

FEMINISMOS PERIFÉRICOS, FEMINISMOS-OTROS: UNA GENEALOGÍA FEMINISTA DECOLONIAL POR REIVINDICAR

PERIPHERAL FEMINISMS, FEMINISMS-OTHERS: A FEMINIST DECOLONIAL GENEALOGY TO CLAIM

Rocío Medina Martín
Universidad Pablo de Olavide, Sevilla
[rmedmar@upo.es]

Recibido: octubre de 2013
Aceptado: diciembre de 2013

Palabras claves: Feminismos poscoloniales, feminismo decolonial, feminismo negro, feminismo lesbiano y feminismo chicano

Keywords: stcolonial feminism, decolonial feminism, black feminism, lesbian feminism and Chicana feminism

Resumen: El presente trabajo pretende indagar en una genealogía feminista-otra que desde los años 60 y 70 viene cuestionando el racismo, el clasismo y el heterosexismo epistémico presente en el pensamiento político feminista de corte occidental, así como analizando la interseccionalidad entre estas diversas variables. De este modo, se considera que tanto el feminismo lesbiano, como el feminismo negro, el feminismo de color o el feminismo chicano, entre otras muchas propuestas, han llevado a cabo inequívocamente análisis feministas con objetivos decoloniales y que, por tanto, sería interesante para este último paradigma reconocer y nutrirse de estas andaduras feministas. Por último, se vinculan algunas de las propuestas del feminismo decolonial a esta genealogía periférica a través del feminismo coalicional que nos propone Lugones.

Abstract: Aim of this work is to investigate the feminist genealogy, which from the 60 and 70 is challenging racism, classism and the epistemic heterosexism existing in Western feminist political thinking, analyzing the overlapping between these different variables. In this way, it can be considered that lesbian feminism, black feminism, color feminism or chicana feminism, among other proposals, have led without any doubt feminist analysis with decolonial objectives and therefore would be interesting to recognize these feminist proposals and to consider them as an example. Some proposals of the decolonial feminism are linked to this peripheral feminist genealogy through the coalitional feminism proposed by Lugones.

*Estar juntas las mujeres no era suficiente,
éramos distintas.
Estar juntas las mujeres gay no era
suficiente, éramos distintas,
Estar juntas las mujeres negras no era
suficiente, éramos distintas.
Estar juntas las mujeres lesbianas negras
no era suficiente, éramos distintas.
Cada una de nosotras tenía sus propias
necesidades y sus objetivos
y alianzas muy diversas.
La supervivencia nos advertía a algunas de
nosotras que no nos podíamos permitir
definirnos a nosotras mismas fácilmente, ni
tampoco encerrarnos
en una definición estrecha...
Ha hecho falta un cierto tiempo para dar-
nos cuenta de que nuestro lugar era
precisamente la casa de la diferencia, más
que la seguridad
de una diferencia en particular.*
Audre Lorde

1. Los sesgos coloniales del pensamiento político feminista hegemónico: hacia unos “feminismos-otros”

Comprender la dimensión global y su conexión con lo local se ha convertido en una tarea imprescindible para (re)pensar las posibles alternativas políticas a la globalización neoliberal y a la colonialidad global¹. Sin duda, vivimos espacios y tiempos

1. El concepto de colonialidad global niega la idea de que tras el proceso de descolonización política vivimos ahora en un mundo descolonizado y poscolonial. Por tanto, parte de la idea de que la descolonización territorial y política no implicó decolonialidad. Más bien, la colonialidad global considera que las estructuras de poder generadas en el proceso de creación del capitalismo global de la mano del colonialismo, no sólo no han desaparecido por la descolonización, sino

donde las corporalidades y cotidianidades alumbradas por las propuestas poscoloniales², decoloniales y feministas de las últimas décadas han desvelado aún más las marcas y señales de las desigualdades y las exclusiones modernas: son los cuerpos sexuados, racializados, colonizados y transfronterizos quienes más nos permiten rastrear las derivas y expectativas de la colonialidad global. Como puntualizaba la reconocida filósofa y zoóloga norteamericana Donna Haraway, ante las trampas en las que suele encallar el pensamiento posmoderno: “Necesitamos el poder de las teorías críticas modernas sobre cómo son creados los significados y los cuerpos, no para negar los significados y los cuerpos, sino para vivir en significados y cuerpos que tengan una oportunidad de futuro.” (1995: 322).

En el ámbito académico social y político, respecto de este delicado límite epistemológico, proliferaron discursos convenidos de que desde las universidades y las ciencias sociales se debía ofrecer

que siguen siendo elementos fundamentales para el neoliberalismo y la matriz de poder inherente a la colonialidad global (Mignolo, 2003 y 2010).

2. El sentido de poscolonialismo -o postcolonialismo- (términos que serán utilizados indistintamente en este trabajo), aquí usado, no es el de su acepción temporal que dicta que el colonialismo ha finalizado, sino que más bien nos referimos a las relaciones locales de dominación que reproducen colonialidades en el aquí y en el ahora, no sólo en los antiguos países colonizados, sino también en aquellos colonizadores y ahora receptores de migrantes de las antiguas colonias (Eskalera Karakola, 2004: 13 y 14). Para profundizar en la relación de los estudios poscoloniales anglosajones y los estudios decoloniales, ver Castro-Gómez y Grosfoguel (2007) y Mignolo (2010); para una interesante revisión de las complicidades y diferencias entre feminismos y posmodernidad, ver Hernández (2003) y la obra clásica de Nicholson (comp.) (1992).

una *educación cosmopolita* (Nussbaum, 1999) que nos resituase como ciudadanos y ciudadanas de un mundo plural y diverso. No obstante, no ha sido difícil advertir que desde las ciencias sociales se han generado, paralelamente, numerosos discursos que, aunque adscritos a la retórica igualitarista y multicultural, no han cuestionado el sesgo androcéntrico (Harding, 1987, 1996) y eurocéntrico (Lander, 2000 y Grosfoguel, 2007) que viene caracterizando la producción del pensamiento político hegemónico. Como nos propone la teórica decolonial Catherine Walsh, es urgente comprender la interculturalidad como una propuesta de “inter-epistemología”, ya que, como ella misma reconoce, el término interculturalidad ha sido cooptado institucionalmente e interpretado como la demanda de inclusión en el estado-nación que responde más a una política cultural de reconocimiento de las diferencias culturales, la mayoría de las veces folclorizadora, que a una apuesta igualitaria por legitimidad epistemológica de esos “conocimientos otros”, considerados como *doxa*. En el ámbito político, denuncia Walsh, viene ocurriendo “una integración de conceptos concebidos por los grupos subalternizados como indicadores de la diferencia colonial dentro de los paradigmas hegemónicos, vaciándolos de su posición política, ética y epistémica”, tanto por parte de las instituciones estatales como las financieras internacionales (2007: 55).

En este contexto de corrección retórica y manipulación política, el *racismo epistémico* de las ciencias sociales (Grosfoguel, 2007) no ha sido ajeno al pensamiento feminista. Aunque éste ha sido reconocido en su dimensión epistemológica como el gran crítico del sesgo androcéntrico de las ciencias –dicho sea de paso, siempre

desde una cosmovisión eurocentrada–; no es menos cierto que ha tenido grandes dificultades en la traducción transcultural de sus postulados. Lo puntualizaba de nuevo Donna Haraway del siguiente modo: “El valor de una categoría analítica no queda necesariamente anulado por la conciencia crítica de su especificidad histórica y sus límites culturales. Pero los conceptos feministas de género plantean de forma aguda los problemas de comparación cultural, de traducción lingüística y de solidaridad política” (1995: 221). En este sentido de sospecha considero que convergen profundamente tanto los conocidos como feminismos poscoloniales, como el feminismo decolonial³, a los cuales denominaré conjuntamente como “feminismos periféricos, feminismos-otros”⁴

3. En este sentido hay que aclarar que no existen tesis definitorias sobre la relación posible entre los feminismos pos(t)coloniales, que podríamos caracterizar como aquellas propuestas preocupadas por la multiplicidad de variables a la hora entender las construcciones identitarias de las mujeres (raza, sexo, género y clase, entre otras), sus antecedentes (feminismo lesbiano y negro o chicano), con el feminismo decolonial de María Lugones y su concepto de la “colonialidad del género”. Bajo mi parecer, es posible establecer relaciones de continuidad entre ambas propuestas que responden a una genealogía común feminista y decolonial de feminismos periféricos, que me propongo comenzar a explorar en este trabajo.

4. La expresión “Feminismos-Otros” alude al concepto de “Un Paradigma de pensamiento-Otro” (2003), paradigma que aglutina las alternativas pluriversales que a nivel planetario contestan el eurocentrismo epistémico y que por tanto es disruptivo, es decir, niega la idea de generar “otro paradigma” dentro de la misma lógica de superioridad civilizatoria occidental. Esta idea de un paradigma de Pensamiento-Otro antecedente del concepto de decolonialidad en la obra de Mignolo. La noción de “Feminismos periféricos” proviene del título de la interesante edición de trabajos sobre feminismos poscoloniales e in-

en este texto. Bajo mi parecer, comparten una compleja mirada analítica crítica que pretende descifrar los modos en los cuáles han sido construidas, justificadas y teorizadas en el pensamiento político feminista hegemónico⁵ categorías como

terseccionalidad, que lleva ese mismo título, ver Rodríguez (ed.) (2006).

5. Por pensamiento feminista hegemónico entiendo aquellos postulados y corrientes feministas que responden al menos a uno de los dos criterios siguientes: en primer lugar, aplicando parte de las tesis decoloniales sobre las relaciones de poder epistémicas que instauró la colonialidad, aquellas propuestas políticas feministas insertas en las corrientes de las cuatro ideologías de la modernidad “liberalismo, socialismo/marxismo, cristianismo o conservadurismo” que fueron impuestas al resto del planeta por la quinta ideología eurocéntrica, el “colonialismo” (Mignolo, 2003), y que no consideran posible la existencia de luchas feministas fuera de esos marcos epistemológicos, aunque sean reconocidas como “movimiento de mujeres”; y en segundo lugar, en especial, aquellas corrientes feministas líderes en el mainstream de género articulado en el ámbito internacional por la ONU, el FMI y el BM, o el articulado en el ámbito nacional como un feminismo institucional bajo las conocidas “políticas de igualdad de género” cuando entienden sus propuestas como universales y universalizables. Para revisar importantes críticas tanto a la ONU como al feminismo institucional en sus alianzas con el capitalismo neoliberal desde perspectivas feministas ver Spivak (2010), Zabala (2012) y Falquet (2003). Entenderlos como hegemónicos no implica desconocer o desmerecer sus aportes y análisis, sino reconocer que estos postulados han poseído y/o poseen en la actualidad cierta capacidad de enunciación política y un reconocimiento de estatus científico de los cuales carecen otras propuestas feministas —en el caso de que sean consideradas como tal por los primeros—, así como interpretarlos en tanto conocimiento situado no siempre aplicable a otras realidades históricas y cosmovisiones diversas. La principal característica común de estos feminismos consiste en partir de la idea de que existen “una subordinación común a todas las mujeres” que genera

la “diferencia sexual” y la “diferencia cultural” a través de una categoría analítica como “género”. Para ello, indagan y desvelan cómo a menudo, la diferencia es “utilizada, negada y/o exacerbada para justificar la desigualdad” (Suárez, 2008) en el marco de la globalización neoliberal y la colonialidad global, y en nuestro caso, también al interno del pensamiento feminista. Nos dice la teórica feminista argentina Karina Bidasca: “Si tenemos en cuenta que la diferencia y la desigualdad son construcciones sociales, el significado que los actores y actrices le atribuyen a la diferencia es producto de prácticas sociales sedimentadas que instalan un modo específico de concebir la diferencia como desigualdad y que activan diferentes mecanismos para legitimarla.” (2010: 167).

