



Yusmidia Solano Suárez / Crédito: Luis de la Rosa

Posicionamientos de los Feminismos Emancipatorios sobre el género, el patriarcado y el sujeto del feminismo¹

Positionings of the Emancipatory Feminisms on Gender, Patriarchy and the Subject of Feminism

Yusmidia Solano Suárez²

Recibido el 3 de marzo de 2018 / Aprobado el 4 de noviembre de 2018

Resumen

Las categorías género y patriarcado son consideradas como emblemáticas de la producción teórica feminista por cuanto permiten explicar en gran medida el lugar que las sociedades de clase, racistas, sexistas y heteronormativas les han asignado a las mujeres de las distintas condiciones del entramado social. También permiten establecer quién(es) es (son) el(los) sujeto(s) del feminismo y se constituye en uno de los núcleos centrales de esta teoría crítica. El propósito de este artículo es mostrar los posicionamientos que sobre estos debates sostienen los llamados Feminismos Emancipatorios, Feminismos Otros o Feminismos de la Diversidad dentro de los que incluyo los decoloniales, postcoloniales, negros, indígenas, populares, lésbicos y todos aquellos de origen plebeyo, para lo cual se incluye la exposición de algunos de los postulados de estos feminismos, sobre todo en lo que tiene que ver con su quehacer en la práctica política y la construcción de epistemologías transformadoras.

Palabras clave: feminismos, feminismos decoloniales, feminismos postcoloniales, feminismos negros, feminismos indígenas, Feminismos Otros, Feminismos Emancipatorios Feminismos de la diversidad, Feminismos plebeyos, sujeto del feminismo, género, patriarcado.

Abstract

The categories gender and patriarchy are considered an emblem of feminist theoretical production since they allow us to explain to a large extent the place which class, racist, sexist and heteronormative societies have assigned to women of the different conditions of the social fabric. They also permit to establish who is(are) the subject(s) of feminism and become one of the central nuclei of this critical theory. The purpose of this article is to show the positions that are held on these debates by the so-called Emancipatory Feminisms, Other Feminisms or Diversity Feminisms within which I include the decolonial, postcolonial, black, indigenous, popular, lesbian and all those of plebeian origin, for which the exposition of some of the postulates of these feminisms is included, especially in connection with their task in the political practice and the construction of transforming epistemologies.

Keywords: feminisms, decolonial feminisms, post-colonial feminisms, black feminisms, indigenous feminisms, feminisms Other, Emancipatory feminisms, feminisms of diversity, plebeian feminisms, subject of feminism, gender, patriarchy.

¹ Este artículo parte de las discusiones teóricas presentadas en la Investigación "Sistema Social y Orden de Género: Cambios y Permanencias en Providencia y Santa Catalina islas entre 1961-2011" que fue financiada por la Vicerrectoría de Investigaciones y la Coordinación de Investigaciones de la Sede Caribe de la Universidad Nacional de Colombia. La investigación permitió así mismo la elaboración de la tesis doctoral de Yusmidia Solano Suárez, que con el mismo nombre de la investigación fue sustentada en la Universidad de Granada en julio de 2014. El presente artículo retoma algunos apartes de la tesis, pero es una elaboración un tanto diferente a como se presenta allí.

² Doctora en Estudios de Mujeres y de Género, profesora asociada de la Universidad Nacional de Colombia, Sede Caribe, donde se ha desempeñado como Coordinadora de la Maestría en Estudios del Caribe, Coordinadora de Investigaciones, Directora de la Revista Cuadernos del Caribe y Coordinadora del Observatorio de Procesos Sociales. Dirección de correo electrónico: ysolanosu@unal.edu.co

Presentación

Yo me autodenomino feminista “zamba”³ y para llegar a esta denominación he partido de considerar el género como una categoría que no se puede analizar separadamente de otras con las que tiene una relación de co-constitución, como raza, clase, sexualidad, edad y demás nociones que conllevan a la desigualdad social, a partir de lo cual me identifico con los *Feminismos Emancipatorios*, *Feminismos de la Diversidad* o *Feminismos Otros* en sus cuestionamientos a la manera incompleta de abordar las inequidades de género que resultan de los análisis en que solo se tiene en cuenta la dimensión sexista de la diferenciación social.

La formulación de *Feminismos de la Diversidad* fue expuesta por Rosalva Hernández (2008, 91-94) quien no hace una enumeración de cuáles son los feminismos que están representados con este nombre, pero de su texto se desprende que está considerando como tales a “varias propuestas para teorizar desde perspectivas feministas que reconozcan las diferencias culturales e históricas” y se refiere en varias ocasiones al feminismo postcolonial y al indígena. Los *Feminismos Otros* son denominados así por las feministas decoloniales y, además de a sí mismas, incluyen a todos aquellos que cuestionan la colonialidad del poder, el saber y el ser. Por *Feminismos Emancipatorios*⁴ caracterizamos a aquellos que no solo trabajan por la equidad de género, sino que conciben y trabajan por la emancipación de las mujeres en el marco de las luchas de la humanidad por mundos justos y que mantengan el equilibrio sociedad-naturaleza. Incluyo dentro de estos a los feminismos decoloniales, postcoloniales, negros, indígenas, lésbicos y todos aquellos feminismos plebeyos o populares de la mayoría de los países del mundo. Considero entonces que las tres denominaciones aluden a cuestiones parecidas, por lo que, para abreviar de aquí en adelante seguiré llamándolos *Feminismos Emancipatorios*.

Estos feminismos surgen al constatar que, después de más de 50 años de luchas del movimiento feminista, las condiciones de la mayoría de las mujeres en el mundo actual no son las deseadas. Por ello, diversas feministas de distintos países se han dado a la tarea de hacer balances sobre los avances que para las mujeres han significado cinco décadas de luchas del feminismo de la segunda ola. Lo cierto es que los logros del feminismo en Europa y Norteamérica sajona (Estados Unidos y Canadá), que, de acuerdo con Chandra Talpade Mohanti (2008, p. 418) deberíamos llamar *Un tercio del mundo*⁵, no han sido tan favorables en otros contextos ni han significado mejoras sustanciales en la vida de las mujeres de *Dos tercios del mundo*, la mayor parte de la humanidad.

Se manifiestan entonces cuestionamientos al feminismo de las mujeres blancas procedentes de muy diversas posturas y con múltiples críticas, la mayoría de ellas válidas, como expondremos a lo largo de este escrito. Sin embargo, no me parece justo que se hable de un solo tipo de feminismo (el occidental) ni siquiera entre las mujeres blancas, puesto que existen diferencias entre los feminismos liberal, radical y socialista que ocuparon el centro del debate en los años 60 y 70 del siglo xx y el feminismo de la igualdad y el feminismo de la diferencia surgidos en las siguientes décadas, para no hablar de las perspectivas puestas en boga desde los años 90 como la escuela postestructuralista (con Judith Butler⁶ como su teórica más reconocida) y los estudios *queer*, también nacidas en el norte hegemónico.

En todo caso, mi interés se centra en establecer las posturas y la auto-percepción que de sí mismos tienen los feminismos emancipatorios, que han tenido insuficiente difusión, incluso en los países de *Dos tercios del mundo*. En este texto presento algunos de los fundamentos de estos feminismos a partir de considerar sus análisis de la realidad social, el posi-

³ Esta designación, que resulta de deconstruir y resignificar una categoría colonial racista que hablaba de los hijos e hijas de la mezcla entre indígenas y africanos o descendientes de africanos, la he adoptado para expresar mi interés y trabajo por generar condiciones que permitan alianzas estratégicas entre los feminismos negros, indígenas y plebeyos, no solo de América Latina sino de “*Dos tercios del mundo*”.

⁴ Esta denominación ha sido propuesta por Elizabeth Quiñónez en la Colectiva Feminista Emancipatoria, grupo al que pertenecen también Ángela Rodríguez, Audes Jiménez, Angélica Arias, Alejandra Coy, Patricia Iriarte, Ofelia Fernández, Cecilia Cuesta, Silvia Torres, Shirley Cottrell, Camila Esguerra y yo misma.

⁵ Concepto originalmente formulado por Gustavo Esteva y Madhu Suri Prakash, 1998

⁶ Ver: Butler, Judith, 1990. *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Ed. Routledge, Chapman & Hall, Inc. Al castellano lo tradujeron Mónica Mosour & Laura Manríquez en 2001: *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Madrid: Paidós.

cionamiento sobre el sujeto del feminismo, las categorías género y patriarcado, y su relación con otras dimensiones de diferenciación social como la “raza”, la clase y la sexualidad.

Parto de considerar a grandes rasgos las condiciones de la mayoría de las mujeres en el mundo como contexto de trasfondo de los siguientes acápites. Al respecto Chandra Talpade Mohanti (2008, pp. 430-431) describe:

Las mujeres y las niñas siguen siendo el 70% de la población más pobre y la mayoría de las refugiadas del mundo. Las mujeres y las niñas forman casi el 80% de las personas desplazadas del Sur en África, Asia y América Latina. Las mujeres realizan dos terceras partes del trabajo del mundo y reciben menos de una décima parte de sus ganancias. Las mujeres son propietarias de una centésima parte de las propiedades del mundo y son las más afectadas por las consecuencias de la guerra, la violencia doméstica y la persecución religiosa... Es especialmente en los cuerpos y vidas de las mujeres del tercer mundo/ sur -o 2/3 del mundo- donde el capitalismo global escribe su guion... Por lo tanto, cualquier análisis de los efectos de la globalización debe centrarse en las experiencias y luchas de las comunidades particulares de niñas y mujeres.

