

El desprendimiento entra en su segunda época, después de diez años en los cuales la colección se afianzó contribuyendo a promover el pensamiento decolonial. La propuesta, hoy, es continuar el espacio de producción decolonial ya inaugurado y ampliar el diálogo con proyectos afines. La decolonialidad no es una misión sino una opción que co-existe con otras opciones (sean estas sistemas de ideas o disciplinas), con algunas en conflicto y con otras en armonía. El objetivo fundamental del pensamiento decolonial es desprendernos del espejismo civilizatorio guiado por la retórica de la modernidad (crecimiento, progreso, consumismo) y la necesaria lógica de la colonialidad (explotación, expropiación, marginación, devaluación humana). Es contribuir a la "generación" del pensar y del hacer para el estar siendo decolonial.

El énfasis agregado en esta segunda época será la sanación descolonial, paralela pero al mismo tiempo disimilar a la cura psicoanalítica. La sanación descolonial es la auto-afirmación en los procesos de rehacernos a partir del desprendimiento de las promesas incumplidas de la modernidad. El pensamiento decolonial es pensamiento fronterizo, afincado en existencias y experiencias fronterizas de todo tipo. Pensar en las fronteras es vivir en las fronteras.

INDIA

INDIGENES

Cuando Hamid Dabashi publicó su artículo en *Al-Jazeera* titulado "¿Pueden pensar los no-Europeos?", se refería a la actualidad de la diferencia colonial epistémica y ontológica en la que se sostiene la geopolítica y correspondiente ética moderno/colonial del saber. Este volumen se hace eco de la vigencia actual de la cuestión, traduciendo y aportando textos claves del debate iniciado por Hamid Dabashi en *Al-Jazeera* en Enero de 2013, pero también ofreciéndose como una respuesta necesariamente polifónica e inacabada que esboza las orientaciones de una ética decolonial.



Ediciones del *signo*

Center for Global Studies and the Humanities, Duke University

FACUNDO GIULIANO (COMP.)

¿PODEMOS PENSAR LOS NO-EUROPEOS?

Center for Global Studies and the Humanities, Duke University

Ediciones del *signo*

¿Podemos pensar los no-europeos?

Ética decolonial y geopolíticas del conocer

Facundo Giuliano (comp.)
Hamid Dabashi
Walter Mignolo
Bárbara Aguer
Camila Downar

MER DES

El desprendimiento

ORIENTAL

**¿PODEMOS PENSAR LOS
NO-EUROPEOS?
ÉTICA DECOLONIAL Y
GEOPOLÍTICAS DEL CONOCER**

Mignolo, Walter

¿Podemos pensar los no-europeos?: ética decolonial y geopolíticas del conocer / Walter Mignolo ; compilado por Facundo Giuliano. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Del Signo, 2018.

200 p. ; 21 x 15 cm. - (El desprendimiento / Mignolo, Walter)

ISBN 978-987-3784-93-4

1. Ensayo Filosófico. I. Giuliano, Facundo , comp. II. Título.

CDD 190

Fecha de Catalogación: 16/11/2017

Diseño de tapa e interior: Pablo J. Martillana

Ilustración de tapa: Pedro Lasch

1ª ed.– Buenos Aires : Del Signo, 2018.

© Ediciones del Signo. 2018

Aníbal Troilo 942 5° 11

Buenos Aires - Argentina

contactodelsigno@gmail.com

www.edicionesdelsigno.com.ar

Reservados los derechos para todos los países. Ninguna parte de la publicación incluido el diseño de cubierta, puede ser reproducido, almacenado o transmitido de ninguna forma, ni por ningún medio, sea este electrónico, químico, mecánico, electroóptico, grabación, fotocopia o cualquier otro, sin la previa autorización escrita por parte de la editorial.

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

Impreso en la Argentina - Printed in Argentina

¿PODEMOS PENSAR LAS NO-EUROPEOS/AS?!

Bárbara Aguer

Verdad es que generalmente entre los serranos y yungas ha el demonio introducido este vicio debajo de especie de santidad. Y es que cada templo o adoratorio principal tiene un hombre o dos, o más, según es el ídolo. Los cuales andan vestidos como mujeres desde el tiempo que eran niños, y hablaban como tales, y en su manera, traje y todo lo demás remedaban a las mujeres. Con estos casi como por vía de santidad y religión tienen las fiestas y días principales su ayuntamiento carnal y torpe, especialmente los señores y principales. Esto sé porque he castigado a dos indios de su majestad.

Pedro de Cieza de León, *Crónica del Perú* (1553)

Las mugeres tienen comportamientos extraños durante la gestación, deseos de alimentos insólitos como cenizas o carbones encendidos, incluso algunas desean comer carne humana, de manera que leemos historias en las que los pobres maridos se han visto obligados a huir y ausentarse.

P. Boaistuau, *Le Théâtre du Monde* (1558)

Creo también con otros colegas que hay mayor número de mujeres que de varones dañadas por esta acusación (brujería) por razón del sexo se desprenden del temperamento con un efecto más fuerte y porque se alimentan con alimentos mucho más corruptibles que los varones; también porque en cada mes, cuando se expelen las superfluidades menstruosas, ebulle sangre melancólica menstrual; por esa ebullición, suben vapores corruptos a la cabeza los que pueden salir a través del ojo.

Diego Álvarez Chanca, *Tratado de la fascinación* (1495)

1 Agradezco a Nancy Arruzar, Jerónimo García y al equipo de trabajo, especialmente a Camila Downar y Facundo Giuliano, la lectura y devolución atenta que nutrió esta intervención. Al *Ensamble Cooperativo...* y a las compañeras del grupo *Cuerpos Marcados, cuerpos productivos: clasificaciones, transformaciones y resistencias* los siempre calurosos, deliciosos e inagotables intercambios.

De la pregunta y la traducción

Para evitar falsas expectativas, aunque la aclaración sea a desgano por la obviedad que supone, resulta conveniente ponerlo de manifiesto y despejar la pregunta que organiza la intervención: estas líneas no pretenden escrutar qué es lo propio de pensar de las mujeres no-europeas. Sería una apuesta no menos que ridícula pretender esbozar una suerte de ontología que pudiera luego funcionar como adjetivo epistemológico –esa tarea se la dejamos a ciertas filosofías que aún hoy consideran que hacer ontología es algo distinto del hacer política y abonan las páginas de feminismo ontológico, solidarias con expresiones matizadas del patriarcado, que tanto le deben al dimorfismo sexual–. Tampoco importará ahondar en las implicancias de no ser hombre en el mundo académico –que, sin dejar de ser un tema que requiere atención, supondría recortar el pensamiento a una de sus expresiones y, por cierto, una que se caracteriza por ser de las menos representativas, en tanto se reduce a un modo del hacer con el pensamiento que se sostiene en la sistematización y reproducción de lo ya (y más allá) pensado–.

