hemos señalado en varias ocasiones, este feminismo sufre una escisión en los años 90 y supone el surgimiento de un feminismo autónomo que defiende la autonomía frente al fenómeno de institucionalización del movimiento (Curiel, 2014, p. 330). El feminismo latinoamericano de la academia sufre así una institucionalización que supuso la adopción de unos “marcos conceptuales importados” que no cuestionaban las implicaciones que tendrían la reapropiación de dichos marcos en la “materialidad de los cuerpos racializados, empobrecidos, folclorizados, colonizados de las mujeres latinoamericanas” (Espinosa, 2014, p. 317).

²² Entendemos el término “oegenización” como el proceso por el cual las ONG se instalan en un país extranjero con el objetivo de realizar proyectos e intervenciones socio-políticas que responden al modelo de desarrollo institucional marcado por el Norte.

Ante esta situación, Mendoza (2008) señala que “las feministas latinoamericanas no pudieron desarrollar un aparato conceptual y una estrategia política que les ayudara a entender y negociar mejor las relaciones neocoloniales que estructuran la vida del subcontinente”, afirmando que “el saber feminista latinoamericano se ha construido a partir de la dislocación del conocimiento de su localidad geocultural, con teoremas vendidos de realidades ajenas” (p. 174-175).

Para entender cómo fue posible esta occidentalización del feminismo latinoamericano, Espinosa (2014) señala dos factores clave: la desigual condición geopolítica Sur-Norte y la colaboración por parte de las feministas latinoamericanas pertenecientes al ámbito académico.

Por un lado, la condición geopolítica “ha producido una dependencia ideológica de los feminismos latinoamericanos a los procesos y producción de discursos en el Primer Mundo, definiendo así los énfasis teóricos-políticos del movimiento” (p. 311).

Por otro lado, la complicidad de las feministas latinoamericanas de la academia fue posible debido a los “privilegios de clase y raza” que, “si bien en desventaja en relación a sus compañeras del Norte”, se beneficiaron “de los marcos conceptuales occidentales y etnocéntricos que producen -como su otro constitutivo- a la “mujer (negra, india, pobre, lesbiana, ignorante) del Tercer Mundo”” para construir así a la “Otra monolítica de América Latina”, es decir, a la “otra de la Otra”; haciéndolas partícipes activas del “proyecto que hace imposible la agencia y la escucha de la subalterna latinoamericana” (Espinosa, 2014, p. 318). Por este motivo, tanto Yuderkys Espinosa Miñoso como Diana Gómez Correal y Karina Ochoa Muñoz (2014) caracterizan este feminismo como el “feminismo hegemónico de la región” (p. 46), el “feminismo hegemónico latinoamericano” (p. 49) o el “feminismo hegemónico local” (p. 314).

El pensamiento feminista decolonial se posiciona así en contra de cualquier forma de feminismo hegemónico, tanto del Norte como del Sur, mostrando que la complicidad y el compromiso entre ambos se ancla en sus propios intereses de clase, raza, sexualidad y género normativos, los cuales son legitimados por su posición social (Espinosa, 2014, p. 317).

Para Yuderkys Espinosa (2022), este proceso de institucionalización que sufrieron los feminismos latinoamericanos es un efecto evidente de lo que denomina la *colonialidad de la Razón feminista eurocentrada*. Con este término, Espinosa vincula el pensamiento feminista hegemónico eurocentrado al pensamiento racional moderno-colonial, exponiendo que el primero está engarzado en el segundo. Del mismo modo que las sociedades del Norte imponen en las realidades del Sur los Estado-nación y la democracia como modelos de organización

política que representan el “progreso” y el “desarrollo”, las feministas hegemónicas del Norte imponen con sus discursos eurocéntricos y universalizantes una “razón feminista universal que consiste en una serie de principios sobre los que nos hemos asentado las feministas de todos los tiempos y de las más diversas corrientes contemporáneas tanto en Estados Unidos como en Europa, como en América Latina, Asia o África” (p. 107). Esta serie de principios contribuyen “a la producción del relato: nosotras, las mujeres; nosotras, las que siempre hemos sido dominadas. Y su contracara: nosotras, las superadas; nosotras, las mujeres libres dueñas de nuestro destino que llegamos a ser gracias al feminismo (y, con ello, gracias a la modernidad)” (p. 119).

Esta razón feminista universal consigue así implantar una única manera de entender y abordar el análisis del sujeto “mujer”, del “patriarcado” o del “género”, imposibilitando que estas nociones puedan ser redefinidas por los relatos de otras realidades.

Pese a todo, parte de los feminismos latinoamericanos consiguieron no adoptar estas lógicas feministas universalizantes y eurocentradas, produciendo una gran reflexión crítica sobre la razón feminista eurocentrada que caracteriza a los feminismos hegemónicos.

2.2.1. Crítica a los feminismos hegemónicos desde la perspectiva feminista decolonial

Debido al proceso de institucionalización del feminismo latinoamericano y a su complicidad con la colonialidad de la razón feminista eurocentrada, el pensamiento feminista decolonial revisa y critica los feminismos hegemónicos y sus postulados, dando cuenta de la insuficiencia de los mismos a la hora de abordar la realidad de Abya Yala.

Con dicho objetivo, Espinosa (2014) se dispone a revisar los postulados de los feminismos hegemónicos, afirmando que estos no “tienen en cuenta las desigualdades de raza y clase en que vive un porcentaje importante de las mujeres de la región” (p. 309).

Bajo la misma óptica de revisión, Cumes (2014) plantea que, desde la perspectiva de las mujeres indígenas guatemaltecas que “plantean sus propias luchas en demanda de sus diferencias” (p. 239), el “problema de estas vertientes del feminismo es creer que todas las mujeres tienen las mismas problemáticas, los mismos reclamos y que todas -como género- tienen una lucha exclusivamente contra el patriarcado” (p. 238).

Del mismo modo, Betty Ruth Lozano (2014), desde la perspectiva de las mujeres negras afrocolombianas, considera que los feminismos hegemónicos han adoptado “el universal

‘mujer’ del feminismo euro-usa céntrico”, ignorando las experiencias y las luchas propias de las mujeres de cada región. Como ejemplo de esta realidad, señala la invisibilización que sufren las mujeres negras que “construyen propuestas subversoras del orden social que las oprime de diferentes formas en razón de su condición racializada, de pobreza y de mujeres sin necesidad de acudir a las categorías centrales del feminismo” (p. 336).

En la revisión propuesta por Francesca Gargallo (2014), la italo-mexicana critica a este tipo de feminismo de cargar “con las mismas anteojeras que las demás teorías políticas” (p. 376), puesto que “no reconocen ni dialogan con las epistemes de los pueblos originarios” (Espinosa et al., 2014, p. 52).

De estas revisiones críticas a los feminismos hegemónicos desde el pensamiento feminista decolonial observamos que un patrón común es la denuncia que hacen del lugar que ocupan las mujeres sin privilegios de clase o raza en su discurso, silenciando e invisibilizando sus experiencias y reivindicaciones. En consecuencia, una de las propuestas fundamentales de los feminismos decoloniales es situar las subjetividades y los lugares de enunciación de estas mujeres en el centro del discurso del pensamiento feminista decolonial.

2.2.2. Las subjetividades de los feminismos decoloniales: diferentes genealogías

La crítica a los feminismos hegemónicos desde la perspectiva decolonial supone la reflexión sobre las subjetividades que se tienen en cuenta a la hora de entender la matriz de opresión que sufren las mujeres de Abya Yala, evidenciando que las experiencias que se tienen en cuenta son solo las de aquellas que tienen privilegios de clase y raza.

No obstante, si algo se sacó en claro de los encuentros realizados entre los movimientos de mujeres indígenas, afrodescendientes y de las feministas autónomas en los años 90, como los de los Diálogos de San Andrés, es que las experiencias de ser “mujer” en Abya Yala son muy diversas, diferentes e igual de válidas. Estos encuentros permitieron así dar cuenta de que no se puede generalizar y universalizar las subjetividades de los sujetos en lucha, ya que, al hacerlo, se estaría perpetuando un modelo homogeneizante que operaría del mismo modo que el de los feminismos hegemónicos.

Siguiendo este planteamiento, la antropóloga y activista maya kaqchikel por el movimiento indígena guatemalteco Aura Cumes (2014) apunta que “la historia nos ha hecho desiguales y sería muy desafortunado ocultar esas asimetrías bajo un argumento falaz de la universalidad de una forma de ser mujer, levantando una única bandera de liberación” (p. 240).

Estos encuentros, basados en la escucha y en el intercambio de puntos de vista, permiten constatar el hecho de que toda experiencia está marcada por una serie de situaciones concretas en un contexto concreto y en un cuerpo concreto que lo experimenta. Asimismo, estos encuentros revelan que, aunque los territorios de Abya Yala parten de un mismo hecho histórico colonial que les ha impuesto un sistema-mundo moderno/colonial de género, las opresiones que reciben estos sujetos no son idénticas, lo que desvela que no existen muchos puntos en común entre estas formas de opresión.

Con todo, esta pluralidad de puntos de vista no va a suponer un obstáculo, puesto que es percibida como una oportunidad de reflexión sobre la postura que debe adoptar el pensamiento feminista decolonial ante dicha realidad. A partir de estos diálogos, les feministas decoloniales constatan que no se puede hablar de una subjetividad en singular que permita abarcar todas las experiencias de las “mujeres” en Abya Yala, sino que hay que hablar de subjetividades en plural. Con este objetivo de remarcar que el pensamiento feminista decolonial parte de las múltiples subjetividades de las mujeres de Abya Yala, Ochoa (2020) propone hablar siempre de “los feminismos decoloniales” en plural y no de un “feminismo decolonial” en singular, puesto que permite señalar que este pensamiento no parte de los mismos supuestos ni de las mismas preocupaciones ni de las mismas trayectorias políticas, personales e intelectuales y que no tiene necesariamente puntos de encuentros (34m 40s).

Para ejemplificar la pluralidad de planteamientos que alimentan el debate en torno a los feminismos decoloniales en Abya Yala, Ochoa expone las diferentes posturas que se han planteado sobre la idea del o los patriarcados. Comienza así refiriéndose a la feminista autóctona aymara bolivariana Julieta Paredes quien piensa que el elemento fundante de las lógicas de dominación sobre las mujeres en Abya Yala es el entronque patriarcal, el cual se ha producido gracias a la alianza entre los patriarcas occidentales y los patriarcas de los pueblos originarios para asegurar la subordinación de las mujeres (Ochoa, 2020, 25m18s).

Siguiendo esta línea de análisis, la antropóloga argentina Rita Segato propone la existencia de dos patriarcados con diferentes grados de opresión: un patriarcado “de alta intensidad” u “occidental” y un patriarcado subyacente de “baja intensidad” o “ancestral”²³ (Ochoa, 2020, 27m).

²³ Para Segato, el “género” existía antes de la conquista, por lo que “reconoce la existencia de las relaciones de género en las sociedades ‘pre-intrusión’ y plantea la categoría de patriarcado de baja intensidad”, insistiendo “en que estas [relaciones de género] eran diferentes a las europeas, entre otras cosas porque no se sostienen en la mirada dicotómica europea, sino en una dual” propia de las comunidades ancestrales. Segato afirma que “el

En contraposición a estas posturas, Aura Cumes sostiene que la idea de una posible alianza entre los patriarcas occidentales y los varones indígenas le resulta inimaginable, defendiendo que la propia idea de “patriarcado” surge de la experiencia eurocéntrica y no de la experiencia concreta de los pueblos antes de la conquista (Ochoa, 2020, 27m30s).

Ochoa (2020) se adhiere a este planteamiento de Cumes exponiendo que, para ella, las lógicas patriarcales son claramente eurocéntricas y que, por consiguiente, definir el patriarcado en las realidades latinoamericanas supone caer en la lógica universalizante que permite concebir al patriarcado como un concepto transhistórico, transespacial y transtemporal (Ochoa, 2020, 29m 10s).

Estos planteamientos en torno a la idea de un patriarcado, de varios o de ninguno, ejemplifican la pluralidad de planteamientos que existen dentro del debate feminista decolonial en Abya Yala y evidencian que este pensamiento no tiene puntos de partida comunes ni tiene la necesidad de encontrarlos, ya que intentar fijar una serie de apuestas válidas para todas las experiencias concretas presentes en un territorio tan diverso como el de Abya Yala sería una pretensión ilógica, contradictoria, propia de las lógicas universalizantes y homogeneizantes de las que se quieren deshacer. De hecho, Ochoa (2020) sostiene que no se puede hablar de una sola genealogía de los feminismos decoloniales, sino de diversas genealogías que se enraízan en las experiencias y luchas concretas de diferentes cuerpos en distintos territorios. Esto se debe a que, aunque a nivel teórico el pensamiento feminista decolonial se ancle en el marco del sistema-mundo moderno/colonial de género, en el plano práctico no existe un único anclaje temporal, político o histórico. Solo se puede hablar de un contexto histórico constituido por arcos tiempo de corto y largo plazo que marquen los diferentes movimientos sociales que han ido impulsando la reflexión de este pensamiento (36m 15s).

Bajo esta perspectiva, Ochoa (2020) expone que la afrocaribeña Ochy Curiel parte de una genealogía que recoge la tradición del pensamiento feminista afroamericano de mujeres como Angela Davis, bell hooks o el *Combahee River Collective* que combina con su propia experiencia como activista política dentro del feminismo autónomo latinoamericano.

Por otro lado, la Red de Feminismos Descoloniales de México manifiesta que no se sienten identificadas en la genealogía usada por Curiel, sino que parten de la experiencia del zapatismo,

encuentro colonial afectó la vida de las mujeres indígenas”, ya que este encuentro provocó “una infiltración negativa y positiva de la modernidad en la comunidad, y viceversa” (Espinosa et al., 2014, p. 42-43).

una experiencia que les permitió abrir el debate del hecho colonial y de las implicaciones coloniales en la subordinación de las mujeres.

Por último, Ochoa (2020) señala que hay incluso pensadoras que, contribuyendo enormemente al debate de los feminismos decoloniales, no se autodefinen o se reconocen ni como feministas ni como decoloniales, como el caso de Aura Cumes.

Los feminismos decoloniales apuestan así por reconocer cada uno de estos contextos y lugares de enunciación, rechazando la idea de una “cronología lineal de los feminismos decoloniales” por ser este un “propósito pretencioso y unívoco” (Curiel, Falconí, 2021, p. 16).

El objetivo de los feminismos decoloniales es por tanto crear una constelación que sirva de mapa y de guía para entender las diferentes perspectivas que los constituyen:

Armar una posible y provisoria constelación con algunos puntos brillantes que, al unirse entre ellos o con otros puntos no trazados aquí, articulen una figura polimorfa, inquietante y bella que sirva, si se mira desde el cielo, para entender tácticamente el tiempo y el espacio de ayer, de hoy y de mañana, desde puntos diferentes pero también coincidentes. (Curiel, Falconí, 2021, p. 16)

2.3. Descolonizar los feminismos hegemónicos

Si algo devela el análisis sobre las formas actuales en las que se presenta el sistema moderno/colonial de género en la realidad de Abya Yala es que el feminismo hegemónico es un movimiento colonial que ha seguido las mismas rutas de violencia que fueron utilizadas durante siglos para despojar del patrimonio natural y cultural a millones de personas y miles de culturas, rutas que fueron transitadas bajo la pretensión de liberar a las mujeres (Curiel, Falconí, 2021, p. 23).

Por este motivo, las editoras de *Tejiendo de otro modo* nos exponen que otro objetivo bajo el que publicaron la recopilación de 2014 es evidenciar el sesgo “salvacionista” del feminismo hegemónico y desenmascarar de este modo esta corriente de pensamiento occidental que es promovida como un mecanismo de liberación.

Desde el feminismo decolonial no solo nos oponemos a la pretensión salvacionista del feminismo hegemónico, sino que sostenemos que su herencia colonial es perversa. He aquí la trama que nos convoca a explicitar la necesidad de un feminismo que se nutre de los aportes teóricos del análisis de la *colonialidad* y del racismo, ya no como fenómeno sino como episteme intrínseca a la modernidad y a sus proyectos falaces ‘liberadores’. (Espinosa et al., 2014, p. 32)

Bajo esta perspectiva, Ochy Curiel y Aura Cumes analizan las acciones que desvelan que el feminismo hegemónico peca de una desatención al colonialismo y al propio racismo, realidades que les parecen desconocidas o, mejor dicho, que prefieren ignorar para poder mantener la supremacía de la blanquitud y de Occidente:

Es muy frecuente que algunas feministas insistan en no comprender por qué las mujeres indígenas y afrodescendientes no ven en la lucha de las mujeres la única o la más importante reivindicación. Al sacar sus propias conclusiones arguyen, por ejemplo, que es porque se encuentran atrapadas en las luchas étnicas y que no son capaces de cuestionar al poder masculino de sus pueblos. Muy pocas hablan de otro elemento que es fundamental: el poder de dominación entre las mismas mujeres. El racismo de las mujeres (...) pesa tanto como el patriarcado de los hombres. (Cumes, 2014, p. 239)

El desconocimiento de otras realidades y el privilegio de no querer abordar más formas de opresión para mantener así sus privilegios les permite imponer su perspectiva como la única y válida y, al ostentar esta serie de privilegios, pueden legitimar su discurso sin percibir que se están beneficiando de un sistema de dominación que les permite universalizar sus experiencias como objetivas.

La desatención del colonialismo por parte de los movimientos de mujeres del Primer Mundo las hizo afincarse en la lógica de los derechos de autoría y en la retórica del descubrimiento, tan recurrente en Occidente, para patentar al feminismo en un código globalizante. Esta práctica apropiacionista, ciertamente ligada a los discursos de la blanquitud (Harris, 1993), de ninguna forma pudo/puede reunir las ideas de la resistencia organizada de las mujeres de modo global (Rowbotham, 2014: 247). (Curiel, Falconí, 2021, pp. 21-22)

De este modo, Curiel y Cumes señalan el racismo y el desconocimiento de las relaciones de opresión que impone la colonialidad como las causas principales de esta ceguera que, como nos ha señalado Cumes, parecen no querer curar.

De estas conclusiones surgen una cuestión fundamental: ¿Cuál es la vía para construir un feminismo atento al racismo y a las relaciones moderno-coloniales que haga posible un feminismo descolonizado o decolonial? Esta nueva incógnita que surge en el debate feminista decolonial impulsa a las pensadoras Breny Mendoza y Ochy Curiel a analizar las implicaciones que tendría descolonizar los feminismos hegemónicos tanto del Sur como del Norte. Partiendo de sus propias genealogías, cada una parte de diferentes movimientos. Mendoza parte así del análisis del feminismo hegemónico latinoamericano, mientras que Curiel parte del feminismo hegemónico occidental.