Al mismo tiempo que reconocemos esta cruda situación, debemos registrar los cambios trascendentes para el bienestar de algunas mujeres principalmente en los países de *Un tercio del mundo*, como su incorporación masiva al mercado laboral, la aparición de formas familiares más flexibles y más democráticas, lo mismo que variados ejercicios de sexualidades más libres. Es un panorama a la vez esperanzador y sombrío porque, como lo prevén varios teóricos, las tendencias progresistas y regresivas permanecerán en disputa en las próximas décadas.

En medio de este horizonte incierto, los feminismos emancipatorios ponen en discusión asuntos de la teoría y la práctica feministas en términos diferentes a las corrientes de la igualdad y las diferencias nacidas y auspiciadas principalmente en Europa y Estados Unidos. Son propuestas, cuestionamientos y formas de resistencia de mujeres

de *Dos tercios del mundo* o del Sur global a partir de sus condiciones de vida, pero también de su capacidad para producir sus propias reflexiones y epistemologías. Son respuestas y construcciones creativas para la superación de las múltiples formas de dominación/explotación/subordinación que constituyen la colonialidad de género (Lugones, 2008), como se explicará más adelante.

Florecientes feminismos indígenas en Abya Yala

Los feminismos indígenas se constituyen en las respuestas que ofrecen las mujeres de Abya Yala⁷ o América desde la sabiduría ancestral y contemporánea a las crisis que enfrenta la humanidad. Para analizar los contenidos y propuestas de estos feminismos, que reafirmo variados al pluralizarlos, tenemos que empezar por valorar en su verdadera magnitud los aportes para la humanidad que hicieron las civilizaciones de Abya Yala antes de la invasión europea y la consecuente dominación eurocéntrica desde del siglo XVI que aún hoy continúa a pesar de las independencias políticas de la mayoría de las repúblicas de América Latina, de las cuales se conmemoraron 200 años en las primeras décadas del siglo XXI.

Las posturas de las mujeres indígenas de Abya Yala frente al feminismo se manifiestan siempre considerando como referente la cultura de sus comunidades, algo que se aprecia claramente en el libro *Feminismos desde Abya Yala, ideas y posiciones de las mujeres de 607 pueblos de nuestra América* de Francesa Gargallo Celentani (2012). Según esta autora, al tomar en cuenta la tensión cultural existente entre las comunidades y lo urbano, considerar su crítica fecundidad, así como su relación con el Estado y la participación de las mujeres en la sociedad, se pueden establecer por lo menos cuatro líneas de pensamiento relacionadas con el feminismo entre las naciones originarias:

- Las mujeres indígenas que trabajan a favor de una buena vida para las otras a nivel comunitario se-

⁷ Las organizaciones de la población aborigen de América proponen llamar Abya-Yala al continente americano, nombre dado por las etnias Kuna de Panamá y Colombia antes de la llegada de Cristóbal Colón y los europeos. En los encuentros internacionales de pueblos originarios éstos insisten en su uso para referirse al continente, en vez del término “América”. Abya-Yala quiere decir “tierra madura”, o según algunos “tierra viva” o “tierra en florecimiento”. Según Norma Giarraca el uso de este nombre es asumido como una posición ideológica por quienes lo usan, argumentando que el nombre “América” o la expresión “Nuevo Mundo” serían propios de los colonos europeos y no de los pueblos originarios del continente (Solano, 2011).

gún su propia cultura, pero que no se llaman feministas porque al reivindicar la solidaridad entre mujeres y hombres como dualidad constituyente de su ser indígena, temen que el término sea cuestionado por los dirigentes masculinos de su comunidad y que las demás mujeres se sientan incómodas con ellos.

- Indígenas que se niegan a llamarse feministas porque cuestionan la mirada de las feministas blancas y urbanas sobre su accionar y sus ideas.
- Indígenas que reflexionan sobre los puntos de contacto entre su trabajo en la visibilización y la defensa de los derechos de las mujeres en su comunidad y el trabajo de las feministas blancas y urbanas para liberarse de las actitudes misóginas de su sociedad y que, a partir de esta reflexión, se reivindican feministas o “iguales” a feministas.
- Indígenas que se afirman abiertamente feministas desde un pensamiento autónomo y que elaboran prácticas de encuentro, manifiestan abiertamente sus ideas, teorizan desde su lugar de enunciación en permanente crítica y diálogo con los feminismos no indígenas, en los recuperados o reconstruidos territorios de Abya Yala o América Latina, como las que han elaborado una idea de Feminismo Comunitario, postulado por la Asamblea Feminista de Bolivia y las feminista comunitarias Xinkas de Guatemala (Gargallo, 2012, p. 26).

Afirma esta autora que estas líneas de pensamiento son históricas y cambiantes. Los distintos feminismos generan constantemente variadas reflexiones y formas organizativas. En las cuatro líneas de pensamiento hay eco-feministas y activas defensoras de la espiritualidad lo mismo que intelectuales indígenas, como la antropóloga Kagchiquel Ofelia Chirix, que hablan de la necesidad de “descolonizar” al feminismo para entender que no todas las mujeres deben tener ideas y proyectos semejantes para lograr su liberación y buena vida (Chirix, citada por Gargallo, 2012, p. 27).

Hay otras como Marcia Quirilao Quiñinao, feminista autónoma mapuche en Santiago de Chile,

quien dice que hace política feminista antes que política mapuche porque no puede vivir su nacionalidad como una religión. Por lo tanto, al des-dogmatizar su nacionalidad se niega a defender una política comunitaria convertida en un “espacio político para el maltrato”. Señala las tensiones entre las cuales están colocadas las mujeres indígenas con pensamiento crítico como ella porque, por un lado, en su mayoría no se atreven a destejer lo patriarcal inherente a su cultura, pero al mismo tiempo aceptan que el feminismo no reconoce, recoge o rescata la cultura de la tierra y la convivencia comunitaria relacionada con la cosmovisión, porque el feminismo se quiere vivir como algo general y las únicas diferencias que reconoce en su seno son las de clase social (Quirilao, citada por Gargallo, 2012, p. 30).

Esta tensión entre las luchas étnico-raciales o territoriales y las feministas o de género, es vivida muy intensamente por una gran cantidad de mujeres indígenas que se ven precisadas muchas veces a tener que optar por una de las dos, pero más recientemente se están posicionando de manera tal que apoyan y critican lo pertinente en cada uno de estos campos de disputas políticas y reivindicativas. Pero, además, encontramos aportes, reflexiones, posturas y elaboraciones teóricas de las mujeres indígenas o descendientes de indígenas que se autodefinen como feministas. Tal es el caso de Silvia Rivera Cusicanqui y Julieta Paredes Carvajal, las dos bolivianas.

Silvia Rivera Cusicanqui es parte del movimiento indígena katarista boliviano que quiere rescatar la rebelión de Tupaq Katari en 1781 que hizo parte de un ciclo de masivas movilizaciones pan-andinas que sacudió toda la región en respuesta a las políticas borbónicas implantadas desde mediados de siglo XVIII para reforzar el control de la Corona sobre la sociedad y la economía coloniales. Silvia lo retoma porque considera la historia como un movimiento en espiral. La memoria histórica se reactiva y a la vez se reelabora y resignifica en las crisis y ciclos de rebelión posteriores.

En una entrevista concedida en Buenos Aires⁸, Argentina, sustenta que lo indio es moderno. Que

⁸ Entrevista a Silvia Rivera Cusicanqui. Sábado, 31 de Julio de 2010. Consultada el 30 de Noviembre de 2012 [post de la web] <http://rocagenocida.blogspot.com/2010/07/entrevista-silvia-rivera-cusicanqui.html>

se debe considerar lo indio como episteme para entender al mundo, como sintaxis, porque el indio o la india puede estar vestida/o como sea pero su cabeza, su forma de mirar a los ojos, su forma de relacionarse con la familia, sus deberes morales respecto a la Pacha Mama, sus mínimas orientaciones en el espacio, siguen siendo indias. Comentó, además, que hay que repensar las estrategias de lo ilegal porque lo que está equivocado es la delimitación de las fronteras y lo que se está viviendo en Bolivia es una reedición del mercado interior potosino del siglo XVI, que fue la primera modernidad de la mano de la coca y de la plata y de las mujeres indígenas (Rivera, 2010).