En lo que sigue, el esfuerzo estará puesto en explorar la idea, utilizando las nociones acuñadas por Walter Mignolo (2010), de que toda geopolítica del conocimiento, como campo que organiza el debate que recoge este libro, está atravesada por una corropolítica del conocimiento, dimensión no omitida, pero sí obliterada en algunas de sus dimensiones fundamentales desde la traducción del mismo título del volumen.

Como traductoras junto a Camila Downar, al momento de traer al español el diálogo entre Mignolo y Dabashi, nos encontramos con algunas limitaciones. La principal de ellas, la traducción del título: la pregunta en inglés *Can non-Europeans think?* No se agota en la de *¿Podemos pensar los no-europeos?* En efecto, esta pregunta, poco nos dice sobre las posibilidades de pensar de *las no-*

Europeos, menos aún sobre las que tenemos las no-europeas. O, en su silencio, termina por decirnos demasiado. La gramática es algo así como la dimensión económica de la ontología: organiza los modos de producción, reproducción, y distribución de qué o quiénes son sujeto, qué o quién es predicado y bueno, por supuesto, quienes quedan relegadas a objetos². La “neutralidad de género” que habilita el inglés, provoca cierta equivocidad³ a la hora de ser traducida a lengua española –estructurada desde lo más hondo de su gramática en un dualismo de género que reserva “el neutro” para excepciones en tanto asume, siguiendo literalmente a la (el) RAE, al masculino como “género no marcado” y al femenino como “género marcado”–. Podríamos haber tomado otra decisión y resolverlo con la sola nota al pie, con algunas “x” o una “e”. Pero consideramos mejor dejar en evidencia la ausencia de esa pregunta, y posponerla hasta darle un lugar dentro del volumen.

El intercambio entre Dabashi y Mignolo, nos ofrece una imagen detallada de los desplazamientos en las relaciones de fuerzas que organizaron durante quinientos años esa geopolítica del conocimiento eurocentrada, mostrándonos las configuraciones de dependencia epistémica organizadas por la colonialidad del saber y las estrategias de emancipación o desprendimiento en procesos de desoccidentalización y descolonización, dependiendo del caso. Así, se va deteniendo en la consideración y problematización del lugar de enunciación y sus mar-

2 A propósito de esto, cabe remarcar que la Real Academia Española, recientemente ha estado dispuesta a definir, en su cuenta oficial de red social twitter, el término “feminazi” como parte de las palabras (¿y por lo tanto de las cosas?) existentes en lengua española, mas se ha mostrado absolutamente firme en desconocer el lenguaje de género inclusivo. (véase: <https://actualidad.rt.com/actualidad/286399-rae-definir-palabra-feminazi-polemica>)

3 La univocidad del español que hace del masculino el “género no marcado” –permitiéndole referenciar un universo heterogéneo de géneros materiales–, y la equivocidad que aparece en el neutro de otros idiomas, al no incomodar, perpetúan la invisibilización de las marcadas. Como mienta la noción de *interseccionalidad*, si pretende incluir la totalidad del universo, termina por designar solo al dominante.

cas geopolíticas, religiosas, y las corpopolíticas organizadas en torno a la tecnología de clasificación social racial. Pero las no-europeas estamos atravesadas, además de por la diferencia epistémica colonial, por la diferencia sexual, el sistema de géneros que de ella deriva y sus implicancias en la colonialidad del ser y del saber (Lugones, 2008).

La penetración colonial, comenzó con la invasión del territorio, una invasión que operó tanto en el territorio cuerpo y el territorio tierra (Cabnal, 2010). Y, si bien el patriarcado es históricamente anterior a la colonialidad, a partir de la invasión de Abya Yala es posible advertir una relación de inherencia entre ambas tecnologías de clasificación y dominación, conformando la colonialidad del género (Lugones, 2008). El patriarcado, entendido como un “sistema históricamente construido sobre el cuerpo de las mujeres, pero en el que se inscriben todas las opresiones, explotaciones, violencias y discriminaciones que vive la humanidad (mujeres, hombres y personas intersexuales) y la naturaleza” (Paredes y Guzmán, 2014), ofrece buena parte de las experiencias y retóricas para la elaboración de la colonialidad, al tiempo que ésta complejiza el sistema de clasificación patriarcal. Esta relación de inherencia se advierte en el paralelo que es posible establecer entre la racialización y la feminización como operaciones de subsunción a alguna forma de minoridad, asociada a políticas de tutelaje/control, producción de dependencia y expropiación del trabajo y los saberes.

Como sugiere la compañera Daniela Godoy, recordando a Margarita Pisano, *citar es político*. Esta intervención estará organizada a partir de una *política del citado*, orientada a abarrotar las páginas que siguen debajo con nombres e ideas de colegas, militantes, activistas y pensadorxs, sin voluntad de sistematizar un movimiento heterogéneo, en crecimiento, construcción; pero sí para dar algo más que una respuesta, en sí misma evidente, a la pregunta que organiza el artículo, para traer las voces de aquellos que están ayudándonos a pensar desde una situacionalidad geo y corpopolíticamente situada en el feminismo descolonial.

Feminismos descoloniales como epistemologías desde la supervivencia para la reexistencia

Dentro de las lógicas [del] capitalismo (...), nosotras, al querer ser parte, agarramos lo que nos den, porque nos falta todo, y dejamos de pretendernos sujetas enormes de un saber para merecernos ser tenidas en cuenta, no sólo como fuerza laboral o de consumo, sino como constructoras, hacedoras irreverentes, diseñadoras sólidas, de otro mundo mejor, más justo, más equitativos, más digno.

Susy Shock, en Wayar, Marlene.

Travesti. Una teoría lo suficientemente buena (2018).

Breny Mendoza (2010) formulaba hace algunos años la pregunta que titula este artículo precisando sus términos “¿Cómo se puede articular el feminismo y el género en esta nueva epistemología del sur (como la llama Boaventura de Sousa Santos) de manera que el sufrimiento y los sueños de las mujeres se tomen en cuenta y sus conocimientos no queden soterrados como de costumbre? ¿Qué lugar ocupan las feministas latinoamericanas en el surgimiento y constitución de la estructuración de la epistemología del sur y cuál puede ser su aporte?” (91). La pensadora hondureña, da por supuesta la respuesta al interrogante más general de este artículo y, dirigiéndose por la positiva, se propone indagar en las condiciones de emergencia y los aportes de un pensamiento situado en el feminismo y la decolonialidad para lo que ella denomina una “epistemología del sur” que aquí prefiero entender como “epistemología fronteriza” o “pensamiento fronterizo” –retomando la expresión acuñada por Mignolo (2003) a partir del trabajo de Gloria Anzaldúa (1987)–.

