

# PREFACIO DE POR QUÉ ES NECESARIO UN FEMINISMO DESCOLONIAL

Diferenciación, dominación coconstitutiva  
de la modernidad occidental y el fin de la política  
de identidad<sup>1</sup>

Este ensayo es un esfuerzo de síntesis explicativa del viraje epistemológico en plena transición que estamos experimentando feministas de trayectorias y posicionamientos críticos y contrahegemónicos asentadas geopolíticamente en Abya Yala. Se trata de explicitar lo que a nuestro entender constituye un punto de inflexión, una bifurcación en el camino que hemos venido recorriendo, aun y más allá de la crítica potente que desde hace mucho venimos desarrollando dentro del feminismo conocido.

Ese feminismo, a pesar de sus muchas vertientes y posicionamientos en disputa —al punto que se propone hablar no de feminismo sino de feminismos—, sin embargo, ha logrado compartir la historia de un mismo origen y ciertas convicciones o principios fundamentales que se derivan de esa historia.

---

1. Versión editada y revisada de la conferencia presentada por primera vez el 12 de septiembre del 2012 en la Universidad Nacional de Colombia sede Bogotá, organizada por la Escuela de Estudios de Género, en el marco de la asignatura Racismo y Patriarcado.

Hay al menos dos convicciones que una logra rastrear en las conversaciones entre feministas de cualquier índole. Existe, por un lado, la idea compartida de una situación de subordinación, opresión o dominación de «las mujeres» como género (o como sexo), en la historia —lo que algunas interpretan en términos de «desigualdad», que se explica por la existencia de un sistema estructural de poder que coloca a los varones al frente del control de las instituciones, la construcción del saber sobre el orden del mundo y de lo que se entiende como «capacidad reproductiva de las mujeres». Este sistema que se ha interpretado en términos de un patriarcado universal, ciertas tendencias críticas lo han sometido a revisión posterior y lo han comprendido como sistema de género pretendiendo con ello eludir, dicen, la mirada universalista caída en desgracia, dado el arduo examen a que ha sido sometida la epistemología científica occidental tanto por las ciencias sociales contemporáneas como por el propio feminismo.

Como verán a seguidas, esta pretensión de superación, por supuesto, ha sido un gran fracaso puesto que la otra gran convicción que compartimos las feministas —pocas veces sometida a escrutinio— es la necesidad histórica de la aparición del feminismo como movimiento social que aglutina a «las mujeres» (cualquiera que sea nuestra postura respecto de quién cabe en la categoría) y que busca revertir el orden específico de dominación que le es propio. Este acuerdo implica comprender al feminismo como movimiento universal, un «fenómeno progresivo, que se produciría a medida que la Ilustración fuera desarrollando y explicitando sus propios presupuestos» (Amorós, 1990, p. 140). En la misma tesitura, Amelia Valcárcel señala el feminismo como

un pensamiento político típicamente ilustrado: en el contexto de desarrollo de la filosofía política moderna, el feminismo surge como la más grande y profunda correc-

ción al primitivo democratismo. No es un discurso de la excelencia, sino un discurso de la igualdad que articula la polémica en torno a esta categoría política... Sin embargo, de lo dicho no cabe deducir que la Ilustración es de suyo feminista. Es más, pienso que el feminismo es un hijo no querido de la Ilustración. (2001, p. 8)

En pocas palabras 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 estallidos ocurren en Europa, cuna de la civilización, y resurge con nuevos bríos a mediados del siglo XX en los Estados Unidos (máxima potencia imperial), para luego expandirse al resto del mundo no occidental. Esta revolución 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.

Desde las lentes que propongo identificar como «feminismo descolonial» observo que en este tropo compartido ampliamente por todos los feminismos —al menos los conocidos y desarrollados hasta el momento con excepción del feminismo negro— hay problemas claves de entrada en la interpretación y comprensión de la dominación basada en género/sexo y su manera de revertirla; una diferencia relevante que nos separa de tajo del «cuarto propio» compartido. El feminismo descolonial, al tiempo que recupera corrientes críticas anteriores, como el *Black feminism*, el feminismo de color, el feminismo poscolonial pero también el feminismo materialista francés y el feminismo postestructuralista, avanza poniendo en duda la unidad de «las mujeres» pero, como

intentaré demostrar, de una manera radicalmente inédita, de forma que ya es imposible reconstituirla nuevamente. Pero, además —y es aquí el punto de inflexión desde donde ya no es posible volver atrás—, el feminismo en su complicidad con la apuesta descolonial hace suya la tarea de reinterpretación de la historia en clave crítica a la modernidad, ya no solo por su androcentrismo y misoginia, como lo ha hecho la epistemología feminista clásica, sino dado su carácter intrínsecamente racista y eurocéntrico.

En sintonía con el proyecto crítico que devela la colonialidad como lado oscuro de la modernidad, el feminismo descolonial cuestiona de forma radical la lectura de que un «progreso en la conquista de derechos de las mujeres», que se estima ha sido posible en Europa, Estados Unidos y algunos países «adelantados» del «tercer mundo», se haya convertido en la medida del horizonte por alcanzar tanto del feminismo como del marxismo y otros movimientos sociales. En primer término, porque es reproductor de la idea de Europa como comienzo y fin de la historia y de la modernidad como el gran proyecto de superación al que ha de llegar todo grupo humano; segundo porque denunciarnos la manera en que ese programa es una falacia que solo se sostiene gracias a las sombras que proyecta sobre el resto de todo lo existente. No solo nos oponemos a la pretensión salvacionista del feminismo en su forma clásica, sino que podemos demostrar cómo esta herencia colonial es perversa.

Las líneas que siguen a continuación pueden ser interpretadas como una especie de suicidio. Debo expresar entonces la angustia que me atraviesa. Comprenderán que como feminista he sido formada y he compartido estos preceptos básicos que ahora intento desandar. Pienso que esta angustia no debe de ser menor que la que siente cualquier otra que se nombre a sí misma feminista. No es fácil enfrentarse al monstruo, sobre todo cuando descubres que eres parte de él.