Señala que ese es su argumento historicista, pero que su argumento político tiene que ver con las comunidades transnacionales, que están constituidas por miembros de una misma comunidad que viven en naciones diferentes separadas por fronteras artificiales, en las que de pronto se reinventa la identidad de indio/a y de ser un personaje despreciado y sufrido, las nuevas generaciones pasan a ser otra cosa: empiezan a bailar “diablada” del otro lado de la frontera (con Argentina), a pesar de que sigan siendo objetos de burlas en ambos lados. Esta condición se plasma en el caso del grupo Los Mercenarios, que tocan rock, bailan diablada, y son Aymaras nacidos en Buenos Aires, en donde son considerados bolivianos al tiempo que en Bolivia son infractores de las reglas del folclor nacional. Este tipo de cosas son las que nunca van a ser entendidas por el discurso de lo originario, porque si se piensa en una etnicidad de museo, se va a perder del 99 por ciento de los indios que realmente existen (Rivera, 2010).

Para ampliar el concepto de etnicidad, en otro documento explica:

Para mí la etnicidad como mapa es una lectura masculina, en tanto que la etnicidad desde el punto de vista de las mujeres, podría compararse más bien con un tejido, por su naturaleza intercultural. En el tejido las mujeres incorporan lo ajeno para domesticarlo, para suavizarlo, y este es el acto femenino por excelencia. Esto está detrás de las relaciones mercantiles y de las mediaciones con el mundo externo. Yo creo que esto plantea ciertos dilemas en torno a la temática de la violencia. (Rivera, 2007, p. 12)

Rivera Cusicanqui busca superar el nivel meramente esencialista y estático de interpretación de la cuestión indígena y hacerse cargo de una realidad que es mucho más compleja, que rebasa las fronteras y que plantea grandes desafíos y por eso, para hablar de la colonialidad prefiere pensar en la estructura arborizada del colonialismo, que se va reproduciendo en ramas desde la metrópoli hasta las élites locales, por niveles, en donde cada nivel sojuzga al inferior pero es servil al inmediato superior (Rivera, 2007, p. 12).

Frente a la “colonización mental”, que Aníbal Quijano denomina la “colonización del saber”, ella prefiere hablar de “colonialismo interno” porque al hablar de “colonialidad” no habría sujeto y porque se trata más de un estado que de una condición y, a su vez, del retorno del “actor” y sus procesos en las ciencias sociales, que había sido abandonado a favor del agente y otros. Acota además que el término “decolonial” es un anglicismo malo, ante el cual es preferible acuñar neologismos indígenas que son tan pertinentes y necesarios. De tal forma, tampoco sería preciso el término postcolonial, que da la idea del colonialismo como algo superado y esto todavía no ha ocurrido (Rivera, 2010).

Prefiere hablar de “descolonización”, que implica un proceso y muchas luchas colectivas: “Bebemos de distintas fuentes, mejor hacer injertos que capillas, y trabajar con las comunidades para descolonizar el mestizaje”. Porque la propuesta de convertir al indio en campesino es negarlo y si esto se hace, se reproduce la cadena de dominación cultural desde abajo hacia arriba. “El indio colonizado reproduce la dominación de los europeos o euroamericanos cuando vuelve a su tierra y asume las formas de relacionarse clientelistas y el clientelismo es una nueva variedad del colonialismo” (Rivera, 2010).

Se trata de descolonizar la conciencia propia: sacar al indio o india que todos llevamos dentro para reflexionar sobre quiénes nos subordinan y a quiénes subordinamos. Plantea que se debe romper entonces la dicotomía público-privado, que implica la división entre la esfera de la polis y la de la sobrevivencia (el hogar) y se debe recuperar la autonomía del pensamiento, indígena, para lo cual ella utiliza la sociología

de la imagen, pero también de lo olfativo, del tacto, del gusto. Asegura que

Hay en el colonialismo una función muy peculiar para las palabras: ellas no designan, sino que encubren. Por eso la descolonización no puede ser solo un pensamiento o una retórica, porque las palabras suelen desentenderse de las prácticas. Se puede hablar contra el racismo mientras este impregna y orienta, subterráneamente, lo que se hace y resulta ser muy incoherente. (Rivera, 2010)

En su artículo La noción de ‘derecho’ o las paradojas de la modernidad postcolonial: indígenas y mujeres en Bolivia, Rivera (2004) muestra las implicaciones de los procesos sociales y políticos en la Bolivia contemporánea para las mujeres, sean estas indígenas, cholitas o birlochas o pertenezcan incluso al mundo de las élites mestizas ilustradas.

Argumenta que, mientras no se instituya en el accionar estatal y también en la práctica de las propias organizaciones indígenas

una política de la etnicidad capaz de presentar alternativas para las mujeres, quizás no bastarán los avances logrados con el reconocimiento al carácter multiétnico del país en la Constitución de Bolivia y en otras medidas conexas. Asimismo, mientras las organizaciones indígenas no perciban como a integrantes de sus pueblos y comunidades a las mujeres migrantes que prestan servicios en condiciones degradantes en los hogares de las capas medias y altas urbanas, su propia noción de derechos quedará limitada y fragmentada. (Rivera, 2004, p. 12)

Concluye que

Mientras las organizaciones étnicas no sean capaces de encarar los fenómenos de opresión de género que desata la emigración de brazos masculinos a las ciudades y a la zafra, y el problema cada vez más extendido de los hogares indígenas encabezados por mujeres, la noción de derechos humanos quedará en simple retórica. El corolario implícito en toda esta argumentación alude a la necesidad de un esfuerzo simultáneo de descolonización cultural y de género, a través de una teoría y una práctica que engarzen las nociones alternativas y pluralistas de derecho ciudadano con el derecho consuetudinario, tanto en la legislación como en las prácticas más cotidianas y privadas de la gente. (Rivera Cusicanqui, 2004, p. 12)

Por su parte, Julieta Paredes (2012), en su documento *Las trampas del Patriarcado* argumenta que sus construcciones teóricas las hace desde el feminismo comunitario, el cual considera que se gesta desde la

vertiente revolucionaria de la organización “Mujeres Creando comunidad”, que es resultado de las luchas de las mujeres indígenas.

Afirma que la humanidad aprendió a oprimir, explotar, discriminar y dominar en el cuerpo de las mujeres y de ahí se fue desarrollando hasta tener hoy en día un sistema sumamente bien afinado, que las indígenas llaman “patriarcado”. Por eso la dominación del cuerpo de las mujeres es uno de los fundamentos de la colonialidad. Coincide con los intelectuales de la decolonialidad o descolonización, que consideran que la modernidad nace con la invasión y dominio colonial sobre los territorios de Abya Yala, la naturaleza y quienes los habitaban, pero que de inmediato se distancia de la tendencia que entiende a la colonialidad, fundamentalmente centrada en las relaciones de poder y no profundiza la mirada sobre las metodologías de la colonialidad que son las que estructuran y determinan la características de las relaciones de poder (Paredes, 2012).

Personalmente estoy de acuerdo con esta posición de Julieta Paredes, pero cuestionaría la denominación de “metodología” que le da la a la instrumentalización del cuerpo de las mujeres como territorio de control del patriarcado; propondría considerarlo como la “forma primaria de apropiación” del patriarcado. Es pertinente entonces clarificar lo que esta autora entiende por patriarcado. Al respecto, dice textualmente:

Nosotras definimos el patriarcado como el sistema de todas las opresiones, todas las explotaciones, todas las violencias, y discriminaciones que vive toda la humanidad (mujeres, hombres y personas intersexuales) y la naturaleza, históricamente construido sobre el cuerpo sexuado de las mujeres, es decir, un sistema de muerte. (Paredes, 2012, p. 101)

Hay entonces para esta autora un patriarcado originario, pues los datos hablan de la existencia de un patriarcado incaico y precolonial y sustenta cómo funcionaba. Este se juntó con el patriarcado colonial y entre los dos produjeron el “entronque patriarcal” concepto que acuña y es reconocido como uno de sus principales aportes. Por otro lado, frente a la propuesta desde el Estado y el gobierno respecto a que la despatriarcalización sería parte o es un elemento de la

descolonización, ella responde que es el patriarcado el que contiene a la descolonización y esta, la descolonización, se convierte en una de las acciones despatriarcalizadoras y no al revés (Paredes, 2012, p.102).

Dice que Incluso la descolonización no será efectiva si no se descoloniza el cuerpo de las mujeres:

por ejemplo los úteros de las mujeres son propiedad todavía y a pesar de la nueva constitución, del Estado y las leyes, nosotras no podemos decidir sobre nuestro cuerpo y nuestras células, o sea que aunque descolonizáramos totalmente las relaciones sociales, no agotamos el patriarcado porque el patriarcado va más allá y más acá de la Colonia. Esta es nuestra visión teórica de la relación descolonización-despatriarcalización. (Paredes, 2012, p. 107)

Considero que con estas teorizaciones las feministas indígenas o con ascendencia indígena, nos están dando importantes aportes respecto a la vivencia y contradicciones de lo étnico-racial y el género, de manera que complejizan el campo de las luchas populares, pero también sabias lecciones de autenticidad y autonomía a todas las demás feministas, incluidas las que como yo en las décadas pasadas nos reclamábamos del feminismo socialista, que incluía la clase y el género, pero que no incorporaba suficientemente la dimensión de raza y etnia en sus marcos analíticos y en sus propuestas políticas, sin que ello represente “Imponer en ellas, mediante nuestras representaciones, la ‘responsabilidad de salvarnos’ a través de sus ‘saberes alternativos’ porque sería otra forma de colonialismo y no alimenta los diálogos interculturales críticos que estamos necesitando”, como bien lo argumenta Hernández (2014).