En efecto, a menudo, las diferentes propuestas teóricas feministas emanadas desde el Norte⁶ han reproducido aquello

y precisa respuestas comunes. Una variante de esta noción de feminismos hegemónicos puede ser el concepto similar de *neofeminismo*, usado por Obioma Nnaemeka para el caso de las mujeres africanas y que define como: “la precaria alianza entre feministas del interior y feministas del exterior para generar un control del conocimiento acerca de la totalidad de las mujeres africanas” (2008: 83).

6. Los términos Norte y Sur serán utilizados desde una perspectiva simbólica a lo largo de todo el texto, usando el sentido de las palabras de De Sousa Santos cuando afirma que “el Sur es pues usado aquí como metáfora del sufrimiento humano sistemáticamente causado por el colonialismo y el capitalismo” (2009: 12). Por tanto, asumimos la existencia de muchos nortes en los sures y sures en los nortes, y en consecuencia, la posible producción de conocimiento hegemónico y eurocéntrico en el sur geográfico, por ejemplo, por parte de las élites políticas o económicas o simplemente grupos o individuos con poder; así como la producción de pensamiento decolonial

que Mignolo señalara como la “diferencia cultural” que sirve para ocultar la “diferencia colonial” (2003 y 2010). En nuestro caso concreto, sobre la legitimación y el análisis de las demandas y propuestas de las “otras” mujeres: racializadas, empobrecidas, migrantes, indígenas, LGTBI, musulmanas, etc. Ocultamiento éste que a partir de los años 60, en las luchas políticas, y en los 70, en sus correspondientes producciones teóricas, estos colectivos de mujeres han ido desvelando desde la multitud planetaria de los sures. En esta dirección, los estudios feministas poscoloniales y los estudios decoloniales coinciden en proponernos otra ideología construida ahora desde las periferias, los bordes, los restos, las fronteras (Ibid.); desde quienes por colonizados/as, abyectos/as, bárbaros/as, incultos/as e irracionales; nunca, diría Eduardo Galeano, “*salieron en la foto*”⁷.

En las siguientes páginas se pretende realizar algunos aportes a la tarea de recuperar una genealogía periférica feminista que considero crítica, propositiva y decolonial (mucho antes de la emergencia de

este último y rico concepto en el seno del grupo de investigación modernidad/colonialidad, M/C y los estudios decoloniales), y con esta intención ahondaremos en algunos feminismos antecedentes de los feminismos poscoloniales, como el feminismo lesbiano, el feminismo negro, el feminismo de las mujeres de color o, más actualizado, como el feminismo decolonial, con la intención de rescatar las continuidades entre ellos a lo largo del tiempo, así como destacar los posibles aportes que desde este devenir político feminista-otro se han realizado tanto a la epistemología feminista como a la decolonial. A indagar en estas contribuciones mutuas me estimuló, entre otras lecturas feministas y vivencias interpersonales, la reconocida afrocaribeña Ochy Curiel cuando afirmaba que:

“El black feminism, el feminismo chicano y el feminismo afro e indígena en Latinoamérica son propuestas que complejizan el entramado de poder en las sociedades poscoloniales, articulando categorías como la raza, la clase, el sexo y la sexualidad desde las prácticas políticas donde han emergido interesantes teorías no sólo en el feminismo sino en las ciencias sociales en su conjunto. Son propuestas que han hecho frente a la colonialidad del poder y del saber y que hay que reconocerlas para lograr realmente una descolonización.” (2007: 100).

De este modo, este texto se acercará también a los sesgos etnocéntricos y eurocéntricos que operan en el pensamiento político feminista hegemónico a la hora de comprender la realidad diversa y localizada de aquellas “otras mujeres”⁸, conside-

y/o crítico desde los sures del norte geográfico. Para un debate más conceptual en la materia, diferenciar entre las nociones *localización social* y *localización epistémica*, ver entrevista realizada a Grosfoguel por Lamus (2007). Según el autor, es posible estar localizado/a socialmente en el lado dominante de una relación de opresión, pero asumir una localización epistémica desde el lado dominado de dicha relación, y también puede ocurrir, estar localizado/a socialmente en lado dominado de una relación de poder y asumir una localización epistémica del lado dominante de dicha relación.

7. Expresión de Eduardo Galeano tomada por el periódico *El País* (2008) en la presentación de su libro de relatos *Especiosos*, disponible en: http://elpais.com/diario/2008/03/23/domingo/1206247958_850215.html

8. Asumo el uso pedagógico y explicativo de esta categoría, pero en ningún momento pretendo mostrarla como categoría de análisis con legitimación propia. Lo mismo podría decir de todas aquellas otras categorías que como “mujeres musulmanas”, “mujeres blancas”, o “mujeres ne-

rando que, analizar la dimensión global, en nuestro caso, la del pensamiento político feminista y su conexión con lo local nos ofrece interesantes mapas y cartografías para comprender las complicidades entre el capitalismo neoliberal, el racismo y los sistemas patriarcales en la colonialidad global, así como los complejos roles que aceptan, negocian y/o resisten las mujeres en este contexto. Bajo mi punto de vista, no es nada casual el interés y la potencialidad de cruzar ambas epistemologías, la feminista y la decolonial, pues como nos advierte Karina Bidasaca: “Hay una inquietante cercanía entre, por un lado, los discursos coloniales y los de algunas representantes del feminismo occidental, que se expresan en términos “salvacionistas” por el camino del modelo occidental...” (2010: 21).

2. La Propuesta Decolonial y su denuncia del eurocentrismo en las Ciencias Sociales

Con el objetivo de ofrecer algunas pinceladas introductorias a la perspectiva epistemológica decolonial, podemos indicar que los trabajos del grupo de investigación modernidad/colonialidad –M/C– mantienen la siguiente tesis central: la colonialidad no es un estado opuesto a la modernidad, sino que, por el contrario, es parte integral, necesaria y constitutiva de los mismos procesos de moderniza-

gras” que aparecerán a lo largo del trabajo; pero que entendidas en el contexto y significado del texto, se advierten como categorías explicativas que necesitan análisis contextualizados y basados en un conocimiento situado (Haraway, 1995) para afirmaciones de corte antropológico o sociológico.

Este planteamiento, en su sentido más amplio, implica un claro y amplio cuestionamiento de las lógicas evolucionistas en las ciencias sociales, así como sobre sus discursos desarrollistas, pues considera que estos han ocultado la interdependencia entre modernidad y colonialidad al diagnosticar a la segunda bien como efecto “colateral” no deseado de la primera, bien como etapa previa a la modernidad. De este modo, será la colonialidad como “lado oscuro” de la modernidad, el elemento ahora visibilizado que convierte a la modernidad/colonialidad en la “unidad de análisis de la modernidad” (Escobar, 2003: 61) para el pensamiento de este grupo de intelectuales. Como ha denunciado el semiólogo Walter Mignolo “la gran mentira es hacer creer que la modernidad superará a la colonialidad cuando, en verdad, la modernidad necesita de la colonialidad para instalarse, construirse y subsistir” (2003: 35). Esta interesante propuesta sobre la construcción relacional e intersubjetiva de la construcción de la subjetividad política, en su sentido metodológico, considero que ya fue rigurosamente trabajada en esta genealogía de feminismos periféricos, los cuales, como veremos en las siguientes páginas, al cruzar las variables de raza, género, sexo y clase, ya en los años 70, pusieron de manifiesto cómo no sólo cierto sentido de la feminidad occidental, blanca, clase media o burguesa, pretendía “rescatar” a las demás mujeres; sino que los privilegios de estas mujeres (y sus compañeros) estaban profundamente vinculados a la explotación y subordinación de las “otras” en razón de variables que iban más allá de la diferencia sexual, biológica o sociologizada. Si leemos el siguiente fragmento de los teóricos decoloniales Castro-Gómez y Grosfoguel, entenderemos más claramente por qué considero que esta genealogía

feminista es profundamente decolonial antes de que existiese el propio concepto,

“La primera descolonización (iniciada en el siglo XIX por las colonias españolas y seguida en el XX por las inglesas y francesas) fue incompleta, ya que se limitó a la independencia jurídico-política de las periferias. En cambio, la segunda descolonización –a la cual nosotros aludimos con la categoría de colonialidad– tendrá que dirigirse a la heterarquía de las múltiples relaciones raciales, étnicas, sexuales, epistémicas, económicas, de género que la primera descolonización dejó intactas. Como resultado, el mundo del siglo XXI necesita una decolonialidad que complemente la descolonización llevada a cabo en los siglos XIX y XX. Al contrario de esa descolonización, la decolonialidad es un proceso de resignificación a largo plazo, que no se puede reducir a un acontecimiento jurídico-político.” (2007: 17).

Precisamente sobre esta heterarquía de dominaciones diversas y sus resignificaciones, considero que los “feminismos periféricos, feminismos-otros” han llevado a cabo importantes análisis y propuestas metodológicas desde los años 70, especialmente en aspectos metodológicos como la interseccionalidad de raza, sexo, clase y género del feminismo negro, o como la epistemología de frontera aportada por Anzaldúa y las mujeres de color, como veremos en las siguientes páginas. En algún modo, las propuestas de estos feminismos ya respondían a aquello que el reconocido antropólogo colombiano Arturo Escobar, uno de los fundadores del grupo investigación M/C, considera sobre dicho programa: “debe ser entendido como una manera diferente del pensamiento, en contravía con las grandes narrativas modernistas –la cristiandad, el liberalismo y el marxismo–, localizando su propio cuestionamiento en los bordes mismos de los sistemas de pensamiento

e investigaciones hacia la posibilidad de modos de pensamiento no eurocéntricos” (2003: 54). La colonialidad, en su versión epistémica, implicó la imposición de formas de acercarse e interpretar el mundo, de maneras de conocer y saber –epistemologías– construidas como válidas e indiscutibles por *racionales* y *civilizadas*; frente a las maneras de entender y comprender la realidad de los pueblos y comunidades colonizadas/*barbarizadas* por no “encuadrar” en dicha *racionalidad civilizatoria*.