2.3.1. Descolonizar el feminismo hegemónico latinoamericano: Breny Mendoza

En su artículo *La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano*, Breny Mendoza reflexiona sobre las aportaciones que el feminismo

latinoamericano ha tenido en la construcción de la epistemología del Sur. Con este objetivo, Mendoza sostiene que, aunque haya sido sensible al discurso de la multiculturalidad que aboga por la diversidad, el feminismo latinoamericano sigue dejando en los márgenes a las mujeres indígenas y afrodescendientes de la región.

Nuestras alusiones a la diversidad deben ser reexaminadas a la luz de la colonialidad del poder y la colonialidad de género tomando en cuenta nuestro propio lugar en el sistema de colonización interna que prevalece en nuestras sociedades. La mujer indígena y africana aparece todavía al margen del texto o en una suerte de indigenismo feminista que busca subsumir lo indígena a lo mestizo, a lo blanco, a lo occidental. Reconocemos el problema de la diversidad, de la indígena y la negra, pero no nos planteamos el problema de la mestiza o lo eurosudamericano. (Mendoza, 2014, p. 102)

Mendoza evidencia la existencia de un problema de colonización interna presente en Abya Yala que es resultado del colonialismo interno. Según Grosfoguel (2012), el colonialismo interno aparece cuando en la zona del no-ser se reproducen las lógicas de dominación dialécticas que producen un “Yo” frente a un “Otro” subalterno, creando un subgrupo que agrupa las identidades menos privilegiadas.²⁴ En el caso del que habla Mendoza, este subgrupo estaría constituido por las indígenas y las afrodescendientes.

Con el objetivo de ejemplificar esta colonización interna, Mendoza cuestiona a Lugones por basar su teoría sobre la colonialidad del género en análisis que no provienen de las experiencias y pensamientos de su región: “La misma Lugones, que esgrimió la idea de la *colonialidad* de género de Quijano, no basó su reflexión en América Latina, sino en los avances teóricos de feministas indígenas norteamericanas y africanas” (Mendoza, 2014, p. 101).

Mendoza (2014) sostiene que estos hechos perpetúan el silencio y el poco reconocimiento que han recibido las indígenas y afrodescendientes de Abya Yala, rechazando cualquier tipo de herencia del pensamiento feminista chicano o afroamericano de los Estados Unidos por querer también universalizar la experiencia “latinoamericana” desde una posición de poder.

Las chicanas y las afroamericanas en Estados Unidos han revolucionado la teoría feminista con sus conceptos, [tales] como la interseccionalidad de género, raza, clase y sexualidad, la conciencia de la mestiza y el pensamiento fronterizo al que tanto se refieren los postoccidentalistas. Pero desconozco una teoría feminista de la región que profundice en su propia experiencia colonial y poscolonial. Las chicanas no pueden suplantar la teoría feminista latinoamericana. Por más latinoamericana que aparezca la teoría feminista chicana no puede ella aprehender la experiencia vivida de las latinoamericanas que no migran hacia el norte. No puede pasar por teoría feminista latinoamericana. (Mendoza, 2014, p. 101)

²⁴ Como ejemplo de este colonialismo interno podemos remitir a la crítica que hace Espinosa a las feministas latinoamericanas institucionalistas por seguir los marcos etnocéntricos y construir a la “otra de la Otra” y marcar una distancia entre ellas. (Espinosa, 2014, p. 318)

En este sentido, Mendoza piensa que la teoría feminista chicana corre el riesgo de universalizar la experiencia latinoamericana, por lo que reivindica la importancia del lugar de enunciación y de las experiencias concretas de cada región:

La idea posmoderna y poscolonial de que la condición de la transnacionalidad y las tecnologías comunicativas globalizantes desterritorializan el conocimiento, no debe llevarnos a pensar que nuestras posiciones como sujetos son intercambiables y reversibles, sin importar nuestro locus de enunciación y nuestra diferencia colonial. Pensar que la teoría chicana articula la subalternidad de todo 'lo latinoamericano' ofusca la materialidad, la territorialidad y la concreción de la diferencia de 'lo latinoamericano' que se da en su localidad. Sin duda, el lugar desde donde se concibe la teoría es importante más aún si consideramos las vicisitudes recientes de la colonialidad de género que se dan en contextos de la guerra contra el terrorismo y la economía global. (Mendoza, 2014, p. 101)

Mendoza (2014) sostiene que este escenario es posible porque no existe una “teoría feminista latinoamericana propia”, es decir, que se base en “las ideas feministas de la región”. (p. 101) Por ello, se suma al llamado de distintas feministas de generar un feminismo propio, que parta de las realidades particulares de Abya Yala, invitando a “desestabilizar nuestros propios discursos” y a abordar la situación y particularidades de las mestizas” (Espinosa et al., 2014, p. 43).

Observamos por tanto que la propuesta de Mendoza para descolonizar el feminismo tiene que pasar necesariamente por la construcción de un feminismo no colonial que parta de las ideas y voces de las propias subjetividades que viven y se sitúan en la región de Abya Yala.

2.3.2. Descolonizar el feminismo hegemónico occidental: Ochy Curiel y Yuderkys Espinosa

Partiendo del escenario del feminismo autónomo y con motivo del XI Encuentro Feminista Latinoamericano y Caribeño en México D.F. en 2010, Ochy Curiel plantea en su artículo *Hacia la construcción de un feminismo descolonizado* la siguiente cuestión:

¿Cuál es el feminismo que queremos impulsar, vivir, experimentar, como propuesta transformadora y radical en países postcoloniales como los nuestros, que surja desde nuestras experiencias, que nos permita cuestionarlas y a la vez modificarlas y cambiar este mundo por otro que no sea patriarcal, ni racista, ni heterosexista, ni clasista? (Curiel, 2014, p. 325)

Intentando dar respuesta a esta pregunta, Curiel llega a la conclusión de que, para construir un pensamiento feminista transformador y radical que permita romper las relaciones de dominación y opresión, el punto de partida tiene que ser la descolonización, la cual se revela contra el hecho colonial y la imposición del sistema-mundo moderno/colonial de género por imponer categorías violentas que legitiman, bajo un razonamiento falaz, una clasificación social que estructuran las relaciones de poder.

Siendo consciente de esta realidad, Curiel intenta dar cuenta de los mecanismos concretos que permiten dicha descolonización, exponiendo que

La descolonización en el feminismo se ha concretado en una suerte de búsqueda liberadora de un discurso y de una práctica política que cuestiona y a la vez propone, que busca a la vez que encuentra, que analiza el contexto global-local a la vez que analiza las subjetividades producidas por raza, clase, sexo y sexualidad dadas en este contexto pero que se articulan a las dinámicas estructurales. (Curiel, 2014, p. 327)

Si la descolonización es el cuestionamiento de las dinámicas estructurales que propone formas contra-hegemónicas de pensamiento desde las subjetividades producidas por raza, clase, sexo y sexualidad, entonces toda tradición feminista que haya contribuido a dicha labor se puede concebir como una práctica contraideológica que contribuye a la descolonización:

Las mujeres del Tercer Mundo son la subjetividad central del feminismo decolonial. No obstante, otras corporalidades con similares opresiones de clase, raza y colonialidad y que siendo feminizadas o habiendo roto los binarios tradicionales de género – subjetividades no binarias, LGTBI o *cuir*, por ejemplo- han tocado la puerta de los feminismos [decoloniales]. (Curiel, Falconí, 2021, p. 34)

Curiel (2014) recupera así los postulados del pensamiento feminista de las afrodescendientes, chicanas y lesbianas radicales de Estados Unidos y Europa surgidos en los años 70 y 80, caracterizándolos como propuestas contrahegemónicas contribuyentes a la descolonización desde la perspectiva feminista decolonial por colocar “el racismo, el etnocentrismo, la heterosexualidad como institución y régimen político en el centro de las propuestas feministas, en sus teorías y en sus prácticas” (p. 329). Curiel crea así una genealogía que “sabe, piensa y propone la continuidad de una historia construida por muchas en diferentes momentos históricos” (Curiel, 2014, p. 328), una genealogía que también retoma la feminista decolonial Yuderkys Espinosa Miñoso:

El pensamiento feminista decolonial se reconoce emparentado con la tradición teórica iniciada por el feminismo negro, de color y tercermundista en Estados Unidos, con sus aportes a pensar la imbricación de opresión (de clase, raza, género, sexualidad), al tiempo que se propone recuperar el legado crítico de las mujeres y feministas afrodescendientes e indígenas que desde América Latina han planteado el problema de su invisibilidad dentro de sus movimientos y dentro del feminismo mismo, iniciando un trabajo de revisión del papel y la importancia que han tenido en la realización y resistencia de sus comunidades. (Espinosa, 2014, p. 8)

Curiel y Espinosa engarzan así corrientes renovadoras, transgresoras, críticas, creativas y distintas que permiten continuar descolonizando las prácticas y las teorías, lo cual debe considerarse como el reto principal de todos aquellos que se han embarcado en la difícil pero apasionante tarea de crear el momento histórico presente (Curiel, 2014, p. 333).

2.4. Hacia una epistemología feminista descolonizante

Podemos considerar que los debates surgidos en torno a las formas actuales de la modernidad/colonialidad y del feminismo en la realidad de Abya Yala no se caracterizan por ser un terreno uniforme, sino, más bien, por ser “una figura polimorfa, inquietante y bella” (Curiel, Falconí, 2021, p. 16) en continua formación gracias a cada circunstancia, momento y cuerpo que lo constituye. Es por ello que el pensamiento feminista decolonial constituye una figura cambiante en la que es difícil encontrar unos ejes fijos. Karina Ochoa (2020) sostiene por tanto que los feminismos decoloniales no tienen necesariamente puntos de encuentro (31m 10s), ya que toda propuesta o reflexión surge de un contexto específico que atiende a sus propias particularidades. Por este motivo, no van a existir postulados comunes, compartidos o que sirvan a todas las realidades que luchan por vencer el al sistema-mundo moderno/colonial de género, ya que eso implicaría caer en la misma lógica universalizante que generaliza las experiencias y olvida las diversas subjetividades y realidades existentes. Aun así, sí que podemos considerar que comparten un objetivo común: la crítica a la modernidad/colonialidad.

Los feminismos decoloniales se caracterizan por ser un “conjunto de teorías y prácticas contraideológicas del Abya Yala (...) que busca resistir al patriarcado y a las ideologías dominantes que actúan en conjunto en este colonialismo, racismo, clasismo, heterosexismo” y que se concretizan atendiendo a los contextos particulares (Curiel, Falconí, 2021, pp. 16-17).

Estas prácticas contraideológicas que persiguen los feminismos decoloniales abren la posibilidad de construir una nueva manera de vivir donde se pueda pensar y ser de otra manera, permite ir más allá y llegar a la construcción del mundo en el que se quiere vivir, proponiendo una apuesta epistemológica que permita, desde las realidades de cada cual, descolonizar el sistema-mundo moderno/colonial de género y acabar con las relaciones de poder Norte-Sur. Los análisis críticos que resultan del debate feminista decolonial suponen puntos de partida para reimaginar otro proyecto de vida. Para Karina Ochoa (2020), este es el desafío más importante que tienen por delante, puesto que no solo se trata de un proceso de “despatriarcalización” y “desoccidentalización” de los Estados, sino de una completa reformulación de estos mismos Estados (1h 02m).

Siguiendo esa línea de análisis, Ochy Curiel (2021) sostiene que el pensamiento feminista decolonial permite una reparación histórica a partir de la valoración del modelo de vida que ya fue, que, aunque poco dado a conocer, sigue presente en las comunidades indígenas y afros de Abya Yala:

Creo que el feminismo decolonial nos ha permitido una reparación histórica. La reparación no es solamente el entendimiento y comprensión de esta historia colonial de saqueo, anulación, despojo, sino nos permite valorar y entender nuevas propuestas de vida. Y aquí yo tengo que decir que las compañeras indígenas y afros de muchos lugares de Abya Yala me han enseñado precisamente otras propuestas de vida, el buen vivir. Esto para mí ha sido clave para entender la lógica del capitalismo articulado en el racismo y en el heterosexismo, para entender que hay otras maneras de pensar, otras maneras de actuar que tenemos que valorar, que tenemos que actuar individual y colectivamente. (Curiel, Falconí, 2021, pp. 108-109)

Paralelamente, La Red de Feminismos Decoloniales (2014), frente a la idea de una utopía, defiende la necesidad de crear una ‘eutopía’²⁵, ya que “la utopía se refiere a un ‘no lugar’ algo que no existe aún, mientras que eutopía (*eu* o *ev*, cosa buena) nos refiere más al lugar bueno, que ya existe” (p. 456). Esta eutopía permite así remarcar que se parte de unas “prefiguraciones ya presentes en nuestra contemporaneidad, coetáneas, y en ese sentido ya presentes y no en un lugar de futuro” (p. 456). Estas prefiguraciones estarían constituidas por “los saberes contenidos en las prácticas de sociabilidad diversas que caracterizan las formas de organización comunal”, los cuales se caracterizan por ser “saberes no hegemónicos, dispersos y en muchos casos desarticulados y cercados (...) que mantienen abierta la posibilidad de rearticular las formas de sociabilidad desde otros espacios distintos a la dinámica capitalista” (p. 459).

Partiendo de lo concreto, de los modelos y formas de vida que siempre han sido deslegitimados, los feminismos decoloniales permiten pensar otras formas contraideológicas constituidas por posicionamientos críticos y políticos que resisten al sistema colonial, racista, clasista y heterosexista imperante. La formulación de muchas de estas apuestas ha sido posibles gracias al debate, a la escucha y al respeto que han caracterizado los diálogos de todes aquellos que han contribuido al campo del pensamiento feminista decolonial y, por ello, las editoras de *Tejiendo de otro modo* Yuderlys Espinosa, Diana Gómez y Karina Ochoa cierran esta publicación reflexionando sobre la importancia de concebir la escucha mutua como herramienta clave para llegar más allá, a ese buen vivir, a esa eutopía, a ese futuro presente en el pasado al que aspiran los feminismos descoloniales:

Lo que nos quedó como enseñanza en el proceso de la edición de este libro con los diferentes momentos de encuentro y desencuentro que supuso, es que debemos hacer un gran esfuerzo por escucharnos realmente. Escucharnos implica ir más allá de lo que tenemos en común y de la voluntad de ver, leer, entender a la otra desde nuestras propias percepciones. Implica un esfuerzo por pensar desde esas otras posicionalidades, cosmovisiones, visiones del mundo. Desde esa escucha activa, para el diálogo y la construcción colectiva, podremos generar las articulaciones y coaliciones necesarias que rompan con la manera como la propia dominación nos ha construido. (Espinosa et al., 2014, p. 37)

²⁵ La Red de Feminismos Decoloniales retoma esta dis-tensión de Jean Robert. (Red de Feminismos Decoloniales, 2014, p. 456)

Siguiendo la caracterización de Curiel (2021) sobre los feminismos decoloniales como una constelación constituida por diversas estrellas que desprenden una luz poderosa e inquietante capaz de “dejar cierta ceguera o confusión en quien se atreve a mirar con detenimiento a algunas de sus propuestas” (p. 17), concebimos estas múltiples propuestas como un mapa de posicionamientos críticos y políticos que, sin imponer unas coordenadas concretas en las que situarse, sirven de guía para encontrar una nueva luz que permita visualizar y reanalizar el objeto al que se mira.

Es por ello que, debido al objetivo de este trabajo, nos hemos propuesto seguir a las estrellas de la constelación decolonial que se han posicionado frente a los feminismos del Norte, lo que nos permitirá reexaminarlos bajo una nueva luz que pueda encontrar nuevas características que hasta entonces eran invisibles.

3. Crítica a los feminismos del Norte desde el Sur: Ochy Curiel y Yuderkys Espinosa

Siguiendo la estela de las estrellas que constituyen la constelación decolonial, nos vamos a detener delante de aquellas que direccionan su luz hacia los feminismos del Norte. Estas van a ser, por tanto, Yuderkys Espinosa y Ochy Curiel, dos pensadoras que, reconociendo las prácticas políticas, las teorizaciones y las cosmovisiones presentes de Abya Yala como puntos de partida hacia el buen vivir²⁶, recuperan una serie de propuestas teórico-políticas de los feminismos críticos del Norte para complejizarlos y desengancharlos del síndrome colonial, posibilitando así un proceso restaurador con los pueblos marcados por las relaciones de poder (Curiel, 2018, 5m 10s)²⁷.

Tanto Curiel como Espinosa nacen en República Dominicana, hecho que resulta clave para su experiencia y pensamiento. Para Curiel, haber nacido en “La Española”, en el primer asentamiento europeo instalado por los colonizadores españoles y, por tanto, en el primer experimento de colonización, marca su vida profundamente. Marca su descendencia afrodescendiente, marca su vida como caribeña y marca su conciencia política que se deriva de estas (Curiel, 2018, 36s).

Este hecho, junto con el conjunto de experiencias y aprendizajes adquiridos a través de sus recorridos por el territorio de Abya Yala, es lo que inevitablemente marca sus maneras de mirar y de analizar aquello que les rodea, puesto que “siempre estamos construyendo desde la experiencia” (Espinosa, 2019, 57m 30s)²⁸.

Ciertamente, en el capítulo anterior hemos observado que uno de los aprendizajes que se desprende de los debates que articulan los feminismos decoloniales es la importancia de atender al contexto particular, a las circunstancias socio-históricas concretas y a las experiencias personales desde las que se habla, ya que estas se convierten en el impulso que activa unas prácticas o acciones políticas, y estas, a su vez, constituyen su lugar de enunciación. Al ser conscientes de la situación de privilegio²⁹ que ostentan frente a otras compañeras de la región,

²⁶ Como hemos señalado anteriormente, Curiel debe esta enseñanza a los grupos indígenas de Abya Yala y consiste en la práctica del vivir bien, algo que, como señala Curiel, tiene diferentes significados dependiendo de quien lo diga. (Curiel, 2018, 6m 40s)

²⁷ Conferencia “Aportes y propuestas del feminismo decolonial de Abya Yala” de Ochy Curiel realizada en la Universitat de València el 27 de septiembre de 2018: <https://www.youtube.com/watch?v=PgTecEnnPAo&t=200s>

²⁸ Conferencia “Cuestionar las clasificaciones jerárquicas de la modernidad: ontologías relacionales y feminismo no eurocentrado” de Yuderkys Espinosa realizada en la Universidad de Granada el 7 de noviembre de 2018: <https://www.youtube.com/watch?v=NTM8f5LftU>

²⁹ Como veremos más adelante, este privilegio es el que ostentan por pertenecer y trabajar dentro de la academia.