En la medida en que algunas feministas —sobre todo aquellas de ascendencia africana e indígena— hemos ido profundizando el análisis de las condiciones históricas que dan origen a una organización social que sostiene estructuras jerárquicas de opresión y dominación que no solo se explican por el género, en la medida en que nos hemos ido acercando a una radicalización de nuestro malestar haciéndonos conscientes de la manera en que estas jerarquías se perpetúan incluso a través de los movimientos que se han presentado y hemos asumido como liberadores (como el feminismo), nos vamos topando con los muros espesos de contención levantados por quienes efectivamente gozan de las prerrogativas de privilegio dentro de la ficción de universalidad inclusiva de estos movimientos. Este ideal de «unidad en la opresión», sostenido desde la academia hasta amplios sectores del movimiento feminista y de mujeres (a pesar de los embates de feminismo de color, del lesbianismo feminista, del postestructuralismo y la teoría queer), sigue operando como comodín para legitimar cualquier tipo de empresa y objetivos con la ilusión de que sirven a los intereses comunes, incluso cuando estos objetivos muestran como único fin el logro del bienestar y la profundización de las diferencias de privilegios de clase y raza entre ese cada vez más amplio sujeto del feminismo. Esto se pone en evidencia históricamente en lo que se consideran los celebrados «triumfos» del movimiento feminista, triunfos que efectivamente representan un avance dentro del orden de las democracias moderno-liberales y que justamente desde la mirada feminista descolonial que proponemos profundizan la colonialidad asegurando bienestar para unas —las mujeres de privilegios blanco burgueses— en detrimento de la gran mayoría racializada.

Es así que hoy hemos llegado al momento de un desencanto radical. Ya no nos basta intentar ganar un espacio dentro de la comunidad feminista. El fracaso del llamado de Sojourner

Truth a las feministas de hace más de ciento cincuenta años —«¿Acaso no soy una mujer?»— habrá que admitirlo y preguntarnos su causa. Cuando la convicción máxima feminista del género como universal unificador por sobre la diferencia de las mujeres (esa que costó tanto reconocer y que hoy forma parte de la comercialización de «los feminismos» en el gran mercado de arbitraje extra-estatal del orden capitalista global), esa tan celebrada y romantizada «diversidad», se nos deshace en las manos una y otra vez, como ya a varias generaciones de «mujeres» y feministas provenientes de grupos subalternos que nos anteceden. Ese proyecto feminista que aspira a la superación de la «desigualdad de género» o de la dominación y opresión de las mujeres o, incluso, en su última acepción, a la superación misma del género dicotómico-binario y que dice no escatimar por origen y condición; ese mismo feminismo que ha sido parte importante en la definición de lo posible y lo deseable, el que nos ha señalado lo que constituye la máxima superación de las cadenas que nos condenan al ostracismo de acuerdo a los imperativos evolutivos de la sociedad tal cual lo pregona el proyecto de la modernidad iluminista; ese que promete, y con ello promueve, volvernos igualmente humanas (porque «los derechos no son humanos si no incluyen a las mujeres»; porque al fin todos debemos ser humanos) se nos torna a varias de nosotras ya no solo insostenible sino un impedimento para una real transformación que trastoque los sentidos de la organización social y el orden histórico-político-económico en su conjunto, y que revierta la idea entre lo humano y lo no humano y la episteme de diferenciación jerarquizada entre lo que se considera lo uno y lo otro.

He aquí la trama que nos convoca a explicitar, entonces, 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 sus proyectos liberadores. Un feminismo, entonces, que se

haga cómplice y se alimente de los movimientos de comunidades autónomas que en el continente llevan a cabo procesos de descolonización y restitución de genealogías perdidas, que señalan la posibilidad de otros significados de la vida en comunidad y reelaboran los horizontes de utopía conocidos y avalados universalmente.

A pesar de la desaprobación y desconfianza que en determinados círculos de la academia y la política feminista hegemónica latinoamericana genera esta perspectiva —una moda más, importada, se les escucha decir con desdén—, para muchas de nosotras, las herramientas que hemos podido encontrar en la crítica desarrollada por el programa de investigación modernidad/colonialidad ayudan a completar una comprensión más adecuada de la matriz de poder (Hill Collins, 1998) de imbricación de opresiones ya teorizada por el feminismo negro a lo largo de todo el continente; dicha comprensión permitiría explicar el porqué del fracaso del feminismo en la consecución de esa gran *comunidad imaginada* de mujeres libres, a pesar de todos los esfuerzos realizados para intentar concretarla. Al revés de lo que se esgrime en contra del posicionamiento de una crítica al colonialismo por parte del feminismo, lo interesante es que, justamente, aunque esta crítica se potencia con los aportes de una teoría producida en el norte desde posiciones de subalternidad, hay un interés profeso en reconocer y estimular la producción de ideas e interpretaciones propias desde una mirada geopolítica situada en posiciones de subalternidad dentro de la región. Llama poderosamente la atención la perspicacia esgrimida localmente contra un análisis crítico de la colonialidad por parte del feminismo acusándosela de «teoría importada» cuando sabemos que el feminismo latinoamericano, como lo demuestra una investigación que dirigí, ha sido históricamente dependiente de la producción de conocimientos del feminismo y la teoría del género del norte sin que esto fuera siquiera tema de preocupación (Espinosa Miñoso y Castelli, 2011).

Por otra parte, vale señalar que los argumentos a los que se acude generalmente para este intento de desprestigio y trivialización de la propuesta se toman de las críticas tempranas desarrolladas por autoras como Nelly Richard (1998) y Diana Maffía (2007) para quienes, en palabras de esta última: «El postcolonialismo es un invento del pensamiento colonial». A nuestro entender la desconfianza que transmiten en su análisis solo se explica, por un lado, por la antipatía que provoca a la tradición filosófica y feminista clásica de la que provienen todo intento de desmerecer la centralidad de la opresión de género como la opresión fundamental del sujeto del feminismo (más allá de los intentos por reconocer la «diversidad» de este sujeto que ellas mismas entonan); y por el otro, por el momento prematuro en que fueron elevadas sus críticas, cuando apenas se daban algunos pasos dentro del despertar revisitado de la teoría crítica latinoamericana en los años noventa por autores claves de la teoría de la dependencia de los setenta. Ese despertar, por supuesto, se benefició del interés y la popularidad que rápidamente ganaron en el contexto internacional los estudios poscoloniales promovidos por la academia norteamericana y europea. En este sentido, varios de los recelos que despertó esta popularidad de los estudios poscoloniales exportada como novedad al resto del mundo fueron automáticamente generalizados al nuevo renacer de la teoría crítica latinoamericana interesada (como siempre lo estuvo) en el análisis de la dependencia del saber y la relación centro-periferia dentro de una matriz colonial e imperialista.