Los Feminismos Negros se expresan en todo el continente americano

Ochy Curiel (2007), en su artículo *La crítica postcolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista* realiza una genealogía de los aportes de las mujeres negras y del feminismo negro que empieza por Maria Stewart, primera mujer negra que señaló en público el racismo y el sexismo en Estados Unidos en 1831; que incluye a Sojourner Truth quien proponía a las mujeres ser libres de la dominación no solo racista, sino también sexista y a Rosa Parks, quien al negarse a cumplir con las leyes de segregación racial en el sur

de los Estados Unidos de Norteamérica en 1955, indujo a la población afronorteamericana a movilizarse en contra del apartheid estadounidense, iniciándose de esta manera el movimiento por los derechos civiles en esa nación (Curiel, 2007, p. 95)

En su genealogía, Curiel relaciona también a Angela Davis, la reconocida líder de la lucha por los derechos civiles, quien al articular la clase con el antirracismo y el antisexismo, enriqueció la perspectiva feminista tanto teórica como políticamente. Todas estas y muchas más mujeres negras fueron precursoras de lo que hoy se conoce como el *Black Feminism*, iniciativas políticas estructuradas de mujeres negras de los Estados Unidos de Norteamérica que integran en sus modelos explicativos las categorías sexo, “raza”, clase y sexualidad y que serían antecedentes claros del feminismo tercermundista y del feminismo postcolonial (Curiel, 2007, p. 95).

La sistematización del pensamiento político intelectual del Black Feminism estuvo a cargo de la afro-norteamericana Patricia Hill Collins, quien concluye que este legado tiene dos componentes a resaltar, que son su contenido temático y su enfoque epistemológico, que recoge las experiencias concretas de las mujeres negras como conocedoras situadas. El feminismo negro es, para Curiel, una de las expresiones políticas más acabadas porque ha contribuido a completar la teoría feminista y la teoría del racismo al explicitar cómo el racismo, junto con el sexismo y el clasismo, afecta a las mujeres lo cual lo ha llevado a convertirse en una **matriz de dominación**, expresión esta última acuñada por Hill Collins (Curiel, 2007, p. 95).

El feminismo negro norteamericano o *Black Feminism* tuvo como una de sus expresiones organizativas el colectivo *Combahee River*, constituido por lesbianas, feministas de color y migrantes del “tercer mundo”. En su primera declaración, que data de abril de 1977, se planteaba una propuesta política que toma como marco el capitalismo y reconoce las múltiples opresiones a que son sometidas las mujeres. Curiel reconoce que este tipo de feminismo, en el que se incluye el feminismo chicano en los Estados Unidos de Norteamérica, ha sido una propuesta radical contra los efectos del colonialismo desde una visión materialista, antirracista y antisexista y debe reco-

nocerse como referente significativo para la teoría y práctica postcoloniales. (Curiel, 2007, pp. 95-96).

Curiel señala que, sin utilizar el concepto de “colonialidad”, las feministas racializadas, afrodescendientes e indígenas han profundizado desde los años setenta en el entramado del poder patriarcal y capitalista, lo cual las ha llevado a considerar la imbricación de diversos sistemas de dominación (racismo, sexismo, heteronormatividad, clasismo) desde donde han definido sus proyectos políticos, todo ello a partir de una crítica postcolonial. Sin embargo, la teoría postcolonial hecha desde la academia conlleva una posición elitista y androcéntrica porque desconoce los aportes que los movimientos de las feministas negras en los Estados Unidos de Norteamérica, las feministas chicanas, las feministas afrolatinas y las feministas indígenas han hecho al pensamiento sobre la dominación colonial (Curiel, 2007, pp. 92-94).

Por su parte, la feminista brasilera Sueli Carneiro (2005) en su renombrado artículo *Ennegrecer el feminismo*, enfatiza que la experiencia histórica diferenciada de las mujeres negras no se ha recogido por parte del feminismo clásico y tampoco se ha considerado la diferencia cualitativa que el efecto de la opresión sufrida tiene en la identidad femenina de las mujeres negras. Habla de la violencia sexual colonial en la configuración de la identidad nacional brasilera que es el cimiento de todas las jerarquías de género y raza presentes en las sociedades latinoamericanas, todo lo cual configura aquello que ella retoma de Angela Gilliam como ‘la gran teoría del esperma en la formación nacional’ a través de la cual:

1. El papel de la mujer negra es rechazado en la formación de la cultura nacional;
2. La desigualdad entre hombre y mujer es erotizada;
3. La violencia sexual contra las mujeres negras ha sido convertida en un romance. (Carneiro, 2005, p. 1).

Todo lo anterior la lleva a cuestionar las bases mismas de las teorías y prácticas del feminismo reconocido, que solo consideró las condiciones propias de las mujeres blancas para construir sus agendas, por lo

que al referirse al mito de la mujer frágil en ese tipo de feminismo, expresa:

Nosotras -las mujeres-negras- formamos parte de un contingente de mujeres, probablemente mayoritario, que nunca reconocieron en sí mismas este mito, porque nunca fueron tratadas como frágiles. Somos parte de un contingente de mujeres que trabajaron durante siglos como esclavas labrando la tierra o en las calles como vendedoras o prostitutas. ¡Mujeres que no entendían nada cuando las feministas decían que las mujeres debían ganar las calles y trabajar! Somos parte de un contingente de mujeres con identidad de objeto. Ayer, al servicio de frágiles señoritas y de nobles señores tarados. Hoy, empleadas domésticas de las mujeres liberadas. (Carneiro, 2005, p. 1-2)

Por todo lo que esto representa, Carneiro sustenta que para las mujeres negras se impone una perspectiva feminista en la cual el género sea una variable teórica más, que no “puede ser separada de otros ejes de opresión” y que no “es posible de un único análisis”, así que si el feminismo se propone liberar a las mujeres, debe enfrentar virtualmente todas las formas de opresión. En un contexto como el latinoamericano, para ella tiene validez la propuesta de un feminismo negro, construido en sociedades multirraciales, pluriculturales y racistas que debe tener “como principal eje articulador al racismo y su impacto sobre las relaciones de género dado que él determina la propia jerarquía de género de nuestras sociedades” (Carneiro, 2005, p. 2).

Carneiro trae a la discusión la definición que la feminista negra norteamericana, Patricia Collins, hace del pensamiento feminista negro, que sería “un conjunto de experiencias e ideas compartidas por mujeres afroamericanas que ofrece un ángulo particular de la visión del yo, de la comunidad y de la sociedad..., que involucra interpretaciones teóricas de la realidad de mujeres negras por aquellas que la viven...” (Carneiro, 2005, p. 4). Con este horizonte de sentido definido, Carneiro adopta los temas que Collins propone como fundamentales del punto de vista feminista negro:

1. El legado de una historia de lucha.
2. La naturaleza interconectada de raza, género y clase.

3. El combate a los estereotipos o “imágenes de autoridad. (Carneiro, 2005, p. 4).

Finaliza esta autora su argumentación proponiendo potenciar las experiencias de las mujeres negras a través de la reflexión y la acción política.

Para Betty Ruth Lozano (2010), cuando se realizan investigaciones sobre las mujeres negras/afrocolombianas, las categorías género y patriarcado deben ser redefinidas desde las circunstancias locales y los contextos particulares para que estas investigaciones no terminen sólo confirmando la ya reconocida opresión de estas mujeres por estructuras patriarcales (Lozano, 2010, p. 22).

Lo que ella ha encontrado en sus investigaciones es que las mujeres pertenecientes a comunidades negras o grupos étnicos no pueden construir un feminismo por fuera de la defensa de sus derechos colectivos porque estos se constituyen en el marco de esas luchas y es allí en donde se expresa y consolida su feminismo. Sus derechos como mujeres están entrañablemente ligados, por un lado, a la defensa del territorio y la naturaleza como posibilidades de la reproducción de la vida y de la comunidad y, por otro, a la defensa de tradiciones construidas en resistencia a la cultura hegemónica, aun cuando se reconoce que la tradición debe ser releída a la luz de cada sujeto específico (Lozano, 2010, p. 16).

Lozano (2010, p. 21) afirma que los saberes de las mujeres negras que han permitido una construcción y apropiación del territorio han estado ligados a las prácticas que Libia Grueso (2007) llama el *bienestar desde lo propio*, que tiene que ver con la satisfacción de las necesidades humanas “desde el uso y manejo del entorno por el desarrollo de conocimientos sobre los recursos naturales y sus usos”, de lo cual harían parte la cocina y la medicina tradicionales que las mujeres negras desarrollan como prácticas agrícolas en el entorno natural, cultivando diversas especies medicinales y culinarias en azoteas y patios cercanos a las viviendas, constituyéndose por lo tanto en indispensables para la lucha por la autonomía alimentaria.