Un concepto fundamental en la teoría decolonial es la “colonialidad del poder”. Esta idea fue teorizada por Aníbal Quijano (1992, 2000) como un nuevo patrón de poder mundial que emergía a partir de la “conquista” de América en 1492, al converger, de un lado, la codificación de las diferencias entre conquistados y conquistadores en la idea de “raza”⁹ –por primera vez en la historia–; y de otro, la articulación de todas las formas históricas de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos, en torno del capital y del mercado mundial. De este modo, en la intersección de “raza” y las formas de control del trabajo en torno del capitalismo se fundamentaba la nueva colonialidad del poder. Para Quijano, el poder está estructurado en relaciones de dominación, explotación y conflicto entre actores sociales

9. Para el autor, esta idea de “raza” implica “una supuesta diferente estructura biológica que ubicaba a los unos en situación natural de inferioridad respecto de los otros”. Así, la idea de “raza” es un literalmente un invento, pues nada tiene que ver con la estructura biológica de la especie humana. Si bien los rasgos fenotípicos se hallan en el código genético, no poseen ninguna relación con ninguno de los subsistemas y procesos biológicos del organismo humano, incluidos aquellos implicados en los subsistemas neurológicos y mentales (2000: 202 y 203).

que se disputan el control de “los cuatro ámbitos básicos de la existencia humana: sexo, trabajo, autoridad colectiva y subjetividad/intersubjetividad, sus recursos y productos”. Con otras palabras, las luchas por controlar “el acceso sexual, sus recursos y sus productos” definen para él el ámbito del sexo/ género. Sin embargo, la filósofa feminista y educadora popular María Lugones (2005, 2008 y 2011) desde dentro del grupo de investigación M/C/D, criticará a Quijano por no advertir que bajo el análisis presentado, él mismo está presuponiendo y biologizando una comprensión patriarcal y heterosexual de las disputas por el control del sexo y sus recursos y productos,

“Quijano acepta el entendimiento capitalista, eurocentrado y global de género. El marco de análisis, en tanto capitalista, eurocentrado y global, vela las maneras en que las mujeres colonizadas, no-blancas fueron subordinadas y desprovistas de poder. El carácter heterosexual y patriarcal de las relaciones sociales puede ser percibido como opresivo al desenmascarar las presuposiciones de este marco analítico. [...] Tanto el dimorfismo de género, el heterosexualismo, como el patriarcado son característicos de lo que llamo el lado claro/visible de la organización colonial/moderna de género. [...] Quijano no ha tomado conciencia de su propia aceptación del significado hegemónico del género” (2008: 78).

Considero que, desde el paradigma feminista, Lugones no sólo corrige y nutre la interesante teoría de la clasificación social de Quijano en el paradigma decolonial, sino que, además, continúa fortaleciendo una larga tradición de sospecha instalada en los “feminismos periféricos, feminismos-otros” (con especial relevancia de la teoría queer –aunque no vaya ser tratada directamente en este trabajo–), que im-

plica indagar en las profundas connotaciones eurocéntricas que subyacen a la propia categoría de género. Pero antes de entrar de lleno en las primeras resignificaciones de esta categoría, realizaré un acercamiento al propio concepto de eurocentrismo según el paradigma decolonial.

En lo referente a la colonialidad del saber, uno de los grandes aportes de la propuesta decolonial es su esmerada crítica sobre el eurocentrismo de las ciencias sociales. Pensar el conocimiento hegemónico como geopolítico implica reconocer su eurocentrismo como una actitud colonial frente al conocimiento que se articula paralelamente en las relaciones centro-periferia y las jerarquías étnico-raciales (Mignolo, 2003: 21). Como venimos afirmando, la superioridad asignada al conocimiento europeo fue también un aspecto importante de la colonialidad del poder, pues los conocimientos subalternos fueron excluidos, omitidos e ignorados con la idea ilustrada de que tales conocimientos representaban una etapa mítica, inferior, pre-moderna y pre-científica del conocimiento humano (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007: 20). Sobre estas ideas compartidas por los autores y autoras decoloniales, nos aclara Quijano que el eurocentrismo no es la perspectiva cognitiva de los europeos exclusivamente o de los dominantes en el capitalismo mundial, sino del conjunto de los educados bajo su hegemonía. Y que, aunque implica un componente etnocéntrico, no es su principal elemento, pues “se trata de la perspectiva cognitiva producida en el largo del tiempo que naturaliza la experiencia de las gentes en este patrón de poder (el capitalismo colonial/moderno)” (2007: 95).

Respecto a los antecedentes epistemológicos de la propuesta decolonial, algunos teóricos decoloniales los sitúan en un diá-

logo entre el enfoque del sistema-mundo y la crítica poscolonial anglosajona¹⁰, pues ambos paradigmas comparten una crítica radical a las ideologías desarrollistas europeas y al evolucionismo como paradigma en las ciencias sociales. Según el prólogo al texto *Giro Decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico*, de Castro-Gómez y Grosfoguel (2007) ambos enfoques nutren, sinérgicamente, la perspectiva decolonial, la cual considera, en su dimensión epistemológica, que la cultura está siempre entrelazada, y no derivada, de los procesos de la economía política. Por tanto, “el capitalismo no sería sólo un sistema económico (paradigma de la economía política) y tampoco es sólo un sistema cultural (paradigma de los estudios culturales/poscoloniales en su vertiente “anglo”) sino que es una *red global de poder*, integrada por procesos económicos, políticos y culturales, cuya suma mantiene todo el sistema” (2007: 17). En este sentido, como veremos en las siguientes páginas, los “feminismos periféricos, feminismos-otros” también se caracterizan por conjugar fluidamente en sus análisis tanto la presencia de los factores semióticos como de la economía política. Por eso, además de los análisis de clase y raza, los feminismos periféricos van a estar también adscritos a los estudios literarios, e incluso como en el caso de las “mujeres de color” su pensamiento será articulado, a menudo, en prosa, poesía y relatos.

10. Para una profundización en la crítica poscolonial anglosajona en relación con los estudios subalternos a través de una colección de ensayos sobre estudios poscoloniales, ver Mezzadra et al. (2008); para una profundización en la genealogía anticolonial y postestructuralista de los estudios decoloniales, ver la tesis doctoral de Omar Sidi (2006).

En cuanto al pensamiento decolonial es, particularmente, un pensamiento fundamentado en la diferencia colonial y en la “herida colonial”, concepto éste último proveniente, no por casualidad, del pensamiento de la literata y feminista chicana lesbiana Gloria Anzaldúa, que como Mignolo reconoce, ha sido fundamental en el devenir de su pensamiento decolonial. Como elemento genealógico común, el pensamiento decolonial se fundamenta en el *Ser Colonial*, a su vez basado en el *No Ser* (Fanon, 2009) y que aspira al *Ser Decolonial*. Como consecuencia, el giro epistémico decolonial implicará necesariamente una “desobediencia epistémica” que, mediante el *desprendimiento* de la *retórica de la modernidad* y de la *lógica de la colonialidad*, persigue la decolonialidad del poder, abriendo la posibilidad de formas de vidas-otras que trascienden el pensamiento único eurocéntrico (Mignolo, 2010). Como intentaré demostrar en las siguientes páginas también los feminismos periféricos hacen gala de un interesante giro epistémico afirmando la agencialidad histórica y políticas de las mujeres basado en un No Ser racializado, sexuado, generizado, etc..., que se posiciona en un *Ser de Frontera*, en una *epistemología fronteriza* (Anzaldúa, 1987) en la medida que reconoce y asume las intersecciones de dominaciones que lo configuran. Desde sus respectivos contextos históricos y construyendo sus propias fundamentaciones, estos *seres de fronteras* van a posicionarse como sujetos de pensamiento, tras la toma de conciencia de que han sido únicamente objetos del mismo. De este modo, van a elaborar los análisis de sus propias subordinaciones legitimando su producción de conocimiento como situado (Haraway, 1995).

Así, el pensamiento decolonial, en el linaje de “Un Paradigma Otro” (Ibid., 2003) es también el de las variadas y múltiples oposiciones planetarias a ese planteamiento único¹¹. Se trata por tanto de un pensamiento pluriversal y no universal, que como señalaba Grosfoguel “no responde a una ubicación inherentemente o naturalmente descolonial, sino que más bien se trata de una posicionalidad epistémica relativa a unas relaciones de poder entre sujeto colonizado y colonizador particulares” (Lamus, 2007); donde considero que encuadran perfectamente, en su diversidad interna, los feminismos periféricos. De esta manera, desde el proyecto de investigación M/C se llega a desarrollar el concepto de decolonialidad, que en el caso de Mignolo es explicado como una energía de desprendimiento:

“... si la colonialidad es constitutiva de la modernidad, puesto que la retórica salvacionista de la modernidad presupone ya la lógica opresiva y condenatoria de la colonialidad (de ahí los damnés de Fanon), esa lógica opresiva produce una energía de descontento, de desconfianza, de desprendimiento entre quienes reaccionan ante la violencia imperial. Esa energía se traduce en *proyectos decoloniales que, en última instancia, también son constitutivos de la modernidad*. La modernidad es una hidra de tres cabezas, aunque sólo muestra una: la retórica de salvación y progreso. La colonialidad [...] no aparece en la retórica de la modernidad como su necesaria contraparte, sino como algo desprendido de ella. [...]”

11. Este pensamiento único eurocéntrico no hace referencia a la idea de pensamiento único utilizada por Ignacio Ramonet en *Le Monde Diplomatique*, sino más bien a todo el linaje de pensamiento eurocéntrico que justificando o criticando la colonialidad, o con la mirada reducida al “obrero europeo”, no es capaz de comprender otras formas posibles epistémicas (Mignolo, 2010: 24).

la lógica de la colonialidad, escondida bajo la retórica de la modernidad, genera necesariamente la energía irreductible de seres humanos humillados, vilipendiados, olvidados y marginados.” (2007: 27).

3. “Feminismos periféricos, Feminismos-Otros”: Una genealogía feminista decolonial por reivindicar

La antropóloga Liliana Suárez comienza su trabajo *Colonialismo, Gobernabilidad y Feminismos Poscoloniales* con la siguiente afirmación: “El colonialismo no es un periodo histórico superado, un fósil inerte. Es una semilla que aún da sus frutos, reproduciendo una característica administración del pensamiento que sustenta un sistema de extracción de la mayoría de la población del planeta”. Partiendo de este pasaje, nos invita a pensar las secuelas del colonialismo en el marco de la globalización capitalista neoliberal, así como a buscarlas “en nosotras mismas y en nuestro entorno, en nuestras elaboraciones teóricas y en nuestras prácticas como feministas” (2008: 24). De entrada, advirtamos cómo la categoría que usa la autora como “colonialismo” en su acepción de administración del pensamiento y por tanto, epistémica, coincide perfectamente con la idea de la colonialidad del saber manejada por los teóricos y teóricas decoloniales (Lander, 2000; Grosfoguel, 2007). En efecto, en la mayoría de las compilaciones sobre feminismos poscoloniales, periféricos o descolonización del feminismo (Hernández y Suárez, 2008; bell hooks et al., 2004 y Rodríguez, 2006) se hace desde una interesante denuncia de “violencia epistémica” (Spivak,

2010), “colonialismo discursivo” (Mohanty, 2008a) o “colonialidad del saber” (Lander, 2000). A pesar de los matices referidos a las fuentes intelectuales desde las cuales cada una de estas nociones se genera, y que harían las distinciones desde la perspectiva decolonial entre lo poscolonial, basado en el postestructuralismo francés, y lo decolonial, basado en epistemologías-otras de frontera con vocación de desprendimiento de la modernidad (Mignolo, 2003 y 2010), todas coinciden en la denuncia de la violenta y racista epistemología moderna, siendo lo que difiere el lugar epistemológico desde el cual se buscan las alternativas; cuestión, por cierto, nada banal para los decoloniales.