La pregunta que realiza Breny se inscribe en un desplazamiento que se muestra con mayor fuerza al interior del feminismo desde mediados de los 80 del siglo pasado; desplazamiento de la atención puesta a la tematización *de las diferencias de las mujeres como grupo social frente a los varones* (propia del feminismo de “la se-

gunda ola”), hacia la diferencia existente *entre las propias mujeres* (Gargallo Celentani, 2009: 421), entendiendo al género como un dispositivo de clasificación social inescindible de sus articulaciones con otros como la clase o la raza. Este desplazamiento no implica olvidar, para tranquilidad de ciertas pensadoras del feminismo hegemónico, que la batalla es contra el patriarcado, pero asume que no puede existir algo así como “La mujer” en nombre de la cual pronunciarse, en tanto y en cuanto el patriarcado no se comporta de igual modo en los distintos cuerpos que organiza⁴.

En el marco de este desplazamiento es posible inscribir, además de los feminismos LGTTTBIQ o al feminismo gordo, y junto a los feminismos villeros, a los feminismos descoloniales. Estos últimos, se proponen como una apuesta epistémica revisionista del feminismo hegemónico al tiempo que tienden a complejizar y ampliar el plexo de explicaciones e interpretaciones de las epistemologías descoloniales. En este sentido, denuncian la colaboración entre feminismos hegemónicos del Norte y del Sur por su cooperación con los proyectos de recolonización cultural en la región; la dependencia epistémica de los segundos respecto de los primeros, tendiente a reproducir sus lineamientos, preocupaciones y prácticas desconociendo su propia localía. Al tiempo que entienden que la pretensión internacionalista del feminismo hegemónico no puede cumplirse a costa de forcluir, desde la invisibilización o la folclorización ahistorizante, las experiencias de las mujeres del mal llamado “tercer o cuarto mundo” que no ingresan en la línea de las problemáticas de la mujer blanca, heterosexual, burguesa, ciudadana (Espinosa Miñoso, 2010).

4 Algunas expresiones de estos feminismos hegemónicos, miopes a las diferentes experiencias -para utilizar la expresión de Natalia Andujar-, pueden verse en la nota de Concha Caballero ¿Feminismo o barbarie? Para el diario El País, https://elpais.com/diario/2011/12/31/andalucia/1325287327_850215.html o la reciente intervención de Pía Aguilar en Tribuna Feminista <https://tribunafeminista.elplural.com/2018/11/el-malvado-feminismo-hegemonico/> quién, abriendo la pregunta con sorna, ¿qué o quienes son ese feminismo hegemónico?, termina por construir la más performativa respuesta.

Algunos de los movimientos que animan los debates y programáticas de los feminismos descoloniales son: los *feminismos comunitarios* como el que llevan adelante, entre otras, Julieta Paredes, María Galindo y Adriana Guzmán en Bolivia, Lorena Cabnal y Aura Cumes en Guatemala. Como ahondaremos abajo, ellas confrontan con la idea occidental del individuo como único sujeto de derecho y de participación política, denunciando el desmembramiento de cuerpos colectivos y la expropiación de los territorios cuerpo-tierra; a la vez que buscan erigir proyectos anti-patriarcales de liberación, tendientes a desencializar las prácticas y saberes al interior de sus propias comunidades, problematizando el patriarcado ancestral, la heteronormatividad implicada en la cosmología dualista y los mecanismos y consecuencias de su “entronque” con el patriarcado occidental.

Un poco más al norte, se gestaron los *feminismos de color*. Si el feminismo blanco de la “segunda ola” se erigió en torno a la convicción sintetizada en el apotegma de Simone de Beauvoir “la mujer no nace, se hace”, con el objeto de desnaturalizar y acentuar el carácter histórico-cultural de la diferencia hombre/mujer, del “ser mujer” y su funcionalidad para el régimen patriarcal, el feminismo de color se organiza en torno a un interrogante ético-político, expresado por Sojourner Truth a mediados del siglo XIX y que recoge bell hooks a finales de siglo XX, organizado en la pregunta “¿no soy yo una mujer?” y que cierra el discurso de Truth (1851):

Yo pienso que ambos, negros del sur y las mujeres del norte, todos están hablando sobre derechos, los hombres blancos serán arreglados muy pronto. Pero ¿de qué se está hablando aquí? Ese hombre dice sobre la mujer que necesita ser ayudada en el carruaje, y ser levantada sobre las zanjias, para tener un mejor lugar... y ¿no soy yo una Mujer? ¡Mírenme! Miren mis brazos...

yo he arado y plantado y guardado en el granero, y ningún hombre podría adelantarme – y ¿no soy yo una mujer? Podría trabajar tanto como cualquier hombre (cuando puedo hacerlo), y aguantar los azotes de igual manera –y ¿no soy yo una mujer? He tenido cinco hijos y todos al parecer fueron vendidos para la esclavitud, y cuando lloro con mi pena de madre, nadie sino Jesús escucha– y ¿no soy yo una mujer? (Citado en hooks, 1981:160).

Mientras el feminismo blanco parte de la deconstrucción del “ser mujer”, el feminismo de color debe darse a la tarea deconstructiva a partir de una negatividad ontológica, el “no-ser-mujer” –como nos permite pensar la antología organizada por Mercedes Jabardo (2012)–. Kimberlé Crenshaw, Deborah K. King, bell hooks, Patricia Hills Collins, son tan solo algunas de las pensadoras que nutren esta línea que emerge alrededor de los años 90 del siglo pasado en los Estados Unidos como reacción al feminismo hegemónico-blanco-burgués-ciudadano, proponiendo, desde espacios académicos y de militancia, la herramienta analítico-política de la interseccionalidad (Crenshaw, 1991) para comprender las experiencias de las mujeres racializadas. Interseccionalidad que no debe confundirse con, aunque decanta en, “el riesgo/conciencia múltiple” (King, 1988; Hill Collins, 1990). Estos feminismos de color reúnen expresiones heterogéneas de pensadoras de distintas procedencias como es el caso del *feminismo chicano* de Gloria Anzaldúa, Norma Alarcón, Cherríe Moraga, quienes, desde un pensamiento de frontera (en términos de nacionalidad, etnia, clase y sexualidad), exploran la afirmación de la experiencia de mestizaje como un modo de destrucción de las identidades cerradas y acabadas.

En diálogo con ellas, se encuentran quienes toman como punto de partida reflexivo la teoría de la colonialidad del Poder de Aníbal Quijano y las tematizaciones del grupo modernidad/colonialidad/decolonialidad. Dentro de esta línea, que podríamos entender como *feminismos decoloniales* explícitamente, resultan de suma importancia los aportes de, entre otras, María Lugones, Yuderkis Miñoso Espinosa, Karina Ochoa, Rita Segato. Recuperan, interpelan y aportan críticamente a la teoría de la colonialidad del poder profundizando su analítica, a partir de distintas estrategias, genealogías y conclusiones: estudian e historizan el estatuto del patriarcado en Abya Yala antes de la colonización; las dimensiones e implicancias de la colonialidad del género; y abonan a una crítica de los modos de producción y circulación del conocimiento dentro del feminismo académico blanco, denunciando los mecanismos de usurpación de los saberes propios de las experiencias de las mujeres subalternizadas. En su tarea recuperan y valoran los aportes del feminismo postcolonial (Spivak, 1998; Mohanty, 1983, 2003), del pensamiento latinoamericano en vertientes marxistas y liberacionistas y de sus propias experiencias de militancia.