En ese sentido, aunque varias de las críticas a la «moda» de la poscolonialidad tenían y tienen algo de fundamento (existen algunas vertientes latinoamericanas que han quedado atrapadas dentro de una dependencia a los estudios poscoloniales de mayor prestigio en Europa y Estados Unidos), estas no pueden ser extendidas sin más a las corrientes locales que comenzaron a repensar el vínculo entre colonialidad, moderni-



dad, dependencia y subalternidad. Tal operación no solo sería injusta, sino que repetiría una de las operaciones clásicas de la mirada colonial al ignorar, desconocer y aplicar uniformidad a unas fuentes locales de producción de conocimientos, muchas de las cuales, más que responder a los flujos hegemónicos del mercado internacional de la teoría, se insertan en una tradición de pensamiento específica, por cierto, anterior a los mismos estudios poscoloniales.<sup>2</sup>

Dado la premura en descartar este intento de crítica sistemática a los sistemas de conocimientos producidos por la modernidad, la temprana oposición al encuentro entre el análisis producido por la teoría feminista y los estudios de la colonialidad no llegó a interpretar y ser testigo de cómo este encuentro reciente entre estos dos campos de estudios tradicionalmente separados se fue perfilando, en la medida de su maduración, como parte de la gran tradición latinoamericana de análisis de la sociedad y de la especificidad histórico-política del continente, independiente, por cierto, de los estudios poscoloniales en boga. De hecho, se puede rastrear una cada vez más amplia desvinculación entre ambos programas. Aunque hay elementos de los estudios poscoloniales de los que nos hemos nutrido varixs de lxs autorxs que estamos trabajando en esta ruta en América Latina comenzamos a producir un análisis que no solo se separa, sino que confronta algunas tesis importantes esgrimidas por lxs poscoloniales. De tal forma lo expresan Castro-Gómez y Grosfoguel:

Desde la perspectiva decolonial manejada por el grupo modernidad/colonialidad, la cultura está siempre entrelazada a (y no derivada de) los procesos de la economía-política. Al igual que los estudios culturales y poscoloniales, reconoce-

---

2. Ver Breny Mendoza (2008), Santiago Castro-Gómez (2005a) y Fernanda Beigel (2006).

mos la estrecha imbricación entre capitalismo y cultura... Sin embargo, los estudios culturales y poscoloniales han pasado por alto que no es posible entender el capitalismo global sin tener en cuenta el modo como los discursos raciales organizan a la población del mundo en una división internacional del trabajo que tiene directas implicaciones económicas: las «razas superiores» ocupan las posiciones mejor remuneradas, mientras que las «inferiores» ejercen los trabajos más coercitivos y peor remunerados. Es decir que, al igual que los estudios culturales y poscoloniales, el grupo modernidad/colonialidad reconoce el papel fundamental de las epistemes, pero les otorga un estatuto económico, tal como lo propone el análisis del sistema mundo. Quijano, por ejemplo, ha mostrado que la dominación y explotación económica del Norte sobre el Sur se funda en una estructura etno-racial de larga duración, constituida desde el siglo XVI por la jerarquía europeo vs. no-europeo. Este realmente ha sido el «punto ciego», tanto del marxismo como de la teoría poscolonial anglosajona... (2007, pp. 16-17)

Si bien, con el paso de los años, en la medida en que hubo una profundización y ampliación de los estudios críticos de la modernidad/colonialidad estos fueron ganando más adeptos y hoy gozan de mucha mayor acogida, los intentos de restar mérito a la crítica y la propuesta en ciernes que estamos produciendo siguen generando sospecha en ciertos circuitos académicos y activistas. Y en todo este tiempo, ha sido quizás en los espacios feministas y ciertos círculos marxistas en donde más difícil se nos ha hecho: *No es fácil enfrentarse al monstruo sobre todo cuando se pone al descubierto la manera en que has sido parte de él e intentas demostrar aquello que lo alimenta.*

Con este ensayo me propongo, pues, explicar qué estoy entendiendo por feminismo descolonial y la importancia de su potente aparición en América Latina. Para ello recurro a un

intento de caracterización, que parte por encontrar algunas de las fuentes de las que se nutre y desde dónde está hablando, para concluir señalando los elementos claves que a mi entender configuran su programa crítico y sus principales apuestas teórico-epistémicas, aquello que lo define como ejercicio indispensable y determinante de pensar-hacer para quienes nos avenimos a una profundización de la crítica feminista desde saberes contrahegemónicos situados en Abya Yala. Dado que el pensamiento y quehacer del feminismo descolonial se ha ido definiendo desde las críticas y los desafíos colados por las mujeres negras, indígenas y de color del llamado «tercer mundo», para finalizar me detendré a pensar el tipo de política que habilita y su diferencia con una política de identidad de corte particularista, peligro que deberíamos evitar.

### **¿De qué hablamos cuando hablamos del feminismo descolonial?**

El feminismo descolonial se trata de un movimiento en pleno crecimiento y maduración que se proclama revisionista de la teoría y la propuesta política del feminismo dado lo que considera su sesgo occidental, blanco y burgués. El nombre es propuesto por primera vez por María Lugones, feminista de origen argentino y residente en los Estados Unidos, quien luego de participar algunos años del movimiento feminista de color en ese país vuelve a América Latina atraída por la política comunal que toma visibilidad con el zapatismo y los múltiples levantamientos indígenas que ocurren en la región a partir de la década de los noventa, e interesada por el repunte del pensamiento latinoamericano que se adviene con el giro descolonial. Como ella misma señala, es del encuentro entre la perspectiva de la interseccionalidad, que ha venido trabajando por décadas, con el proyecto de investigación modernidad/colonialidad desde dónde esboza la propuesta de un feminismo descolonial:

En este proyecto, llevo a cabo una investigación que acerca dos marcos de análisis que no han sido lo suficientemente explorados en forma conjunta. Por un lado, se encuentra el importante trabajo sobre género, raza y colonización que constituye a los feminismos de mujeres de color de Estados Unidos, a los feminismos de mujeres del tercer mundo, y a las versiones feministas de las escuelas de jurisprudencia Lat Crit y Critical Race Theory. Estos marcos analíticos han enfatizado el concepto de interseccionalidad y han demostrado la exclusión histórica y teórico-práctica de las mujeres no-blancas de las luchas liberatorias llevadas a cabo en el nombre de la Mujer. El otro marco es el introducido por Aníbal Quijano y que es central a sus análisis del patrón de poder global capitalista. Me refiero al concepto de la colonialidad del poder (2000a; 2000b), que es central al trabajo sobre colonialidad del saber, del ser, y decolonialidad. Entrelazar ambas hebras de análisis me permite llegar a lo que estoy llamando, provisoriamente, «el sistema moderno-colonial de género». Creo que este entendimiento del género está presupuesto en ambos marcos de análisis en términos generales, pero no está expresado explícitamente, o en la dirección que yo considero necesaria para revelar el alcance y las consecuencias de la complicidad con él que motivan esta investigación. (Lugones, 2008)

Así como Lugones, entendemos que el feminismo descolonial recoge, revisa y dialoga con el pensamiento y las producciones que vienen desarrollando pensadoras, intelectuales, activistas y luchadoras, feministas o no, de descendencia africana, indígena, mestiza popular, campesina, migrantes racializadas, así como aquellas académicas blancas comprometidas con la subalternidad en Latinoamérica y en el mundo.