Ahora bien, ya desde los años 60 y 70 del siglo XX, las voces y las prácticas de mujeres “tercermundistas”, negras, indígenas, empobrecidas, musulmanas, con prácticas sexuales disidentes, migrantes, campesinas, etc., a través de diferenciadas corrientes de pensamiento feministas que ahora serían denominadas como “subalternas”, han forzado los límites del pensamiento feminista eurocéntrico y de las ciencias sociales para que reconozcan y eliminen sus sesgos racistas, clasistas, heterosexuales, androcéntricos y antropocéntricos, y en definitiva, su dimensión epistémica colonial. Se trata de una interesante genealogía de estrategias y propuestas de praxis política y reformulación teórica feminista en cuyo devenir político crítico realizaron aportes epistemológicos tan interesantes que, junto a la teoría queer, han ido redefiniendo las bases epistemológicas feministas, a la vez que cuestionaban dicotomías modernas y eurocéntricas tan sacralizadas como modernidad/tradición o desarrollo/subdesarrollo; dicotomías también profundamente cues-

tionadas por los estudios decoloniales y poscoloniales. Así, las feministas negras y las “mujeres de color” comenzaron a elaborar la interseccionalidad entre las categorías de “raza”, sexo, género y clase en el análisis de las diversas subordinaciones de género. Por su parte, las chicanas sentaron las bases del pensamiento fronterizo y el ser de frontera, tan fundamental en la epistemología decolonial posterior de Walter D. Mignolo, y las feministas lesbianas desvelaron la heterosexualidad como institución política, elemento que por cierto no contempló el grupo M/C hasta las tesis de María Lugones en su crítica a Quijano.

Más actualmente, las feministas islámicas e indígenas están denunciando cómo aún son pensadas por algunas corrientes feministas occidentales desde la dicotomía modernidad/tradición –no por casualidad consanguínea de aquella otra auto-profética: desarrollo/subdesarrollo– y como víctimas esenciales de la religión o la cultura. A pesar de lo notable e innovador de todos estos análisis, por honestidad intelectual también es necesario reconocer que: “Estas voces se conocen muy poco, pues a pesar del esfuerzo de ciertos sectores en el ámbito académico y político para tratar de abrir brechas a lo que se denomina “subalternidad”, la misma se hace desde posiciones también elitistas y, sobre todo, desde visiones masculinas y androcéntricas.” (Curiel, 2007: 93 y 94). Sin embargo, precisamente por esta ausencia académica y política, considero fundamental continuar trabajando en esta genealogía feminista que he denominado “feminismos periféricos, feminismos-otros”.

Entre otras muchas posibles adscripciones, de manera más concreta, pertenecerían a esta genealogía feminista propuestas como el Feminismo del Tercer Mundo o “The Third World Feminism” (Mohanty,

2008 [1984]¹² y 2008 [2003]) y su denuncia de la mujer del “tercer mundo” entendida como víctima esencial, así como su propuesta de feminismo anti-imperialista y anticapitalista; el eco-feminismo y sus diversas corrientes (Puleo, 2011); el feminismo lesbiano en su desvelamiento de la heterosexualidad como régimen político y no como opción sexual (Wittig, 1977 y 2006 [1992]; Rich 2001 [1980]; Clarke (1988); el feminismo negro y su interseccionalidad entre género, raza y clase (Hull, Bell y Smith, 1982; bell hooks, 2004 [1984]; Angela Davis, 2005 [1981]; Patricia Hill Collins, 2000 [2004]; Audre Lorde, 2003 [1984]); el feminismo chicano y el feminismo de las “mujeres de color”, así como su concepto de frontera como metáfora epistémica (Moraga y Castillo, 1988; Gloria Anzaldúa, 2004 [1987]); y más en la actualidad, los incipientes feminismos indígenas (Hernández, 2003 y 2008; Marcos, 2010, Rivera, 2008) y los feminismos islámicos (AA.VV, 2008; Mahmood, 2008; Bradan, 2012); así como el denominado feminismo decolonial (Lugones, 2005, 2008 y 2010). Evidentemente, se trata de algunas de las propuestas feministas que considero más relevantes, pero en ningún modo es un intento taxativo de cerrar la cantidad

de experiencias y propuestas teóricas que pudieran insertarse en esta genealogía¹³.

No obstante, dada la extensión de la temática, en este trabajo nos centraremos por un lado, en los que son considerados algunos de los antecedentes de los que se conocen como feminismos poscoloniales en la actualidad¹⁴: el feminismo lesbiano, el feminismo negro y el feminismo chicano, todos fundamentales para configurar el feminismo de las “mujeres de color”¹⁵ tercermundistas en EEUU, así como el “feminismo del Tercer Mundo”; y por otro, en una de las más recientes versiones de esta posible genealogía de feminismos periféricos, el feminismo decolonial. Como veremos a continuación, desde sus comienzos en las luchas sociales de los años 60, estas propuestas son simultáneamente anticapitalistas, antirracistas y antipatriarcales, es decir, profundamente subversivas frente a las relaciones de poder que subyacen a la *colonialidad global* y por tanto decoloniales; ya que trascienden las clásicas dicotomía de clase, sexo, género y “raza”. De este modo, lo que más me interesa de esta genealogía crítica y disidente de los feminismos hegemónicos, es demostrar que, como afirma la reconocida antropóloga Rita Segato: “... la posición de las mujeres se transforma

12. En este párrafo han sido colocadas las fechas de las obras originales encorchetadas con la intención de que el lector o la lectora advierta más concretamente el recorrido histórico de estos feminismos periféricos, feminismo-otros, donde el feminismo negro, chicano, lesbiano se ubican espacialmente en las décadas de los 70 y 80 y los ecofemenismos por su parte desde los 70 hasta la actualidad; siendo el feminismo indígena paritario y el feminismo islámico, propuestas reconocidas más recientemente.

13. En ese sentido, por ejemplo, podrían insertarse también las experiencias de mujeres asiáticas o africanas que aparecen en Marcos y Waller (2008) bajo el nombre de *Los feminismos desafían la globalización*.

14. Según Karina Bidaseca el feminismo lesbiano y el feminismo negro son antecedentes de los que hoy se denominan feminismos poscoloniales (2010).

15. Este término hace referencia a la coalición de mujeres lesbianas, latinas, migrantes, afrodescendientes, asiático-americanas, afrocaribeñas, etc. que dieron origen a los feminismos de las mujeres de color.

en plataforma para elaborar un discurso crítico y antiimperialista en todos los campos, y no solamente en el ámbito del género” (Cit. en Bidaseca, 2010: 11). En efecto, superando la dicotomía esencialista hombre/mujer típicamente eurocéntrica, la vocación universalista de gran parte del pensamiento político feminista occidental y la profunda esencia liberal e individualista que lo envuelve, estas propuestas feministas-otras, nos dice Meloni (2012: 138) (bajo la denominación de feminismo poscolonial):

“Más allá de las políticas de identidad, de la reflexión sobre el multiculturalismo y sobre la hibridez de los sujetos y culturas, el Feminismo poscolonial redefine los conceptos de colonización, de raza y de clase desde una crítica profunda al capitalismo como sistema mundo, como modo de producción social en el que se distribuyen y redefinen las categorías a través de un sistema oposicional jerarquizado: mismo/ otro, centro/ periferia, blanco/ negro, propio/ extranjero, civilizado/ bárbaro, humano/ inhumano...”

3.1. El Feminismo Lesbiano: destapando la heterosexualidad como régimen político

El feminismo lesbiano destapó la heterosexualidad como régimen político al interior del pensamiento feminista y también, al interior de los colectivos identitarios nacionalistas o raciales. Como veremos en las siguientes páginas, esta dualidad será una nota distintiva y característica en los feminismos-otros, feminismos periféricos. El feminismo lesbiano cuenta con obras imprescindibles como *El cuerpo lesbiano* (1973), de Monique Wittig, conocida precursora de la teoría queer que iniciaba la superación de la heterosexualidad como

opción sexual explicando la heterosexualidad obligatoria como categoría política hegemónica. Desnaturalizó, así, los conceptos de “hombre” y “mujer” contruidos al interior del discurso heterocentrado y que suponían relaciones asimétricas entre los sujetos. En su obra más importante, *El pensamiento heterosexual* (1992), inscribía subversivamente en los escritos del pensamiento feminista que “sería impropio decir que las lesbianas viven, se asocian, hacen el amor con mujeres porque la mujer no tiene sentido más que en los sistemas heterosexuales de pensamiento y en los sistemas económicos heterosexuales. Las lesbianas no son mujeres”. Por tanto, analizó la opresión de las mujeres desde la óptica de la heterosexualidad obligatoria como institución de sumisión y de apropiación del cuerpo de las mujeres, desvelando, por ejemplo, que el contrato sexual de Pateman fue siempre un contrato heterosexual. En esta reflexión, define su pensamiento como “lesbianismo materialista”. En palabras de Donna Haraway “lo que constituye a una mujer –para Wittig– es una específica relación de apropiación por parte de un hombre [...] La lucha clave busca la destrucción del sistema social de la heterosexualidad porque el “sexo” es la categoría política naturalizada en la que se basa la sociedad heterosexual” (1995: 232 y 233).

Por su parte, la teórica y poeta lesbiana Adrienne Rich publica en 1980 *Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana* cuestionando la heterosexualidad en tanto institución política opresora de las mujeres y criticando la exclusión de las lesbianas en el seno del mismo feminismo. De este modo, analizará el heterocentrismo del feminismo clásico afirmando que: “no analizar la heterosexualidad como institución es como no admitir que

el sistema económico llamado capitalismo o el sistema de castas del racismo se mantienen por una variedad de fuerzas, entre las que se incluyen tanto la violencia física como la falsa conciencia” (2001: 65). En mi opinión, otro importante aporte es el de la editora afroamericana y lesbiana Cheryl Clark, quien en su texto *El lesbianismo: Un acto de resistencia*, uno de los compilados en la histórica obra *Esta puente, mi espalda* (1988) describía la homofobia al interno de los colectivos negros¹⁶.

Todos estos trabajos condensan un enorme sentido decolonial, pues como apunta la filósofa María Lugones, en su trabajo *Colonialidad y Género* (2008) el sistema de género consolidado con el avance de los proyectos coloniales posee un lado visible, que organiza únicamente las vidas de mujeres y hombres blancos y burgueses, pero constituye el significado mismo de ser “hombre” o “mujer” en el sentido moderno colonial. Y por otro, un lado oscuro donde se oculta la intersexualidad (reveladora de que lo que entendemos por sexo biológico está socialmente construido) y el igualitarismo ginecrático

16. Escribe la autora al respecto literalmente: “La lesbiana negra, como cualquier otra persona de color en los Estados Unidos, experimenta la sujeción del racismo institucional y puede sufrir igualmente el sexismo homofóbico de su propia comunidad —específicamente— la comunidad “política” negra. Uso el término descriptivo “política” entre comillas porque este segmento de la comunidad negra es el que ha elegido aprobar públicamente a la homofobia, cuando en virtud de su credibilidad y visibilidad, sus miembros podrían haber elegido apoyar los derechos civiles, sociales, y personales de las lesbianas negras y los homosexuales negros. Las relaciones con la comunidad negra se hacen muy problemáticas para las lesbianas negras y los homosexuales cuando la comunidad negra contemporánea nos rechaza por nuestro compromiso con la liberación lésbica y homosexual” (Clarke, 1988: 101).

y no-engenerizado, ambos violentamente ocultados por la “colonialidad del género” (Ibid.:98). Por ello, Lugones afirma que tanto el dimorfismo de género, el heterosexualismo, como el patriarcado son característicos del lado claro/visible de la organización colonial/moderna de género (Ibid.: 78). En definitiva, considero que el feminismo lesbiano implica interesantes aportes a las tesis del feminismo decolonial sobre cómo el heterosexismo, entonces, está implícito en el sistema colonial de género y articulado a su vez con el trabajo, el sexo y la colonialidad del poder.