Al tomar de Sylvia Marcos la sugerencia de redefinir el concepto de género, haciéndolo más flexible

y fluido, Lozano (2010, p. 13) apuesta por las características que este debería tener:

1. La apertura mutua de las categorías
2. La fluidez
3. La no organización jerárquica entre los polos duales.

De esta manera el género sería más útil al estudio de los mundos otros, que aun cuando están occidentalizados actualmente, muestran signos de resistencia. Al definir que lo que pretende hacer con su artículo

es poner en relación el concepto género, que a menudo se emplea como una categoría dual, universalista y con pretensiones hegemónicas, con la realidad que viven las mujeres negras del Pacífico colombiano en la intención de encontrar líneas de ruptura con ese dualismo

en el marco más amplio de “aportar a una descolonización del feminismo desde la visibilización de la diversidad de contextos, realidades y culturales que hace a las mujeres un sujeto plural y no homogéneo”, me permito considerar que en el caso de Betty Ruth Lozano, se puede encontrar un puente tendido entre el feminismo negro y el feminismo decolonial, que ella ya anuncia en su título, en el que habla de hacer “aportes a un feminismo negro decolonial” (Lozano, 2010, p. 22).

Para Mara Viveros (2009), uno de los mejores modelos teóricos para analizar la articulación entre los diversos sistemas de opresión es el propuesto por la intelectual afro-estadounidense Kimberlé Williams Crenshaw, con el nombre de interseccionalidad. La interseccionalidad es inherente a toda relación de dominación y como estructura de dominación impide o debilita las tentativas de resistencia. El concepto de interseccionalidad ha servido para superar la noción de las desigualdades socio-raciales como si sólo fueran fruto de la convergencia, fusión o adición de distintos criterios de discriminación de las mujeres, al considerarlas imbricadas en su origen y funcionamiento, al tiempo que ha servido para confrontar el modelo hegemónico de Mujer Universal y entender la experiencia del sexismo de las mujeres racializadas como resultado de la intersección dinámica entre el sexo/género, la clase y la raza en contextos de dominación construidos históricamente (Viveros, 2009, pp. 67-68).

Habría mucho más que exponer sobre los feminismos negros y sus aportes al entendimiento de las formas específicas en que la explotación/dominación/discriminación afecta a las mujeres negras y demás mujeres del mundo colonizado, pero este es solo un esbozo de la temática para mostrar que las feministas negras, partiendo de sus particularidades, han ayudado a construir perspectivas más amplias a los enfoques teóricos hoy en boga como los decoloniales y postcoloniales y lo que se critica principalmente es que esto no se reconoce suficientemente por parte de lxs académicxs que se apropian de ellos.

Feminismos postcoloniales en Dos tercios del mundo

Rosalva Hernández (2008) explica que las feministas postcoloniales son un grupo heterogéneo que incluye a mujeres de trayectorias y orígenes tan diversos como la escritora árabe Fátima Mernisi; antropólogas de la India, como Mary E. John, Kamala Visweswaran y Chandra Talpade Mohanty; escritoras y críticas literarias chicanas, como Gloria Anzaldúa, Cherrie Moraga y Norma Alarcón; activistas y trabajadoras de la cultura afroamericanas, como Michele Wallace y bell hooks⁹.

En una apretada síntesis, dentro de los aportes de las feministas postcoloniales descritos por Hernández estarían:

- Historizar y contextualizar las formas que asumen las relaciones de género para evitar el universalismo feminista. Todas las feministas postcoloniales han contribuido a develar el etnocentrismo del feminismo occidental. Mediante sus críticas, las feministas postcoloniales han confrontado los discursos universalizantes de algunos feminismos académicos que parten de las experiencias y necesidades que las mujeres blancas del primer mundo han establecido como perspectiva generalizadora de las relaciones de género, a través de las cuales se convierte en exóticas o se silencia a aquellas mujeres cuyas experiencias de subordi-

nación están marcadas por la raza y la clase (Hernández, 2008, p. 87).

- Considerar la cultura como un proceso histórico para evitar los esencialismos culturales. Al mismo tiempo que las feministas postcoloniales han advertido los peligros de los universalismos, han reconocido que esta preocupación por reconocer y respetar la diferencia puede llevar a esencialismos culturales que muchas veces sirven a los intereses patriarcales al interior de los colectivos identitarios (Hernández, 2008, p. 91).
- El reconocimiento de la manera en que las luchas locales están insertas en procesos globales de dominación capitalista. Las feministas postcoloniales se deslindan del relativismo postmoderno con el que a veces se les identifica (por el uso que ambas corrientes hacen de la deconstrucción y del análisis del discurso), y se posicionan con respecto a las estrategias de lucha anticapitalista (Hernández, 2008, p. 95).

Para las feministas postcoloniales, hay crisis de la modernidad, entendida como la validación de un sujeto universal racional, individualista, autónomo, libre y con ciudadanía frente a un Estado Nación que es un Estado de bienestar y reconocen que esto se hace evidente a lo largo de dos terceras partes del mundo. Ellas se apoyan en aportes de intelectuales como Edward Said, Homi Bhabha y Gayatri Chakravorty Spivak que han analizado los efectos del colonialismo y el imperialismo en la construcción de las identidades culturales de los subalternos mediante estrategias textuales (Hernández, 2008, p. 69).

Según Rosalva Hernández, Said identifica el orientalismo como la estrategia que exotiza y construye al “otro” como alter ego del sujeto moderno; mientras que Mignolo ha identificado el occidentalismo como la estrategia discursiva de la modernidad que integra las especificidades, silenciándolas. Para dar respuestas a la crisis de la modernidad, varias han sido las réplicas: una de ellas conocida como postmodernidad surge en la propia Europa, donde nació

⁹ Es el seudónimo de Gloria Jean Watkins, prolífica escritora y activista feminista, quien insiste en que su nombre de combate, bell hooks sea escrito en minúsculas como una forma de deconstrucción de las reglas.

el concepto, y que junto con la intervención de una buena parte de la intelectualidad norteamericana, constituye un intento de superar la modernidad pero desde el propio paradigma (Hernández, 2008, p. 81).

En el mundo que ha sido colonizado surge el postcolonialismo, como la segunda respuesta, que es una propuesta epistemológica de descolonizar el conocimiento y develar la manera en que las representaciones textuales de aquellos sujetos sociales construidos como “los otros” se convierten en una forma de colonialismo discursivo, que no solo da cuenta de la realidad, sino que la construye. Las posturas postcoloniales se refieren a una aspiración descolonizadora del conocimiento producido desde el Sur. Según esta autora en el postcolonialismo hay varias corrientes. El postcolonialismo de la India con autores como Homi Bhabha, Gayatri Chakravorty Spivak y el posorientalismo de Edward Said en los territorios coloniales noreuropeos en Asia y África (Hernández, 2008, pp. 81-82).

La tercera corriente sería el postoccidentalismo en los territorios coloniales ibéricos en la llamada “América Latina” y el Caribe. Esta propuesta, según esta autora, si bien puede tener algún efecto cohesionador e identitario para los intelectuales latinoamericanos, no reconoce la manera específica en que las poblaciones indígenas de estas naciones vivieron la incorporación al proyecto de la modernidad. Explica que los estados latinoamericanos, después de las independencias, establecieron diferentes tipos de relaciones con la población indígena y además del integracionismo aculturador y de la negación de la diferencia como mecanismo subalternizador (occidentalismo), en otros momentos aplicaron las estrategias discursivas para representarlos como los “otros”. Esto está relacionado con la exotización y la construcción de una “otredad extrema”, que es lo que Said llamaría orientalismo, que permitieron a las sociedades nacionales modernas construir sus identidades en confrontación constante con los “otros” salvajes, como se consideraba a los indígenas (Hernández, 2008, p. 82). Esto que Hernández llama postoccidentalismo es lo que se conoce en otros círculos como la corriente decolonial, de la cual hablaremos más adelante.

Las feministas postcoloniales hacen evidente las crisis de los feminismos de la segunda ola al señalar que “los discursos feministas académicos reproducían el mismo problema de los metadiscursos modernistas al plantear la experiencia de las mujeres occidentales, blancas, de clase media, como la experiencia de las mujeres en general, con una perspectiva etnocentrista y heterosexista” (Hernández, 2008, p. 85). Así lo demuestra Chandra Talpade Mohanty (1984) al describir cómo actúa el colonialismo discursivo, examinando trabajos académicos de diversas autoras que han contribuido a construir a las “Mujeres del Tercer Mundo” como un bloque indiferenciado. Ella encontró que en muchos de estos estudios se asume la categoría mujer como esencialmente homogénea y separada de las categorías clase, raza, etnia, lo cual conlleva a un concepto de género fundamentado en la diferencia sexual. Según Mohanti, retomada por Hernández, las estrategias de colonización discursiva llevan a construir a la mujer del Tercer Mundo como: “circunscrita al espacio doméstico, víctima, ignorante, pobre, atada a la tradición, convertida en el alter ego de la académica feminista que es liberada, que toma sus propias decisiones, tiene control sobre su cuerpo y su sexualidad, es educada y moderna” (Mohanti, citada por Hernández, 2008, p. 88).