Esta corriente de pensamiento se nutre y dialoga con varias tradiciones críticas a la modernidad occidental y al heteropatriarcado, pero también, a la propia teoría feminista. En un intento de construir un mapa de los marcos interpretativos y programáticos en los que se asienta y a los que da continuidad el feminismo descolonial propongo pensar al menos cinco líneas genealógicas a las que habría que prestar atención.

En primer lugar, el feminismo descolonial es un heredero directo del feminismo negro, de color y tercermundista en los Estados Unidos, en su crítica a la teorización feminista clásica centrada en el género y su propuesta de un tratamiento interseccional de las opresiones (de clase, raza, género, sexualidad). Al mismo tiempo 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 e inferiorización 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.

En segundo lugar, ha sido clave el legado crítico propuesto por el feminismo poscolonial con su idea de violencia epistémica y posibilidad de un esencialismo estratégico (Spivak, 1998); la crítica al colonialismo de la academia feminista asentada en el norte y la idea de privilegio epistémico (Mohanty, 2008a; 2008b).

Como tercera línea genealógica, propongo pensar la corriente feminista autónoma latinoamericana desarrollada en la década de los noventa en su denuncia de la dependencia política y económica que introducen las políticas desarrollistas en los países del tercer mundo, así como al proceso de institucionalización y tecnocratización de los movimientos sociales que impone una agenda global de derechos útil a los intereses neocoloniales. Sin duda alguna estas críticas constituyeron un importante antecedente que abonaron un terreno fértil

para lo que vendría. Recordemos que algunas de las primeras feministas que nos acogimos al llamado de Lugones fuimos parte activa o cercana a esta corriente autónoma.

En cuarto lugar, no podemos dejar de mencionar las contribuciones de algunas de las teorías feministas occidentales<sup>3</sup> que, en su apuesta de revisión crítica de la teoría feminista, aportan metodologías y categorías de análisis a las que acudimos las feministas descoloniales, generalmente después de someterlas a revisión. A pesar de lo problemáticas que suelen ser estas apropiaciones, estas llegan a ser útiles en la revisión crítica del feminismo y, al mezclarse u operar dentro de un marco analítico como el del feminismo descolonial interesado en la crítica al eurocentrismo y al racismo epistémico, pueden llegar a funcionar de manera distinta, armando una especie de etapa intermedia en la tarea de descolonizar el feminismo. Así, algunas de las que componen el grupo retoman el feminismo materialista francés con su temprano cuestionamiento a la idea de naturaleza, su comprensión de la categoría mujeres como «clase» producida dentro de la relación antagonica hombre–mujer, así como el análisis de la heterosexualidad como régimen político. Ideas como la de tecnología y performatividad de género,<sup>4</sup> así como la crítica del feminismo postestructuralista al esencialismo de la categoría mujer y la política de identidad, siguen teniendo cierto nivel de influencia en este campo.

---

3. Ver Monique Wittig, *El pensamiento heterosexual y otros ensayos* (2006); Colette Guillaumin, «Práctica del poder e idea de Naturaleza» en *El patriarcado al desnudo. Tres feministas materialistas* (2005); y Nicole Claude Mathieu, «¿Identidad sexual/sexualidad de sexo?. Tres modos de conceptualización de la relación entre sexo y género» en *El patriarcado al desnudo. Tres feministas materialistas* (2005).

4. Para el concepto de *tecnología de género* véase Teresa De Lauretis (2000). El concepto de *performatividad de género* fue propuesto por Judith Butler y ha tenido mucha influencia revisitando la teoría feminista desde finales de los años ochenta. Para más detalle véase Butler (2001).

Finalmente, y no por ello menos importante, como ya he señalado en la introducción, ha sido clave para este programa de investigación y preocupación toparse con la prolífera producción de la corriente crítica latinoamericanista hoy revisitada y con nuevos bríos, desde donde se lleva a cabo una historización de la modernidad occidental como producto del proceso de conquista y colonización de América. Estos aportes permiten una revisión de las categorías de clasificación social (raza, sexo, naturaleza-cultura, Europa-América, civilización-barbarie) como operación específica por medio de la cual se produce e impone por medio de la violencia un sistema de diferencias que justifica y naturaliza el sistema capitalista, heteropatriarcalista y racista que erige a Europa como centro de la civilización.

### **Los aportes en construcción del feminismo descolonial**

María Lugones (2008), completando y ampliando el análisis de Aníbal Quijano (2000a y 2000b) para quien la raza es una categoría de clasificación social desarrollada dentro del proceso de colonización, propone considerar lo que denomina el «sistema moderno-colonial de género» como aquel mediante el cual el colonizador produce e impone a los pueblos colonizados, al mismo tiempo y sin disociación, un régimen epistémico de diferenciación dicotómica jerárquica que distingue inicial y fundamentalmente entre lo humano y lo no humano y del cual se desprenden las categorías de clasificación social de raza-género. Para ella estas categorías serían coconstitutivas de la episteme moderna colonial y no pueden pensarse por fuera de esta episteme como tampoco de manera separada entre ellas. Esto es así porque para Lugones, contrario a lo que ha sostenido el feminismo clásico, la categoría de género es correspondiente solo a lo humano, o sea, a los seres de razón cuyo origen, de acuerdo a esta clasificación

racial, es europeo. Para la mirada colonial las poblaciones habitantes de las tierras colonizadas no reproducían un orden de razón, formaban más bien parte de un orden natural, lo que se consideraría un estadio anterior en la evolución de la especie (como lo desarrolló la filosofía del siglo XVIII en adelante con Kant y Hegel, pero ya desde antes la teoría de las razas humanas que comienza a desarrollarse a finales del siglo XV, inicialmente en manos de la teología). Es así que dentro de la dicotomía cultura-naturaleza, humano-no humano, civilización-barbarie, las gentes de los pueblos nativos de las tierras recién descubiertas, así como las gentes «horrorosamente feas» nativas de África, estaban más cerca de las bestias que de lo humano. En acuerdo con Lugones quiero sostener que este orden productor de diferencias jerárquicas no atribuyó género a las gentes bestializadas. La idea de fuerza y mayor capacidad de razón masculina y de la fragilidad de las mujeres no podía ser aplicada a gentes no europeas en tanto estas gentes eran todas igualmente desprovistas de razonamiento, belleza sublime y fragilidad. En acuerdo con las tesis elaboradas por Angela Davis podríamos encontrar la razón y el origen del trato indiscriminado de la población negra dentro del sistema esclavista. Para Lugones, entonces, el tipo de diferenciación que se aplica a los pueblos colonizados y esclavizados es de dimorfismo sexual macho y hembra. Como el resto de las bestias no hay una lectura de género aplicada a este dimorfismo, el cual solo da cuenta de la capacidad reproductiva y la sexualidad animal (Lugones, 2012).