Curiel y Espinosa reivindican siempre que pueden la necesidad de dar reconocimiento a los saberes transmitidos por los grupos menos favorecidos de Abya Yala, sin los cuales no habrían podido armar el aparato epistemológico que hoy les lleva a rearticular el mundo desde sus propuestas de acción política y transformación social.

Por este motivo, Curiel (2021) señala que “aquello que hoy llamamos feminismos decoloniales empezó a gestarse mucho antes de que apareciesen los *patentados* feminismos europeos y estadounidenses, en otros cuerpos y otras resistencias” (Curiel, Falconí, 2021, p. 35), remarcando que antes de que se teorizase sobre los feminismos decoloniales, estos ya existían dentro de cada cuerpo que resistía al control del sistema-mundo moderno/colonial de género en la realidad de Abya Yala.

Como ejemplo de estas resistencias, Curiel (2021) cita a Bartolina Sisa, quien buscó “recomponer la comunidad bajo principios andinos de complementariedad y reciprocidad”, a Tun Fatimah que, junto con otros hombres y mujeres malayes, “combatió fieramente a los conquistadores portugueses en el siglo XIX, buscando mantener un régimen político en el que la mujer conservara sus derechos mucha más que bajo el venidero orden colonial” o las muchas “mujeres³⁰ negras esclavizadas” de las que no se conoce el nombre y que se amotinaron en el navío *Thomas* contra el traslado esclavista que estaban realizando los conquistadores ingleses hacia Abya Yala en 1797 (p. 36). Hablar o recordar estas luchas y resistencias se revela como algo completamente necesario para comprender el alcance de la constelación decolonial, la cual se constituye con cada uno de estos actos de intransigencia y osadía:

Aquellos puntos son parte de esa *constelación anticolonial* que, usando el potencial de la resistencia, se difumina hoy en grupos críticos de mujeres y cuerpos sometidos por el cisheteropatriarcado, que se ubican dentro de comunidades indígenas y afrodescendientes, en las periferias de las grandes ciudades de la región o en espacios migrantes que pueblan el Primer Mundo. (Curiel, Falconí, pp. 36-37)

Teniendo siempre presente estas experiencias concretas y estos intercambios de saberes con comunidades indígenas y afrodescendientes de Abya Yala, las trayectorias intelectuales y/o políticas de las dominicanas pasan por el feminismo autónomo, el lesbofeminismo y el feminismo antirracista. Estas trayectorias les llevarán a reexaminar los conceptos de “raza”, “clase”, “género”, “sexo” y “sexualidad” en un recorrido que les dirigirá a construir una

³⁰ Aunque Curiel está hablando de comunidades pre-coloniales, utiliza las categorías binarias sexuadas mujer/hombre. Siguiendo los planteamientos de Lugones, Oyewùmi y Gunn Allen expuestos en el primer capítulo, aplicarles estas categorías hombre/mujer nos parece problemático. No obstante, es posible que la autora esté utilizando estos términos como una estrategia para no invisibilizar las luchas racistas y patriarcales que afrontaron desde el principio estas comunidades, empezando por la clasificación de esta división sexual.

enunciación de los feminismos decoloniales como propuestas teórico-prácticas que acoplan la acción desde la academia con los movimientos sociales.

3.1. Repensando la matriz de opresión

Para Curiel y Espinosa, haber nacido en República Dominicana como afrocaribeñas es un hecho clave para entender su trayectoria personal, intelectual y política. Este hecho les permite concebir desde muy temprano que están racializadas, lo que les implica sufrir una invisibilización de sus experiencias en un contexto que niega la negritud, como el de República Dominicana (Curiel, Falconí, 2021, p. 100).

De aquí parte su primer activismo, creando en esta isla caribeña *La Casa por la Identidad de las Mujeres Afro*, colectivo que “empezó a articular raza, clase y sexo a finales de los noventa en la región” y que sirvió, desde la experiencia de Curiel, para reconocerse como “mujer afrodescendiente con un interés de hacer acciones antirracistas” (Curiel, Falconí, 2021, p. 100).

De forma paralela, el bagaje personal de Curiel y Espinosa les hace cuestionar esa “historia del feminismo” que se cuenta y se hace aprender en el ámbito académico. Este recorrido histórico del feminismo lo encuentran en sus formaciones académicas³¹, que reproducen una historia única euronorcentrista que se resume en “protofeminismo, feminismo ilustrado, feminismo de la igualdad, feminismo de la diferencia” y que solo incorpora “esporádica, residual y, en el mejor de los casos, “hospitalariamente” (Aufret, 2018:479), a procesos sociales liderados por mujeres de otros continentes, así como voces de mujeres racializadas del Sur” (Curiel, Falconí, 2021, p. 10).

Para Curiel (2021), esta cronología sigue así la “*lógica de la patente* que a partir de la inscripción del término en la Historia le da reconocimiento³² y permite su *explotación* libremente” (p. 21). La marca “mujer”, así como la opresión que recibe esta, quedan de esta forma registradas por las feministas blancas burguesas de Occidente quienes se sienten

³¹ Ochy Curiel es Licenciada en Trabajo Social y Doctora en Antropología por la Universidad Autónoma de Santo Domingo, mientras que Yuderlys Espinosa es Licenciada en Psicología y Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires.

³² Curiel (2021) señala aquí la relevancia del debate sobre *reconocimiento* y *reconocibilidad* que plantea Judith Butler (2010), en el que se caracteriza al primero por ser “un acto que se realiza para dar cuenta de una realidad” y al segundo por establecer “las condiciones que moldean los presupuestos de ese reconocimiento” (p. 21).

legitimadas para decir quién puede y quién no puede adoptar y adaptar estos productos culturales que han construido desde su experiencia.

De este modo, todas las corrientes feministas que critican estas producciones de las feministas blancas burguesas occidentales son concebidas como amenazas, análisis peligrosos que hay que silenciar bajo una falaz caracterización de sus producciones como monolíticas y universales.

Como hemos visto en el capítulo anterior, Espinosa y Curiel sostienen que estas propuestas feministas son las hegemónicas, presentes tanto en el Norte como en el Sur, y suponen la imposibilidad de autogestión y producción crítica de los movimientos sociales, políticos e intelectuales sobre los que imponen su categorización. Por ello, cuando toman conciencia del proceso de institucionalización que sufren los feminismos latinoamericanos, las dominicanas deciden formar parte de los feminismos autónomos de la región:

Luego, con la misma Yuderkys ya estábamos empezando a cuestionar la institucionalización del feminismo cuando sucedió el boom de Beijing, con la 4ta Conferencia Mundial y toda esa lógica del desarrollo, etcétera, y formamos parte de lo que fue la corriente autónoma feminista y eso fue fundamental para poder entender cómo había algunas políticas internacionales que en términos geopolíticos, es decir, en una relación Norte-Sur, imponían una serie de agendas, de lógicas de trabajo y prioridades en las organizaciones feministas desde la ONU, el Banco Mundial y la IAD. (Curiel, Falconí, 2021, p. 101)

Sin embargo, pronto empezaron a cuestionar los privilegios de otras en el interior de esta misma corriente, puesto que “en la misma corriente autónoma las afros, las indígenas y las de origen indígena colocamos la ausencia de abordar el racismo, en el movimiento de mujeres afro, muchas eran lesbofóbicas y cuestionábamos, las lesbianas feministas que también eran racistas” (Curiel, Falconí, 2021, p. 102).

Como lesbianas afrocaribeñas, estas experiencias les hacen replantearse su lugar dentro de estas corrientes feministas, llegando a la conclusión de que no podían “ser feministas solamente luchando por cuestiones de género o de sexualidad, sino que la raza, la clase, eran fundamentales” para ellas. Además, ya eran conscientes de estar actuando teórico-políticamente desde ese pensamiento que engarzaba todas esas cuestiones, la problemática residía en no saber cómo darle voz: “¿Cómo llamarle a ese feminismo que nosotras ya veníamos actuando y proponiendo nuevas perspectivas?” (Curiel, Falconí, 2021, p. 102).

Curiel y Espinosa siguieron así preguntándose y cuestionándose, llegando a una discusión “sobre los límites de las identidades” en la que ambas decían que no querían basar su política solamente en identidades, aunque entendían que eran importantes, sino en un proyecto político (Curiel, Falconí, 2021, p. 102). Con estas inquietudes, las dominicanas fueron rescatando y

atendiendo a las corrientes feministas críticas que cuestionaban y problematizaban estos aspectos, considerando el *black feminism*, el feminismo chicano, el lesbofeminismo y el feminismo postcolonial como fuentes importantes que les permitieron ir nombrando esa propuesta política a la que buscaban dar voz.

3.1.1. El black feminism y el feminismo chicano

Para Ochy Curiel, las pioneras en proponer un sistema de opresión que articulara distintas relaciones de poder como las resultantes de las categorías de “raza”, “clase”, “sexo” y “sexualidad” son las feministas negras y chicanas de los Estados Unidos. Así lo demuestra la *Declaración Feminista Negra* del *Combahee River Collective*, un colectivo formado por feministas de color, lesbianas y migrantes del “Tercer Mundo”:

La declaración más general de nuestra política en este momento sería que estamos comprometidas a luchar contra la opresión racial, sexual, heterosexual y clasista, y que nuestra tarea específica es el desarrollo de un análisis y una práctica integrados basados en el hecho de que los sistemas mayores de opresión se eslabonan. La síntesis de estas opresiones crea las condiciones de nuestras vidas. Como Negras vemos el feminismo Negro como el lógico movimiento político para combatir las opresiones simultáneas y múltiples a las que se enfrentan todas las mujeres de color...Una combinada posición antirracista y antisexista nos juntó inicialmente, y mientras nos desarrollábamos políticamente nos dirigimos al heterosexismo y la opresión económica del capitalismo. (Combahee River Collective, 1998, p. 179)

Esta declaración demuestra una apuesta feminista totalmente innovadora e incluso “radical” por plantear una “interseccionalidad de dominaciones” dentro de un marco concebido bajo la opresión ejercida por el sistema económico capitalista. El *Combahee River Collective* se caracteriza así por partir de una visión socialista hacia “una política de identidad, pero una identidad lejos de sesgos esencialistas, sustentada en la práctica de mujeres racializadas” (Curiel, 2007, p. 96).

Este pensamiento político intelectual fue sistematizado por la afronorteamericana Patricia Hill Collins quien considera que para entender la importancia del *black feminism* hay que atender tanto a su “contenido temático” como a su “enfoque epistemológico, que parte de experiencias concretas de las mujeres negras como conocedoras situadas”, lo que produce un

complejo nudo de las relaciones que une la clasificación biológica, la construcción social de la raza y el género como categorías de análisis, las condiciones materiales que acompañan estas construcciones sociales cambiantes y la conciencia de las mujeres negras acerca de estos temas. (Collins, 1998, p. 289)

El *black feminism* ha contribuido así a “completar la teoría feminista y la teoría del racismo al explicitar cómo el racismo, junto con el sexismo y el clasismo, afectan a las mujeres”, formulando lo que Collins denomina la *matriz de opresión* (Collins, 1998, p. 289).

Paralelamente, Curiel recupera el novedoso movimiento literario crítico de mujeres como Gloria Anzaldúa, Chela Sandoval, Cherrie Moraga y Norma Alarcón, que se conoce como feminismo chicano. Este movimiento literario se caracteriza por romper, con un estilo transgresor, las normas gramaticales, utilizando el *spanglish*³³ como medio para cruzar fronteras geopolíticas, literarias y conceptuales. Este estilo se convierte así en el símbolo de un pensamiento político que repiensa las fronteras como limitaciones identitarias esencialistas que impiden la hibridación, la nueva construcción de otros espacios no limitados por dichas fronteras (Curiel, 2007, p. 96).

Gloria Anzaldúa propone un pensamiento fronterizo a través de una política de identidad híbrida y mestiza en la que la *new mestiza* pueda “romper con los binarismos sexuales, con la imposición de un culturalismo que definía roles y funciones para las mujeres con el fin de mantenerlas en la subordinación”, criticando directamente tanto al imperialismo norteamericano como a “los usos y costumbres de su cultura originaria que la subordinaban” (Curiel, 2007, p. 97).

De esta propuesta, Curiel (2007) señala lo interesante de observar cómo esta identidad de “mestiza”, generada por el feminismo chicano de los Estados Unidos es completamente opuesta a la significación de “mestiza” en América Latina y el Caribe donde reivindicarse como tal responde a una “ideología racista en la construcción del Estado-nación, es una identidad dominante” (p. 97). Esto se produce porque en estas regiones, “el mestizaje fue uno de los mecanismos ideológicos para lograr una nación homogénea, cuyos referentes legitimados eran una herencia fundamental europea, en donde la genealogía indígena y africana desaparece” (Curiel, 2007, p. 97). Reivindicarse como “mestiza” se convierte así en un acto de dominación en la realidad de América Latina y el Caribe, mientras que se convierte en un acto de resistencia en la realidad de los Estados Unidos.

De estas corrientes feministas, Curiel recupera las nociones de *simultaneidad de opresiones* del *Combahee River Collective*, de *matriz de opresión* de Patricia Hill Collins y del *pensamiento fronterizo* de Gloria Anzaldúa, sosteniendo que sus propuestas han sido “de las propuestas más radicales que se han producido contra los efectos del colonialismo desde una visión materialista, antirracista y antisexista, que mucho ha aportado a las voces críticas en América Latina y el Caribe” (Curiel, 2007, p. 98).

³³ El término *spanglish* hace referencia al discurso que intercala indistintamente el español y el inglés.

3.1.2. El lesbofeminismo y el feminismo materialista francés

Desde la perspectiva antropológica, Curiel (2013) encuentra dos perspectivas que se han seguido a la hora de analizar la heterosexualidad, la que la considera como “una práctica sexual hegemónica, ligada a otras instituciones sociales como la familia, la reproducción y producción, la división sexual del trabajo en torno a las relaciones entre los sexos”, y la que lo aborda como una “construcción cultural de la sexualidad” (p. 45).

Aunque importantes para el campo antropológico, Curiel sostiene que, a la hora de estudiar la heterosexualidad, es importante recurrir a los análisis teórico-políticos que la definen como una institución o como un régimen político, es decir, a los aportes de Adrienne Rich y de Monique Wittig.

Rich es una feminista, lesbiana y poeta norteamericana que analiza la heterosexualidad como institución, como una imposición u obligatoriedad que, a través de mecanismos como “negarles a las mujeres su propia sexualidad”, “imponer la sexualidad masculina sobre ellas mediante la violación”, “forzar o explotar su trabajo para controlar su producto mediante la institución del matrimonio y de la maternidad”, “controlar o usurparle sus criaturas”, “confinarlas físicamente e impedirles el movimiento mediante la violación como terrorismo”, “usarlas como objetos en transacciones entre hombres”, “limitar su creatividad” o “privarles de amplias áreas de los conocimientos de la sociedad y de los descubrimientos culturales mediante el no acceso de las mujeres a la educación”, han permitido perpetuar un poder masculino que ha “convencido a las mujeres de que el matrimonio y la orientación sexual hacia los hombres son componentes inevitables de sus vidas, por más insatisfactorios u opresivos que resulten” (Rich, 1980, pp. 26-29).

Wittig es una feminista materialista francesa y lesbiana que, basándose en algunos conceptos de otras colegas como Colette Guillaumin, Christine Delphy, Nicole Claude Mathieu y Paola Tabet, define la heterosexualidad como un régimen político “que se basa en la sumisión y la apropiación de las mujeres” (Wittig, 1992, p. 15). Este régimen se impone gracias a la producción de la categoría “sexo”, la cual “establece como “natural” la relación que está en la base de la sociedad (heterosexual)”, logrando así una heterosexualización que crea a las “mujeres” (Wittig, 1992, p. 26). En consecuencia, la producción de esta categoría “hace de la mitad de la población seres sexuales donde el sexo es una categoría de la cual las mujeres no pueden salir” e impone una sociedad heterosexual en la que “los hombres se apropian de la

reproducción y la producción de las mujeres, así como de sus personas físicas por medio de un contrato que se llama contrato de matrimonio” (Wittig, 1992, p. 27).

Siguiendo con esta perspectiva, lo que produce las “mujeres” son las relaciones sociales que se le imponen, lo que permite a Wittig caracterizar este grupo social heterosexualizado como una clase social. De esta manera, las “prófugas” de esta clase serían las lesbianas, ya que, al negarse a realizar estas “obligaciones personales, físicas y también económicas”, se convierten en un “sujeto designado (lesbiana) [que] *no es* una mujer ni económicamente, ni políticamente, ni ideológicamente” (Wittig, 1992, p. 43).

De estos análisis, Curiel (2018) revela que las feministas materialistas francesas universalizaron esa categoría de “clase de sexo”, ya que “no todas son las que tienen el trabajo de cuidado” y, por tanto, “no todas las mujeres pertenecen a la clase de mujeres” (49m 25s).

Para Curiel (2018), la importancia de los análisis de Rich y Wittig residen en la demostración que proporcionan del carácter profundamente político de la heterosexualidad, el cual permite repensar “el lesbofeminismo no solo como el “deseo hacia otro”, sino “como un lugar político”” (49m 45s)

Motivada por estos análisis, Curiel se propone “mostrar cómo se expresa el régimen de la heterosexualidad en la nación” escogiendo como objeto de estudio la Constitución Política Colombiana de 1991 y proponiéndose contribuir de esta manera a la construcción de lo que ella denomina la “antropología de la dominación” que consiste en “develar las formas, maneras, estrategias, discursos que van definiendo a ciertos grupos sociales como “otros” y “otras” desde lugares de poder y dominación” (Curiel, 2013, p. 28-29). Este trabajo le lleva a realizar una etnografía particular

que me permitiera estudiar un tipo de dominación, en este caso, la heterosexualidad como régimen político que produce exclusiones, subordinaciones, opresiones que afectan fundamentalmente a las mujeres, y más aún a las lesbianas³⁴ (ambas consideradas por el pensamiento heterocéntrico y sexista, ‘otras’), en una nación, en este caso la colombiana. (Curiel, 2013, p. 28)

Este trabajo, que publica bajo el título *La Nación Heterosexual* en 2013, responde así a esa preocupación por las nociones de “sexo” y “heterosexualidad” que le hacen revisar los análisis

³⁴ Curiel entiende por “mujeres” una categoría “socialmente construida sociológica y políticamente, resultado de la ideología de la diferencia sexual que deriva de la división sexual del trabajo en diferentes sociedades. También como una categoría que permite la articulación política para la acción a partir del reconocimiento de una opresión común”, y por “lesbianas” un “posicionamiento político frente al régimen de la heterosexualidad, por tanto no como una práctica sexual diversa, aunque politice la sexualidad como parte de ese posicionamiento.” (Curiel, 2013, p. 28)

del lesbofeminismo y del feminismo materialista francés. Estas preocupaciones fueron justamente las mismas que le impulsaron a crear el colectivo y editorial Brecha Lésbica en 2002, en la que publica su trabajo *La Nación Heterosexual*, así como otras dos obras, *El Patriarcado al Desnudo. Tres Feministas Materialista* (2005) y *De la Cama a la Calle. Perspectivas teóricas lésbico-feministas* (2006), junto a Jules Falquet³⁵.