Para mí, la crisis de los feminismos a la que hacen referencia estas autoras postcoloniales tiene que ver fundamentalmente con la crisis de los feminismos de las mujeres de las élites blancas de los países del Norte. Esta corriente hizo aportes para propiciar que las mujeres de las clases dominantes efectivamente hayan escalado posiciones y se encuentren hoy en altas esferas del poder. Sin embargo, el mundo no ha hecho los cambios necesarios para terminar con la estructura patriarcal en las instituciones y las familias, lo que se hace evidente en coyunturas como las crisis económicas de Europa, donde las mujeres son las primeras en perder derechos de todo tipo como el empleo, los subsidios a la maternidad, la seguridad social y se abre el paso a retrocesos tan importantes como limitar el derecho al aborto. Los retrocesos seguramente propiciarán movilizaciones masivas de las mujeres de estos países y en la nueva etapa que se abre encontrarán eco los feminismos

emancipatorios, a los cuales nos hemos venido refiriendo y de los cuales presentamos a continuación los feminismos decoloniales.

Feminismos decoloniales en América Latina y el Caribe

Como su nombre lo indica, los feminismos decoloniales hacen parte del enfoque o giro decolonial (programa de la modernidad/colonialidad) en boga actualmente en América Latina y el Caribe, pero que tiene repercusiones mundiales. La exposición de los criterios específicos del feminismo decolonial los presento a partir del subtítulo *Caminando desde y hacia un feminismo decolonial* que usa Diana Gómez Correal (2011) en su artículo *Feminismo y modernidad/colonialidad: entre retos de mundos posibles y otras palabras*. Interpreto su reconocimiento de la existencia de un feminismo decolonial y al mismo tiempo la necesidad de seguirlo construyendo, por ser aún una perspectiva a la que se quiere llegar. Ella reconoce que todavía no es un espacio discursivo (teórico-político) cohesionado dentro del feminismo latinoamericano, pero se podría comprobar que hay algunas autoras que caminan hacia o dentro de la corriente de la colonialidad. Sitúa entre ellas a mujeres negras, chicanas, indígenas, lesbianas y mestizas que han problematizado su construcción identitaria como marcada por la construcción político-conceptual de raza (Gómez, 2011, p. 7).

Propone que en el trasegar de su construcción, el feminismo decolonial debe acoger algunos puntos centrales del proyecto descolonizador que serían entre otros aspectos: las miradas críticas a la manera como se produce conocimiento; a las estructuras de dominación y formas de organización social existentes (colonialismo, imperialismo, dictaduras, falsas democracias y/o democracias recortadas); al modelo económico; a la subjetividad colonial; a la relación con la naturaleza; al relacionamiento intercultural que se genera entre los pueblos y a la manera como se concibe la espiritualidad. Pero además, el feminismo decolonial debe preocuparse por abordar de manera simultánea el patriarcado y la modernidad/colonialidad como dos estructuras de dominación que han generado articulaciones entre ellas (Gómez, 2011, p. 8).

Para intentar ser consecuente con esta idea expone la necesidad de darles tratamiento e importancia a las siguientes cuestiones como distintivos de este feminismo:

La problematización de la experiencia del colonialismo y la colonialidad por parte de las mujeres, lo cual incluye la creación de sujetos, cuerpos, sexualidades y nociones de belleza específicas cruzadas por la raza, lo cual conduce, según yo lo veo, a la conjunción de distintos tipos de opresiones para las mujeres sometidas a dicha colonialidad.

- La reproducción del racismo y el clasismo hasta el presente, inclusive dentro del feminismo. El feminismo blanco tiene la gran contradicción de querer homogeneizar a todas las mujeres para hacerlas sujetas de la liberación, pero al mismo tiempo reproduce a su interior prácticas racistas y clasistas contra las que no tienen los privilegios y status de las mujeres blancas/mestizas de clase alta/media.
- La problematización del poder de los hombres dentro de las comunidades indígenas y de afrodescendientes, y de los nacionalismos y la política de la identidad cultural y la manera en que han sido representadas las mujeres en estas culturas. No se debe desconocer que el machismo de los hombres de las comunidades subordinadas produce sexismo, violencia y sometimiento contra las mujeres de las mismas. No se debe ser cómplice de este machismo, aun cuando se rechace el racismo y el clasismo que se ejerce contra estos hombres subalternizados. Las mujeres de estas culturas son constructoras también de historicidad y agentes de cambio.
- Darle curso y prioridad al debate feminista sobre el mestizaje como lo hacen Silvia Rivera Cusicanqui, Breny Mendoza y Gloria Anzaldúa. Se trata de considerar los nuevos aportes que surgen sobre identidades subalternas, que cuestionan pero también resignifican las construcciones identitarias surgidas del colonialismo y la colonialidad, problematizando asimismo la identidad del mestizaje como hegemónica en el contexto latinoamericano, que ha pasado a ser lo comúnmente aceptado y lo dominante. Es necesario el cuestionamiento de la

- idea de un sujeto feminista universal y de la heterosexualidad como la norma, investigando cómo se manifiestan la dependencia y la colonialidad en los estudios de género y sexualidad, como propone Yuderkys Espinosa (2010).
- La valoración de las cosmovisiones indígenas y negras que permitan concebir nuevos relacionamientos con la naturaleza, distintas conceptualizaciones del tiempo y de la espiritualidad, como otras epistemologías y prácticas que retan algunos pilares de la modernidad (Gómez, 2011, pp. 8-10)

Desde el punto de vista de la acción, el feminismo decolonial, propone Diana Gómez, debería buscar espacios de diálogo y solidaridad entre las mujeres, procurando aplicar la interseccionalidad y la construcción de coaliciones a través de las posiciones de sujetos y los espacios sociales. En síntesis, el feminismo decolonial, además de los aspectos arriba mencionados, debe asumir el proyecto decolonial que para ella es “una propuesta geográficamente situada, enunciada desde distintas subalternidades, que emplea una memoria de larga duración y otras temporalidades para la construcción de otros mundos y conocimientos de otras maneras” (Gómez, 2011, p. 10).

Como se podrá evidenciar a continuación, además de realizar una crítica profunda a los feminismos occidentales, las más reconocidas feministas decoloniales sostienen entre ellas y con los teóricos más acreditados de esta corriente interesantes debates sobre el patriarcado y el género. En esta parte solo presento los aspectos referidos a su posicionamiento frente a los otros feminismos.

María Lugones, feminista decolonial reconocida, resalta que los feminismos occidentales del siglo xx no hicieron explícitas las conexiones entre género, clase y heterosexualidad como racializados, porque enfocaron sus luchas en demostrar que las mujeres no eran frágiles y sexualmente pasivas y resulta que esta construcción solo correspondía a la imagen de las mujeres blancas y burguesas. Crítica a la corriente hegemónica del feminismo por su exclusión histórica y teórico-práctica de las mujeres no-blancas de las luchas liberatorias llevadas a cabo en nombre de la mujer (Lugones, 2008). Para ella, tres aspectos a pro-

fundizar deben ser parte imprescindible de las bases del feminismo decolonial:

- La investigación histórica del porqué y del cómo de la alteración de la relaciones comunales con la introducción de la subordinación de la mujer colonizada en relación al hombre colonizado.
- El porqué y cómo de la respuesta del hombre a esa introducción.
- La cuestión de por qué esa complicidad forzada continúa aún en el análisis contemporáneo del poder.

Breny Mendoza, también feminista decolonial, critica a Enrique Dussell, uno de los principales teóricos de la corriente decolonial, por separar lo público de lo privado en la exposición que hace de sus 20 tesis de política alternativa y dice que esto se constituye en un retroceso en el pensamiento político, que se supone ya había adoptado la idea feminista de que lo personal es político. Este retroceso llevaría a conservar no solo la colonialidad de género sino la concepción liberal euro centrada de la política. Por otra parte, los principios éticos que Dussell adopta han sido tomados de imaginarios femeninos tanto occidentales como orientales y amerindios, que algunas feministas del Norte global han utilizado en sus propias formulaciones políticas y ni él ni ellas lo reconocen. Dussel llama a su propuesta “política de la alteridad”, cuyo fundamento es la vida misma, lo que guarda cierta similitud con el pensamiento maternal de Sarah Ruddick y la construcción de una política de paz y no violencia, que tiene como principio fundamental la conservación de la vida.

Otra feminista decolonial es Juliana Flórez- Flórez (2007), quien asume a partir del texto *Mundos y conocimiento de otro modo. El programa de investigación modernidad/colonialidad* de Arturo Escobar (2004) el reconocimiento de los tres ámbitos en los cuales la corriente decolonial deja preguntas abiertas y aún no resueltas, como son el tratamiento al género, la naturaleza y los imaginarios económicos alternativos, pero se propone sólo intervenir en la discusión sobre el primero de estos temas, señalando que en la corriente se tiene un enfoque androcéntrico que se refleja en la forma de entablar

diálogos con las teorías feministas, negándoles estatus epistémico a sus “historias locales”.