Asimismo, viene aportando al interior de los feminismos descoloniales, el *feminismo islámico*. Sus reflexiones y prácticas apuntan, por un lado, a revisar el islam asumiendo que la interpretación hegemónica, patriarcal, no es la única posible y, en ese sentido, lanzan una disputa hermenéutica por el islam en un sentido feminista; por otro, revisan y discuten la imposición de valores, como modo de penetración cultural, de ciertos feminismos occidentales. La pensadora srilanesa, Kumari Jayawardena, en su libro *Feminismo y Nacionalismo del tercer mundo* (1986) reconstruye y sistematiza las experiencias de las luchas feministas en África y Asia a lo largo de los siglos XIX y XX, abonando la tesis, de perspectiva transmoderna y descolonial, de que el feminismo no es una corriente de pensamiento extranjera al tercer mundo, es decir, no es que surge en el centro de occidente y desde allí se exporta al resto del mundo, sino que ha

sabido darse sus formas, problemas, corrientes internas y estrategias en los diversos territorios en los que habitan mujeres. En Egipto, hay movimientos feministas desde principio del siglo XX (desde 1920 aproximadamente) que han articulado su lucha por la liberación y los derechos de las mujeres con la lucha anticolonial (Badran, 2006). Por su parte, Sirin Adlbi Sibai, autora de *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial* (2016), analiza la violencia epistémica en la que descansan los discursos sobre las mujeres del islam, critica la colonización cultural que suponen ciertos feminismos occidentocentrados y revisa los aportes que un pensamiento islámico, feminista y descolonial podría realizar al pensamiento arabo-islámico.

Otra de las expresiones que interpela en este sentido, nutriendo al feminismo descolonial, y que importa a propósito de la pregunta que rige nuestra intervención, es la de *travestis y trans* sudakas* como vienen sosteniendo Susy Shock, Marlene Wayar, Lohana Berkins, Violeta Alegre entre otras. Desde intervenciones a partir de distintos registros artísticos, teóricos, culturales, teje(n) memoria y proyectos colectivos que terminan por poner en ridículo el principio milenario del *tercero excluido* que organizó la lógica occidental de manera binaria, hasta hacerse carne. Desde su praxis del pensar desmitifican ese binarismo y afirman la posibilidad de experiencias en las que “llueve y no llueve al mismo tiempo y en el mismo lugar”. Batallan contra la idea de novedad, afirmándose como resistencia que guarda cientos de años y, en la urgencia de un genocidio (Wayar, 2018) —que también es epistemicidio—, vuelven a organizarse para intervenir en distintos campos desde una pedagogía de la ternura que, incluyendo a le tercere, nos reclama a todxs nosotrxs, otrxs; recordándonos que sin ellas y ellxs, no hay feminismo.

Desde distintas corrientes, a veces más y otras menos en diálogo, con disputas y debates al interior incluso de cada una de ellas, estas líneas que nutren los feminismos descoloniales ofrecen una heterogeneidad epistémica que, si tienen algo en común, posiblemente sea el ser una epistemología desde la supervivencia para la *reexistencia* (Albán Achinte, 2008).

La configuración de la actual matriz de poder requirió de un sistema de engeneramiento y racialización desde el que organizar y reorganizar los cuerpos posibles y expulsar los cuerpos imposibles (en el sentido de no posibles o sin posibilidad de “pro-yecto” en el mundo capitalista-moderno/colonial y patriarcal), los feminismos descoloniales participan necesariamente de la “reinterpretación de la historia en clave crítica a la modernidad, ya no solo por su androcentrismo y misoginia como lo ha hecho la epistemología feminista clásica, sino desde su carácter intrínsecamente racista y eurocéntrico” (Espinosa Miñoso, Gómez Correal y Ochoa Muñoz, 2014: 31), para tramar estrategias colectivas orientadas a reinventar formas de vida en confrontación a la muerte atmosférica que extiende la colonialidad. En este sentido, asumen la praxis del pensar como compromiso con la experiencia, al servicio de la reexistencia, alertándonos en contra de cualquier mistificación que reduzca la experiencia a la acumulación de conocimiento. Es así que entiendo que los feminismos descoloniales no pueden circunscribirse a una teoría, desfondan y refundan *perspectiva*, en el sentido de que intervienen desde una política afectiva e intelectual en el modo de estar “en el”, comprender y hacer mundo. Desde ahí nos exhortan a volver la mirada sobre las perspectivas críticas de las que nos nutrimos, para identificar las marcas que ha dejado el sistema de género moderno/colonial, como invitación a desestabilizar nuestros propios discursos para pensar desde y en nuestras situaciones mestizas (en el sentido no de la hibridez de García Canclini, sino en el de experiencia fronteriza que propone Gloria Anzaldúa).

Por este motivo, las cuestiones de sexo/género no pueden ser tratadas como si correspondieran a un área compartimentada sobre la que una podría elegir o no pronunciarse, en la que elegir o no demorarse. Si asumimos que no es posible comprender la colonialidad sin la tecnología de clasificación social que supuso la invención de la idea de raza, tampoco lo es sin comprender el modo en que se organizó la tecnología de clasificación social de engeneramiento, ligada a la primera. Para

decirlo con María Lugones, mientras Quijano nos permitió desplazar la teoría eurocéntrica de las “clases sociales” por la de la clasificación social; los feminismos descoloniales, nos permiten poner en cuestión distintos principios metafísicos que nutren el modelo cognitivo del capitalismo occidentocentrado, blanco y patriarcal (Lugones, 2008: 79), y sus modos de distribución del saber, de lo “esperable” y lo “deseable”.

La colonialidad del género en la teoría de la colonialidad del poder

[En] los procesos de colonización, las mujeres de estas partes del mundo colonizado no solo fueron racializadas sino que al mismo tiempo fueron reinventadas como ‘mujeres’ de acuerdo a códigos y principios discriminatorios de género occidentales.

María Lugones,
Colonialidad y género. Hacia un feminismo descolonial (2008)

Procurando responder a la pregunta que traíamos al comienzo del apartado anterior, Mendoza (2010) recupera la teoría de la colonialidad del poder de Aníbal Quijano y rastrea las ranuras por las que se “filtran” las marcas androcéntricas. Su crítica avanza, al menos, en tres dimensiones interdependientes: (a) problemas en la consideración histórica de la conformación de la matriz de poder contemporánea por la naturalización de la relación sexo/género; que desembocan en (b) omisiones dentro de la analítica de la colonialidad del poder, y (c) las implicancias materiales en la articulación raza/clase si se considera al género.