Como resultado de estas inquietudes e investigaciones nace Brecha Lésbica, un colectivo-editorial que se introduce de la siguiente manera:

Brecha Lésbica es un colectivo que asume el lesbianismo feminista como postura política que pretende desconstruir el patriarcado como sistema de opresión con todas sus instituciones e ideologías. Nuestra perspectiva interrelaciona el sexo, la raza, la clase y la sexualidad como categorías políticas y teóricas que explican la subordinación de las mujeres y las lesbianas dentro de contextos históricos específicos. (Curiel, 2005, Introducción)

3.1.3. El feminismo tercermundista o feminismo postcolonial

La última corriente del pensamiento feminista crítico que sirve de fuente para la construcción del pensamiento de Curiel y Espinosa es el feminismo tercermundista o postcolonial.

El feminismo postcolonial surge junto con la teoría postcolonial, la cual se desarrolla después de la independencia de África y Asia en los años 40, momento en el que aparecen una serie de intelectuales que migran a universidades de EEUU e Inglaterra y empiezan a teorizar sobre la situación de los países llamados del “Tercer Mundo”, analizando por tanto el colonialismo desde esa experiencia y no desde el hecho fundante del colonialismo/colonialidad que se remonta a 1492 (Curiel, 2018, 52m 30s).

Observamos así que la diferencia y crítica que le hacen los análisis decoloniales a los postcoloniales es la ausencia o el hecho de omitir el lapso de tiempo que transcurre desde 1492 hasta los años 40 a la hora de analizar las relaciones de poder que establece el colonialismo/colonialidad.

Como señala Curiel (2021), dentro del pensamiento postcolonial también surgieron algunas propuestas “con mirada de género”, aunque era indudable la “poca presencia de las mujeres en estos espacios de acción y teorización” (p. 29). Estas propuestas “con mirada de género” se convierten así en la apuesta del feminismo postcolonial que se caracteriza como una corriente feminista antirracista proveniente de mujeres del Sur. Para Curiel y Espinosa esta corriente se

³⁵ En el capítulo cuarto se expondrá con más detenimiento la relación y colaboración entre Curiel y Falquet.

revela como una corriente muy necesaria, puesto que, aunque las corrientes del feminismo antirracista del Norte como el *black feminism* o el feminismo chicano fueron

poderosas propuestas para pensar la subjetividad de las mujeres desde las intersecciones de raza y colonialidad, sus pensadoras se siguieron ubicando, en su mayoría, en el Norte global sin cuestionar el neocolonialismo y el capitalismo (Mendoza, 2019: 38), cuestión que obligó a localizar el debate en cuerpos y países del Tercer Mundo que pudieran generar lógicas propias para una emancipación más profunda. (Curiel, Falconí, 2021, pp. 22-23)

Curiel y Espinosa recuperan así los aportes de estos feminismos postcoloniales y, sobre todo, de los propuestos por la socióloga india Chandra Mohanty y por la filósofa india Gayatri Spivak.

Para Curiel, uno de los conceptos clave de las aportaciones de Mohanty es el de *privilegio epistémico*:

Chandra Mohanty (2008) criticó la representación de las mujeres del llamado “Tercer Mundo”, construido por académicas feministas occidentales quienes las consideraban solo como víctimas de la violencia masculina, dependientes y objetos de la opresión de género, negándoles su posición de sujeto y agencia, y denunció como son, en general, utilizadas como objetos para interés académicos y laborales. Mohanty propuso el concepto de *privilegio epistémico* para evidenciar estas relaciones de poder. (Curiel, Falconí, 2021, pp. 69-70)

Este *privilegio epistémico* permite lo que Mohanty (2008b) denomina *colonización discursiva*, entendida como “aquella práctica académica del feminismo occidental sobre las mujeres del tercer mundo que tiene repercusiones en sus vidas y luchas” (p. 404), lo que realizan a través de unas “metodologías eurocéntricas, falsamente universalizadoras y al servicio de sus propios intereses” (Espinosa, 2014, p. 313).

Estos conceptos de privilegio epistémico y de colonización discursiva permiten a Espinosa reflexionar sobre lo ocurrido entre las feministas “institucionales” y autónomas latinoamericanas. Sin exculpar el hecho de haber colaborado por tener privilegios de raza y clase, Espinosa sostiene que las feministas “institucionales” latinoamericanas fueron víctimas de esa colonización discursiva, alimentándose así de las “ideas emancipadoras y de igualdad de las feministas europeas y estadounidenses”, así como de “la herencia etnocéntrica de tal adscripción” (Espinosa, 2014, p. 314). Esta colonización discursiva permitió así instalar la razón feminista eurocentrada en una gran parte de los feminismos latinoamericanos.

Por otro lado, las nociones claves que retoman Curiel y Espinosa del pensamiento de Spivak son el tratamiento del *sujeto subalterno* y el *esencialismo estratégico*. En *¿Puede hablar el sujeto subalterno?* (1988) Gayatri Spivak reflexiona sobre la imposibilidad de habla del sujeto subalterno, término que viene de la teoría política de Gramsci y que en los estudios subalternos se utiliza “para referirse al rango inferior, o dominado, en un conflicto social, para significar así

de modo general a los excluidos de cualquier forma de orden y para analizar sus posibilidades como agentes” (Espinosa, 2014, p. 312).

Asimismo, en *Crítica de la razón poscolonial: hacia una crítica del presente evanescente* (1999) Spivak denuncia “la manera en que la razón postcolonial (sostenida desde los proyectos de nación y ciudadanía de las élites dominantes e intelectuales postcoloniales) *encripta* al subalterno, requiriéndole y forcluyéndole a la vez (1999)” (Espinosa, 2014, p. 312), tomando distancia con esta corriente postcolonial.

Con respecto al pensamiento feminista, Gayatri Spivak, “estando de acuerdo con los cuestionamientos a las identidades esencialistas hechos por el posfeminismo, por ser normativas y excluyentes al negar una variedad de experiencias atravesadas por la raza, el sexo, la clase y la sexualidad”, produce el concepto de *esencialismo estratégico*, el cual permite explicar “la necesidad de una solidaridad temporal entre grupos que comparten cierta subalternidad y evitar así la dispersión en la acción política. Para esta autora una posición esencialista de la identidad es una cuestión temporal, un error necesario” (Curiel, Falconí, 2021, p. 70). De estas reflexiones, Curiel y Espinosa entienden que, aunque las identidades que utilizan para la acción política (mujeres, lesbianas, trans, negrxs, indígenas, etc.) son producto del sistema moderno-colonial, “estas mismas categorías permiten un reconocimiento de la opresión de las que hemos sido objeto, al tiempo que permiten la coalición política” (Curiel, Falconí, 2021, p. 70).

Volviendo a referirse a la escisión del feminismo latinoamericano de los años 90, Espinosa advierte del peligro que corre la corriente del feminismo postcolonial de convertirse, como en el caso del feminismo hegemónico latinoamericano, en otro feminismo hegemónico impuesto por mujeres del Sur, posibilitando así una “continuidad entre las hegemonías feministas del Norte y del Sur” (Espinosa, 2014, p. 313) que siga implantando la razón feminista eurocentrada. De hecho, esta problemática se empieza a observar en “algunas académicas de clase media urbana en África o Asia” que están produciendo “estudios académicos acerca de sus hermanas rurales o de clase trabajadora en los que asumen sus culturas de clase media como la norma y codifican las historias y culturas de la clase trabajadora como el Otro”³⁶ (Espinosa, 2014, p. 313).

³⁶ Esta es, por ejemplo, la crítica que se le hace a la poeta y feminista nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie quien, al tener un gran privilegio de clase, no reconoce que siga habiendo colonialismo en los países de África, negando así la continuidad de las relaciones de poder Norte-Sur a nivel global y negando igualmente la importancia de los estudios postcoloniales que estudian dichas relaciones.

Aun vislumbrando ciertas problemáticas, Ochy Curiel y Yudrkys Espinosa reconocen la relevancia del *black feminism*, el feminismo chicano, el lesbofeminismo, el feminismo materialista francés y el feminismo postcolonial como fuentes importantes o como “antecedentes” importantes para su pensamiento. Por ello, consideran relevante “reconocer a tantas mujeres cuyas luchas sirvieron para construir teorías”, ya que “descolonizar supone registrar producciones teóricas y prácticas subalternizadas, racializadas, sexualizadas” (Curiel, 2007, p. 95).

Además de reconocer y recuperar algunos conceptos de estas corrientes del pensamiento feminista, Curiel y Espinosa complejizan algunas de estas propuestas, abriendo nuevas preguntas y nuevos debates sobre la intersección de opresiones, el uso de la diferencia y de la diversidad como instrumento político y de los peligros y necesidades de crear una solidaridad feminista transnacional.

3.2. La formación de GLEFAS y su enunciación de los feminismos decoloniales

Las corrientes feministas del *black feminism*, el feminismo chicano, el lesbofeminismo, el feminismo materialista francés y el feminismo postcolonial han puesto de relieve las existentes diferencias de los sujetos universales y monolíticos supuestamente válidos a nivel global, aportando un gran avance y favoreciendo la producción de los llamados estudios subalternos, estudios culturales y estudios poscoloniales que, con sus diferencias y matices, “han abierto la posibilidad de que voces silenciadas empiecen a convertirse en referentes y en propuestas de pensamientos cuestionando el sesgo elitista de la producción académica y literaria” (Curiel, 2007, p. 93).

Con todo, las experiencias vividas por Curiel y Espinosa en el feminismo latinoamericano les llevan a reflexionar sobre esta situación y a cuestionar el beneficio que supone la legitimización de estas incipientes propuestas académicas:

¿qué tanto los llamados estudios subalternos, poscoloniales o culturales realmente descentralizan “el” sujeto como pretenden? ¿No será que estos nuevos discursos apelan a lo que se asume como marginal o subalterno para lograr créditos intelectuales incorporando “lo diferente” como estrategia de legitimación? (Curiel, 2007, p. 93)

No podemos negar que este es el tiempo en que el debate sobre el multiculturalismo, la explosión de identidades y la reflexión sobre el sujeto de nuestras políticas, marcan las preocupaciones centrales del feminismo a nivel global. La mención reiterada y oportuna “... de clase, raza, género y sexualidad”, como final de frase, no se hace esperar en cualquier contexto académico o discurso de cualquier tipo que ostente la pretensión de avanzado y políticamente

correcto; y nadie admitiría hoy, mucho menos en el feminismo, que la raza exprese condición natural para algún tipo esperado de conducta o cualidad específica. (Espinosa, 2014, p. 310)

Analizando estas cuestiones desde un marco que revisa con mirada crítica toda forma y producción académica legitimada por la agenda política internacional en tiempos de globalización, Curiel (2007) considera que “la alteridad, lo que se considera diferente, subalterno, es también potable para el mercado y sigue siendo “materia prima” para el colonialismo occidental, un colonialismo que no es asexuado sino que sigue siendo patriarcal, además racista” (p. 100).

3.2.1. La multiculturalidad y el discurso de las diferencias

Para Ochy Curiel, la tan necesaria reivindicación de las diferencias se ha convertido en un discurso que beneficia al sistema capitalista moderno-colonial de género, el cual ha producido unas prácticas políticas que abogan por la multiculturalidad que, bajo la falaz pretensión de fomentar la diversidad, siguen sin realizar cambios estructurales que terminen con el racismo, el clasismo y el heterosexismo sobre los que se basa dicho sistema.

El discurso de la multiculturalidad se caracteriza de esta manera como una política al servicio del proyecto moderno que “reconoce la diversidad de experiencias étnicas, culturales, sexuales, etc., para potenciar que sujetos y sujetas, que antes eran invisibles, estén hoy en la esfera pública y se hayan constituido en fuertes movimientos políticos”, unos movimientos que basan su política en la identidad, llegando muchas veces a “esencialismos que implican una autenticidad cultural que está relacionada con el régimen heterosexual y que afecta en especial a mujeres y lesbianas” (Curiel, 2013, p. 157).

Este tratamiento de las diferencias que fomenta la política de la multiculturalidad produce así un *neorracismo* o “racismo sin razas” (Stolcke, 1992) que “mantiene a la otra y al otro fuera de todo paradigma válido”, ya que “el otro, la otra, se naturaliza, se homogeniza en función de un modelo modernizador para dar continuidad al control no solo de territorios, sino también de saberes, cuerpos, producciones e imaginarios” (Curiel, 2007, p. 100).

Uno de los resultados de estas políticas se observa directamente en las producciones académicas, en las que se comienza a evidenciar

el tratamiento poco relevante y honesto que la teorización feminista hegemónica da a las “diferencias” entre las mujeres de manera que al fin siempre les es posible reconstituir la universalidad de las premisas que explicarían una opresión fundamental común y, así, la idea de unidad de las mujeres como grupo particular más allá de las tan nombradas diferencias. (Espinosa, 2014b, p. 11)

Por este motivo, se comienza a popularizar en las producciones del feminismo hegemónico el uso de la noción de *interseccionalidad* que se desarrolla a partir del *black feminism*, se conceptualiza por Kimberlé Crenshaw y es recuperada por Lugones en su teoría del sistema-mundo moderno/colonial de género.

3.2.2. El concepto de interseccionalidad

Según Lugones (2014), este concepto surge del pensamiento de mujeres de color feministas que han argumentado que

las categorías han sido entendidas como homogéneas y que seleccionan al dominante, en el grupo, como su norma; por lo tanto, ‘mujer’ selecciona como norma a las hembras burguesas blancas heterosexuales, ‘hombre’ selecciona a machos burgueses blancos heterosexuales, ‘negro’ selecciona a machos heterosexuales negros y, así sucesivamente. (p. 61)

La evidente ausencia del lugar que ocupa la mujer negra permite demostrar que la construcción de estas categorías interpreta erróneamente a las mujeres de color, ya que, “solo al percibir género y raza como entretejados o fusionados indisolublemente, podemos realmente ver a las mujeres de color” (p. 61).

Consiguientemente, el término

‘mujer’ en sí, sin especificación de la fusión no tiene sentido o tiene un sentido racista, ya que la lógica categorial históricamente ha seleccionado solamente al grupo dominante, las mujeres burguesas blancas heterosexuales, y por lo tanto ha escondido la brutalización, el abuso, la deshumanización que la *colonialidad* de género implica. (Lugones, 2014, p. 61)

La teoría o el concepto de la interseccionalidad devela así un vacío que permite evidenciar la necesidad de “reconceptualizar la lógica de la intersección para, de ese modo, evitar la separabilidad de las categorías dadas y el pensamiento categorial” (Lugones, 2014, p. 61).

Desde la perspectiva de Curiel y Espinosa, la teoría de la interseccionalidad “permitió avanzar un poquito al feminismo”, aunque, debido a que esta teoría no fomentó justamente la reconceptualización de las categorías, sino que se convirtió en un término académico políticamente correcto cuyo uso demostraba el reconocimiento de las diferencias, sus lógicas siguieron siendo más o menos las mismas (Curiel, 2018, 27m 30s).

A pesar de ello, la revisión de la teoría de la interseccionalidad permite, por un lado, la reflexión sobre la confluencia de opresiones y, por otro lado, la reflexión sobre las identidades, cuestiones que permitirán articular el aparato epistemológico que proponen Curiel y Espinosa a través de su enunciación política de los feminismos decoloniales.

3.2.3. La imbricación

Después de analizar el tratamiento de las diferencias en el ámbito académico y su impacto en la teoría de la interseccionalidad, Espinosa (2014b) considera que el pensamiento feminista hegemónico, aunque más permeable a la consideración de diferentes formas de opresión de “la mujer”, sigue concibiendo a “las mujeres” como “una unidad de sentido, más allá de la multiplicidad de la opresión que las diferencian” (p.12), considerando que

siguen pensando compartimentada e independientemente las opresiones de género, raza y clase, como si la raza y la clase fueran de orden distinto y actuaran paralelamente afectando sólo de forma específica y sumativa a un grupo de las mujeres (...) la opresión relevante para los estudios feministas sigue siendo aquella que “opreme a las mujeres por ser mujeres”, una opresión primaria que no admite discusión de forma tal que la raza y la clase aparecen como opresiones secundarias menores que no tienen un efecto sobre la forma en que pensamos la opresión principal. (Espinosa, 2014b, pp. 11-12)³⁷

Atendiendo a esta problemática, Curiel y Espinosa reflexionan sobre lo que supondría romper con ese pensamiento categorial, puesto que las categorías que producen sí que permiten, en el panorama político actual, un esencialismo estratégico que posibilita conseguir ciertas reivindicaciones de estas luchas sociales.