En sintonía con estas tesis varias de las feministas que estamos haciendo un análisis imbricado de opresiones y de la matriz colonial estamos interesadas en revisar las fuentes y los saberes producidos por la interpretación feminista occidental sobre un origen de opresión «común» de las mujeres. Desde una mirada que no desprende el estudio del racismo del estudio de la opresión de género, podemos enlazar los



compartimentos separados en donde se les ha colocado en el análisis y dar cuenta de por qué no se trata ya de intersecciones o entrecruzamientos sino de una misma matriz, la matriz moderno-colonial racista de género.

En mi propio trabajo investigativo vengo avanzando en ello. En el último tiempo estoy comprometida en hacer una genealogía crítica que permita documentar lo que he nombrado como la colonialidad de la razón feminista en América Latina y El Caribe, mostrando los compromisos ontológicos de la teoría y la práctica feminista con la modernidad occidental. En este afán, me acerco críticamente a diferentes corrientes del feminismo en la región y las epistemologías feministas para observar cómo reproducen el relato moderno y cómo se han esforzado por hacer independiente la categoría de género y del patriarcado como aquellas que permiten explicar la «opresión de las mujeres». Muestro cómo, incluso cuando son capaces de caracterizar el problema, siguen fallando en su intento de superar la fragmentación o tratamiento paralelo de la opresión.

Esta tarea está relacionada con mi interés por trabajar una historia contemporánea del feminismo latinoamericano, documentando sus ejes centrales de debate desde donde es posible rastrear los posicionamientos políticos y las ideas sobre la que se sostienen. He reflexionado sobre la política de identidad problematizando la universalidad del «nosotras las mujeres» y su llamado a una solidaridad más allá de las fronteras que de allí se desprende, a la manera en que lo hacen teóricas postsocialistas como Nancy Fraser (2006) o poscoloniales como Chandra T. Mohanty (2008a y 2008b). Sostengo que las prerrogativas de clase, raza/etnia y hegemonía heterosexual que dividen a las «mujeres» del sur (así como a las del norte), no solo hacen imposible este llamado, sino que este termina encubriendo y siendo afín a los intereses de las mujeres blancas-mestizas de las burguesías nacionales, y al programa

global de expansión capitalista neocolonial (Espinosa Miñoso, 2010a). Gracias a estos análisis propongo pensar lo que he denominado como *racismo del 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. (2013, p. 50)

Por su parte, Breny Mendoza avanza sobre la propuesta de Lugones de la colonialidad de género. Al tiempo que discute con algunas de las afirmaciones de Lugones, aporta al desarrollo de esta idea enriqueciéndola con nuevos elementos desde las ciencias políticas. Mendoza está muy interesada en usar los aportes de la teoría descolonial, poscolonial y posoccidental para interpretar algunas urgencias del contexto político latinoamericano, y toma a Honduras, de donde es originaria, y Centroamérica como epicentro de sus reflexiones. En su atención a la configuración histórica del Estado-nación en Honduras hace una crítica a los discursos del mestizaje y el carácter multirracial y multicultural de la nación sostenidos por las élites mostrándolo como un «dispositivo de poder que entrama lo racial, genérico, sexual y de clase en la conformación de la sociedad colonial y postcolonial» (Mendoza, 2001, p. 256). De su investigación interpretativa propone lo que denomina *colonialidad de la democracia* (2010), dentro de la cual se inscribe el hacer de los Estados-nación contemporáneos del subcontinente con sus intentos fallidos de emular la democracia liberal avalada por Europa y los Estados Unidos como máximo sistema político de gobernación. A este propósito, afirma:

La definición del trabajo asalariado como un privilegio de hombres blancos europeos impidió que la mayoría de los hombres blancos pobres cayeran en la esclavitud, y los liberó [...] del trabajo doméstico. Por eso, aunque el trabajo asalariado masculino estuviese sujeto a la explotación capitalista, el pacto sirvió para sentar las bases de la figura del ciudadano masculino; un individuo libre, que posee control sobre su cuerpo y el derecho y el tiempo para la participación política; derechos legales, civiles, individuales y políticos que excluyen a mujeres y esclavos. Es decir, sin el trasfondo de la esclavitud en las colonias no habría [...] ciudadano y jefe de hogar masculino blanco en Occidente. En breve, la fusión de la idea de raza y la idea de género son claves para configurar la ciudadanía libre que conoció Occidente al configurarse el capitalismo y la democracia liberal [...] la democracia liberal real existente en Occidente fue posible solo por esta fusión de raza y género [...] debemos hablar no solo de la colonialidad de género sino incluso de la colonialidad de la democracia liberal [...] dicho de otra manera, sin la colonización no se hubiesen podido establecer los estados naciones de Occidente ni los capitalismo patriarcales racistas. (2014, p. 96)

Así mismo, en su análisis, Mendoza (2010) hace una dura crítica a la dependencia ideológica de los feminismos latinoamericanos a las teorías producidas en la academia del norte, evidenciando la necesidad de apostar por una teoría feminista latinoamericana capaz de pensar desde América Latina y comprometida con un pensamiento propio que parta de un análisis crítico de la colonialidad.

Otra figura clave en esta apuesta por descolonizar el feminismo es Ochy Curiel, cuyos primeros aportes fueron en el sentido de reconocer los aportes de las feministas negras y de color en los Estados Unidos y en América Latina. Su contribución nos recuerda que:

Sin utilizar el concepto de «colonialidad», las feministas racializadas, afrodescendientes e indígenas, han profundizado desde los años setenta en el entramado de poder patriarcal y capitalista, considerando la imbricación de diversos sistemas de dominación (racismo, sexismo, heteronormatividad, clasismo) desde donde han definido sus proyectos políticos. (2007b, pp. 93-94)

De esta forma, Curiel se dispone a recuperar las voces de las mujeres y feministas negras, indígenas y de color mostrando cómo sus aportes —desarrollados desde la década de los setenta— han sido claves en el orden de mostrar la vinculación entre racismo, sexismo y formas contemporáneas de colonialismo. En trabajos más recientes la autora se ha centrado en pensar una metodología feminista descolonial. Para ello hace una revisión de la interseccionalidad y de la epistemología feminista y retoma la crítica al método antropológico —que hiciera en su trabajo *La nación heterosexual* (2013)— por mantener la clásica división sujeto-objeto según la cual las poblaciones racializadas y subalternas continúan siendo aquello que hay que conocer y explicar. Ante esto, Curiel propone una *antropología de la dominación* como aquella que permitiría «develar las formas, maneras, estrategias, discursos que van definiendo a ciertos grupos sociales como “otros” y “otras” desde lugares de poder y dominación» (p. 28).