(a) Para explorar la primera dimensión, Mendoza vuelve sobre los planteos de María Lugones y señala que, mientras que la teoría de la colonialidad del poder nos permite advertir el carácter ficcional pero a la vez sumamente relevante de la idea de raza como tec-

nología de clasificación social durante la conformación del sistema mundo moderno/colonial capitalista, no pudo hacer lo mismo con la tecnología de engeneramiento, naturalizándolo como uno de los ámbitos de la existencia social asociado al sexo. Esta no problematización de la dimensión de género/sexo termina por hacer de la idea de raza de Quijano “un concepto totalizante que invisibiliza al género como categoría histórica y como instrumento de la colonialidad del poder, al mismo tiempo que obstaculiza un análisis interseccional”; y sugiere que, “(...) si vinculara la caza de brujas y la santa inquisición en Europa a la Conquista, le sería más fácil otorgarle al género su contenido histórico y establecer la relación que guarda el genocidio de mujeres con la expansión del cristianismo y el genocidio en América” (Mendoza, 2010: 24).

En efecto, entre el siglo XV y el siglo XVI suceden cuatro genocidios acompañados por operaciones epistemicidas que acabarán por organizar la colonialidad del ser y del saber, acompañando las estructuras sociales y económicas del sistema mundo moderno/colonial/capitalista/patriarcal (Gorsfoguel, 2013):

(1) Con la conquista de Granada por parte de los españoles en enero de 1492 se fortalece la persecución, asesinato, expulsión y conversión forzada de musulmanes y judíos, su conversión a “moros” y “marranos”, dando lugar al epistemicidio organizado en torno a los discursos de la «limpieza de sangre», su operacionalización por medio de la encomienda –que suponía tanto la extirpación de prácticas culturales y expresiones de memorias de las religiones judías y musulmanas, como la custodia por parte de algún cristiano natural de la “conversión” y la expropiación del trabajo de los conversos–.

(2) Avanzado 1492, comienza el proceso de invasión y colonización por parte de la península ibérica en nuestro territorio. Derivado de este acontecimiento, se producen una serie de discursos vinculados a la indagación ontológica en torno a la explicación de la

‘naturaleza humana’ de los habitantes que los europeos hallaban en estas tierras y el derecho a los justos títulos por parte de la corona de castilla en las “Indias Occidentales”. La pregunta que emergió no fue aquella sobre la distinción o singularidades de la población con la que se encontraban, sino la *duda misantrópica* (Maldonado Torres, 2007) que cuestionó su naturaleza humana y la capacidad intelectual asociada a ella. Estos cuestionamientos fueron acompañados del exterminio de la población (como señala el testigo directo Bartolomé de las Casas) y las quemaduras de los registros de memoria colectiva como los códices mayas, los quipus del Tawantinsuyu, la conversión forzada de la población y la expropiación de su trabajo por medio de la, ya explorada en la metrópoli, encomienda, la servidumbre, la minería, entre otras.

(3) Estos mismos procesos de explotación y extracción demandaron que, a principios del siglo XVI, se consolida el primer “sistema Atlántico”, consistente en el comercio de africanes hacia las colonias de los imperios español y portugués. El proceso de captura, secuestro y reducción a la esclavitud de habitantes del África fue un fenómeno histórico que, entre el tráfico hacia oriente y occidente, terminó con cerca de cien millones de vidas en cuatro siglos. Al igual que en los casos previos el “genocidio fue de manera inherente un epistemicidio” (Grosfoguel, 2013: 48). Desterritorializando sus prácticas y desmembrando los cuerpos comunales, se les prohibió que pensarán, rezaran o practicaran sus cosmologías y saberes.

(4) el cuarto genocidio durante este siglo fue, ciertamente, un femicidio, cometido desde los discursos y prácticas en torno a la “caza de brujas”. Durante la Edad Media y hasta entrado el siglo XIII el cristianismo castigaba la creencia en brujas; existía tanto la “brujería”, como su persecución, pero se reducían a prácticas culturales paganas. Es a mediados del siglo XV que la Santa Iglesia Católica institucionaliza, por medio de la Inquisición, la caza de brujas en Europa occidental. Portadoras de conocimientos ance-

trales y reticentes a ocupar el lugar que la naciente división del trabajo en el marco de los también nacentes estados les otorgaba como reproductoras de fuerza de trabajo, del capital de la blancura y de su cultura, estas mujeres se convirtieron en una amenaza para la aristocracia feudal por la autoridad y autonomía que su saber les brindaba. La caza de brujas ahondó las divisiones entre mujeres y hombres, inculcó a los hombres el miedo al poder de las mujeres y destruyó un universo de saberes, prácticas, creencias y sujetos sociales cuya existencia era incompatible con la disciplina del trabajo capitalista, redefiniendo así los principales elementos de la reproducción social, (Federici, 2010: 224). Había menos libros que quemar en estos casos, su saber oral se sofocó con la quema de miles de cuerpos, llegando a su ápice de violencia al promediar el año 1550. Silvia Federici (2010: 219) afirmaba hace dos décadas:

la caza de brujas rara vez aparece en la historia del proletariado. Hasta hoy, continúa siendo uno de los fenómenos menos estudiados en la Historia de Europa o, tal vez, de la Historia mundial, si consideramos que la acusación de adoración al Demonio fue llevada al «Nuevo Mundo» por los misioneros y conquistadores como una herramienta para la subyugación de las poblaciones locales.

El despliegue discursivo-institucional que nutrió la cacería de brujas también se trasladó a Abya Yala. En la región andina debemos considerar que los casos de hechicería eran juzgados por un tribunal de “extirpación de idolatrías”, quedando reservados los tribunales de la Santa Inquisición a las ciudades o las zonas urbanas. Quienes han ahondado en el tema⁵, señalan

5 Algunos estudios que nutren el campo son los de Alicia Poderti (2005);

que el archivo registra muchos más casos de mujeres que de hombres involucradas en las acusaciones de hechicería o herejía al promediar el siglo XVII (Mannarelli, 142) –siendo que las campañas de extirpación de idolatrías se llevaban a cabo desde mediados del siglo XVI–.

En esta región, los elementos precoloniales como huacas, la imagen del Inca o la Colla, el uso de la coca, parecían reunirse en la figura del mismo demonio y portarlos era suficiente para ser sospechada de hereje. La caza de brujas y las tecnologías discursivas que se organizaron a su alrededor, sirvieron para disciplinar a aquellas que resistían en formas de identificación previas a la intrusión. Guamán Poma (1615) nos recuerda,

[...] vencidas por la tortura y el dolor, [las mujeres] fueron obligadas a confesar que adoraban a los huacas [...] Ellas se lamentaban, ‘ahora en esta vida nosotras las mujeres [...] somos cristianas; tal vez, luego, el sacerdote sea culpable si nosotras las mujeres adoramos las montañas, si huimos a las colinas y a la puna, ya que aquí no hay justicia para nosotras’ (citado en Federici, 2010: 287).