Al hacer un inventario de los aspectos comunes a la corriente decolonial y al feminismo, que retoma otra vez de Escobar, encuentra que la misma crítica androcéntrica que ha articulado el feminismo es asumida por el decolonialismo en su sospecha del discurso universalista o, sea, en el reconocimiento de que el discurso moderno es también un discurso masculinista. Igualmente, la corriente decolonial asume el carácter situado de todo conocimiento, aspecto en el que ha insistido la epistemología feminista. El punto problemático para Flórez-Flórez es la necesidad de establecer los términos bajo los cuales se ha construido el diálogo entre la corriente decolonial y el feminismo (Flórez-Flórez, 2007).

Para ella, más que una demanda explícita a referentes de la producción intelectual de teorías feministas lo sugestivo sería pensar cuáles son los mecanismos a través de los cuales distintas corrientes críticas desarrolladas en América Latina están negándoles estatus epistémico a las “historias locales” producidas desde los feminismos. Esto surge especialmente desde los feminismos articulados en la periferia a partir del serio cuestionamiento al eurocentrismo de las luchas que, reivindicando a la *Mujer universal*, suprimen las diferencias de clase, raza, orientación sexual y, por supuesto, la diferencia colonial. En síntesis,

el punto crucial sería preguntar cuáles son las formas particulares a través de las cuales esa corriente está traduciendo, poniendo en circulación y recibiendo los aportes de la epistemología feminista y, asimismo, de qué manera este complejo proceso está constituyendo a la corriente y, a la vez, reconfigurando las teorías feministas. (Flórez-Flórez, 2007)

Lo que podemos concluir de lo expuesto por Flórez-Flórez es que al interior de la corriente decolonial se está ejerciendo un fuerte cuestionamiento de parte de sus integrantes feministas (mujeres principalmente, pero también hombres como Escobar), por no acoger suficientemente y de manera explícita los aportes del feminismo en su corpus teórico, además de otros asuntos ya señalados como el tratamiento a la naturaleza y a la construcción de alternativas económicas al sistema-mundo-moderno/colonial.

Algunas de las feministas decoloniales discuten la validez de utilizar la categoría género para analizar las relaciones sociales existentes en Abya Yala o América, o en África, antes de la invasión europea a estos continentes, porque es posible que ese no fuera un criterio de diferenciación social en varias civilizaciones, pero también de usarla sola sin considerar otras categorías como la clase, la raza y la sexualidad.

Por su parte, Rita Laura Segato (2011) nos ilustra sobre lo que puede haber sido el mundo de los pueblos originarios antes de la invasión europea, al cual denomina *Orden pre-intrusión* (pre-colonial) y lo describe así:

como pliegue fragmentario que convive consiguiendo mantener algunas características del mundo que precedió a la intervención colonial, mundo – aldea: ni palabras tenemos para hablar de ese mundo que no debemos describir como pre-moderno, para no sugerir que se encuentra simplemente en un estadio anterior a la modernidad y marcha hacia ella inevitablemente. Se trata de realidades que continuaron caminando, como se dijo aquí, junto y al lado del mundo intervenido por la colonial modernidad. Pero que, de alguna forma, al ser alcanzadas por la influencia del proceso colonizador, primero metropolitano y después republicano, fueron perjudicadas sobre todo en un aspecto fundamental: exacerbaron y tornaron perversas y mucho más autoritarias las jerarquías que ya contenían en su interior, que son básicamente las de casta, de estatus y de género, como una de las variedades del estatus. (Segato, 2011, p. 27)

Considera Segato, que cuando la aldea es penetrada por la modernidad instrumental,

los preceptos del mercado y ciertos aspectos de la democracia representativa, con su consecuente cooptación de liderazgos comunitarios, el entre-mundo que se genera es destructivo; pero cuando el discurso moderno de la igualdad y de la razón histórica circula por la aldea, el entre-mundo que se genera es benéfico, pues tiende a una felicidad más generalizada. Por otro lado, cuando la aldea, con su orden de estatus y su solidaridad familista penetra la esfera pública moderna, la perjudica, creando redes corporativas y parentelas que atraviesan el espacio público; al mismo tiempo que cuando la solidaridad comunitaria influencia e inflexiona el orden moderno, lo torna más benéfico, lo mejora. (Segato, 2011, pp. 27-28)

Respecto al estudio de la interfaz entre el mundo pre-intrusión y la colonial modernidad a partir de las transformaciones del sistema de género, ella identifica tres posiciones (Segato, 2011, p. 22):

Una del feminismo eurocéntrico, que afirma que el problema de la dominación de género, de la dominación patriarcal, es universal, sin mayores diferencias, y que justifica bajo esta bandera de unidad la posibilidad de transmitir los avances de la modernidad en el campo de los derechos a las mujeres no-blancas, indígenas y negras, de los continentes colonizados. De allí se derivaría una posición de supuesta superioridad moral de las mujeres europeas o eurocentradas, autorizándolas a intervenir con su misión civilizadora - colonial modernizadora.

Una segunda posición, en el otro extremo, de algunas autoras como María Lugones y también Oyeronke Oyewumi, que afirman la inexistencia del género en el mundo pre-colonial (Lugones 2008) y respecto a lo cual Segato dice haber escrito un texto en 1986 sobre la civilización yoruba, en donde también se cuestionó la visión de género que maneja esa sociedad, pero llegando a conclusiones distintas a las de Oyewumi.

Finalmente, una tercera posición, en la que se ubica a sí misma, que muestra la existencia de nomenclaturas de género en las sociedades tribales y afro-americanas, respaldada por una gran acumulación de evidencias históricas y relatos etnográficos.

Esta tercera vertiente identifica en las sociedades indígenas y afro-americanas una organización patriarcal, aunque diferente a la del género occidental y que podría ser descrita como un patriarcado de baja intensidad, y no considera ni eficaz ni oportuno el liderazgo del feminismo eurocéntrico. (Segato, 2011, p. 23)

Sustenta Segato que hay datos procedentes de la historia y la etnografía del mundo tribal que muestran la existencia de estructuras reconocibles de diferencia, semejantes a lo que llamamos relaciones de género en la modernidad, que están permeadas por jerarquías claras de prestigio entre la masculinidad y la feminidad, representadas por figuras que pueden ser entendidas como hombres y mujeres.

Sin embargo, en ese mundo son más frecuentes las aberturas al tránsito y circulación entre las posiciones que lo occidental moderno considera como

opuestos y pone de ejemplo a pueblos indígenas que incluyen lenguajes y contemplan prácticas transgenéricas estabilizadas, casamientos entre personas que se entiende como si fueran del mismo sexo, y otras transitividades de género bloqueadas por el sistema de género de la colonial modernidad.

Lo anterior confirmaría que la diferenciación de género sí existía en esas sociedades, pero de una forma diferente a como es en la modernidad y cuando esa colonial modernidad se le aproxima al género de la aldea, lo modifica peligrosamente, porque interviene la estructura de relaciones de la aldea, las captura y las reorganiza desde dentro, manteniendo la apariencia de continuidad pero transformando los sentidos, al introducir un orden ahora regido por normas diferentes. Para Segato,

a pesar de entender la omnipresencia de las relaciones de género en la vida social, no conseguimos pensar toda la realidad a partir del género dándole un estatuto teórico y epistémico como categoría central capaz de iluminar todos los aspectos de la vida. A diferencia de esto, en el mundo pre-intrusión, las referencias constantes a la dualidad en todos los campos simbólicos muestran que este problema de la devaluación gnoseológica del sistema de género allí no existe. (Segato, 2011, p. 35)

Señala que, a diferencia del “diferentes pero iguales” de la fórmula del activismo moderno, el mundo indígena se orienta por la fórmula, de “desiguales pero distintos”, que es difícil de entender para los que somos externos a sus sociedades. Esta concepción significaría que los desiguales son realmente múltiples, porque el otro, distinto, y aún inferior, no representa un problema a ser resuelto (Segato, 2011, p. 36).

En cuanto a las posiciones en debate sobre la subordinación de género entre las culturas de Abya Yala o América antes de la invasión europea, a las que se refiere Segato, presenté mis propios hallazgos sin conocer todavía sus elaboraciones, en el artículo *Eurocentrismo y sexismo en la historiografía sobre los pueblos originarios de Abya Yala: hallazgos al investigar las relaciones de género en la civilización Zenú* (Solano, 2011). Encontré que, efectivamente, hay posturas de feministas que afirman que

Los sistemas de género, sin importar su periodo histórico, son sistemas binarios que oponen el hombre a la mujer, lo masculino a lo femenino, y esto, por lo general, no en un plan de igualdad sino en un orden jerárquico. (Jill K. Conway, Susan C. Bourque y Joan W. Scott, 2000)

lo cual por todo lo argumentado por los feminismos emancipatorios, no tiene comprobación para nuestros continentes, en donde en algunos casos los sistemas de género se conciben más como complementarios, aunque no dejen de ser jerárquicos.

Para el caso que nos ocupa respecto a las relaciones de género en las sociedades pre-intrusión, Marisa Navarro (2004) asegura que, a pesar de las enormes diferencias culturales del continente, en todas partes las mujeres estaban subordinadas y excluidas de la vida pública en mayor o menor grado y que coincidiría (sin las exageraciones y la apología propias del eurocentrismo exacerbado) con Alberto Salas (1991) en su artículo *El mestizaje en la conquista de América*, publicado en la *Historia de las Mujeres de Occidente* de Duby y Perrot, en el cual este autor justifica incluso la violación de las mujeres indígenas con frases como “la mujer indígena, recibida en donación, o apañada y obligada al amor, mejoró en él (el nuevo señor) su situación social, superando la que tenía en su grupo avasallado” (Salas, 1991, p. 544).