3.2. The Black Feminism o el Feminismo Negro: La interseccionalidad de las variables

En cuanto a la perspectiva de la “raza”, es a raíz de los movimientos nacionalistas negros e identitarios de los 60 en Estados Unidos cuando el feminismo negro y el feminismo latino-chicano comenzarán a denunciar la configuración de “la mujer negra” y “la mujer chicana” en estos movimientos políticos identitarios como homófoba y machista; además de en las tesis feministas clásicas, como racista y clasista. De este modo, estas “otras” mujeres comienzan a emerger como sujetos políticos y epistémicos en el cruce, en la intersección entre las dominaciones raciales, clasistas y heterosexuales, superando la bidimensionalidad de raza y formas de control del trabajo de la que parte el concepto de la colonialidad del poder en Aníbal Quijano anteriormente citado, elaborada aproximadamente dos décadas después de estos aportes del feminismo lesbiano, negro y chicano.

Una de las principales antologías que desde el movimiento de mujeres feministas negras denunció el racismo del feminismo blanco y la ausencia de tratamiento de la clase y la raza es *Todas las mujeres son blancas, todos los negros son varones, pero algunas de nosotras somos valientes* (1982), de Gloria Hull, Patricia Bell Scott y Barbara Smith, siendo esta última quién más incidió la interseccionalidad de lo racial, el sexo y la heterosexualidad en la vida y la opresión de las mujeres negras (Curiel, 2007: 96). También fue Smith la promotora del *Combahee River Collective* de 1975, en cuya *Declaración Feminista Negra* puede leerse cómo sus participantes, feministas negras y lesbianas, declaraban que, cansadas del machismo presente en sus colectivos, como el Movimiento por los Derechos Civiles o los Panteras Negras, se disponían a “luchar activamente contra la opresión racial, sexual, heterosexual y de clase”, entendiendo que todos estos principios estaban interrelacionados (La Colectiva del Río Combahee, 1988: 172-184).

Entre los antecedentes del Black Feminism también es destacable la obra *Mujeres, raza y clase* (2005) de Angela Davis, quien realiza un completo recorrido histórico por las implicaciones del movimiento antiesclavista, el racismo presente en el movimiento sufragista de las mujeres, la violación y el racismo bajo el mito del violador negro o el trabajo doméstico de las mujeres negras, todo ello, en los análisis feministas de las mujeres negras sobre una nueva feminidad. Recordemos que el mito fundacional del feminismo negro, frente al guillotinado de Olympe de Gouges para el feminismo ilustrado y occidental, es el discurso de una mujer esclava liberada y analfabeta, Sejourner Truth (“Verdad Permanente” –ironías de

la historia–), quien en la primera Convención Nacional de Derechos de la Mujer en 1851 (Worcester, Massachussets) impelía a las mujeres blancas presentes en la misma con las siguientes palabras:

“Creo que con esa unión de negros del Sur y de mujeres del Norte, todos ellos hablando de derechos, los hombres blancos estarán en un aprieto bastante pronto. Pero ¿de qué están hablando todos aquí? Ese hombre de allí dice que las mujeres necesitan ayuda al subirse a los carruajes, al cruzar las zanjas y que deben tener el mejor sitio en todas partes ¡Pero a mí nadie me ayuda con los carruajes, ni a pasar sobre los charcos, ni me dejan un sitio mejor! ¿Y acaso no soy yo una mujer? ¡Miradme! ¡Mirad mi brazo! ¡He arado y plantado y cosechado, y ningún hombre podía superarme! ¿Y acaso no soy yo una mujer? [...] He tenido trece hijos, y los vi vender a casi todos como esclavos, y cuando lloraba con el dolor de una madre, ¡nadie sino Jesús me escuchaba! ¿Y acaso no soy yo una mujer? (Cit, en Sánchez, 2001: 47)

Comenzó así a cuestionarse el universal “mujer” y su correlativa “opresión”. Y aún hoy, parte del feminismo negro sigue en esos intentos. Parece que en la historia del pensamiento político feminista aún juega a las damas. En el año 2008 escribía Sueli Carneiro respecto de las mujeres negras en Brasil:

“Nosotras las mujeres negras hacemos parte de un contingente de mujeres que trabajan durante siglos como esclavas en la agricultura o en las calles como vendedoras, vendedoras de comidas, prostitutas, etc. Mujeres que no entendieron nada cuando las feministas dijeron que las mujeres deberían ganara las calles y trabajar! Hacemos parte de un contingente de mujeres con identidad de objeto. Ayer al servicio de frágiles señoritas y de los señores morbosos de los ingenios. Hoy empleadas domésticas de

mujeres liberadas y grandes damas o mulatas tipo exportación. Cuando hablamos de romper el mito de la reina del hogar, de la musa idolatrada de los poetas, ¿de qué mujeres estamos hablando?” (Cit. en Lozano, 2010: 13)

Imprescindible también es el artículo de bell hooks “*Mujeres negras. Dar forma a la teoría*” (1984) traducido al español en la obra colectiva *Otras Inapropiables. Feminismos desde las fronteras* (2004) donde se realiza una fuerte crítica al libro de La mística de la feminidad de Betty Friedan, denunciando que jamás consideró la clase y la raza, y que por tanto, “el problema que no tenía nombre”, lejos de ser un problema de las mujeres, era, a lo sumo, el problema de las amas de casa blancas, heterosexuales y de clase media. En la obra de bell hooks, es también destacable su texto *Aint I A Woman?*¹⁷ (1983) donde cuestiona la idea de que el patriarcado sea el sistema de opresión primigenio y que, por tanto, al ser eliminado se acabarían todos los males. Como indica Bidaseca, esta obra de hooks indica que: “Sexismo, racismo y explotación de clase constituyen sistemas interrelacionados de dominación y opresión que determinan la agencia femenina” (2010: 133). Por último, considero digna de mención la sistematización que del pensamiento político del Black Feminism ha realizado Patricia Hill Collins en cuyo trabajo *Rasgos distintivos del pensamiento feminista negro*¹⁸, texto traducido al español en la obra *Fe-*

17. Título basado en el discurso homónimo de la esclava liberada Sejourner Truth anteriormente señalado (Verdad Viajera).

18. Este texto se encuentra traducido al español en una compilación imprescindible de textos de feministas negras editada por Mercedes Jabardo (2012) *Feminismos negros. Una antología*. Traficantes de Sueños. Colecc. Mapas. Madrid y disponible en: <http://www.bibliotecafragmentada.org/wp-content/uploads/2012/11/Feminismos-negros-1.pdf>

minismos negros. Una antología (2012) es posible leer respecto de las metodologías de creación de conocimientos en el feminismo negro,

“Como miembros de un grupo oprimido, las mujeres negras estadounidenses han generado prácticas y conocimientos alternativos diseñados para promover su empoderamiento grupal. En contraste con la relación dialéctica que conecta opresión y activismo, una relación *dialógica* caracteriza las experiencias colectivas y el conocimiento grupal. En ambos niveles, individual y de grupo una relación dialógica indica que los cambios en el pensamiento pueden introducir acciones distintas y que la transformación de las experiencias puede a su vez estimular un cambio de conciencia. Para las mujeres negras como colectividad, la lucha por un feminismo negro autodefinido se produce a través de un diálogo en curso a través del cual la acción y el pensamiento se dan forma el uno al otro” (Hill Collins, 2012: 114)

Esta metodología dialógica será otra de las características fundamentales en los “feminismos periféricos, feminismos-otros”, los cuales lejos de abanderar propuestas liberadoras de las mujeres desde un conocimiento de vanguardia que las “otras” mujeres deben asumir para superar su “falsa conciencia”, apuestan por la producción de conocimiento grupal basado en las diferencias, necesidades y experiencias cotidianas de las mujeres como mecanismos de transformación de las ideas, experiencias y por tanto, de conciencia. Con otras palabras, una imprescindible conjunción de acción y reflexión será otra de las claves de la producción del conocimiento en el black feminism y en general en los feminismos-otros, un forma de conocimiento vinculada a aquél

[org/wp-content/uploads/2012/11/Feminismos-negros-1.pdf](http://www.bibliotecafragmentada.org/wp-content/uploads/2012/11/Feminismos-negros-1.pdf)

otro posteriormente teorizado por Donna Haraway como “conocimiento situado” (1995) y a aquello que denomino la “ética rebelde del encuentro en la frontera”, que considero como otra característica esencial de los feminismos periféricos, feminismos-otros y que explicaré en las siguientes páginas. Obviamente, también aquí ocurre una interesante convergencia con la propuesta decolonial que no puede ser implementada sino desde la frontera y su herida colonial, o la doble conciencia de W. E. B. Du Bois. En este caso, las mujeres negras respondieron a las vanguardias (negras o blancas) mientras se configuraban colectivamente y en coalición con otras mujeres de color y con sus compañeros negros como “movimientos de retaguardia” (Grosfoguel, 2007: 76).

3.3. Feminismo Chicano: Una Epistemología de Frontera

Sobre la notable crítica poscolonial de las *mujeres de color* nacida en EEUU a partir de los años 60, nos confirma Ochy Curiel que:

“aún sin haber utilizado 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, todo hecho a partir de una crítica poscolonial.” (2007: 93).

Probablemente, la publicación fundacional de los que ahora se conocen como feminismos poscoloniales es *Esta puente, mi espalda. Voces tercermundistas en los Estados Unidos* (1981), colección de trabajos de “mujeres de color”, es decir,

mujeres negras, latinas, puertorriqueñas, chicanas, asiático-americanas, etc. muchas de ellas lesbianas. Esta obra fue editada por Cherrie Moraga y Ana Castillo y es asumida por Meloni como punto de inicio o fecha clave a partir de la cual se produce el “giro de la conciencia feminista” (2012). En la misma línea de denuncia interseccional de las opresiones de las mujeres negras, puede leerse en ella cómo se amplía el frente de lucha de estas “mujeres de color” hacia los propios colectivos y no sólo hacia el feminismo “blanco”:

“A través de los años 70 mientras que más y más blancas, en su mayoría de clase media, empezaban a enfatizar el género como único origen de su propia opresión, fracasaban así en su esfuerzo de incorporar los intereses de las mujeres de color de los EEUU de manera fundamental más allá de la teoría. [...] Pero la feminista de color no se encontró más a gusto con su causa dentro del movimiento racista y clasista de las mujeres que dentro de los movimientos tercermundistas sexistas y homofóbicos. Como respuesta Gloria Anzaldúa concibió la idea de esta analogía. [...] Nuestra definición se basa en el principio de que las mujeres de color no tienen que “escoger” entre sus identidades, pero que un movimiento realmente revolucionario las incorporaría a todas.” (Moraga, 1988: 3)

En esta misma compilación, abriendo una de las compuertas más importantes a los dilemas de la posmodernidad sobre el sujeto, su devenir identitario dinámico y su legitimidad epistémica, e iniciando una suerte de socavamiento literario a la ortodoxia de la teoría política eurocéntrica, escribe Gloria Anzaldúa¹⁹ en su contribución *La Prieta*, desde su inigualable prosa:

19. Para una biografía de Gloria Anzaldúa, ver Bidaseca (2010: 135 y ss.)

“Soy una puente columpiada por el viento, un crucero habitado por torbellinos, Gloria, la mediadora, montada a horcajadas en el abismo. “Tu lealtad es a La Raza, la Movimiento Chicano”, me dicen los de mi raza. “Tu lealtad es al Tercer Mundo”, me dicen mis amigos negros y asiáticos. “Tu lealtad es a tu género, a las mujeres”, me dicen las feministas. También existe mi lealtad al movimiento gay, a la revolución socialista, a la Epoca Nueva, a la magia y a lo oculto. ¿Qué soy? *Una lesbiana feminista tercermundista inclinada al marxismo y al misticismo*. Me fragmentarán y a cada pequeño pedazo le pondrán una etiqueta. ¿Me dices que mi nombre es la ambivalencia? Piensa en mí como Shiva, con un cuerpo de muchos brazos y piernas con un pie en la tierra color café, otro en lo blanco, otro en la sociedad heterosexual, otro en el mundo gay, otro en el mundo de los hombres, de las mujeres, un brazo en la clase obrera, los mundos socialistas y ocultos. Un tipo de mujer araña colgando por un hilo de su telaraña. *Mi identidad es de mujer. Quien ultraja a las mujeres, me insulta a mí. Mi identidad es de lesbiana. Quien insulta a las lesbianas me ultraja a mí. Mi identidad es de feminista. Quien menosprecia el feminismo me desprecia a mí.*” (Anzaldúa, 1988: 165).