Nos parece necesario puntualizar que, si bien estas categorías se pueden considerar como útiles desde la perspectiva del esencialismo estratégico, estas solo sirven a la perspectiva feminista decolonial porque evidencian que es el sistema moderno colonial de género el que produce las categorías de “género”, “sexo”, “heterosexualidad”, “raza” y “clase” que atraviesan a los sujetos oprimidos. Por consiguiente, consideran que los sujetos de la lucha antirracista, por ejemplo, no son los “negres”, idea que permite reproducir una falaz existencia de una identidad común en torno a dicha categoría, sino “los cuerpos sistemáticamente violentados por el sistema colonial capitalista, es decir, los cuerpos producidos e identificados como negros-indígenas-bárbaros” (Espinosa, 2022, p. 48). Desde la perspectiva feminista decolonial, esto implica que el objetivo de la lucha antirracista no es reivindicar “la negritud”³⁸ y su aceptación social, sino reivindicar la propia categoría de “raza” que les ha concebido como tal. Curiel sostiene así que “si bien las identidades son necesarias, tal como plantea Spivak, no pueden ser nuestro fin último, lo

³⁷ Esta reflexión me hace recordar la primera clase del máster que tuvimos con Ana de Miguel, quién nos dijo abiertamente que la “interseccionalidad” no era viable, no tenía fundamento si atendíamos a “las categorías clásicas de la filosofía”, por lo que la frase “el feminismo será antirracista o no será” no era más que una estrategia de marketing. Me gustaría haberle dicho entonces que, justamente, lo que pretende el concepto de interseccionalidad es criticar dichas categorías, ya que evidencia la insuficiencia de las mismas.

³⁸ Hacemos esta puntualización porque sí que ha habido importantes movimientos muy necesarios dentro del pensamiento antirracista cuyo objetivo último era reivindicar “lo negro” como algo bello, importante, que permite empoderar a todos aquellos sujetos oprimidos por la “raza”.

importante es tener claro un proyecto político que derrumbe todas las opresiones que han sido producidas por el sistema moderno-colonial” (Curiel, Falconí, 2021, p. 71).

Con el objetivo de llegar a enunciar ese proyecto político, Curiel y Espinosa consideran que es importante entender cómo se estructuran esas opresiones producidas por el sistema moderno-colonial, por lo que Espinosa (2022) plantea “¿qué pasa cuando estos regímenes comienzan a develarse amalgamados entre sí produciendo sujetos atravesados por múltiples posiciones de opresión y privilegio?” (p. 48)

Si las opresiones se presentan en las experiencias de los sujetos como elementos engarzados que no pueden dividirse, entonces no se debe pensar la opresión de forma compartimentada, perspectiva que perpetua el separatismo entre aquellos sujetos que luchan contra la opresión pero desde diferentes categorías, sino que se debe pensar la opresión directamente como una *imbricación* de relaciones de opresión en la que “las categorías como raza, clase, sexo, sexualidad, entre muchas otras son concebidas como ‘variables dependientes’ porque cada una está inscrita en las otras y es constitutiva de y por las otras” (Curiel, 2014, p. 328).

Por ello, si se considera la opresión como un sistema relacional de poder que va cambiando y adquiriendo diferentes formas de opresión según los cuerpos que entran en contacto, resulta difícil defender una propuesta política que abogue por

la idea de que para luchar contra un régimen hay que ser sí o sí el sujeto producido y sujetado por ese régimen. Esta forma de construcción de la unidad política en base a que sólo puede actuarla quien está en posición de opresión es imposible de conciliar con la convicción que sostenemos las feministas descoloniales de que la opresión opera co-constitutiva e interdependientemente. Si admito que hay “mujeres” que gozan de prerrogativas y privilegios imposibles para otra parte de las mujeres, se vuelve al menos complicado justificar una postura separatista solo asentada en el “ser mujer” producida por el patriarcado (cualquier cosa que esto signifique a estas alturas). (Espinosa, 2022, p. 49-50)

De este modo, Curiel y Espinosa formulan el concepto de *imbricación*, el cual visibiliza la “imposibilidad de separar la raza, la clase, el género y la sexualidad de la experiencia de mujeres negras o afrodescendientes” (Curiel, Falconí, 2021, p. 67). En palabras de Espinosa (2022), este concepto permite dar cuenta de que “hay regímenes de poder imbricados, hay estructuras que lo sostienen imbricadamente” y “hay cuerpos marcados con menor o mayor intensidad”, lo que significa que

al final todo cuerpo es/está marcado dentro de esta multiplicidad de fracturas entre cuerpos que detentan poder en algunas instancias de lo social, cuerpos que nunca lo detentan... y hay, al fin, procesos que llevan a la conciencia por medio de la cual se asume una voluntad política de enfrentar esas marcas, o mejor, de enfrentar aquello que produce las marcas (y produce el sujeto que la padece y/o que la detenta). (Espinosa, 2022, p. 51)

Además, esta categorización del sistema de opresiones permite realizar un cambio de perspectiva a la hora de enfrentar la opresión, ya que posibilita no una lucha contra las categorías de opresión, sino una lucha contra el propio sistema que las produce:

El feminismo decolonial avanza en no solo entender cómo esta matriz de opresión produce diferentes experiencias e identidades particulares, sino que explica cómo fueron producto de marcaciones a partir de las cuales se establecieron jerarquías y desigualdades desde el proceso colonial y la posterior *colonialidad*. (Curiel, Falconí, 2021, p. 67)

Es por ello que la enunciación política que hacen Curiel y Espinosa de los feminismos decoloniales se caracteriza por ser una “apuesta epistémica” (Espinosa, 2014b, p.7), un “viraje epistemológico” (Espinosa, Gómez, Ochoa, 2014, p. 31) que permite la “reconceptualización propia de la opresión” (Espinosa, Gómez, Ochoa, 2014, p. 33) que produce un impacto “no solo para feministas, sino para sujetos múltiples que han padecido los efectos de la *colonialidad* por no haber tenido privilegios de raza, clase, sexo y sexualidad”, ofreciendo explicaciones “a su subalternidad y las condiciones históricas que la crearon” (Curiel, Falconí, 2021, pp. 64-65).

Por este motivo, los sujetos de los feminismos decoloniales no van a ser

las mujeres, como sujeto de la política, sino [los] sujetos múltiples que han encarnado la *diferencia colonial* (Mignolo, 2007), proponiendo un abordaje y una actuación sobre la matriz de opresión que fue conformándose desde la conquista y la colonización, y se aleja de una política centrada solo en identidades raciales, étnicas, de género, o de sexualidad, pues considera que esa fragmentación es parte de la modernidad/*colonialidad*. (Curiel, Falconí, 2021, pp. 75-76)

La enunciación política de los feminismos decoloniales de Curiel y Espinosa rechaza así cualquier tipo de separatismo basado en la división de luchas según los diferentes sujetos-agentes producidos por el clasismo, heterosexismo y racismo, sino que reivindica como sujetos principales de su lucha a todes aquellas que, conscientes de la construcción y del alcance del sistema-mundo moderno/colonial de género, están dispuestas a derrocarlo desde la posición específica en la que dicho sistema les va colocando:

La conciencia, la voluntad política de la revuelta atañe a todo aquel involucrado en el funcionamiento de la maquinaria –aun quien está en mayor privilegio; aun cuando sean quienes más han padecido a quienes primero les atañe la lucha. Esto no sólo es posible sino deseable. (...)

Es por tanto evidente que la política que se precisa, esa que hace posible enfrentar el sistema mundo moderno colonial patriarcalista, es una que nos permita caminar con quienes así se dispongan a enfrentar la opresión y la dominación en su conjunto, con quienes estén en la disposición de enfrentarse a sí mismo si fuera necesario... si hemos de ser separatista lo seremos construyendo unidad con quien está en la disposición de la tarea. (Espinosa, 2022, pp. 51-52)

Entendiendo la matriz de opresión como una imbricación de relaciones de poder que atraviesa cada cuerpo produciendo una serie de privilegios y opresiones y concibiendo que son todos

estos cuerpos marcados por dicha matriz quienes deben desarticularla, Curiel y Espinosa lanzan una apuesta política que, partiendo de los saberes de la región de *Abya Yala* y de las corrientes contrahegemónicas del feminismo, llama a la acción local y transnacional:

El feminismo decolonial elabora una genealogía del pensamiento producido desde los márgenes por feministas, mujeres, lesbianas y gente racializada en general; y dialoga con los conocimientos generados por intelectuales y activistas comprometidos con dismantelar la matriz de opresión múltiple asumiendo un punto de vista no eurocentrado. (Espinosa, 2014b. p. 8)

Con estos objetivos en mente, Espinosa crea en 2007 el Grupo Latinoamericano de Estudios Formación y Acción Feminista (GLEFAS), abriendo un espacio donde poder dar voz y acción a su proyecto político feminista decolonial:

El GLEFAS surge de la necesidad de articular teoría y práctica feminista, academia y movimiento social, aportando a visibilizar las tensiones teórico-políticas que han atravesado la historia del feminismo latinoamericano y que tienden a quedar ocultas por las narraciones del feminismo hegemónico. Particularmente nos interesa aportar a la difusión de las voces críticas, subalternizadas y minoritarias del feminismo de la región.

Nuestra intención es ir tejiendo un pensamiento propio que articule las formas particulares en que actúa la matriz de dominio: racismo, explotación económica, binarismo sexo-género y heterosexualidad normativa. Para ello además de las diferentes actividades que realizamos hemos creado también un proyecto de publicaciones denominado en la frontera editorial.

No nos interesa ni queremos constituirnos en una institución al estilo tradicional con sus lógicas burocráticas y tecnocráticas, en este sentido vemos al GLEFAS como un proyecto político que permite a investigadoras, pensadoras y escritoras activistas con una trayectoria, experiencias y conocimiento acumulado brindar espacios de formación, reflexión y producción de conocimientos feministas a los movimientos sociales en América Latina. Para ello buscamos generar recursos propios y contamos con donantes solidarias siempre que no condicionen nuestras prácticas y visiones. (GLEFAS: <http://glefas.org/nosotras/historia/>)

Nace así un grupo feminista decolonial de Abya Yala del que forman parte investigadoras como Ochy Curiel y Ana Milena González en Colombia, Laura Montes en Guatemala, Breny Mendoza en EEUU-Honduras, Ana Reis en Brasil y Yuderkys Espinosa Miñoso en Argentina, un grupo que “busca emancipar a las mujeres racializadas y sin privilegios, pero también a todo sujeto subalternizado y afectado por la colonialidad en el Tercer Mundo” a través de una “propuesta histórico/política-otra” que proponga “pactos estratégicos.” (Curiel, Falconí, 2021, p. 26)

El grupo GLEFAS actúa así a nivel local con una proyección a nivel global que permite encontrar y afianzar colaboraciones para llevar a cabo el proyecto político contra el sistema-mundo moderno/colonial de género. Sin embargo, esta propuesta política a nivel global abre nuevos debates sobre la manera en que estas colaboraciones deben operar sin, paradójicamente,

caer en la subrepresentación, en la homogenización y en la institucionalización de esta lucha feminista decolonial. Preocupadas por ello, Curiel y Espinosa plantean una serie de cuestiones:

¿Cómo podemos las feministas en mejores condiciones del Norte y del Sur, asumir una responsabilidad histórica con la transformación de la vida de las mujeres y del planeta? ¿Cómo hacer para que nuestro feminismo no termine siendo cómplice de los intereses (neo)coloniales de producción material y simbólica de sujetos para su explotación y dominio? (Espinosa, 2014, p. 319)

¿Cómo construir pactos políticos entre feministas de varios contextos sin que ello convierta en impunidad las desigualdades y diferencias que nos atraviesan por raza, clase, sexualidad? (Curiel, 2009, p. 73)

Se abre así una serie de debates que pretenden dar respuesta al gran reto de poder romper con las relaciones de poder establecidas a nivel global en la actualidad a partir de una solidaridad transfronteriza que posibilite formar un nuevo horizonte que abarque experiencias-otras, propuestas-otras, sobre las que poder construir una vida-otra.

4. El proyecto político entre Sur y Norte: la emergencia de un feminismo transnacional

Partiendo de las experiencias personales, utilizando el diálogo como herramienta clave para intercambiar reflexiones sobre las experiencias vividas que se convierten de este modo en realidades compartidas e investigando y analizando las causas de la opresión presente en dichas realidades, Yuderkys Espinosa y Ochy Curiel consiguen enunciar la propuesta política a la que buscaban dar voz. Como hemos visto, esta enunciación pasa por la reinterpretación de la matriz de opresión, la cual no se puede concebir como una serie de opresiones diferentes compartimentadas e independientes que pueden acumularse o entrecruzarse, sino como un único sistema de opresión que jerarquiza y ordena cuerpos a través de la producción de una serie de opresiones que se caracterizan por ser porosas, es decir, permeables y fluidas, que se mueven y reordenan según la situación en la que se encuentran produciendo simultáneamente tanto opresiones como privilegios en un mismo cuerpo. Por ello, podemos caracterizar la opresión y el privilegio como dinámicas relacionales que se reorganizan según los cuerpos que entran en contacto en una situación determinada. Esta concepción de la opresión y del privilegio explica, por ejemplo, por qué Curiel y Espinosa se encuentran en una situación de mayor vulnerabilidad cuando interactúan con feministas blancas occidentales pero se encuentran en una situación de privilegio cuando lo hacen con sus compañeras indígenas.

La concepción de la matriz de opresión de Espinosa y Curiel permite así una “reconceptualización propia de la opresión” (Espinosa, Gómez, Ochoa, 2014, p. 33) que da cuenta del alcance del sistema-mundo moderno/colonial de género que ejerce la dominación a través de la opresión y que, al regir a escala global, atraviesa todos los cuerpos presentes en dicho sistema-mundo:

El feminismo decolonial no se centra en las mujeres, como sujeto de la política, sino en sujetos múltiples que han encarnado la *diferencia colonial* (Mignolo, 2007), proponiendo un abordaje y una actuación sobre la matriz de opresión que fue conformándose desde la conquista y la colonización, y se aleja de una política centrada solo en identidades raciales, étnicas, de género, o de sexualidad, pues considera que esa fragmentación es parte de la modernidad/colonialidad. (Curiel, Falconí, 2021, pp. 75-76)

Esta reconceptualización nos parece muy interesante y acertada, ya que permite entender que toda opresión es causada por una serie de relaciones de poder que han sido implantadas por el sistema-mundo moderno/colonial de género y que dichas opresiones no dejarán de existir hasta que el propio sistema lo haga. Por consiguiente, identificar un único causante de todas las opresiones fomenta que no se produzca una graduación de la severidad de las opresiones, es

decir, un análisis supuestamente objetivo que clasifique las diferentes opresiones y establezca un orden de preferencia a la hora de abordar dichas violencias, lo que permite consolidar la unión entre todos los sujetos oprimidos, puesto que se comparte una misma lucha y un mismo objetivo.

Para llevar a cabo dicho objetivo, la propuesta política de Curiel y Espinosa propone que esta unión debe formarse y reforzarse a través de un proyecto político que permita la transformación social, es decir, “un proyecto político que derrumbe todas las opresiones que han sido producidas por el sistema moderno-colonial” (Curiel, Falconí, 2021, p. 71). Este proyecto político supone comprometerse con el pacto político contra el sistema-mundo moderno/colonial de género y, consecuentemente, practicar una serie de comportamientos y acciones sociales que dependan de las situaciones particulares y específicas de cada sujeto en su propio contexto y situación.

Curiel (2021) y Espinosa señalan que la enunciación de esta propuesta política la realizaron gracias al aprendizaje que les proporcionaron las mujeres mayas, un aprendizaje que les permitió “entender la importancia de la lucha comunitaria para enfrentar los efectos de todos los sistemas de opresión”, así como la crítica de ciertas mujeres mayas al separatismo de las feministas blancas “porque sus propuestas de vida siempre han sido colectivas en sus territorios comunitarios y es desde allí donde deben hacer sus luchas frente al racismo, al sexismo y al heterosexismo de la sociedad en general y al interior de las mismas comunidades” (pp. 71-72).

Como feministas blancas occidentales este análisis y crítica al separatismo de las feministas blancas nos apela directamente y nos permite reflexionar sobre las prácticas políticas que, bajo la pretensión de no querer inmiscuirse en asuntos de otras comunidades, se centran en las comunidades a las que pertenecen decidiendo no analizar y no luchar contra esas problemáticas sociales que imponen sus comunidades sobre otras, negando la importancia de luchar contra el racismo y el clasismo en sus propias comunidades. Del mismo modo, esta crítica vuelve a resaltar la paradójica práctica política de los feminismos hegemónicos que, mientras pretenden difundir sus análisis sobre el “género”, la “mujer” y la opresión que reciben estas marcas en la sociedad, deciden no incluir en sus análisis y en sus reivindicaciones otras marcas que el sistema-mundo moderno/colonial de género ha impuesto a mujeres no-blancas, no-burguesas o no-heterosexuales.

A partir de su conciencia política y social, de sus análisis de la matriz de opresión y de la concepción de la lucha comunitaria de las mujeres mayas, Espinosa y Curiel proponen el

proyecto político como base para realizar la transformación social necesaria para acabar con el sistema-mundo moderno/colonial de género sosteniendo que el separatismo y las alianzas políticas sin proyecto político común son insuficientes a la hora de realizar dicha transformación.

Espinosa y Curiel enuncian así un proyecto político cuyo objetivo es acabar con el sistema-mundo moderno/colonial de género que opera y determina las relaciones de poder a escala global, desde Sur a Norte, obligando a todas estas comunidades a mirar hacia una misma dirección, hacia una transformación social que permita nuevas maneras de relacionarse, nuevas maneras de vivir a partir del “desenganche de todo el síndrome colonial que nos afecta” (Curiel, Falconí, 2021, p. 87).

4.1. La transformación social en clave feminista decolonial

El proyecto político de Curiel y Espinosa promueve la transformación social en clave feminista decolonial y, por tanto, no propone una serie de acciones y prácticas sociopolíticas generales y comunes a todas las realidades que aspiran a dicha transformación. En cambio, sostienen que estas acciones y prácticas deben codificarse teniendo en cuenta el contexto particular y la situación específica de los cuerpos que entran en lucha. Sin embargo, este análisis particular del contexto se tiene que realizar a través de una mirada feminista decolonial que sea capaz de observar aquellos aspectos propios del sistema-mundo moderno/colonial de género sobre los que se sostiene la dominación y el poder. Es decir, aunque las acciones deban realizarse a nivel local, en un contexto particular, estas acciones deben concebirse a través de una óptica global en clave feminista decolonial que permita señalar y luchar contra las violencias que el sistema-mundo ejerce en las diferentes realidades.