En efecto, frente a la violencia del régimen colonial, como muestra Silverblatt (1995), muchas andinas prefirieron huir a la puna para eludir la “contaminación” española y participaron de movimientos rebeldes armados, otras también se dieron al celibato como forma de adoración a las huacas, se volcaron a prácticas de adivinación o curación, quedando todas ellas sospechadas bajo la categoría de “brujas”.

de Judith Farberman (2005); María Emma Mannarelli (1985); Alejandra Araya (2004); Irene Silverblatt, (1995).

Los manuales de confesión, los de extirpación de idolatrías o textos como, por ese entonces ya clásico, *El martillo de las brujas. Para golpear a las brujas y sus herejías con poderosa maza* (1486), acompañaron los procesos de expropiación del territorio-cuerpo de la potestad de las mujeres. En la experiencia colonial, este disciplinamiento guardaba como una de sus funciones principales, además de la de adoctrinar, la de proteger el capital de la blancura para conjurar el problema político, social y antropológico que suponía el mestizaje que amenazaba al “cuerpo estamental-racial”. Los cuerpos de las mujeres operaban en el imaginario social como fronteras, como la “puerta de entrada a la casta” volviéndolas responsables de pervertir o de resguardar el orden social (Araya Espinoza, 2004: 75). El mayor celo por cuidar de esos márgenes se encontraba, por supuesto, en las castas consideradas superiores. Pero a su vez, esta responsabilidad asignada a las mujeres blancas, implicaba que las mujeres racializadas, reducidas a hembras y con nada aparente que “resguardar”, fueran víctima de atropellos y violaciones sin censura; una práctica habitual eran los casos de reducción a la esclavitud a los que se sumaban violaciones sistemáticas a sabiendas que, una vez embarazadas, las mujeres podían ser vendidas a mejor precio. En este desamparo al interior del ordenamiento que organiza la colonialidad del género, terminan confluyendo tanto el *pacto sexual* (entre hombres colonizadores y colonizados) como el *pacto racial* (entre mujeres y hombres blancxs) sobre los que volveremos abajo.

Las violaciones, las relaciones ilegítimas y de abuso provocaron que muchas mujeres y sus hijos se vieran finalmente en la obligación de buscar sustento en actividades lucrativas o remuneradas, provocando una situación de “excepción” en las colonias (García Alarcón, 2010: 115), situación que reforzaba las prácticas consideraras de brujería.

Si bien las acusaciones de hechicería o herejía recaían mayoritariamente sobre mujeres marginadas (indígenas y negras), en las zonas urbanas esto no fue así de manera excluyente, —mientras que las acusaciones registradas son realizadas casi exclusivamente por hombres blancos de clases altas urbanas—. En las ciudades los cargos de brujería podían caberles a “españolas o ‘blancas’, cuarteronas de mulata, cuarteronas de mestiza, mestizas, mulatas, zambas y cuarteronas de india” (Mannarelli, 1985), pero algo que también es posible advertir en las conclusiones de quienes estudiaron los juicios por hechicería es que, en la mayoría de los casos, eran mujeres que declaraban estar “sin oficio”, solteras o viudas. Es decir, no podían ser clasificadas, ni inscritas en el orden ciudadano de acuerdo a su relación de parentesco con un hombre. Con frecuencia las acusadas señalan en sus declaraciones que esos “casos de hechicería” en verdad eran formas que encontraban de intercambiar su saber (como curanderas, parteras, adivinatoras) por alguna remuneración.

La brujería-idolatría, terminaba por ser un espacio de contacto, por encuentro (consultantes) o por enfrentamiento (denunciantes), entre las diversas etno-clases del universo social colonial. Un estudio demorado sobre estas experiencias, nos permitiría mostrar el lugar activo de las mujeres de la colonia en la conformación del universo cultural, sus prácticas como sujetas deseantes y las estrategias de “fuga” del confinamiento del espacio doméstico; al tiempo que nos permitiría identificar los mecanismos de control de la sexualidad y reducción al ideal de pasividad.

Y es que conocimiento y dinero no eran esperables en el comportamiento de las mujeres tal y como expresaba el discurso dominante. Entre los más célebres documentos del siglo XVI al respecto encontramos, como señala Bettina Sidy (2018), un texto fundante del ideario del comportamiento de la mujer en Hispanoamérica: la obra del filósofo Juan Luis Vives, *Instrucción de la*

mujer cristiana [1523]⁶, en el que organiza una clasificación de los tipos de mujeres “posibles” (las vírgenes, las casadas y las viudas –definidas siempre en función de la relación que mantuvieran con el hombre) y desarrolla lo esperable para ellas en el plexo de relaciones de saber/poder–.

El tiempo que ha de estudiar la mujer yo no lo determino más en ella que en el hombre, sino que en el varón quiero que haya conocimiento de más cosas y más diversas, así para su provecho de él como para bien y utilidad de la república para enseñar a los otros. Pero la mujer debe estar puesta en aquella parte de la doctrina que la enseña virtuosamente vivir, y poner orden en sus costumbres y crianza y bondad de su vida, y quiero que aprenda por saber, no por mostrar a los otros que sabe, porque es bien que calle, y entonces su virtud hablará por ella (Vives, 1995: 26).

Esto era lo que se esperaba de la mujer. La mujer desde el siglo XVI en adelante, debe ser casi invisible, silenciosa, sin alteraciones, relegada a lo que Elvira García Alarcón (2010: 114) ha denominado como el “marco teórico de la quietud”. Pero esta idea de mujer mienta a la hembra blanca, heterosexual, pura, frágil de cuerpo y mente, cuya función principal es la de reproducir y educar en la eticidad de la entno-clase blanca-burguesa. A las hembras marginales (afro, indígena o mestiza), les aguardaba el sometimiento a

⁶ Ha habido otros manuales del tipo, el de Fray Juan de la Cerda, *Libro intitulado vida política de todos los estados de mujeres* (1599), complejizaba la clasificación en cinco tipos de mujeres, pero el criterio era el mismo: su relación con algún hombre. La diferencia es que éste además de hombres concretos sumaba a Dios como hombre simbólico, lo que permite incluir, por ejemplo, a las monjas en la tipología.

los más arduos trabajos y vejaciones, lejos de ser “pura” y pasiva, sus descripciones tienden a la hipersexualización e infantilización al punto que ha de ser educada como les niñas, pudiendo cuidarles, pero no educarles.

Las mujeres sin “tipo” en el manual de Vives, mujeres imposibles, ya por resistir al adoctrinamiento en la preservación de figuras o símbolos condenados por el sistema religioso-cultural, ya por poner en riesgo “las puertas de las castas” al no ingresar en la sociedad a través de alguna relación de parentesco con algún hombre (que garantizara su preservación en la castidad o la monogamia), eran consideradas como abiertas enemigas del orden social. La persecución y muerte organizadas en torno a la cacería de brujas durante este período –y tal vez así sea hasta hoy–, han estado destinadas a disciplinar en la quietud a las cuerpos inquietas.