El feminismo de las “mujeres de color” nos habla de mujeres cuyas identidades se forjan en la *frontera*²⁰: chicanas, negras, lesbianas, migrantes, pobres... la mayoría activistas, pensadoras, dramaturgas o poetas, y vinculadas de algún modo al ámbito literario o editorialista. Fronteras geográficas que metaforizan las fronteras identitarias, genéricas, culturales, sexuales o lingüísticas. Nuevas fronteras epistemológicas que se abren en y

por los cuerpos lésbicos, de color, etnizados y empobrecidos de las mujeres periféricas, desde “el grito de las sujetas”²¹. Anzaldúa lo denominó “the new mestiza”, una nueva localización epistémica, rica y compleja, que resultará fundamental en la emergencia de los feminismos-otros. Nació, así, el pensamiento de frontera de la chicana Gloria Anzaldúa en su obra *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza* (1987), sobre el cual, Walter Mignolo reconoce que cimienta parte de su obra en las concepciones de la herida colonial y el pensamiento fronterizo de la chicana. Escribe Anzaldúa en esta obra respecto de la tiranía cultural de su cultura materna india:

“Así que no me déis vuestros dogmas y vuestras leyes. No me déis vuestros banales dioses. Lo que quiero es contar con las tres culturas –la blanca, la mexicana, la india–. Quiero la libertad de poder tallar y cincelar mi propio rostro, cortar la hemorragia con cenizas, moldear mis propios dioses desde mis entrañas. Y si ir a casa me es denegado, entonces tendré que levantarme y reclamar mi espacio, creando una nueva cultura –una cultura mestiza– con mi propia madera, mis propios ladrillos y argamasa y mi propia arquitectura feminista” (Anzaldúa, 2004: 79)

Lejos de los posicionamientos posmodernos²² que nos hablan de la hibridez cultural folclorizada y ajena relaciones de poder, Anzaldúa nos habla de “fronteras militarizadas donde la dominación y el poder delimitan los encuentros culturales” (Bidaseca, 2010: 135). Nos remite a un híbrido, a una nueva mestiza que re-

20. En su libro *Borderlands/La Frontera*, Anzaldúa (1987) se refiere a la frontera de 3.140 kms. que separa Estados Unidos de América Latina como “una herida abierta”.

21. “El grito del Sujeto” es el título de una de las obras de Franz Hinkelammert (1998).

22. Para un análisis en profundidad sobre la relación de las propuestas feministas poscoloniales, incluida el feminismo chicano, con las propuestas posmodernas, ver Hernández. R. A (2003).

busca en su pasado, pero no de manera nostálgica y esencialista, sino que, como nos expone la politóloga feminista israelí Nira Yuval-Davis: “al revisar su pasado pone de manifiesto su propia hibridez y el reconocimiento de este pasado híbrido en términos del presente, empodera a la comunidad y le otorga agencia para abrir nuevos espacios creativos en la zona fronteriza resistentes a la hegemonía del eurocentro” (2004: 93). “The new mestiza” será la categoría fundadora de una nueva agencia epistémica, la del *Ser de Frontera*, que lejos del relativismo epistemológico posmoderno nos ofrece una interesante posición enunciativa desde los márgenes al asumir la intersección de las opresiones como base para una nueva identidad de frontera habitable, crítica y creativa. Es el *Borderlander* explicado por Bidaseca como una categoría ontológica, étnica y topográfica que muestra la necesidad de una epistemología fronteriza que pueda aceptar que los inmigrantes, homosexuales, refugiados, etc. son, desde una epistemología monotípica, categorías fuera de la ley (2010: 135).

Como feminista, Anzaldúa critica el machismo del nacionalismo²³ chicano y su limitado sentido de la “tradición”; como chicana confronta el etnocentrismo, el racismo y el clasismo del movimiento feminista anglosajón, y como lesbiana cuestiona la homofobia del movimiento chicano y el sesgo heterosexista del género en el movimiento feminista. Aunque no pretendió hacer una teoría general de la identidad, *Borderlands/La frontera. The new mestiza* “se convirtió en un libro fun-

damental para los/as analistas y activistas políticos que reivindicaban el surgimiento de un nuevo sujeto posmoderno no identificado con quienes desde el feminismo o el nacionalismo promovían una política de identidades que partía de una concepción esencialista de las mismas (Hernández, 2004: 2). En definitiva,

“... la condición de extranjeras, de diferentes, de intrusas situadas *entre* fronteras es lo que va definir a estas pensadoras y activistas feministas, son las llamadas “otras inapropiables”, en términos de Trinh T. Minh-ha: extranjeras dentro de las reivindicaciones del feminismo blanco euroamericano; son las intrusas y diferentes, acusadas de “agringadas” dentro de los movimientos nacionalistas de defensa de la raza” (Melo-ni, 2012: 143).

El movimiento de “mujeres de color” fue pionero en desvelar las limitaciones de identidades esencialistas y auténticas sobre las cuales las políticas de identidad se estaban construyendo, confrontando “las visiones esencialistas de “la mujer” que reivindican algunas políticas de la diferencia, así como las ficciones del humanismo en las que se basa la política de la igualdad” (Ibid.). Escribe de nuevo Anzaldúa en *Movimientos de rebeldía y culturas que traicionan*:

“Estos movimientos de rebeldía que tenemos en la sangre nosotros, los mexicanos, surgen como ríos desbocados en mis venas. [...] Ya no sólo paso toda mi vida botando las costumbres y los valores de mi cultura que me traicionan. También recojo las costumbres que por el tiempo se han probado y las costumbres de respeto a las mujeres. Pero a pesar de mi tolerancia creciente, for this chicana la guerra de independencia is a constant” (, 2004: 71)

23. Para profundizar en el desarrollo de la relación entre nacionalismos y género a través de una obra fundamental en la materia, ver Yuval-Davis, Nira (2004) *Género y Nación*. Flora Tristán. Lima.

Por su parte, Cherríe Moraga finalizaba la Introducción a *Esta puente, mi espalda*, en la edición de 1988, revelando el nudo de aquello que denominó “*la ética rebelde del encuentro en la frontera*”: “Cuando nos extendemos como puente entre las diferencias nuestras, esta expresión mantiene la promesa de aliviar las heridas causadas por los siglos de nuestra separación. Esta puente, mi espalda” (1988: 6). Se trata de una ética que, lejos de hacer de las diferencias desigualdades, las aglutina en coaliciones que enfrentan al poder y su capacidad de fragmentar socialmente a través de ellas. Pero profundicemos en ella en el siguiente y último epígrafe.

4. El Feminismo decolonial: Articulando subjetividades políticas en “la ética rebelde del encuentro en la frontera”

La reconocida teórica hindú del “feminismo del tercer mundo” feminista, Ch. T. Mohanty, nos ofrecía el concepto de “diferencias comunes” para sustentar su propuesta de un feminismo anticapitalista y antiimperialista, y escribía al respecto:

“... las diferencias no son nunca simplemente “diferencias”. Al conocer las diferencias y particularidades, podemos ver mejor las conexiones y elementos comunes, porque no existe frontera o límite que sea total o que nos determine de forma rígida. El obstáculo a superar es ver cómo las diferencias nos permiten explicar las conexiones y los cruces de fronteras mejor y con más precisión, así como especificar la diferencia nos permite teorizar los problemas universales más integralmente. Es esta jugada intelectual la que da lugar a mi interés porque las mujeres de distintas comunidades e identi-

dades construyan coaliciones y solidaridades más allá de las fronteras.” (2008b: 412 y 413)

En efecto, la gran pregunta contemporánea sobre la subjetividad política feminista es qué ocurre con la movilización política si, usando las palabras de Bidaseca, “las diferencias entre mujeres, que antes eran subsumidas a la ilusión de una opresión común, constituyen el nuevo eje articulador del feminismo contra-hegemónico” (2010: 129).

Las convergencias y divergencias epistemológicas del pensamiento feminista no sólo han ocurrido en sus vaivanes con la poscolonialidad o la posmodernidad, sino también respecto a la misma propuesta decolonial. Aunque a lo largo de su obra Walter Dignolo reconoce una y otra vez que Gloria Anzaldúa le abrió las puertas a la epistemología fronteriza, teóricas feministas latinoamericanas han puesto sobre la mesa las carencias que el pensamiento decolonial contiene sobre temáticas como género y sexualidad. Principalmente, esta tarea la ha realizado la filósofa argentina María Lugones mediante su concepto de “la colonialidad del género”, denunciando el tratamiento del sexo y del género como limitado en el análisis de Quijano. Sin embargo, más allá de estas interesantes reformulaciones de la matriz colonial del poder, lo que más me interesa ahora es la respuesta de Lugones ante la pregunta por la subjetividad feminista, la identidad feminista y la gestión política de las diferencias entre mujeres, y en este sentido escribe nuestra autora concretamente sobre los “feminismos de color”: “En el núcleo mismo del movimiento hacia un multiculturalismo radical y de los feminismos de color, se da un desplazamiento desde una lógica de opresión hacia una lógica de la resistencia” (2005: 61). Intentaré

desarrollar esta afirmación en las siguientes líneas.