Es por ello que parece necesario que el primer paso para poder realizar una transformación social feminista decolonial sea que se produzca “una comprensión compleja de las razones históricas por las cuales se producen las desigualdades sociales” que permita entender que “el Estado va a mantener las diferencias coloniales porque ontológicamente es su razón de ser” (Curiel, Falconí, 2021, p. 84). Como hemos señalado en este trabajo, los autores de *Tejiendo de otro modo* consideran que esta compleja comprensión fue posible gracias a los debates que surgieron en Abya Yala en los años 80 que permitieron analizar la formación del sistema-mundo moderno/colonial de género, así como su continuación hasta la actualidad. Por ello, esta

compresión deberá contener el análisis del sistema-mundo moderno/colonial de género, su creación desde 1492 hasta la actualidad, haciendo especial hincapié en la configuración de dicho sistema a partir de la creación de unas nuevas categorías ontológicas que permitieron al hombre blanco europeo autodefinirse como superior al resto de sujetos e implantar un nuevo paradigma a nivel global. Además, se deberá tomar conciencia de que dicho sistema no se ha desarticulado y de que sigue actuando bajo unos mecanismos que consiguen que estas relaciones de poder sigan perpetuándose y sigan presentes en la actualidad.

Después de esta compleja comprensión de la trama del “síndrome colonial” que permitirá la adopción de un cuadro de análisis eficaz para identificar aspectos característicos del síndrome colonial, Curiel (2021) señala que, para realizar una transformación social feminista decolonial, es necesario “cada vez más fortalecer la autonomía de los movimientos sociales, creando nuevas maneras de vivir en lo común” que permitan “reinventar la vida en común entre personas, pueblos no indígenas que han sido más afectados por la colonialidad, que evite el individualismo liberal y que considere lo productivo, lo cultural y lo social” (p. 85).

Siguiendo las perspectivas compartidas en los debates de los feminismos decoloniales, resulta congruente que una de las prácticas que se proponen sea la de fortalecer la autonomía de los movimientos sociales y protegerlos así de ser absorbidos por otros discursos hegemónicos. De esta manera, se pretende que los discursos de los individuos en lucha no se generalicen y pierdan la especificidad propia de las experiencias que están viviendo.

De igual modo, “generar una transformación social decolonial implicará una lucha imbricada que evite la segmentación política” y que consolide “un proyecto común que esté comprometido con la lucha por eliminar todos los sistemas de dominación, construido por múltiples sujetos que hemos estado afectados por la colonialidad” (p. 86). Después de haber analizado las influencias y las reflexiones que llevaron a Yuderkys Espinosa y a Ochy Curiel a reconfigurar la matriz de opresión como una imbricación, resulta evidente que para poder llevar a cabo una transformación social en clave feminista decolonial es necesario concebir la lucha contra la opresión como un sistema global que ordena a todes de igual forma y, por consiguiente, que todes tenemos la misma responsabilidad de luchar contra dicho sistema atendiendo a la posición particular en la que el sistema nos ha colocado.

Por último, Curiel (2021) señala que otra práctica fundamental para la transformación social feminista decolonial es la de “fomentar y fortalecer procesos de descolonización del saber” (p. 86), lo que permitirá socavar el sistema epistemológico moderno que se sostiene sobre una

relación dialéctica que ejerce la dominación sobre el Otre al que condena a la inferioridad intelectual, social y vital.

Siguiendo estos pasos se podrá ir trabajando en la transformación social en clave feminista decolonial, produciendo una transformación que “propone cambios profundos, no simples reformas que se adaptan a las negociaciones coyunturales” (Curiel, Falconí, 2021, p. 87).

Para Curiel, estas cuatro prácticas (comprender las razones históricas por las cuales se producen las desigualdades sociales, fortalecer la autonomía de los movimientos sociales, practicar una lucha imbricada que evite la segmentación política y fomentar y fortalecer procesos de descolonización del saber) deben asentar las bases para llevar a cabo una transformación social en clave feminista decolonial y, aunque estas prácticas sean generales, siempre deberán atender a las especificidades propias de cada cuerpo que entre en resistencia con el objetivo de no generalizar y no objetivar las experiencias y realidades de cada persona. Llevar a cabo esta codificación específica supone tomar conciencia de las marcas que el sistema-mundo moderno/colonial de género hace atravesar el cuerpo, unas marcas que suponen una serie de jerarquizaciones que constituyen la clasificación social sobre la que se fundamentan las relaciones de poder a escala global.

Las tres primeras prácticas que propone Curiel para la transformación social en clave feminista han sido ampliamente abordadas en este trabajo y, en consecuencia, estos puntos clave nos resultan en cierto modo consecuencias lógicas del análisis y de las propuestas que han sido analizadas anteriormente. En cambio, aunque hemos abordado el concepto de la descolonización del saber que propone el grupo de investigación Modernidad/Colonialidad, no hemos profundizado en los mecanismos que pueden permitir desarticular el propio saber, el propio conocimiento, un proceso que, siguiendo con los análisis de Curiel y Espinosa, resulta una pieza clave para desmontar el sistema-mundo moderno/colonial de género. Por este motivo parece importante detenernos en ello y analizar las propuestas que han sido concebidas para lograr tal desmontaje.

4.2.La necesidad de descolonizar el saber

Como hemos analizado en la primera parte, la colonialidad del saber hace referencia al “imaginario colonial de carácter ideológico” en el que los “conceptos binarios tales como barbarie y civilización, tradición y modernidad, comunidad y sociedad, mito y ciencia, infancia

y madurez, solidaridad orgánica y solidaridad mecánica, pobreza y desarrollo, entre otros muchos” han permeado “los modelos analíticos de las ciencias sociales” que, a su vez, han sostenido el imaginario de progreso “según el cual todas las sociedades evolucionan en el tiempo según leyes universales inherentes a la naturaleza o al espíritu humano” (Lander, 2000, p. 154).

Siguiendo los debates producidos por la perspectiva feminista decolonial en Abya Yala hemos observado que la relación entre la modernidad y el feminismo abrió un campo de reflexión que develó que el movimiento feminista iniciado en Europa era producto de las mismas lógicas que sostienen el sistema-mundo moderno/colonial de género y, por ende, que operan al servicio de la empresa colonial. Pese a todo, pensadoras como Breny Mendoza, Aura Cumes, Ochy Curiel o Yuderkys Espinosa sostienen que el feminismo entendido como un discurso que permite la reflexión sobre nociones como “mujer”, “género”, “sexo”, “heterosexualidad” o “patriarcado” se revela necesario para entender las realidades de los países del Sur en los que dichas nociones han sido introducidas para reorganizar el modo de vida y permitir así una explotación sexuada semejante a la del modelo europeo. Siendo conscientes de la complicidad entre la modernidad y los feminismos hegemónicos y, a su vez, observando la importancia de los análisis en torno a estas nociones en las realidades de Abya Yala, estas pensadoras sostienen que para que los análisis feministas puedan ayudar a mejorar las condiciones de vida de las personas que se ven afectadas por el sistema sexo/género deben desvincularse de las lógicas propias de la modernidad/colonialidad. Dicho de otra forma, la única manera de que haya un movimiento feminista en Abya Yala que sea fructífero en el sentido de que atienda realmente a las condiciones de vida de las mujeres autóctonas de las regiones del Sur es si este pasa necesariamente por un proceso de descolonización.

Para llevar a cabo dicha descolonización hemos visto que Breny Mendoza, Ochy Curiel y Yuderkys Espinosa ofrecen diferentes perspectivas sobre el proceso necesario para poder descolonizar los feminismos hegemónicos. Estas reflexiones sobre la posibilidad de descolonizar los feminismos hegemónicos supusieron el análisis de los mecanismos que consiguen que los discursos de los feminismos hegemónicos consigan legitimar ciertas experiencias y universalizarlas para imponerse como “verdades” inmutables y comunes. Es en este análisis donde se encuentra el carácter moderno/colonial de los discursos feministas hegemónicos: los únicos o el único mecanismo que poseen las mujeres blancas burguesas heterosexuales del Norte para legitimar su discurso es el propio modelo epistemológico creado por la modernidad que sostiene que los países del Norte o “desarrollados” son los que poseen

la razón y, por tanto, la superioridad intelectual frente a los países del Sur o “subdesarrollados”. En la actualidad, esta caracterización se ha convertido en una pretensión salvacionista por parte de los países del Norte o “desarrollados” para incluir en el modelo de “progreso” a los países del Sur o “subdesarrollados”, un modelo que sigue anclado en la racionalidad moderna. Dicha conclusión es sostenida por Yuderlys Espinosa quien, después de leer a feministas académicas como Celia Amorós o Amelia Valcárcel y sus concepciones universalistas del “feminismo” como un movimiento ilustrado en progreso, sostiene que:

Se reconoce al feminismo como una revolución político-cultural producto de la modernidad y del progreso de la humanidad; un movimiento producido, desarrollado y liderado por las mujeres, cuyos primeros estadios ocurren en Europa, cuna de la civilización, y resurge con nuevos bríos a mediados del siglo XX en los Estados Unidos (máxima potencia mundial), para luego expandirse al resto del mundo no occidental. Esta evolución cultural es entendida como deseada y necesaria para el bien de todas “las mujeres” dado el sistema universal de dominación y, dado que hay amplias regiones del mundo donde aún no se ha iniciado, las feministas - provenientes de o en relación con las regiones más adelantadas del mundo desarrollado- debemos trabajar arduamente en su expansión. (Espinosa, 2022, p. 23)

La lectura de estas mujeres españolas que analizan el surgimiento del feminismo en su historicidad europea permite a Espinosa comprender esta concepción del “feminismo” que se legitima a través de un mecanismo que Curiel (2021) denomina “la lógica de la patente”, un proceso que “a partir de la inscripción del término en la Historia le da reconocimiento y permite su *explotación* libremente”, creando en cierto modo una “*marca registrada*” (p. 21).

Este mecanismo no es más que el punto de partida de la producción del “conocimiento” desde la perspectiva racional moderna que permite lo que hemos visto que Mohanty denomina el privilegio epistémico y la colonización discursiva. En el capítulo anterior, hemos observado que Curiel y Espinosa recuperan estos conceptos de Mohanty, junto con otros de Spivak, que se inscriben dentro del pensamiento feminista postcolonial. A partir de la reflexión sobre estos conceptos y añadiendo la perspectiva decolonial sobre el concepto de la colonización del saber producida por el grupo M/C, Espinosa y Curiel sostienen que la piedra angular que permite la colonización del saber es la *violencia epistémica*, concepto acuñado por la investigadora mexicana Marisa Belasteguigoitia para dar cuenta de la realidad que expresan las reflexiones de la filósofa Spivak sobre la subalternidad:

Por violencia epistémica estoy entendiendo una forma de invisibilizar al otro, expropiándolo de su posibilidad de representación: “se relaciona con la enmienda, la edición, el borrón hasta el anulamiento tanto de los sistemas de simbolización, subjetivación y representación que el otro tiene de sí mismo, como de las formas concretas de representación y registro, memoria de su experiencia.” (Belasteguigoitia, 2001: 236-237). (Espinosa, 2014, p. 318)

Siguiendo estos análisis, vemos que la violencia epistémica provoca la colonización del ser y, en consecuencia, la colonización del saber, puesto que, añadiendo la perspectiva decolonial a esta reflexión, se comprende que la negación del ser se impone epistemológicamente a través de una nueva clasificación ontológica que impone unas marcas que determinan quién posee el “conocimiento” a través de una escala intelectual basada en lógicas racionales en las que la mente se impone como símbolo de progreso y, por tanto, desprecia otras sabidurías espirituales o corporales. Como hemos visto en el análisis sobre la colonización del poder de Quijano, esta negación del Otre implica al mismo tiempo una construcción de ese mismo “Otre” que se realiza por medio del discurso. Análogamente, Spivak habla de “la subalterna” y de la imposibilidad discursiva que se le impone a su experiencia: “Como sentencia Spivak, la subalterna, nada puede decirnos; su voz permanece eclipsada por los discursos sobre ella; su experiencia colonizada por ellos. La esperanza de acceder a ese punto de vista privilegiado no es más que autoengaño” (Espinosa, 2014, p. 318); parece así necesario centrarse en “cómo desplazar la autoridad epistemológica, dado que esta autoridad es lo que realmente importa en el esfuerzo por hacer que se escuche el conocimiento insurgente (Angeleri 2009: 6)” (Espinosa, 2014, p. 319).

Los discursos sobre el “Otre” creados por la racionalidad moderna eurocéntrica consiguen imponer un modelo ontológico sobre el que se erige un sistema de poder basado en la idea del “progreso” de la humanidad y que silencia las experiencias del configurado como “Otre”. La experiencia del “Otre” es solo legitimada por la episteme racional moderna eurocéntrica que lo configura, derivándose de ella la colonización del ser y la colonización del saber. Este poder sobre el discurso es lo que Mohanty llama la colonización discursiva, la cual permite dar cuenta de que la fuerza del discurso reside en el lugar de enunciación en el que se produce. La legitimación viene por tanto de la mano de quien habla. Si quien habla tiene el poder dentro de la escala que produce el sistema-mundo moderno/colonial de género entonces su discurso quedará legitimado por ese poder que detenta.

Esta manera eurocéntrica de legitimar conocimiento permite que los discursos no sean validados por su contenido, sino que sean validados por las personas que lo producen. Extrapolando este análisis a los discursos de los feminismos hegemónicos, Espinosa afirma que el primer paso para romper esa violencia epistémica que ejercen dichos discursos es tomar conciencia de este lugar de enunciación privilegiado que tienen las enunciatoras del discurso feminista hegemónico que suelen poseer privilegios de clase y raza. De lo contrario, los análisis del “género” seguirán siendo homogeneizantes y universalistas y seguirán silenciando, por

ejemplo, reflexiones como la de María Lugones que entiende que “la raza, el género y la sexualidad son categorías co-constitutivas de la episteme moderna y no pueden pensarse por fuera -de esta episteme- como tampoco de manera separada entre ellas (Lugones 2012)” (Espinosa et al., 2014, p. 30).

Esta incapacidad de las enunciatoras de los feminismos hegemónicos de reconocer su lugar de privilegio es lo que Espinosa denomina el “racismo de género”:

Una imposibilidad de la teoría feminista de reconocer su lugar de enunciación privilegiada dentro de la matriz moderno-colonial de género, imposibilidad que se desprende de su negación a cuestionar y abandonar este lugar a costa de “sacrificar”, invisibilizando diligentemente, el punto de vista de “las mujeres” en menor escala de privilegio, es decir las racializadas empobrecidas dentro de un orden heterosexual (Espinosa Miñoso, 2016a). (Espinosa, 2022, p. 159)

Para acabar con este racismo de género será necesario que las feministas en posición privilegiada se involucren en la tarea de entender las circunstancias geopolíticas y sociohistóricas que han permitido la creación del sistema-mundo moderno/colonial de género como escala de poder global y dejen de universalizar sus teorías en nombre de un sujeto “mujeres” que se basa en sus propias experiencias. El propio hecho de entender las diferentes posiciones de poder que ejerce el sistema-mundo moderno/colonial de género por parte de las enunciatoras de los feminismos hegemónicos podría abrir la posibilidad de que las mujeres sin privilegios puedan aportar sus experiencias e ir así ampliando un campo de debate más que permita, en términos de Sandra Angeleri, “desplazar la autoridad epistemológica” (Espinosa, 2014, p. 319) y conseguir la legitimización de discursos y conocimientos-otros sobre la interpretación misma de la vida.

Los análisis que realizan Curiel y Espinosa de la llegada del feminismo hegemónico del Norte al Sur a través de la institucionalización y del surgimiento del pensamiento feminista postcolonial en las academias nos permiten conocer que este proceso de visibilizar y legitimar los discursos de mujeres más afectadas por el sistema-mundo moderno/colonial de género también sufre procesos dialécticos en los que se genera la “otra de la Otra” (Espinosa, 2014, p. 318) que se toma como representante de otro grupo de individuos con experiencias que pueden no ser iguales. Este proceso, por tanto, aunque permite dar voz a voces calificadas como “subalternas” no rompe con la dinámica de poder que representa la colonización discursiva.

Tras analizar los mecanismos de poder que permiten la colonialidad del saber y sus problemáticas en cuanto a la manera efectiva de desplazar la autoridad epistemológica, Ochy

Curiel sostiene que la descolonización del saber necesaria para conseguir una transformación social en clave feminista decolonial deberá tener las siguientes implicaciones:

La descolonización del saber implica reconocer la potencia de otros conocimientos (Fals Borda, 1981) para así revalorar ciertos productos culturales vistos históricamente como poco relevantes para la cultura (la música popular, el tejido, etc.), y para ponerlos en diálogo con aquellos más canónicos (textos literarios, pictóricos) (Mignolo, 1998) en contextos interculturales que desuniversalicen al conocimiento occidental. Al mismo tiempo, se busca ensamblar pedagogías-otras que cambien los modos de enseñanza para incluir a poblaciones históricamente apartadas de modo deliberado del derecho a la educación (Freire, 1970) que, además, permitan un acercamiento diferente con el mundo, con la naturaleza, para garantizar un *buen vivir* (concepto asociado a los principios andinos de *Sumak Kawsay*). (Curiel, Falconí, 2021, p. 32)

Ochy Curiel y Yuderkys Espinosa, comprometidas con su propuesta de transformación social en clave feminista decolonial, saben que para contribuir al proceso de descolonización del saber deben basarse en sus propias experiencias y en sus propias situaciones particulares, consiguiendo así actuar de manera específica y alejarse de una formulación de propuestas descolonizadoras del saber globalizante. En consecuencia, como personas que trabajan en la academia, además de reflexionar sobre las implicaciones que tendría la descolonización del saber a nivel global, también se preguntan si es posible y cómo sería posible descolonizar el saber desde la propia academia.

4.2.1. ¿Descolonizar el saber desde la academia?

Dos hechos diferentes llevan a Yuderkys Espinosa y a Ochy Curiel a reflexionar sobre la posibilidad de descolonizar el saber desde la propia academia. El primero es la propia conclusión que se desprende del análisis que acabamos de esbozar anteriormente que permite dar cuenta de cómo la colonialidad del saber sostenida por los mecanismos de la colonización discursiva y la violencia epistémica actúan actualmente a través del motor principal de producción de pensamiento: la academia. El segundo hecho es que ambas trabajan en esta institución. Por ello, la reflexión sobre la viabilidad de la descolonización del saber desde la academia no solo viene motivada por la voluntad de retomar los análisis de las feministas postcoloniales que señalan a la academia como motor principal de la violencia epistémica y de la colonización discursiva, sino que también viene motivada por sus propias experiencias dentro de esta institución.