Hacer antropología de la dominación significa hacer etnografía de este Norte y del Norte que existe en el Sur, hacer etnografías de nuestras prácticas académicas, metodológicas y pedagógicas que contienen la idea del desarrollo, de una solidaridad transnacional basada en privilegios, significa hacer una etnografía de las lógicas de la cooperación internacional en la que se está inserta, en la lógica de la intervención social que hacemos, de nuestros propios lugares de producción del

conocimiento, de las teorías que utilizamos y legitimamos y los propósitos para los cuales se hacen. En otras palabras, debemos hacer etnografías de nuestros lugares y posiciones de producción de los privilegios. (2015, p. 56)

Otra gran intelectual latinoamericana que más recientemente se ha acogido al llamado de un feminismo descolonial es la antropóloga feminista Rita Segato, quien se dio a conocer ampliamente dentro del feminismo por su investigación sobre los feminicidios en Ciudad Juárez. En sus últimos trabajos se propone indagar la vinculación entre patriarcado y colonialidad,<sup>5</sup> y la relación entre sociedades comunales y el estado para pensar la complicidad entre estado feminicida, racismo y derecho. En su propuesta discute con María Lugones (2008) y Oyeronki Oyewumi (1997) respecto de la inexistencia del patriarcado y de un sistema de género en el periodo anterior a la conquista y la colonización. De acuerdo a Segato hay «una gran acumulación de evidencias históricas y relatos etnográficos que muestran de forma incontestable la existencia de nomenclaturas de género» en las sociedades pre-intrusión (2014, p. 77). En acuerdo con Julieta Paredes (2008), pensadora activista de origen indígena quien desde su propuesta de un feminismo comunitario alega la existencia de un patriarcado originario o ancestral, Segato «identifica en las sociedades indígenas y afro-americanas una organización patriarcal, aunque diferente a la del género occidental y que podría ser descripta como un patriarcado de baja intensidad» (*ibid.*).

Acogiéndose a este debate, Aura Cumes, intelectual de origen maya, se propone analizar las relaciones entre hombres y mujeres dentro de la sociedad maya. En su trabajo, se

---

5. Ver *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez* (2013), «Género y Colonialidad» en *La Crítica de la Colonialidad en ocho ensayos* (2015) y *Contra-pedagogías de la crueldad* (2018).

acerca a un estudio del *Popol Wuj* para ver si allí se pueden encontrar las huellas de este *patriarcado de baja intensidad* que propone Rita Segato. El *Popol Wuj* es importante porque es el libro que relata el mito de origen del pueblo Kiche' hasta la conquista y porque la visión del mundo que allí se recoge se puede observar aun en las formas de vida del pueblo maya en la contemporaneidad. A pesar de las múltiples interpretaciones del texto, Cumes se arriesga a una lectura que permite desafiar «las lecturas colonialistas de entender a los pueblos indígenas como masas sin pasado y sin historias dignas» (Cumes, 2019, p. 74).

De su lectura e indagación, Cumes llega a tres conclusiones: en primer lugar, en el *Popol Wuj* predomina la noción de *winaq* que en castellano se traduciría como persona o gente sin atribución de género. «Quien no se define como mujer u hombre, también es *winaq*; por lo tanto parece ser una representación del *ser persona* asentada en una idea mucho más plural de la existencia» (*ibid.*, énfasis en el original), nos dice. En segundo lugar, observa que en el mito de origen maya hay una idea de pares interrelacionados, deidades femeninas y masculinas, ambas con capacidad de acción y con la misma relevancia en la creación del universo y de los seres de carne y hueso. Aparecen de forma clara las ideas de dualidad, complementariedad y equilibrio en todas las relaciones y en la vida general. Sin embargo, es obvio que el paso de la deidad a los seres de carne y hueso implica una pérdida de poder para las mujeres ya que en el estado humano los hombres se convierten en la figura política y guerrera con preponderancia. De allí Cumes observa que «se establece paulatinamente una dominación masculina sobre las mujeres que daría lugar a la conformación de un patriarcado. Pero estas dinámicas sociales son interrumpidas abruptamente por el proceso de colonización» (p. 75). El proceso de colonización instaura un régimen de subordinación de las mujeres, mediante una

jerarquización entre estas y los varones. Esto se logra mediante la ley, el uso de la violencia y la evangelización. Así, concluye señalando que:

Cuando lo colonial se impone modifica las relaciones sociales, ya que interviene directamente en la estructura de las relaciones de poder, las cuales captura y reorganiza desde adentro con lo cual se transforman los sentidos. Así podemos observar que en las estructuras de los idiomas mayas (por ejemplo, en el kaqchikel) se refleja relaciones entre mujeres-hombres con una lógica horizontal y equivalente (q'atit -q' ma; q'ate- q'atat) distinta a la que llegó con la colonización, pero ello no necesariamente rige las relaciones cotidianas actuales entre hombres y mujeres. Es decir que el vocabulario permanece, pero es reinterpretado a la luz de un nuevo orden de poder. (p. 76)

Pensar y documentar este *nuevo orden* es justo lo que hace otra intelectual de origen maya, Gladys Tzul Tzul, quien sin nombrarse como feminista descolonial hace aportes fundamentales a este campo de análisis a partir de describir las formas de gobierno comunal indígena y preguntarse por los intereses de las mujeres indígenas dentro de las luchas anticoloniales y las experiencias de organización política autónoma que se expresa en la producción de las decisiones, en las fiestas y celebraciones y en la realización de las tareas de atención a lo común y a la reproducción de la vida. Qué desean las mujeres indígenas, se pregunta Tzul Tzul, y responde

que la lucha y el deseo de las mujeres que viven en tierras comunales se expresa en la ampliación de los términos de inclusión dentro de la trama, para tener pleno acceso al uso y a la herencia comunal de la tierra, y para que su condición de pertenecer a la trama comunal no sea mediada

por los apellidos masculinos... el nudo del problema de las mujeres indígenas que habitamos tierras comunales no está inscrito en la dicotomía inclusión-exclusión, sino en erosionar las jerarquías de inclusión diferenciada a la tierra comunal. (2016a, pp. 175-176)

De tal forma la autora propone una lectura compleja que evita caer en las clásicas salidas propuestas por el feminismo occidental. Para ella la política de las mujeres indígenas hay que leerla desde la tensión permanente entre transformación y conservación, de forma tal que se hacen esfuerzos para garantizar la conservación de la tierra comunal, evitando el peligro permanente de su expropiación por parte del Estado, al mismo tiempo que se producen las condiciones para que las mujeres indígenas tengan acceso al uso de la tierra comunal. Como señala la autora, «tal mirada coloca a las mujeres indígenas en un campo de poder donde ellas son activas protagonistas por y desde la tierra comunal y, por lo tanto, aparecen como hacedoras de estrategias jurídicas y políticas que garantizan la perdurabilidad de la tierra en la política comunal» (p. 175).