Siguiendo a Crenshaw, nos recuerda Lugones, educadora popular y filósofa argentina que la interseccionalidad de género, clase, raza y sexo ha sido importante para comprender que las opresiones se cruzan, es decir, comprender la interrelacionalidad de las diferencias y de las subjetividades. Con otras palabras, discernir que unas mujeres son privilegiadas porque otras y otros no lo son. De este modo, la interseccionalidad nos permite reconocer las relaciones de poder entre las mujeres blancas y las de color y, de este modo, visibilizar a las mujeres de color donde la comprensión categorial de la “mujer” y “el negro” las ocultaban. Ahora bien, reconocido esto, Lugones también califica a la interseccionalidad como una “categoría provisional” porque está aún dentro de la lógica de la opresión, ya que raza, género o sexo son tratados críticamente como categorías de opresión. En palabras de Crenshaw, es provisional porque compromete “el supuesto dominante de que raza y género son categorías esencialmente separadas”. En esta línea de argumentación explica Lugones:

“Ninguna crítica conceptual del esencialismo característico del pensamiento categorial borrará la necesidad de reconocer que las categorías son reales. Las categorías y el pensamiento categorial son instrumentos de opresión. La opresión no puede borrarse conceptualmente. No es un error presuponer las categorías de opresión en una interseccionalidad comprensiva. En realidad, es necesario. Porque el fenómeno que estamos explicando consiste precisamente en la ignorancia de la multiplicidad a través de lo categorial en vista de que no puede acreditar a los que viven en la intersección de más de una categoría de opresión” (2005: 68).

Y, no obstante, nos aclara a continuación que:

“... presuponer que las categorías de opresión son separables es aceptar los presupuestos fundamentales tanto del racismo como de la opresión de género. Pero la aceptación se hace con el propósito de reconocer la separación.” (Ibid.)

Ante este dilema, nos invita a trascender esta necesaria lógica de la interseccionalidad pasando a un segundo desenmascaramiento que implica una lógica de la fusión o emulsión que destruye la separación de las categorías y nos abre camino hacia la resistencia. Teniendo en cuenta que las opresiones afectan a las personas conjuntamente, sin posibilidad de separación y que por tanto, la opresión implica un solapamiento de opresiones que se entrelazan o fusionan²⁴; también es de reconocer que las categorías de género y raza tienen un grado de realidad en la clasificación social.

Ahora bien, esta fragmentación social proviene del cumplimiento del solapamiento de las opresiones, el cual sólo es posible si cada una las opresiones se comprenden como separables. Por tanto, más allá de ser un mecanismo ideológico, la intersección o solapamiento de las intersecciones es un mecanismo de control que marca y desconecta a las gentes, imposibilitándonos ver las opresiones como realmente son, fusionadas (Ibid.: 68 y 69). En efecto, como nos advierte Nnaemeka: “La preocupación por la intersección de categorías de diferencia está destinada al fracaso si no toma en cuenta las fronteras que existen dentro de cada categoría” (2008: 82). Es precisamente en este

24. Para profundizar en la vivencia cotidiana de la opresiones y su inseparabilidad, ver Anthias (2006).

nudo conceptual donde interpreto que va emergiendo en las autoras de esta posible genealogía de feminismos periféricos, feminismos-otros, aquello que denomino la “ética rebelde del encuentro en la frontera”. Escribe la filósofa argentina sobre la potencialidad creativa y política de las fusiones al superar la determinación de las posibilidades desde las categorías de clasificación social:

“... la resistencia necesita reconocer la interseccionalidad así como resistir a ese reconocimiento por medio de una superposición del reconocimiento de las opresiones que entreteje. De otra forma, nos vemos a nosotros mismos como seres fragmentados, fragmentos combinados a la vez de mujeres blancas y de hombres no blancos. Y cuando lo hacemos, comenzamos a perder el sentido de nosotros mismos y de nuestra común situación. Se trata de un lugar superimpuesto al que nos resistimos. Resistir en la intersección de las opresiones y en su solapamiento, no deshace ninguna de las dos cosas. Habitamos a la vez en la realidad construida categorialmente y en la realidad de la fusión. Pero nos resistimos a fusiones de raza-género tan diferentes, como las mujeres blancas. En realidad, una vez que las categorías no determinan las posibilidades, se puede comprender una gran multiplicidad de fusiones resistentes raza/género” (Ibid.: 70)

Para pensar la fusión, Lugones acude a la obra de Audre Lorde, donde las “diferencias no-dominantes”²⁵ impregnan e impulsan la fusión hacia una lógica de

25. Dice Lorde literalmente: “Es la interdependencia de las diferencias recíprocas (no dominantes) donde reside la seguridad que nos permite descender al caos del conocimiento y regresar de él con visiones auténticas de nuestro futuro, así como con el poder concomitante para efectuar los cambios que harán realidad ese futuro. Las diferencias son la potente materia prima a par-

coalición. La fusión, dado que es una resistencia a múltiples opresiones y en tanto se vive relacionamente, nos abre entonces el marco de posibilidades vividas, no únicamente teorizadas. Lejos de basarse en “la negación de poderes diferenciales”; se tratará de una ética de resistencia basada en la coalición que “surge de resistencias al poder desde dentro, en todos los niveles de opresión.” (Ibid.: 70). En base a relación de los conocimientos creados por las mujeres de color y su “multiculturalismo radical”, nos dice la autora al final de su trabajo,

“Cuando vivimos como fusiones que resisten a opresiones múltiples, podemos apreciar las formas en las que otros han concebido, han dado forma cultural, han teorizado, expresado, e incorporado su resistencia a opresiones múltiples. Esta apreciación contribuye a y se ve profundizada por una comprensión multiculturalista. Hemos hablado de “Mujeres de Color” como de una identidad de coalición que se sitúa contra los monologismos, no como de un distintivo racial. Como identidad de coalición busca identificaciones que sean múltiples, inestables, situadas históricamente, a través de diálogos complejos desde dentro de la interdependencia de las diferencias no dominantes.” (Ibid.: 74)

La compilación *Diálogo y Diferencia. Los feminismos desafían la globalización* (Marcos y Waller, 2008), contiene un texto de Obioma Nnaemeka, reconocida internacionalmente como notable teórica en la academia norteamericana sobre Estudios de África/Diáspora Africana y como activista feminista, titulado *Conferencias Internacionales como Escenarios para la Lucha Feminista Transnacional: El caso de la Primera Conferencia Internacional*

tir de la cual forjamos nuestro poder personal” (2003: 117).

sobre las mujeres de Africa y de la Diáspora Africana. En este trabajo analiza la confrontación ocurrida entre mujeres nacidas en Africa y mujeres afroamericanas en una conferencia organizada por ella en Nigeria, Women in Africa and the African Diaspora –WAAD’92–, encuentro dirigido fundamentalmente por mujeres negras. Las mujeres afroamericanas cuestionaron la presencia de mujeres blancas y hombres en el mismo sin hablar antes con las organizadoras, basándose, de un lado, en la necesidad de espacios propios, y de otro, en cierta “ingenuidad” de las hermanas africanas sobre el racismo. Aquello insertó en el encuentro el dolor secular de la violencia racista y llevó al comité organizador a la necesidad de pronunciarse a favor de la presencia de hombres y mujeres blancas bajo un criterio cultural de inclusión del lugar frente a un criterio excluyente basado en la raza (2008: 99). El dilema recayó de lleno en el sentido de las políticas de identidad y de sus limitaciones y potencialidades, sobre las cuales escribía la autora,

“Ciertamente, nosotras, como mujeres negras, necesitamos nuestro espacio. Sin embargo, no debemos ver tal espacio como un fin en sí mismo, sino como un medio para un fin. No nos debemos encerrar en un espacio cuyo confort puede ser letárgico, eventualmente. Nuestra habilidad para usar nuestro espacio como una herramienta para remodelarnos a nosotras mismas y a la sociedad dependerá de nuestra voluntad de abrir las puertas de nuestro espacio para permitirle proyectarse e intersectarse con otros espacios. Las políticas de identidad deben verse no como un fin, sino como una parada de descanso, para cargarnos de combustible y llenarnos de energía para nuestra larga, inevitable jornada con otras identidades y destinos. Además, no debemos olvidar que las personas han cruzado fronteras de raza,

género, clase, etnicidad y otras, en su lucha en contra de las condiciones opresivas de las cuales otras/os fueron víctimas. La exclusión de compañeras/os de lucha en base a las diferencias nos afecta negativamente a todas/os.” (Nnaemeka, 2008: 96)

Elegí este acontecimiento y su análisis como ejemplo de aquello que Lugones denomina ir desde la interseccionalidad a la fusionalidad vivida y recreadora de nuevas subjetividades y posibilidades políticas. En esto consiste “la ética rebelde del encuentro en la frontera”, ética que han venido desarrollando los feminismos periféricos, feminismos-otros, y desde la cual, asumiendo que las diferencias son, existen, y que las desigualdades, nos duelen; también podemos “desafiar a aquellos que nos excluyen sin aprender de ellos cómo excluir” (Nnaemeka, 2008: 101).

Bibliografía

- AA. VV. (2008): *La emergencia del feminismo islámico. Selección de ponencias del Primer y Segundo Congreso Internacional de Feminismo islámicoozebap*, Co-lecc. Asbab (vínculos) – 02, s/l.
- Anthias, F. (2006): “Género, etnicidad, clase y migración: Interseccionalidad y pertenencia Translocalizacional” en Rodríguez, P. (ed.) *Feminismos Periféricos*, Alhulia, Granada, pp. 49-68.
- Anzaldúa, G. (1987): *Borderlands/La frontera. The New Mestiza*, Aunt Lute Books, San Francisco.
- Anzaldúa, G. (1988): “La prieta” en Moraga, Ch. y Castillo, A. (1988): *Esta puente, mi espalda*, ism press, San Francisco, pp. 157-171.
- Anzaldúa, G. (2004): “Movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan” en bell hooks, Avtar Brah, Chela Sandoval, Gloria Anzaldúa et alt., *Otras Inapropia-*

bles. *Feminismos desde las fronteras*, Col. Mapas, Traficantes de Sueños, Madrid, pp. 71-80.

Bradan, M. (2012): *Feminismo en el Islam*, Cátedra, Madrid.

bell hooks (2004): “Mujeres Negras. Dar forma a la teoría feminista” en bell hooks, et alt: *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, Col. Mapas, Traficantes de Sueños, Madrid, pp. 33-50.

Bidaseca, K. (2010): *Perturbando el texto colonial. Los estudios (pos)coloniales en América Latina*, sb, Buenos Aires.

Clarke, Ch. (1988): “El lesbianismo: Un acto de resistencia”, en Moraga, Ch. y Castillo, A., *Esta puente, mi espalda*, ism press, San Francisco, pp. 99-108.

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

Davis, A.Y. (2005): *Mujeres, raza y clase*, Akal, Madrid.

De Sousa Santos, B. (2009): *Una epistemología del Sur*, Clacso/Siglo XXI, Mexico.

Castro-Gómez, S. y Grosfoguel R. (2007): Prólogo “Giro Decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico”, en Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. *El Giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Serie Encuentros, Siglo del Hombre, Bogotá.

El País, Sección Lectura, Presentación del libro de relatos *Espejos*, de Eduardo Galeano, 23/4/2008 disponible en http://elpais.com/diario/2008/03/23/domingo/1206247958_850215.html

Escobar, A. (2003): “Mundos y Conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano”, *Tabula Rasa*, nº 1, enero-diciembre, Bogotá – Colombia, pp. 51-86.

Eskalera Karakola, (2004): Prólogo “Diferentes diferencias y ciudadanías feministas”, en bell hooks, Avtar Brah, Chela Sandoval, Gloria Anzaldúa et alt.: *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, Col. Mapas, Traficantes de Sueños, Madrid.