Por un lado, aunque conscientes del poder del sistema por absorber movimientos contrahegemónicos e institucionalizarlos, Espinosa considera que la academia, motor principal de la producción de conocimiento en la actualidad, puede y debe ser lugar para discursos contrahegemónicos procedentes del Sur, ya que la academia tiene el poder discursivo de

establecer “verdades” producidas por teorías científicas que no solo se quedan en la academia, sino que pasan a ser construcciones históricas construidas por las elites que se van expandiendo como forma de pensar el mundo y como forma de interpretarlo (Espinosa, 2016, 7m 20s). Por este motivo, aunque el peligro de la institucionalización esté presente, es importante que debates, reflexiones y discursos producidos por “las condenadas del mundo” (Espinosa, 2022, contraportada) atraviesen los discursos generados en la academia y sean reexaminados desde perspectivas-otras, ya que la academia es el escenario privilegiado para “reconocer la potencia de otros conocimientos”, “ponerlos en diálogo con aquellos más canónicos” y fomentar debates que “desuniversalicen al conocimiento occidental” (Curiel, Falconí, 2021, p. 32).

Por otro lado, Curiel es consciente de que la descolonización del saber, paso fundamental para conseguir una transformación social en clave feminista decolonial, no es posible con la mera introducción de discursos decoloniales o contrahegemónicos en la academia, sino que dichos discursos deben comportar una serie de acciones y prácticas sociales y políticas que permitan realmente realizar dicha transformación, puesto que solo en la práctica se consiguen adoptar “pedagogías-otras que cambien los modos de enseñanza” y “permitan un acercamiento diferente con el mundo, con la naturaleza” (Curiel, Falconí, 2021, p. 32) que no sea el impuesto por la racionalidad moderna eurocéntrica.

La academia parece por tanto un lugar que permitiría ciertos procesos de descolonización del saber, sobre todo si es entendida como una plataforma de divulgación de conocimiento a nivel global, pero, al mismo tiempo, un lugar donde esos mismos discursos pueden sufrir una institucionalización de tal magnitud que termine por desdibujar sus compromisos iniciales con la transformación social. Por este motivo, Ochy Curiel y Yuderkys Espinosa sostienen que cuando aparecen discursos contrahegemónicos y decoloniales dentro de un marco institucional como el de la academia hay que analizar constantemente si son utilizados para conseguir realmente los valores con los que se han enunciado o, de lo contrario, si son utilizados por el sistema como instrumento falaz de cambio social para que no supongan transformaciones efectivas y mantener así las jerarquías de poder, como pasó con los discursos de las diferencias, de la multiculturalidad o los estudios subalternos.

Para evitar que suceda dicho proceso de institucionalización que impida realizar acciones de transformación social, Ochy Curiel (2018), en una conferencia sobre feminismo decolonial en la Universitat de València, propone una serie de prácticas que contribuirían a la descolonización del saber desde la academia.

Una primera práctica que propone es la de romper la dicotomía teoría/práctica propia de la academia que posibilita que muchas propuestas o análisis políticos y sociales queden en la teoría sin llevarlos a la práctica a través de acciones sociales. Del mismo modo, otra práctica importante sería la de dejar de universalizar teorías que pretenden abarcar las experiencias de los sujetos con la falaz pretensión de basarse en una “ciencia” que, en el caso de las ciencias sociales, no ha superado la dicotomía objetividad/subjetividad y que no ha sido reexaminada bajo la luz que desprende la perspectiva feminista decolonial (Espinosa, 2022, p. 158).

Asimismo, sostiene que otra práctica importante sería la de citar todas las fuentes que se utilizan, es decir, nombrar las personas o las experiencias que te han llevado a desarrollar una idea, a interpretar tus experiencias y a posicionarte en ciertas luchas, aunque estas fuentes no posean un reconocimiento dentro de la comunidad intelectual o científica.

Ya hemos observado que tanto Espinosa como Curiel hablan siempre de las experiencias e intercambios que les ha permitido reflexionar y proponer nuevas maneras de entender el funcionamiento de la vida y de entenderse a ellas mismas dentro de ella. Para ellas, estas experiencias han estado siempre vinculadas con personas de menor grado de privilegio en países del Sur y, por tanto, son sus fuentes primarias de reflexión y de producción de su pensamiento. Dichas fuentes siempre deben estar representadas en sus discursos, ya que es lo que les ha permitido llegar a enunciar la propuesta social y política que promueven. La práctica de citar estas fuentes supone así un acto de resistencia que revaloriza el conocimiento y el pensamiento producido por personas en lugares de menor privilegio a nivel global y supone abrir una ventana a la que asomarse a contemplar pensamientos-otros y maneras de vivir-otras que permiten un entendimiento del mundo-otro que no sea el impuesto por la episteme racional moderna eurocéntrica. Además, este proceso de nombrar las comunidades, las experiencias, las preocupaciones y los contextos particulares que han permitido la reflexión y producción de unos postulados concretos permite realizar lo que Yuderlys Espinosa denomina la “genealogía de la experiencia”.

Para Espinosa, hacer “genealogía de la experiencia” implica adoptar un método de investigación feminista que visibiliza y problematiza el método de archivo histórico que caracteriza a la razón feminista eurocentrada. Este método permite así documentar una contramemoria de esa serie de postulados que implantan los discursos hegemónicos y que caracteriza a la razón feminista eurocentrada, proponiendo una serie de ejercicios que permiten preguntarse “cómo hemos llegado a ser lo que somos, a creer lo que creemos, a decir lo que

decimos, a hacer lo que hacemos” dentro de “las prácticas feministas de las que hacemos parte” (Espinosa, 2022, p. 135). Se propone así una serie de ejercicios que “van permitiendo intervenir en la red de significaciones y consensos más preciados de la razón feminista eurocentrada, mostrando la parcialidad y la sobredeterminación de muchas de las verdades validadas y universalizadas por la teorización y la política feminista [hegemónica]” (Espinosa, 2022, p. 135). Por este motivo, consideramos que un ejemplo de este método de la genealogía de la experiencia es justamente el recorrido que estamos realizando en este trabajo, ya que, a partir de las experiencias personales de Ochy Curiel y Yuderkys Espinosa, estamos recorriendo sus preocupaciones, experiencias y reflexiones que las lleva a proponer una serie de propuestas políticas que son críticas con la razón feminista eurocentrada.

Aunque Curiel y Espinosa reflexionen y consigan dar múltiples propuestas para conseguir descolonizar el saber desde la academia siguiendo la perspectiva feminista decolonial, saben que dichas propuestas deben ir cambiando al mismo ritmo que lo hace el propio sistema y, del mismo modo, codificarse en cada situación o academia particular. De lo contrario, se correría el riesgo de convertir la propuesta del feminismo decolonial en algo dogmático, algo que sería completamente contradictorio. Así lo expresa Curiel en una entrevista recogida en *Feminismos decoloniales y transformación: Ochy Curiel dialoga con Diego Falconí Trávez*:

La otra cosa que yo veo en el feminismo decolonial es que se haga dogmático. Dijiste al principio una cosa interesante y es que todo el tiempo nos estamos reevaluando, autocriticando. Hacerlo dogmático es hacerlo perder esa posibilidad de irse renovando cada vez más, porque yo creo que la renovación tiene que ver aquí con revisar cada historia, cada experiencia, cada propuesta de acuerdo con los tiempos y lugares, y eso no es sencillo, lleva tiempo, es un proceso largo. Y cuando estamos siendo dogmáticas -cosa que yo también fui- no podemos ver otras posibilidades que nos ofrece la experiencia, pero también el análisis socio-político. (Curiel, Falconí, 2021, pp. 116-117)

La labor reside por tanto en seguir revisando y autocriticando nuestras propias propuestas en la realidad actual que vivimos sin perder el marco de análisis que nos brinda la perspectiva feminista decolonial para entender el sistema-mundo moderno/colonial de género.

4.3. Hacia una transformación social feminista decolonial: nuevas alianzas transnacionales

Después de conocer los límites existentes y las posibles propuestas que permitirían consolidar una transformación social en clave feminista decolonial dentro de la academia, Yuderkys Espinosa y Ochy Curiel se preguntan si la consolidación de una comunidad feminista

transfronteriza comprometida con la perspectiva decolonial permitiría consolidar el proyecto político Sur-Norte.

En el artículo *Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional*, Espinosa reflexiona sobre la posibilidad de crear un espacio transnacional de feministas comprometidas con el proyecto decolonial. A raíz de la lectura de las pensadoras Spivak y Mohanty, Espinosa, siendo consciente de la manera en la que ha operado la atención recibida a los discursos de la subalternidad y, al mismo tiempo, siendo consecuente con su situación privilegiada como investigadora perteneciente a la academia, se pregunta:

¿Cómo podemos las feministas en mejores condiciones del Norte y del Sur, asumir una responsabilidad histórica con la transformación de la vida de las mujeres y del planeta? ¿Cómo hacer para que nuestro feminismo no termine siendo cómplice de los intereses (neo)coloniales de producción material y simbólica de sujetos para su explotación y dominio? (Espinosa, 2014, p. 319)

A esta pregunta Espinosa responde: “La respuesta no está fuera de, sino en nosotras mismas” (Espinosa, 2014, p. 319). Entendemos esta respuesta en el sentido de que la clave para no perder el compromiso con la perspectiva feminista decolonial y caer en la complicidad con los intereses neocoloniales es nuestra propia voluntad y compromiso de desarticular el sistema-mundo moderno/colonial de género, así como que dicha voluntad y compromiso deben materializarse desde nuestras propias acciones del día a día.

En la misma sintonía, en el artículo *Hacia la construcción de un feminismo descolonizado* Ochy Curiel se pregunta:

¿Cómo comprender el contexto específico donde nos ubicamos que permita construir pactos políticos entre feministas de varios contextos sin que ello convierta en impunidad las desigualdades y diferencias que nos atraviesan por raza, clase, sexualidad, los mismos contextos y las mismas experiencias situadas? (Curiel, 2014, p. 330)

La reflexión final que lanza Curiel con respecto a estas preocupaciones converge con la realizada sobre la posibilidad de descolonizar el saber desde la academia, ya que sostiene que para construir esos pactos políticos entre feministas se debe atender a las situaciones y experiencias particulares del contexto en el que se quiere crear un pacto político atendiendo siempre al marco de análisis que brinda la perspectiva feminista decolonial.

No obstante, Curiel mantiene que, aunque estos pactos políticos supongan un verdadero desafío, la tarea de enfrentarse a ellos es necesaria, ya que de ella depende que el proyecto político Sur-Norte en clave feminista decolonial tenga éxito. Sabiendo que este proyecto tiene como objetivo

desarticular el sistema-mundo moderno/colonial de género que opera a nivel global, Curiel es consciente de que todes les afectades por dicho sistema deben contribuir a su destrucción. Es más, la única vía posible para producir ese giro decolonial es que todes trabajen para romper con la escala de poder que ha impuesto la episteme moderno-racional eurocéntrica. Por este motivo, en la conferencia *El feminismo decolonial latinoamericano y caribeño: aportes para las prácticas políticas transformadoras* que imparte Ochy Curiel en la Universidad de Granada apela a la responsabilidad de acción de todos los sujetos que se ven afectados por el sistema de poder, ya que la lucha contra el sistema-mundo moderno/colonial de género es de todes. La única posibilidad de que se produzca una verdadera transformación social que termine con las dinámicas de poder es que todes trabajen para lograr ese objetivo, “no hay de otra” (Curiel, 2017, 1h). El verdadero desafío al que se enfrenta el proyecto político Sur-Norte para la transformación social en clave feminista decolonial es por tanto el compromiso de que cada una trabaje sus privilegios, ya que dicho proyecto es una invitación a que los hombres trabajen sus privilegios como hombres, las blancas trabajen su privilegio de blancas, los burgueses trabajen los suyos propios, etc. (Curiel, 2017, 1h 1’ 10’’)

Este trabajo individual contra los propios privilegios que se posee debería ser la manera eficaz de fortalecer pactos políticos a nivel global, lo cual no es posible sin asumir previamente un compromiso real con la desarticulación del sistema de poder que ha develado los análisis de los feminismos decoloniales que permita que tanto las prácticas políticas del Norte como del Sur apunten hacia una misma dirección en la que una organización de la vida-otra que no ejerza dominación sea el horizonte común.

Es evidente que las reflexiones y debates que han producido las perspectivas feministas decoloniales del Sur sobre el sistema-mundo moderno/colonial de género permiten reexaminar las relaciones de poder y dominación a escala global desde una óptica completamente contrahegemónica y, por ello, no resulta extraño observar que las primeras comunidades del Norte sensibles a estos discursos han sido también comunidades que promueven discursos contrahegemónicos desde el Norte. Estos pactos han sido reforzados por una serie de colaboraciones que han permitido crear espacios de intercambio entre estas comunidades y permitir así la reflexión conjunta sobre la realidad que nos rodea.

De entre estas colaboraciones queremos señalar la creación por parte de Ochy Curiel y de Jules Falquet de la editorial Brecha Lésbica que ha publicado, entre otras, obras como *El patriarcado al desnudo: tres feministas materialistas* por las propias Curiel y Falquet en 2005. Como hemos

anunciado en el capítulo anterior, esta colaboración comienza cuando ambas se sitúan dentro de la reflexión lesbofeminista y materialista, una colaboración que ha seguido desarrollándose en la actualidad a través de la realización de conferencias dentro de la academia. Como ejemplo, diremos que Jules Falquet, perteneciente al *Laboratoire d'études et de recherches sur les Logiques Contemporaines de la Philosophie* (Laboratorio de estudios y de investigaciones sobre las lógicas contemporáneas de la filosofía) de la Universidad Paris 8, invitó a Ochy Curiel a realizar una serie de conferencias y talleres en los que se abordaron temas como el “Género y feminismos en América Latina” o “Actualidad y aporías del feminismo de Abya Yala hoy”³⁹ durante la semana del 21 de febrero de 2022.

Otra colaboración que queremos señalar que ha permitido la posibilidad de crear un espacio de reflexión de las lógicas de poder desde la perspectiva feminista decolonial en el Norte es la que estableció Karina Ochoa y Houria Bouteldja. El diálogo entre ambas permitió a Houria Bouteldja, activista musulmana de origen argelino-francés criada en las barriadas obreras francesas, crear el Partido de los Indígenas de la República (PIR) cuyo objetivo es crear una fuerza política contraria a los valores imperialistas y coloniales de la República francesa.

Aunque estas colaboraciones que hemos destacado se sitúan en el contexto francés, también queremos señalar que en el contexto español los discursos de Yuderkys Espinosa y de Ochy Curiel también han permitido establecer diálogos, ya que ambas han sido invitadas en varias ocasiones a realizar conferencias en Universidades como la de Valencia o la de Granada, permitiendo así crear un espacio de diálogo y de reflexión sobre las propuestas que proponen. Del mismo modo, cabe señalar la existencia de editoriales como la de Icaria, una editorial catalana que se define como

una editorial independiente, especializada en el área de ciencias sociales y ensayo, que proporciona herramientas para la reflexión y propuestas transformadoras de los temas más relevantes del mundo actual. En contacto constante con la actualidad, los movimientos sociales y los foros de debate, Icaria ha ido introduciendo nuevas líneas editoriales: paz y conflictos, economía crítica, análisis de política internacional, relaciones Norte-Sur, feminismo, ecología, soberanía alimentaria, participación democrática y decrecimiento, a través de sus diferentes colecciones. (<http://www.icariaeditorial.com/archivo/info.php>)

Esta editorial ha publicado recientemente dos obras sobre las que se han basado gran parte de este trabajo, *Feminismos decoloniales y transformación: Ochy Curiel dialoga con Diego*

³⁹ Cartel publicado con la información de las conferencias: <https://llcp.univ-paris8.fr/?conferences-d-ochy-curiel-21-et-25-02-2022>

Falconí Trávez por Curiel y Falconí en marzo de 2021 y *De por qué es necesario un feminismo decolonial* por Yuderkys Espinosa en abril de 2022.

Dichas colaboraciones nos parecen muy positivas ya que abren un nuevo espacio para reflexionar sobre las relaciones de poder impuestas por el sistema-mundo moderno/colonial de género en el Norte, espacios necesarios para poder cuestionar y trabajar esa incapacidad epistémica que nos imposibilita visualizar el síndrome colonial que nos atraviesa. Por ello, consideramos que, aunque estas colaboraciones Sur-Norte se estén produciendo por el momento mayormente en el ámbito académico y estén institucionalizándose⁴⁰ en cierta medida, pueden afectar positivamente al cuestionamiento de los privilegios en las realidades del Norte. De hecho, en mi caso personal como estudiante de máster en relaciones de género por una universidad española, han sido estas conferencias y obras realizadas y publicadas en España lo que me ha permitido entender el funcionamiento de las relaciones de opresión a nivel global pero también en mi contexto particular.

Comprometidos con este proyecto político Sur-Norte, queremos terminar esta reflexión aplicándonos a nosotres mismas esas claves que da Curiel para lograr la transformación social en clave feminista decolonial, ya que creemos que nos permitirá realizar un repaso de las tareas necesarias que debemos afrontar para poder formar pactos políticos eficientes en el espacio transnacional.

El primer paso que debemos abordar es la toma de conciencia de que el sistema-mundo moderno/colonial de género nos clasifica como feministas blancas españolas que trabajan o estudian en la Universidad y que dicha clasificación tiene unas implicaciones o desigualdades sociales. Atendiendo a estas desigualdades sociales, tenemos que proseguir con la comprensión de “las razones históricas por las cuales se producen las desigualdades sociales” (Curiel, Falconí, 2021, p. 84) empezando por reconocer el protagonismo y la responsabilidad de lo que significó la “conquista de América” iniciada por Cristóbal Colón en 1492 y sus consecuencias directas en el juicio de la Escuela de Salamanca en 1552 en el que se determina que los indios “tienen alma pero son bárbaros a cristianizar” (Grosfoguel, 2012, p. 91), así como los discursos racistas de corte biologizante que surgieron a partir de finales del siglo XVI que finalmente

⁴⁰ Con motivo de la conferencia “Aportes y propuestas del feminismo decolonial de Abya Yala” que realiza Ochy Curiel en la Universidad de Valencia el 27 de septiembre de 2018, Curiel comienza exponiendo que “en este momento, yo creo, como todo, que la propuesta del feminismo decolonial está institucionalizándose, y eso es una paradoja, contradicción, a la vez que una lucha política” (Curiel, 2018, 1’19’’).

reconfiguraron la categoría de raza en la que “negro” designaba a una persona sin alma, es decir, a un animal al que se le puede esclavizar.