Estos cuatro genocidios/epistemicidios nutren el contexto de “acumulación originaria” y configuran en un mismo gesto la serie de discursos necesarios para el capitalismo emergente y la geopolítica del conocimiento sobre la que se sostendría, mostrando las relaciones entre poder y saber articulados en las emergentes tecnologías de clasificación social. La sospecha sobre la humanidad/racionalidad de judíes, musulmanxs, africanes e indígenas y la que recaía sobre todas las mujeres, eliminaba cualquier tipo de duda respecto de quiénes eran los custodios del saber.

Los discursos que se forjaron en torno a los genocidios y epistemicidios de uno y otro lado del atlántico legitimaron la explotación de determinados cuerpos *marcados* por el género, la raza y la religión, y el privilegio epistémico de los hombres blancos cristianos y europeo-occidentales. Pero la operación verdaderamente asombrosa que encuentra aquí su antecedente, es aquella por la cual este hombre llega a abstraer todas sus determinaciones y proponerse como expresión del universal, traductor del “ojo de dios”, amplificador de un conocimiento caracterizado por un no-cuerpo y un

no-lugar (el *género no marcado* de la (el) RAE). Esta política epistémica de invisibilización del lugar de enunciación, es denominada por Walter Mignolo como *egopolítica del conocimiento* (2010), y caracterizada por Castro Gómez como *hybris del punto cero*. La desmesura de considerarse en un punto aséptico, objetivo de observación y enunciación, se forja en la subalternización de otras subjetividades y termina por ocultar las deudas que la producción del conocimiento mantiene con las determinaciones corpo y geopolíticas (Mignolo, 2010).

(b) Los feminismos descoloniales nos permiten historizar el patriarcado para problematizar la naturalización con que Quijano presenta el dimorfismo sexo/género, la heterosexualidad, el patriarcado y des(en)cubrir la forma en que las mujeres del “tercer y cuarto mundo” experimentaron la colonización. La matriz patriarcal se comporta demarcando y jerarquizando esos términos binarios de la siguiente manera: *minoriza*, en el sentido ilustrado del término de “reducir a la minoría de edad”, a quienes no sean identificadas con el género dominante; *invisibiliza* a quienes no ingresan en el marco de las definiciones del dimorfismo sexual; y *patologiza* a aquellos que cuestionen de manera más o menos visible el pretendido dimorfismo. Pero, como venimos insistiendo, la mera diferencia sexual no agota la experiencia de quienes son racializadas o marcadas con alguna de las formas que adopta la diferencia colonial. Si bien la reducción a minoridad, el invisibilizar y el patologizar son efectos compartidos por las operaciones de racialización y feminización, hay una singularidad cuando ambas tecnologías se cruzan; y es que la diferencia colonial tiende a bestializar a les colonizadas.

Como nos permite ver Lugones (2008), la conformación del sistema moderno/colonial de género se organizó en torno a *la reducción* de los pueblos no europeos a bestias, ya no hombres ni mujeres, sino machos-hembras sin género, reducidos a su sexuali-

dad; la *subsunción* del *dualismo* de Abya Yala, organizado desde la complementación de opuestos, a la *dicotomía* jerárquica occidental⁷; y la *desarticulación* de identidades de género previas a la intrusión que acompañaron los procesos de des-membramiento de los cuerpos colectivos. La noción de sexo, sexualidad, género o identidad sexual asociada al individuo, asignada a los cuerpos por separado, quiebra organizaciones comunales y modos de habitar e interpretar el sexo/género como se hacía previo a la intrusión –como permite intuir el epígrafe de Pedro Cieza de León y los estudios de Oyewúmi sobre las poblaciones africanas yoruba no engenerizadas o el de Paula Gunn Allen en relación a las organizaciones ginecráticas del norte de América como la Cherokee e Iriquois que valoran más de dos géneros y la homosexualidad–. Estos estudios abonan al esfuerzo por desnaturalizar la relación sexo/género y dar visibilidad al sistema de la colonialidad del género, permitiendo afirmar que no es necesario que las relaciones sociales estén organizadas en términos de género pero que, aun cuando lo estén, no es ni necesario ni natural que esas relaciones sean dimórficas, heteronormativas ni patriarcales. Estas últimas son dimensiones que Quijano no tematizó.

“Mujer” es el término que designa una posición específica en las cartografías de la dominación. Una posición que ha podido crearse porque antes se generó un vacío desde la invisibilización de otras formas de organizar el sexo, el género y la sexualidad asociada a la división del trabajo. “Mujer” es un concepto que al tiempo que denota, oculta; así como indio al tiempo que mienta una posición específica dentro del plexo de identidades que constituyó la tec-

7 Este punto es problematizado por el feminismo comunitario que, en su esfuerzo por desesencializar el saber y las prácticas ancestrales de sus comunidades, se permiten hallar cierta pretensión heteronormativa en la cosmología dualista que nutre otras notas de lo que llaman “patriarcado ancestral”. Notas que entran en contradicción con el ideal de armonía que supone el Sumak Kawsay.

nología de clasificación moderno/colonial y capitalista, invisibiliza la existencia de guaraníes, aymaras, collas, mapuches, jíbarxs. Los feminismos descoloniales, deben recoger las experiencias de aquellas que quedan excluidas de la idea misma de mujer. De este modo el pronunciamiento en nombre de la mujer o de sus derechos, poco o nada dice sobre la warmi, la siuatl, la Kuña, Ìalo, o de otras como, por ejemplo, las “tempulkalwe” mapuche, que son –por intentar traducir de algún modo–, las mujeres-viejas-transformadas-en-ballas-que-transportan-las-almas-al-wenumapu; podríamos mencionar otras tantas que serían igual de intraducibles, y han sido borradas de las cartografías de experiencias posibles. Desde la erección de la modernidad/colonialidad, se expresan como cuerpos imposibles y, en ese sentido, anárquicos (más allá del fundamento) del sistema mundo moderno colonial y de la colonialidad de género de la que se nutre.

Por esto es de suma importancia el diálogo que Lugones establece entre la teoría de la colonialidad del poder de Quijano y la perspectiva de la interseccionalidad de los feminismos de color para comprender la conformación del “sistema moderno colonial de género”. A partir de esta puesta en diálogo, denuncia la ceguera epistemológica que radica en la separación en categorías de la experiencia y el correlato de pensar de manera separada el género, la raza, la clase vaciándolas de densidad vital. El principal problema que acarrea esta ceguera epistemológica es la invisibilización que produce sobre experiencias de cuerpos que no encajan en el género dominante implicado en la categoría. Así, “se ha tendido a borrar la situación violenta de la mujer de color excepto como una adición de lo que les pasa a las ‘mujeres’ (blancas: suprimido) y a los ‘negros’ (hombres: suprimido)” (Lugones, 2008: 15). Esto es por el mismo régimen epistémico, que, como señala la autora, hace que las categorías, en su abstracción, tiendan a ser entendidas como homogéneas y en esta homogeneidad, terminan por seleccionar a la

referencia dominante en el grupo; “por lo tanto, mujer selecciona a las hembras burguesas blancas heterosexuales, “hombre” a machos burgueses blancos heterosexuales, “negro” selecciona a machos heterosexuales negros y así sucesivamente” (*ibid*: 25). Por supuesto que la interseccionalidad es un punto de partida, pero de ninguna manera el de llegada, la experiencia de ninguna de nosotres puede ser entendida como el entrecruzamiento de categorías, como señala la pensadora, “la interseccionalidad nos muestra un vacío. Por eso, una vez que la interseccionalidad nos muestra lo que se pierde, nos queda por delante la tarea de reconceptualizar la lógica de la intersección para, de ese modo, evitar la separabilidad de las categorías dadas y el pensamiento categorial” (*ibid*: 25).