Finalmente, no quiero terminar este acotado repaso por algunos de los aportes y debates más promisorios que ayudan a instalar el giro descolonial y antirracista en el feminismo, sin referirme a toda un área de investigación crítica entorno al tratamiento de la sexualidad y la identidad de género por parte de la teorización y los movimientos feminista y político-sexuales contemporáneos. Como he avanzado en trabajos anteriores (Espinosa Miñoso, 2012b; 2015), desde mediados de la década de los noventa, con el giro postestructuralista y el movimiento queer, en América Latina comienza a configurarse lo que he nombrado como una *nueva verdad sobre el género y la sexualidad* que tendrá efectos inmediatos en los énfasis del debate y de la agenda política, así como en la definición y ampliación del sujeto del feminismo y de los movimientos de



liberación sexual. Recientemente pensadoras activistas lesbianas feministas como Iris Hernández y Celenis Rodríguez Moreno se unen a la problematización de la agenda del feminismo y de los movimientos de la sexualidad en el Estado profundizando y radicalizando la crítica que ya en los años noventa hiciera el llamado feminismo autónomo.

Retomando el gesto, pero ahora desde el marco de comprensión del programa de investigación modernidad/colonialidad, la politóloga Celenis Rodríguez Moreno (2016) se embarca en un análisis del discurso de las políticas públicas de igualdad de género en Colombia para demostrar su compromiso con la modernidad y los procesos de occidentalización. Su investigación parte de un análisis de los discursos de mujer y desarrollo (Rodríguez Moreno, 2014) como aquellos donde se expresa de forma patente la conjugación de los ideales de progreso social con los ideales de bienestar de las mujeres. Estos discursos emanan, ayer como hoy, de las ex metrópolis y, dando continuidad a la empresa colonial, son dirigidos a los países del llamado tercer mundo a través de los aparatos de la ayuda al desarrollo. Al estudiarlo, Rodríguez Moreno intenta demostrar la relación entre estos discursos y las políticas públicas de género que se instituyen a nivel nacional, y muestra a las últimas como instrumentos —como *tecnologías de género colonial*, nos dice— que permiten operativizar los lineamientos que emanan del aparato del desarrollo.

Tras estudiar los tres documentos de política pública de género elaborados en la década del noventa, la autora encuentra una misma manera de construcción de los problemas de las mujeres que se mantiene tanto en los documentos producidos por los organismos multilaterales de ayuda al desarrollo como en los documentos de política a nivel nacional. Tanto en uno como en otro el abordaje de la situación de las mujeres está anclado a: (1) una idea de progreso lineal de la historia y de la emancipación de la mujer; (2) «la caracterización del

problema-mujer recurriendo a los datos estadísticos existentes en materia de control natal, tasa de alfabetismo/acceso a la educación, y participación en el mercado laboral» (Rodríguez Moreno, 2016, p. 8); y (3) a la producción de «la mujer pobre del tercer mundo» como aquella indígena, afrodescendiente, campesina, popular, rezagada, anclada a tradiciones que la subordinan y necesitada por tanto de la ayuda estatal e internacional, en contraposición a la mujer liberada del mundo desarrollado. De esta forma, Rodríguez Moreno concluye que tanto en los discursos del desarrollo como en las políticas públicas de equidad de género «la emancipación de la mujer aparece inextricablemente ligada a los procesos de modernización y occidentalización» (p. 6).

En cuanto a Iris Hernández (2016), su proyecto se embarca en el análisis de la noción de ciudadanía a la que apelan los movimientos de la diversidad sexual, LGTBI y de lesbianas feministas en Chile para observar cómo los mecanismos de readecuación y normativización de estos movimientos son productivos a la colonialidad componiendo una agenda racista y liberal afín a los intereses de unos pocos. Al estudiar los movimientos sociosexuales en Chile, Hernández muestra las conexiones entre sus discursos y programa político, y una agenda global de derechos centrados en la sexualidad. Asumiendo los conceptos de homonormatividad —retomado por Sabsay (2011) como aquel que «recupera la pareja y la familia como modelos hegemónicos centrales» (Hernández, 2016, p. 154)— y homonacionalismo —propuesto por Jasbir K. Puar (2013) para mostrar las conexiones entre la agenda de derechos gay y de diversidad sexo-genérica con la legitimación de agendas imperialistas, racistas y neoliberales de gobiernos occidentales—, Hernández afirma que el programa político centrado en la sexualidad actualiza la matriz de poder racista, sexista y clasista por omisión, en tanto no contempla ni asume un compromiso en contra de todas las

formas de opresión y en tanto sus preocupaciones y estrategias responden a ideales de justicia y bienestar excluyentes y eurocéntricos.

Como podemos ver en este breve repaso, son amplios y cada vez más variados los caminos de investigación y análisis crítico abiertos por este encuentro entre descolonialidad, antirracismo y feminismo en América Latina. El campo es tan fértil que cada día se amplía más la lista de investigaciones en curso e hilos de reflexión y análisis, volviendo cada vez más extenso el campo de incumbencia y haciendo posible la tarea de des-eurocentrar el feminismo en el continente abandonando los tratamientos fraccionados de la opresión/dominación y la mirada categorial a la que nos acostumbró la modernidad para dar paso poco a poco a tratamientos más complejos, geopolíticos y codeterminantes del género, la sexualidad, el racismo, el capitalismo y la colonialidad.

Dado que todo este giro epistémico tiene sus efectos a nivel de la praxis político-feminista, me gustaría concluir con unas reflexiones respecto de las implicaciones prácticas para la lucha feminista de estos cuestionamientos e intentos de abandono del género y la sexualidad como categorías primeras, centrales e independientes que explicarían la opresión de «las mujeres».

### **¿Hacia el fin de la política de identidad?**

En este largo recorrido hasta llegar al momento de producción de un feminismo descolonial, muchas de las cuestiones que aquí he intentado esbozar nos han llevado sistemáticamente a una pregunta respecto del sujeto del feminismo con el que estamos comprometidas. Esta ha sido una gran pregunta que cruza los diferentes momentos y coyunturas críticas por las que hemos atravesado.