Otra postura a la que me referí al principio de mi artículo mencionado arriba y que no enumeré en la síntesis final, está representada por Roberto Herrera (1995), quien asegura que en las sociedades indígenas no existía la concepción de subordinación de las mujeres, pues ellas desempeñaban un papel central en sus culturas y en estas no se regían por los criterios que a partir de 1492 se impondrían a sangre y fuego como la virginidad, la pureza, el matrimonio impuesto por la iglesia o la familia monogámica. Esta idea puede ser comparable con las de María Lugones y Oyeronke Oyewumi, de las que venimos hablando, respecto a la inexistencia de diferenciación de género en las sociedades de los pueblos originarios antes de la intrusión europea.

Una posición más matizada que resalté es la de Hernández & Murguialday (1992) que coincidiría con la de Rita Laura Segato, quienes a pesar de compartir la idea de que todas las sociedades se caracterizaban

por la subordinación del género femenino al masculino, resaltan una diferenciación respecto a la situación de las mujeres en las sociedades que no producían excedentes. En estas tuvieron un acceso más igualitario al poder debido a sus conocimientos mágicos y curativos y a su papel preponderante en la siembra y cuidado de hortalizas, indispensables para la supervivencia del grupo. Estas autoras hacen una diferenciación de las condiciones de las mujeres en las sociedades excedentarias, porque al darse estratificación social en ellas, la posición de las mujeres se diferenciaba a partir de su pertenencia a los estratos plebeyos o la elite gobernante y recalcan que no en todas las sociedades excedentarias las mujeres eran excluidas del acceso a puestos de mando y prestigio, aunque el poder principal era ejercido por los hombres.

Un posicionamiento diferente a los anteriormente señalados es el expresado por Dolores Juliano (1998), el cual sigo compartiendo, respecto a que hablar en forma genérica de la situación de las mujeres indoamericanas es difícil porque se trata de un continente entero a lo largo de un tiempo muy extendido, que conlleva necesariamente una gran variedad de situaciones diferentes y a veces contradictorias. Ella reconoce que el etnocentrismo de los europeos les impedía (y les sigue impidiendo) ver todas las prácticas que implicaban autonomía femenina (la libertad sexual, control de la natalidad, filiación matrilineal) más que como aberración y pecado, porque eran miradas entrenadas precisamente para no ver lo femenino más que como no significativo o nefasto.

En síntesis, sustenté y sigo sustentando que las relaciones de género que se daban en nuestro continente antes de la invasión y dominación europea eran variadas, dependiendo de cada organización social y de si eran o no sociedades guerreras, situación que es determinante para el tipo de relaciones de género que se establecen. Comparto sin embargo, los argumentos de Segato en los casos en que efectivamente hubiera podido existir un “patriarcado de baja intensidad”. Pero una cosa es que existan sociedades donde la estructuración social no esté determinada por el género o que el género no sea un principio articulador de la organización social, y otra que eso fuera así para todas las sociedades americanas, por-

que sí existían sociedades en que había diferenciación de género y otras en que posiblemente no, por lo que la generalización es lo que hace debatible la argumentación de Lugones.

Considerando las exposiciones hechas respecto a los feminismos emancipatorios, mi posicionamiento personal es de mayor cercanía con los feminismos decoloniales que con los postcoloniales, con algunas de sus representantes más que con otras, sobre todo las que mantienen argumentaciones apropiadas para el entendimiento y el trabajo práctico de las mujeres en Abya Yala o América Latina, pero no puedo dejar de reconocer aportes trascendentes de los feminismos, negros, indígenas y plebeyos en general. Por ello considero que debemos y podemos recoger los aportes de todos estos feminismos que, en conjunto, conforman los feminismos emancipatorios, feminismos de la diversidad o feminismos Otros, los cuales han dado una nueva vida y perspectiva a las luchas de las mujeres subordinadas de Dos tercios del mundo, pero también a las de Un tercio de ese mismo mundo.

Bibliografía

- Conway, Jill K., Bourque, Susan C. & Scott, Joan W. 2000. El concepto de género, En: Marta Lamas (Comp.), *El género. La construcción social de la diferencia sexual*, (pp. 21-33) México: Programa Universitario de Estudios de Género/Universidad Nacional Autónoma de México/Miguel Ángel Porrúa.
- Curiel, Ochy. 2007. La crítica postcolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. *Nómadas*, (26), 92-101.
- Espinosa, Yuderlys. 2010. Presentación de las memorias. Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano. Volumen 1. En Yuderlys Espinosa Miñoso (Coord.), *Primer Coloquio Latinoamericano Pensamiento y Práxis Feminista*. Evento celebrado en Buenos Aires del 24 al 27 de junio del 2009. Buenos Aires: En la Frontera.
- Flórez-Flórez, Juliana. 2007. Lectura no eurocéntrica de los movimientos sociales latinoamericanos. Las claves analíticas del proyecto modernidad/colonialidad. En: Santiago Castro-Gómez, & Ramón Grosfoguel, (Eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 243-266). Bogotá: Siglo del Hombre Editores
- Gargallo Celentani, Francesca. 2012. *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y posiciones de las mujeres de 607 pueblos de nuestra América*. Bogotá: Ediciones desde abajo.
- Gómez Correal, Diana. 2011. *Feminismo y modernidad/colonialidad: entre retos de mundos posibles y otras palabras*. En *Otras Palabras. Grupo Mujer y Sociedad*. Universidad Nacional de Colombia, (19), 43-61.
- Gregorio, Carmen. 1997. Las relaciones de Género dentro de los procesos migratorios: ¿Reproducción o cambio? En: Virginia Maquieira, & María Jesús Vara. *Género, clase y etnia en los nuevos procesos de globalización*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, Instituto Universitario de Estudios de la Mujer.
- Hernández, Teresita & Murguialday, Clara. 1992. *Mujeres indígenas, ayer y hoy*. Madrid, España: Talasa Ediciones S.L.
- Hernández Castillo, Rosalva. 2008. *Feminismos Poscoloniales: Reflexiones desde el Sur del Río Bravo*. En: Liliana Suárez Návaz & Rosalva Aída Hernández Castillo (editoras): *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*. (pp. 68-111). Valencia, España: Ediciones Cátedra. Universitat de Valencia. Instituto de la Mujer.
- Hernández Castillo, Rosalva. 2014. *Hacia la Construcción de un Feminismo Decolonial*. Con la A. (24), 21-23.
- Juliano, Dolores. *Fronteras de Género*. 1997. En: Virginia Maquieira & María Jesús Vara. (Eds.), *Género, clase y etnia en los nuevos procesos de globalización*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, Instituto Universitario de Estudios de la Mujer.
- Juliano, Dolores 1998. *Las que saben. Subculturas de mujeres*. Madrid, España: Editorial Horas y Horas.
- Lugones María. 2008. *Colonialidad y Género*. En: *Tabula Rasa*. Bogotá, Colombia, 9, julio-diciembre, 73-101.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. 2004. La noción de "derecho" o las paradojas de la modernidad postcolonial: indígenas y mujeres en Bolivia. *Aportes Andinos - Universidad Andina Simón Bolívar*, 11. Disponible en: <http://www.uasb.edu.ec/padh/revista11/articulos/silvia%20rivera.htm>
- Rivera Cusicanqui, Silvia. 2007. *Violencia e Interculturalidad: paradojas de la etnicidad en la Bolivia de hoy*. Taller Violencia e Interculturalidad, 9 de noviembre de 2007. Versión digital disponible en: <http://www.unifem.org.br/sites/800/824/00000363.pdf>
- Rivera, Cusicanqui Silvia. 2010. Entrevista. En: <http://rocagenocida.blogspot.com/2010/07/entrevista-silvia-rivera-cusicanqui.html>.

- Segato, Rita Laura. 2011. *Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial*. En: Karina Bidaseca & Vanesa Vázquez Laba (Comps.). *Feminismos y Poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina* (17-48). Buenos Aires: Godot Argentina.
- Solano Suárez, Yusmidia. 2011. *Eurocentrismo y sexismo en la historiografía sobre los pueblos originarios de Abya Yala: hallazgos al investigar las relaciones de género en la civilización Zenú*. *Memorias*, 8(14), 163-201.
- Talpade Mohanty, Chandra. 2008. *De vuelta a "Bajo los ojos de Occidente": La solidaridad feminista a través de las luchas anti-capitalistas*. En: Liliana Suárez Navaz & Rosalva Aída Hernández Castillo (Eds). *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes* (pp. 404-467). Valencia, España: Ediciones Catedra. Universitat de Valencia. Instituto de la Mujer.
- Viveros Vígoya, Mara. 2009. *La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual*. *Revista Latinoamericana de Estudios de Familia*, (1), 63-81. Disponible en: http://revlatinofamilia.ucaldas.edu.co/downloads/Rlef1_4.pdf