Por un lado, tendremos que tomar responsabilidad de estos hechos de la historia que aún hoy se siguen celebrando como una victoria de España como descubridora del “Nuevo Mundo” que permitió crear un imperio y demostrar su poder con respecto a otros imperios de Europa. Por otro lado, debemos entender que estos hechos históricos tuvieron y siguen teniendo en la actualidad un impacto epistémico que nos hace configurar y, por tanto, analizar la realidad con una serie de dicotomías que generan “identidades y posiciones antagónicas como indio-negro/blanco, patrón/obrero, civilizado/bárbaro, letrado/iletrado, sujeto/objeto” (Curiel, Falconí, 2021, p. 73) y que denotan una condición de superioridad/inferioridad. Asimismo, debemos ser conscientes de que esta clasificación social, este “patrón mundial de poder” (Curiel, Falconí, 2021, p. 73) construyó el paradigma moderno occidental donde Europa se autodefinió como superior configurando un sistema-mundo moderno/colonial de género que aún hoy sigue determinando las relaciones de poder. Dicho con otras palabras, tenemos que reconocer el lado oscuro de la modernidad, la colonialidad, y lejos de considerar lo moderno como sinónimo de progreso, considerarlo como una idea que legitimó genocidios y saqueos para conseguir la dominación a escala global.

Consecuentemente, debemos analizar la herencia de estos hechos en la actualidad, observando las maneras en las que el sistema-mundo moderno/colonial de género sigue operando en las relaciones de poder. En este punto tendremos que poner especial atención en el propio funcionamiento de dicho sistema, en los mecanismos que le permiten reinterpretarse continuamente con el objetivo de adaptarse a los nuevos discursos sociales y disfrazar así su inmutabilidad. Tomar conciencia de esta propiedad del sistema resulta fundamental para poder llevar a cabo cambios significativos reales que permitan ir socavando el sistema epistemológico moderno/colonial.

Como feministas blancas españolas que trabajan o estudian en la Universidad, tenemos que ser conscientes de la posición privilegiada que esto supone y no perder el compromiso de participar activamente en el proceso de la descolonización del saber, un proceso que permite ir desestructurando esa pretensión de que lo cultural e intelectual es determinado por la producción europea, por ser un pueblo más avanzado y superior al resto, aportando técnicas, pedagogías o realizando acciones que permitan analizar al propio conocimiento eurocéntrico desde fuera de él mismo.

Personalmente, considero que el ejercicio de descolonizar el saber y, más particularmente, desarticular el paradigma moderno que ha comprendido el progreso como un motor del capitalismo, de la producción y de la tecnologización es el reto más importante que tenemos por delante, puesto que ello significaría preguntarnos: ¿por qué ese pasado de confrontación con el “Otre” nos sigue definiendo como individuos?, ¿por qué sigue siendo necesario un sistema de dominación para financiar nuestro modo de vida?, ¿es porque no somos capaces de gestionar la incertidumbre que supondría realizar un giro epistémico que permita un modelo de vida-otro o es porque no somos capaces de prescindir de nuestros privilegios?

Considero que todo el recorrido del pensamiento feminista decolonial que hemos realizado en este trabajo nos lleva, como feministas blancas españolas, a plantearnos estas preguntas. Intentar responder de forma honesta a estas cuestiones supone un gran ejercicio de cuestionamiento de nuestras propias acciones y maneras de entender la vida que siguen ancladas en la episteme moderno/colonial. Este ejercicio puede concebirse como un punto de partida necesario para repensar ese sistema epistémico y abrir así nuevas reflexiones que nos permitan superarlo y crear un entendimiento y organización de la vida-otra. Nuestra confianza para lograrlo reside en el compromiso de ir siempre cuestionándonos y reevaluándonos y de abrir espacios de reflexión con discursos contrahegemónicos procedentes del Sur (y también del Norte) que nos permitan ir trabajando en un proyecto político común Sur-Norte como el que nos propone Yuderkys Espinosa y Ochy Curiel. Sabemos que dichos espacios de reflexión no implican necesariamente que vayamos a encontrar unas claves definidas para ir desarticulando el sistema-mundo moderno/colonial de género, ya que dichas claves deberán codificarse atendiendo a los contextos y a las situaciones particulares de cada cuerpo, pero nos permitirán vislumbrar desde cada vez más cerca ese horizonte que constituyen los feminismos decoloniales y que guía a les feministes comprometides con el proyecto decolonial tanto del Sur como del Norte a seguir avanzando en una misma dirección.

Conclusión

Después de realizar este recorrido de los feminismos decoloniales y de las apuestas políticas de Ochy Curiel y Yuderkys Espinosa, parece necesario volver a los planteamientos iniciales que nos empujaron a realizar dicho recorrido y reexaminar si ello ha permitido arrojar luz sobre los mismos.

Al principio de este recorrido me planteaba: ¿De dónde viene esa necesidad de definir y clasificar la experiencia, el deseo, el propio cuerpo y darles significado? ¿Sin categorías no somos capaces de entendernos a nosotres mismas y a nuestro entorno? ¿Qué es aquello que produce todas estas significaciones y las difunde como una clasificación válida de los cuerpos?

La observación de los debates sobre la modernidad/colonialidad que surgen en Abya Yala en los años 80 me han permitido entender que dicha necesidad se develó imperiosa cuando Europa se confrontó con su “Otre” desconocido. Dicha confrontación fue la oportunidad para que los hombres blancos heterosexuales se autoimpusieran una serie de definiciones que generaron una serie de categorías falaces que permitieron hacer de esas marcas autoimpuestas las marcas del poder. Por ello, considero que la necesidad de categorizar la experiencia no viene tanto de la imposibilidad de entendernos sin categorías, sino de la necesidad de imponer una escala de poder que organice a los individuos y los controle. El poder necesita categorías para controlar a los cuerpos y sus comportamientos, ejerciendo violencia a aquellos cuerpos que no se adscriban a esas categorías y otorgando privilegios a aquellos que se adscriban a ellas. Por este motivo, cualquier cuerpo o subjetividad que pueda desarticular la concepción de estas categorías como espacios válidos para la experiencia se revela como una amenaza directa al poder.

Gracias a los conceptos de “privilegio epistémico” y de “colonización discursiva” de Chandra Mohanty podemos comprender que el mecanismo que permite la difusión y la implantación de “una clasificación válida de los cuerpos” a nivel global es el propio poder que detentan los individuos que han enunciado dicha clasificación, imponiéndola cultural y socialmente a través de un discurso que tiene efectos directos en la organización social y en las relaciones inter e intrapersonales. Estas imposiciones acaban por formar parte de la episteme de los individuos y, por desgracia, provoca que muchos individuos ya no sean capaces de concebir la vida de otra manera que no sea la que establece esa episteme que ha implantado el poder.

Personalmente, creo que la observación de esa episteme moderno/colonial de género y la crítica al sistema-mundo moderno/colonial de género es lo que me ha posibilitado entender las preocupaciones que me asaltaban al principio de este trabajo. He entendido que para acabar con las categorías que imponen opresiones y privilegios hay que realizar un giro epistémico que permita concebir la vida de otra manera, ya que sin desarticular el propio sistema epistemológico que sustenta las categorías solo conseguiremos realizar falaces mutaciones que no supongan una transformación social real. He entendido que para realizar dicho giro todes debemos trabajar en nuestros privilegios y opresiones, sin tener miedo a afrontar lo que implique dicho trabajo. He entendido, por tanto, que, aunque la posibilidad de crear un espacio feminista decolonial transnacional siga planteando peligros, este espacio es la única vía para consolidar un proyecto político Sur-Norte que permita realizar el giro epistémico que acabe con el sistema-mundo moderno/colonial de género. He entendido que el objetivo de dicho proyecto político Sur-Norte, lejos de imponer unos análisis y actuaciones universales, busca la concienciación del alcance del sistema-mundo moderno/colonial de género a partir de un marco de análisis que sirva de herramienta para todes aquellos que busquen codificar sus actuaciones particulares para la transformación social en clave feminista decolonial en su contexto y situación particulares.

He encontrado una posición que me permite formar parte de las luchas sociales sin necesidad de definirme, ya que, aunque las experiencias de las subjetividades de los sujetos más desfavorecidos dentro del sistema-mundo moderno/colonial de género son las que deben enunciar las reivindicaciones para la transformación social, la conciencia y el compromiso con la desarticulación de dicho sistema es el único denominador común de las luchas feministas decoloniales en las que ahora me posiciono. He entendido que esa dualidad que experimento entre la autoconcepción de mí mismo y la concepción que se desprende de mí no es más que un resultado de la dicotomía teoría/práctica propia de la racionalidad moderna que permite, por ejemplo, que muchos discursos contrahegemónicos procedentes de la academia no consigan traspasar sus propuestas al ámbito práctico provocando que sus postulados no provoquen acciones que desmantelarían la organización social establecida. He entendido que para que esta autoconcepción propia y esta concepción social vayan convergiendo, debo pensar más colectivamente, aunque eso implique en ciertas ocasiones hacer uso de ese “esencialismo estratégico” que propone Gayatri Spivak, ya que es la lucha comunitaria la que permite realizar transformaciones sociales reales.

He entendido que queda mucho recorrido para poder llegar a desarticular el síndrome moderno/colonial de género que nos sigue afectando hoy y que dicho recorrido solo se irá haciendo más corto si todos nos involucramos en la tarea de trabajar nuestros privilegios de forma colectiva, pero actuando a nivel local para no caer así en la pretensión de generalizar análisis y actuaciones que son solo efectivas en los contextos particulares en los que se han gestado. He entendido que trabajar mis privilegios implica aventurarme hacia un camino desafiante en el que deba enfrentarme a mí mismo.

Al menos he encontrado una constelación de fuerte resplandor que me arrojará luz sobre aquellos desafíos que deba afrontar y que me sirva de faro en el camino.

Bibliografía y sitografía

Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (2007). “Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la “invención del otro””, en: S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial: Reflexiones para una universidad epistémica más allá del capitalismo global*, pp. 145-163. Bogotá: Siglo del Hombre Editores/Universidad Central/Universidad Javeriana.

Castro-Gómez, S. (2007). “Colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”, en: S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial: Reflexiones para una universidad epistémica más allá del capitalismo global*, pp. 127-169. Bogotá: Siglo del Hombre Editores/Universidad Central/Universidad Javeriana.

Collins, P. (1998). “La política del pensamiento feminista negro”, en: M. Navarro y C. R. Stimpson (comps.), *¿Qué son los estudios de mujeres?* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Combahee River Collective. (1988). “Una declaración feminista negra”, en: C. Morraja y A. Castillo (eds.), *Este puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. San Francisco: Ism Press.

Cumes, A. (2014). “Multiculturalismo, género y feminismos: mujeres diversas, luchas complejas”, en: Y. Espinosa Miñoso, D. Gómez Correal y K. Ochoa Muñoz (eds.), *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, pp. 237-253. Colombia: Editorial Univerisdad del Cauca.

Curiel, O. y Falquet, J. (2005). *El patriarcado al desnudo. Tres feministas materialistas*. Buenos Aires: Brecha Lésbica.

Curiel, O. (2007). “Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista”. *Nómadas* (col), nº 26, pp. 92-101.

Curiel, O. (2010). “Hacia la construcción de un feminismo descolonizado”, en: Y. Espinosa Miñoso (coord.), *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano*, pp. 69-76. Buenos Aires: En la Frontera.

Curiel, O. (2013). *La Nación Heterosexual. Análisis del discurso jurídico y el régimen heterosexual desde la antropología de la dominación*. Bogotá: Brecha Lésbica.

Curiel, O. (2014). “Hacia la construcción de un feminismo descolonizado”, en: Y. Espinosa Miñoso, D. Gómez Correal y K. Ochoa Muñoz (eds.), *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, pp. 325-335. Colombia: Editorial Univerisdad del Cauca.

Curiel, O. (2017). “Ochy Cuiel. Feminismo Decolonial. Prácticas Políticas Transformadoras. Conferencia”. Vídeo YouTube en enero de 2017 en CICODE UGR, 60:09 minutos: <https://www.youtube.com/watch?v=B0vLlIncsG0&t=188s>

Curiel, O. (2018). “Conferencia sobre feminismo decolonial por Ochy Curiel”, Vídeo de Youtube publicado en noviembre de 2018 en Alianza Solidaria, 60:18 minutos: <https://www.youtube.com/watch?v=PgTecEnnPAo&t=81s>

Curiel, O. y Falconí Trávez, D. (2021). *Feminismos decoloniales y transformación social*. Barcelona: Icaria editorial, s.a.

Dussel, E. (1994). *El encubrimiento del Otro: Hacia el origen del mito de la modernidad*. Quito: Ediciones Abya Yala.

Dussel, E. (2007). *Política de la liberación: historia mundial y crítica*. Ediciones Trotta.

Espinosa Miñoso, Y., Gómez Correal D. y Ochoa Muñoz, K. (2014). *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Colombia: Editorial Univerisdad del Cauca.

Espinosa Miñoso, Y. (2014). “Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional”, en: Y. Espinosa Miñoso, D. Gómez Correal y K. Ochoa Muñoz (eds.), *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, pp. 309-325. Colombia: Editorial Univerisdad del Cauca.

Espinosa Miñoso, Y. (2014b). “Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica”. *El Cotidiano* (184), pp. 7-12.

Espinosa Miñoso, Y. (2016). “Yuderkys Espinosa Miñoso: Feminismos en América Latina y las apuestas antirracista y decolonial”. Vídeo de YouTube publicado en octubre de 2016 en A(r)mando Vo(i)ces, 60:05 minutos: <https://www.youtube.com/watch?v=FgBPbfIIolQ&t=492s>

Espinosa Miñoso, Y. (2019). “Conferencia Yuderkys Espinosa”. Vídeo de YouTube publicado en enero de 2019 en CIDODE UGR, 60:09 minutos: <https://www.youtube.com/watch?v=NTM8f5LfetU&t=1s>

Espinosa Miñoso, Y. (2022). “De por qué es necesario un feminismo decolonial. Diferenciación, dominación coconstitutiva de la modernidad occidental y el fin de la política de identidad”, en: Y. Espinosa Miñoso, *De por qué es necesario un feminismo decolonial*, pp. 21-55. Barcelona: Icaria editorial, s.a.

Espinosa Miñoso, Y. (2022). “Hacia la construcción de la historia de un (des)encuentro: La razón feminista y la agencia antirracista y descolonial en Abya Yala”, en: Y. Espinosa Miñoso, *De por qué es necesario un feminismo decolonial*, pp. 95-111. Barcelona: Icaria editorial, s.a.

Espinosa Miñoso, Y. (2022). “Hacer genealogía de la experiencia: el método hacia una crítica a la colonialidad de la razón feminista desde la experiencia histórica en América Latina”, en: Y. Espinosa Miñoso, *De por qué es necesario un feminismo decolonial*, pp. 111-139. Barcelona: Icaria editorial, s.a.

Espinosa Miñoso, Y. (2022). “El feminismo descolonial como epistemología contrahegemónica”, en: Y. Espinosa Miñoso, *De por qué es necesario un feminismo decolonial*, pp. 151-165. Barcelona: Icaria editorial, s.a.

Feminismos Autónomos. (2014). “Una declaración feminista autónoma, el desafío de hacer comunidad en la casa de las diferencias”, en: Y. Espinosa Miñoso, D. Gómez Correal y K. Ochoa Muñoz (eds.), *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, pp. 411-417. Colombia: Editorial Univerisdad del Cauca.

Gargallo, F. (2014). “Los feminismos de las mujeres indígenas: acciones autónomas y desafía epistémico”, en: Y. Espinosa Miñoso, D. Gómez Correal y K. Ochoa Muñoz (eds.), *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, pp. 371-383. Colombia: Editorial Univerisdad del Cauca.

Grosfoguel, R. (2012). “El concepto de «racismo» en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser?” *Tabula Rasa* (16), pp. 79-102.

Quijano, A. (1992). “Colonialidad y Modernidad/Racionalidad”. *Perú Indígena*, vol. 13, n°19. Lima.

Quijano, A. (2007). “Colonialidad del poder y clasificación”, en: S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial: Reflexiones para una universidad epistémica más allá del capitalismo global*, pp. 93-127. Bogotá: Siglo del Hombre Editores/Universidad Central/Universidad Javeriana.

Lozano, R. (2014). “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”, en: Y. Espinosa Miñoso, D. Gómez Correal y K. Ochoa Muñoz (eds.), *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, pp. 335-353. Colombia: Editorial Univerisdad del Cauca.

Lugones, M. (2008). “Colonialidad y género”. *Tabula Rasa* (9), pp. 73-101.

Maldonado-Torres, N. (2007). “Colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”, en: S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial: Reflexiones para una universidad epistémica más allá del capitalismo global*, pp. 127-169. Bogotá: Siglo del Hombre Editores/Universidad Central/Universidad Javeriana.

Mendoza, B. (2008). “Los feminismos y la otra transición a la democracia en América Latina”, en: M. A. García de León (comp.), *Rebeldes ilustradas (La Otra Transición)*. Barcelona: Anthoropos.

Mendoza, B. (2014). “La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano”, en: Y. Espinosa Miñoso, D. Gómez Correal y K. Ochoa Muñoz (eds.), *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, pp. 91-105. Colombia: Editorial Univerisdad del Cauca.

Mohanty, C. ([2003]2008b). “De vuelta a ‘Bajo los ojos de Occidente’: La solidaridad feminista través de las luchas anticapitalistas”, en: L. Suárez Navaz y R. A. Hernández Castillo (coords.), *Descolonizar el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*, pp. 404-467. Madrid: Cátedra.

Ochoa, K. “Karia Ochoa. Feminismos decoloniales”. Vídeo de Youtube publicado en noviembre de 2020 en Otras Voces en Educación, 60:33 minutos: <https://www.youtube.com/watch?v=neRrBoGiuLE>

Red de Feminismos Decoloniales. (2024). “Descolonizando nuestros feminismos, abriendo la mirada. Presentación de la red de feminismos decoloniales”, en: Y. Espinosa Miñoso, D. Gómez Correal y K. Ochoa Muñoz (eds.), *Tejiendo de otro modo: feminismo,*

epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala, pp. 455-465. Colombia: Editorial Univerisdad del Cauca.

Rich, A. ([1980]1998). “La heterosexualidad obligatoria y la existencia lesbiana”, en: M. Navarro y C. R. Stimpson (comps.), *Sexualidad, género y roles sexuales*, pp. 36-64. Argentina: Fondo de Cultura Económica.

Spivak. G. ([1988]2003). “¿Puede hablar el subalterno?”. *Revista colombiana de Antropología* (39).

Wittig, M. (1992). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Madrid: Editorial EGALES, S.L.