Como feministas autónomas, desde los noventa supimos que ya nuestros intereses no eran comunes a las feministas institucionales; y desde el principio de este nuevo siglo nos hemos

visto obligadas a preguntarnos por la naturalidad del sujeto «mujeres» del feminismo y los debates entre quienes adscribían a una posición de la diferencia sexual y quienes adscribían a una postura que destituye esta diferencia como ontológica, dando paso a abrir nuevas posibilidades de ser mujer o varón a contrapelo de la idea del dimorfismo sexual. Estos debates nos han agotado extensamente y nos han consumido.

El giro descolonial y la profundización de un feminismo antirracista refuerzan a mi entender la avanzada contra el sujeto mujeres universalista y desanclado de sus lugares de referencia y origen de clase y raza. Pero además sigue complejizando la trama de poder haciendo casi imposible seguir sosteniendo una política identitaria al viejo formato.

Al fin está la pregunta sobre quién construye la agencia feminista descolonial.

Efectivamente sería absurdo pensar que esa agencia puede prescindir del sujeto oprimido por el sistema moderno-colonial de género. Y es por eso mismo que la idea de un «feminismo sin mujeres», como lo proponía un grupo posfeminista en Chile, es más que descabellada; como descabellado sería pensar una política antirracista sin la presencia y la preponderancia de los cuerpos sistemáticamente violentados por el sistema colonial capitalista, es decir, los cuerpos producidos e identificados como negros-indígenas-bárbaros; como descabellado sería pensar una lucha contra el régimen heterosexual que prescindiera de los cuerpos lesbianos, trans o en rebelión contra ese régimen.

Ahora bien, ¿qué pasa cuando estos regímenes comienzan a desvelarse amalgamados entre sí produciendo sujetos atravesados por múltiples posiciones de opresión y privilegio? Sin abandonar los fines que nos proponemos de desmantelación de estos regímenes y sin abandonar la preponderancia que los cuerpos nuestros tienen para la política feminista antirracista, anticolonialista, contra el régimen heterosexual dado la posición de opresión que en ellos sufren... la pre-

gunta es si es posible o no apelar a una solidaridad y un proyecto político que se organice en torno a estos fines al tiempo que reconozca la deuda histórica con las posiciones de identidad en menor escala de privilegio. Desde ahí, sujetos blancos-mestizos burgueses y todo el paraguas de identidades genéricas y sexuales habilitadas desde la matriz moderno-colonial de género gracias a la intervención de los movimientos sociales urbanos contemporáneos —mujeres, varones, trans, travestis, lesbianas— podrían estar trabajando también por un proyecto feminista antirracista y descolonial, haciendo un trabajo contra su propio privilegio (en el caso del varón, como varón; en el caso de la mujer o la trans blanca-burguesa, como blanca-burguesa...) y contra los regímenes que lo hacen posible.

El planteamiento no sería preguntarnos si es posible que en los espacios de actuación del feminismo antirracista y descolonial convivamos con sujetos que han quedado fuera de lo que se ha considerado tradicionalmente el grupo de las «mujeres» o con sujetos no racializados. Construir el problema de esta manera significaría continuar apegadas a una comprensión universalista y totalizadora de «la mujer» o del sujeto del racismo... como sujetos siempre en posición de subordinación. Sería seguir pensando a las mujeres como grupo, sin dar cuenta que dentro de esos «otros» (fuera del «nosotros») también cabrían «mujeres», así como dentro del «nosotras» cabrían masculinidades subalternas dentro del régimen capitalista o colonial.

Este tratamiento del problema seguiría reproduciendo 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 solo 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 coconstitutiva e inter-

dependientemente. 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). En todo caso, sostener una postura separatista asentada en una comprensión imbricada de opresión no podría menos que implicar la construcción de espacios políticos donde solo cabríamos (y tentativamente) gente racializada de ascendencia trabajadora provenientes de países del sur... o sea, quedarían fuera de esta construcción una serie de compañeras que nos acompañan y trabajan arduamente contra la colonialidad y el racismo del género.

Este dilema me recuerda mucho al que se ha dado dentro de los movimientos negros. En algún momento fue necesario repensar la necesidad de hacer articulaciones y coaliciones dentro de un gran movimiento de lucha antirracista donde se agruparan todas las personas en contra del régimen racista; es obvio que lxs blancxs y blanco-mestizxs con privilegios dentro de la pigmentocracia que opera en nuestro continente y que hacen la política antirracista no estarían articuladxs a este movimiento porque estén «tan oprimidxs» como la gente racializada; simplemente están ahí porque luchan, hacen, están comprometidxs con acabar con este régimen aun a costa de perder su propio privilegio. Lo mismo que compañeras blanco-mestizas, tanto latinoamericanas, europeas como norteamericanas están trabajando por construir un movimiento feminista antirracista y ponen el cuerpo (marcado de privilegio) en esta lucha que es a fin de cuentas desinstaladora de su propio lugar de poder. Lo mismo que los compañeros racializados no pueden seguir postergando la reflexión sobre cómo la colonialidad de género ha producido lugares de privilegio para el varón racializado dentro de nuestras propias comunidades en la medida en que se han producido procesos de occidentalización.

Ellas, ustedes, nosotras, estamos aquí no porque ocupemos lugares exclusivos de opresión o privilegio; estamos aquí porque estamos comprometidas en combatir aquello que produce estos lugares diferenciados en los que nos encontramos; estamos aquí quienes estamos porque estamos dispuestas/os a perder, en muchos casos, los lugares de privilegio que sostienen nuestra propia enunciación. Si esto es así para nosotras, si ya sabemos que el «nosotras» no se nutre de la falsa «unidad en la opresión», tendremos que tomarnos en serio este paso, porque sería deshonesto aplicarlo para una subjetividad-agente y no para otras. ¿Cómo sostener y mantener este separatismo basado en una idea anterior de comprensión del sujeto-agente del feminismo (por cierto una comprensión hegemónica implantada por el feminismo blanco incapaz de escuchar lo que sus «hermanas» negras-lesbianas-indígenas intuían ya en los setenta) cuando ya sabemos que esa unidad solo es posible si acordamos en la convicción de que es necesario acabar con una matriz de poder compleja en donde las posiciones de sujetos son múltiples hasta que parecería que se diluye la posibilidad de atrapar las estructuras en que se sostiene la trama?

La experiencia del movimiento antirracista o del movimiento de descolonización nos muestra un poco el camino para no morir en el intento. Hay regímenes de poder imbricados, hay estructuras que lo sostienen imbricadamente, hay cuerpos marcados con menor o mayor intensidad, o mejor debería decir, 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). 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 y a quienes primero les atañe la lucha. Esto no solo es posible sino deseable. Comprenderlo hace que muchos compañeros y compañeras feministas antirracistas y descoloniales de hoy sean respetuosos de «nuestros» espacios y vengán trabajando su propio ser feminista.

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 separatistas lo seremos construyendo unidad con quien está en la disposición de la tarea.