Grosfoguel, R. (2007): “Descolonizando los universalismos occidentales: el pluralismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas” en Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. *El Giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Serie Encuentros, Siglo del Hombre, Bogotá, pp. 63-78.

Falquet, J. (2003): “Mujeres, Feminismo y Desarrollo: Un análisis crítico de las políticas de las instituciones internacionales”, *Desacatos*, primavera, nº 11, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, pp. 13-35.

Fanon, F. (2009): *Piel Negra, Máscaras Blancas*, Akal, Madrid.

Haraway, D. (1995): *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza*, Cátedra, Madrid.

Harding, S. (1987): “¿Existe un método feminista?”, en *Feminism and Methodology*, Indiana University Press, Indianapolis, pp. 1-11 disponible en <http://investiga.uned.ac.cr/cicde/images/documentos/metodo.pdf>

Harding, S. (1996): *Ciencia y feminismo*, Morata, Madrid.

Hernández, R. A. (2003): “Posmodernismos y Feminismos: Diálogos, Coincidencias y Resistencias”, *Desacatos*, nº 13, invierno, pp. 107-121, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, disponible en <http://www.redalyc.org/pdf/139/13901308.pdf>

Hernández, R. A. (2008): “Feminismos Poscoloniales: Reflexiones desde el Sur del Río Bravo”, en Suárez, L. y Hernández,

- R. A (eds.): *Descolonizando el Feminismo. Teorías y Prácticas desde los Márgenes*, Cátedra, Madrid, pp. 68-111. Disponible en <http://webs.uvigo.es/pmayobre/textos/varios/descolonizando.pdf>.
- Hill Collins, P. (2012): "Rasgos distintivos del pensamiento feminista negro", en Jabardo, M. (ed.) *Feminismos negros. Un antología*, Traficantes de sueños, Colecc. Mapas, Madrid, pp. 99-131. Trad. Por Marta García de Lucio de la versión original Hill Collins, P. (2000) "Distinguishing features of black feminist thought" en *Black Feminist Thought*, Routledge, New York.
- Hinkelammert, F. (1998): *El grito del sujeto*, Dpto. Ecuménico de Investigaciones (DEI), San José.
- Hull, P. Bell y Smith (1982): *All the Women are White, All the Blacks are Men, but Some of Us are Brave*, Westbury, New York, Feminist Press.
- Jabardo, M. (ed.) (2012): *Feminismos negros. Un antología*, Traficantes de sueños, Colecc. Mapas, Madrid, disponible en <http://www.bibliotecafragmentada.org/wp-content/uploads/2012/11/Feminismos-negros-1.pdf>
- La Colectiva del Río Combahee (1988): "Una declaración feminista negra" en Moraga, Ch. y Castillo, A. (1988): *Esta puente, mi espalda*, ism press, San Francisco, pp. 172-184.
- Lamus, D. (2007) "Diálogos descoloniales con Ramón Grosfoguel: Trasmodernizar los feminismos", Entrevista a Ramón Grosfoguel, *Tabula Rasa*, nº 7, julio-diciembre, pp. 323-340.
- Lander. E. (2000): "Ciencias Sociales: saberes coloniales y eurocéntricos", en Lander. E. (ed.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, Perspectivas latinoamericanas*, Clacso, Buenos Aires, pp.11-40.
- Lorde, A. (2003): *La hermana, la extranjera. Artículos y conferencias*, horas y HORAS, Madrid.
- Lozano, B. R. (2010): "El feminismo no puede ser uno porque las mujeres somos diversas. Aportes a un feminismo negro decolonial desde la experiencia de las mujeres negras del Pacífico colombiano", *La manzana de la discordia*, nº 5, nº 2, Julio-Diciembre, pp. 7-24.
- Lugones, M. (2005): "Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color", *Revista Internacional de Filosofía Política*, nº 25, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México, pp. 61-76.
- Lugones, M. (2008): "Colonialidad y Género", *Tabula Rasa*, nº 9, julio-diciembre, Bogotá-Colombia, pp. 73-101.
- Lugones, M. (2011): "Hacia un feminismo descolonial", *La manzana de la discordia*, nº 2, vol. 6, julio-diciembre, pp. 105-119.
- Mahmood, S. (2008): "Teoría Feminista y el agente dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto", en Suárez, L. y Hernández, R. A. (eds.): *Descolonizando el Feminismo. Teorías y Prácticas desde los Márgenes*, Cátedra, Madrid, pp. 162-214. Disponible en <http://webs.uvigo.es/pmayobre/textos/varios/descolonizando.pdf>.
- Marcos, S. (2010): *Cruzando fronteras: mujeres indígenas y feminismos abajo y a la izquierda*, Cideci Unitierra, Universidad de la tierra, Chiapas, México.
- Marcos, S. y Waller, M. (eds.) (2008): *Diálogo y Diferencia. Los feminismos Desafían a la Globalización*, Coedición CEIICH-UNAM, disponible en <http://cedoc.inmujeres.gob.mx/PAIMEF/Morelos/mor01.pdf>
- Meloni, C. (2012): *Las fronteras del feminismo. Teorías nómadas, mestizas y posmodernas*, Fundamentos, Colecc. Ciencia, Madrid.

- Mezzadra, S. (comp.) (2008): *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales*, Traficantes de sueños, Madrid. Trad. de Marta Malo.
- Mignolo, W. (2003): *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Cuestiones de antagonismo, Akal, Madrid.
- Mignolo, W. (2007): "El pensamiento de colonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto" en Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. *El Giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Serie Encuentros, Siglo del Hombre, Bogotá, pp. 25-46.
- Mignolo, W. (2010): *Desobediencia Epistémica: Retórica de la Modernidad, Lógica de la Colonialidad y Gramática de la Descolonialidad*, Colecc. Razón Política, Ediciones del signo, Buenos Aires.
- Mohanty, Ch. T. (2008a) "Bajo los ojos de Occidente. Feminismo académico y discursos coloniales", en Suárez. L. y Hernández. A. *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, Colecc. Feminismos, Cátedra, pp. 112-162. Trad. por María Vinós de una versión actualizada del artículo publicado en *Boundary 2* 12 nº 3/13, nº 1 (primavera-otoño 1984), reimpreso en *Feminist Review*, nº 30, otoño, 1988.
- Mohanty, Ch. T. (2008b) "De vuelta a "Bajo los ojos de Occidente": La solidaridad feminista a través de las luchas anti-capitalistas", en Suárez. L. y Hernández. A. *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, Colecc. Feminismos, Cátedra, pp. 404-467s. Trad. por María Vinós de la versión original "Under Western Eyes Revisited: Feminist Solidarity Through Anti-capitalist Struggle" en Mohanty, Ch. T. (2003): *Feminism Without Borders*, Duke University, Durham/London.
- Moraga Ch (1988): Introducción. "En el sueño siempre se me recibe en el río", en Moraga, Ch. y Castillo, A., *Esta puente, mi espalda*, ism press, San Francisco, pp 1-6.
- Moraga, Ch. y Castillo, A. (1988): *Esta puente, mi espalda*, ism press, San Francisco.
- Nicholson. L. J. (comp.) (1992): *Feminismo/posmodernismo*, Feminaria, Buenos Aires.
- Nnaemeka, O. (2008): "Conferencias Internacionales como escenarios para la Lucha feminista Transnacional: El caso de la Primera Conferencia Internacional sobre las Mujeres de Africa y de la Diáspora Africana", en Marcos, S. y Waller, M. (eds.): *Diálogo y Diferencia. Los feminismos Desafían a la Globalización*, Coedición CEIICH-UNAM, pp. 81-101, disponible en <http://cedoc.inmujeres.gob.mx/PAIMEF/Morelos/mor01.pdf>
- Nussbaum. M. C. (1999): "Patriotismo y Cosmopolitismo", en Nussbaum. M.C. *Los límites del patriotismo. Identidad, Pertenencia y Ciudadanía Mundial*, Paidós, Barcelona, pp.13-29.
- Omar, Sidi (2006): *Estudios Post-coloniales. Hacia un nuevo proyecto para la crítica y transformación cultural*, tesis doctoral, universidad Jaume I, dirigida por Vicent Martínez Guzmán, Facultad de Ciencias Humanas y Sociales, disponible en <http://www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/10459/sidi.pdf?sequence=>.
- Puleo, A. (2011): *Ecofeminismo para otro mundo posible*, Cátedra, Madrid.
- Quijano, A. (1992): "Colonialidad y Modernidad/razionalidad", en *Perú Indígena*, vol. 13, nº 29. Lima.
- Quijano, A. (2000): "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en Lander, E. (ed.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, Perspectivas latinoamericanas*, Clacso, Buenos Aires, pp. 201-246.

- Rich, A. (2001): *Sangre, pan y poesía. Prosa escogida 1879-1985*, Icaria, Barcelona.
- Rivera, T. (2008): "Mujeres indígenas luchando por sus derechos", en Suárez, L. y Hernández, R. A. (eds.), *Descolonizando el Feminismo. Teorías y Prácticas desde los Márgenes*, Cátedra, Madrid, pp. 329-349. Disponible en <http://webs.uvigo.es/pmayobre/textos/varios/descolonizando.pdf>.
- Rodríguez, P. (ed.) (2006): *Feminismos Periféricos*, Alhulia, Granada.
- Sánchez, C. (2001): "Genealogía de la vindicación" en Beltrán, E. y Maquieira, V. (eds.) *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos*, Alianza, Madrid, pp. 17-71.
- Spivak, G. Ch. (2010): *Crítica de la Razón Poscolonial. Hacia una crítica del presente evanescente*, Akal, Madrid.
- Suárez, L. (2008): "Colonialismo, Gobernabilidad y Feminismos Poscoloniales" en Suárez, L. y Hernández, R. A. (eds.): *Descolonizando el Feminismo. Teorías y Prácticas desde los Márgenes*, Cátedra, Madrid, pp. 24-67. Disponible en <http://webs.uvigo.es/pmayobre/textos/varios/descolonizando.pdf>.
- Suárez, L. y Hernández, R. A. (eds.) (2008): *Descolonizando el Feminismo. Teorías y Prácticas desde los Márgenes*, Cátedra, Madrid. Disponible en <http://webs.uvigo.es/pmayobre/textos/varios/descolonizando.pdf>
- Walsh, C. (2007): "Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento "otro" desde la diferencia colonial", en Castro-Gómez y Grosfoguel, *El Giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Serie Encuentros, Siglo del Hombre, Bogotá, pp. 47-62.
- Wittig, M. (1977): *El cuerpo lesbiano*, Pretextos, s/l, disponible en https://ia700503.us.archive.org/9/items/EICuerpoLesbiano/elcuerpolesbiano_text.pdf. Trad. por Nuria Pérez de Lara, de la versión original francesa Wittig, M. (1973): *Le corps lesbien*.
- Wittig, M. (2006): *El pensamiento heterosexual*, Egales, Madrid. Trad. por Javier Sáez y Paco Vidarte de la versión original Wittig, M. (1992): *The Straight Mind and other essays*, Beacon Press, Boston.
- Yuval-Davis, N. (2004): *Género y Nación*, Flora Tristán, Lima.
- Zabala, B. (2012): "Un asunto pendiente en la Ayuda al Desarrollo: Construcción del sujeto femenino plural" en Del Río, A. (coord.) *Miradas críticas. Para una cooperación comprometida con las luchas feministas*, Hegoa, Bilbao, pp. 159-183.