El trabajo de Aura E. Cumes (2009) nos permite ver cómo opera esta ceguera epistémica frente a la interseccionalidad que decanta en discursos vigentes tanto al interior de algunas vertientes del feminismo hegemónico como del multiculturalismo, mostrando los límites de ambas reivindicaciones que, al no poder entender la importancia de la experiencia que se forja en el vacío categorial –vacío que suele coincidir con la herida colonial/patriarcal–, terminan presionando hasta sofocar los modos de identificación política de las racializadas. Aura afirma que, a ciertas vertientes de los feminismos de corte internacionalista hegemónicos, les cuesta comprender la identificación política de las mujeres indígenas con las reivindicaciones de sus comunidades, olvidando, desde gestos que confunden el internacionalismo con universalismo, que el patriarcado no se expresa de manera homogénea. Estos feminismos asumen que el multiculturalismo es un distractor de la lucha universal de las mujeres y denuncian en variadas situaciones que aquellas sororas “perdidas en reivindicaciones de sus derechos comunales”, quedan atrapadas en la lucha étnica, sin poder cuestionar el poder masculino al interior de su comunidad. Por otra parte, al interior de las comunidades que se organizan en torno a la reivindicación

de sus derechos históricos, son habituales los discursos denominados por la autora “multiculturales” que entienden que el feminismo hegemónico intenta occidentalizar la lucha y, desde allí, desacreditan el reclamo de muchas de las propias compañeras al interior de la comunidad. Desde gestos esencialistas, llegan a afirmar que las nociones de género y feminismo, al ser occidentalizantes, tienden a alterar la propia organización social.

La tensión entre ambas prácticas y discursos que se disputan la identificación política de muchas compañeras, tienden a disolver los vínculos de solidaridad y a reforzar la indiferencia sobre la experiencia de estas mujeres racializadas por el sistema de género moderno-colonial; dando cuenta de la importancia de la noción de interseccionalidad ya no solo para paliar la ceguera epistemológica, para comprender los modos en los que se organiza tanto la explotación como la indiferencia sobre determinados cuerpos, sino, también, para pensar las tácticas y estrategias de identificación y organización política de desprendimiento desde las exteriorizadas por ambas discursividades.

(c) Esto permite advertir la tercera dimensión que recoge Mendoza, aquella en torno a las implicancias materiales de las mentadas articulaciones. Quijano puso de manifiesto la relación entre clase y colonialidad, mostrando que la división del trabajo capitalista resultó en una división racial del trabajo, su noción de heterogeneidad histórico-estructural, permitió mostrar –en una crítica al materialismo histórico– que la emergencia del capitalismo necesitó y necesita de la supervivencia de otros modos de explotación “pre-capitalistas”, reservando el salario como privilegio mayoritario de los hombres blancos y preservando para el resto de la población racializada distintas formas de explotación del trabajo sin salario (esclavitud, servidumbre, trueque, etc.). Así, reconoce que el trabajo asalariado es privilegio del hombre blanco, pero no problematiza el hecho de que en esa noción de “trabajo

asalariado” además de la dimensión racial opera la de género, no explora cómo se expropió el trabajo a las mujeres de la metrópoli, o cómo se replicó la expropiación en la colonia entre les colonizades.

Para adentrarnos en esta última dimensión sería interesante —aunque excede en mucho este trabajo— estudiar cómo impactó el “contrato sexual” al que hace referencia Carroll Pateman (como pacto entre hombres que requiere de la subordinación de las mujeres, dejando reservado para éstas el matrimonio como único contrato social posible), durante la colonización de Abya Yala. A esta preocupación abonan los estudios de Julieta Paredes (2014) y Lorena Cabnal (2010) en torno a lo que han denominado el *entronque de patriarcados* a partir de la reconstrucción y análisis del entrecruzamiento de diversos tipos de patriarcados (ancestral, capitalista) buscando mostrar que el patriarcado no es de herencia meramente colonial. Rita Segato (2015) recupera esta preocupación y hace lo propio en sus análisis en torno a las distintas posiciones al interior del feminismo descolonial respecto a la consideración del estatuto del patriarcado en Abya Yala antes de la colonización (diferenciando lo que denominará un patriarcado comunitario de baja intensidad del colonial de alta intensidad) para intentar comprender la relación y pactos de masculinidad establecidos entre los colonizadores y colonizados. Aunque con una posición distinta respecto al estatuto del patriarcado previo a la intrusión colonial, María Lugones también explora este punto, hallando en la confabulación de los hombres colonizados con sus colonizadores el factor que impide construir lazos fuertes de solidaridad entre las mujeres y los hombres del “Tercer Mundo” en procesos de liberación. Un estudio de este tipo no podría dejar de ser puesto en relación con otro que abarque también el “pacto racial” y los dispositivos destinados a preservar el capital de la blancura occidentocéntrica entre hombres y mujeres a partir de la consolidación de los estados nación, la familia burguesa y la heteronormatividad. El “entronque entre el pacto sexual y el racial” deja sin pacto visible a las mujeres racializadas. Esto, por supuesto, no quiere

decir que no haya pacto alguno, sino que son anárquicos respecto del *arché* de la matriz de poder moderno/colonial/patriarcal, por lo que hay que rastrearlos más allá de ella.

Breny Mendoza propone el concepto de “Colonialidad de la democracia liberal” para pensar la articulación contemporánea del heterosexismo, la colonialidad y el capitalismo en la retórica de las democracias actuales y los efectos de estos pactos “visibles”, recordándonos que la matriz de poder siempre encuentra modos de actualización de sus discursos. Advirtiendo que el “contrato sexual” excluyó también a las mujeres blancas y el “pacto racial” a los hombres racializados, afirma que hasta hoy el privilegio de los hombres blancos descansa sobre el sometimiento a una “ciudadanía incompleta” de mujeres y racializados. El acceso a una ciudadanía completa ya sea de las mujeres blancas o de los racializados, desestabilizaría el ordenamiento actual de las democracias liberales en un capitalismo transnacional que requieren de relaciones de super-explotación del trabajo, altos índices de desempleo y la desestabilización de las democracias en el “tercer mundo”.

El “entronque de pactos” ha generado una dependencia estructural que hace que la ampliación de los derechos civiles, sociales y culturales de las mujeres blancas-burguesas-ciudadanas, descansa en la explotación de las mujeres negras, latinas, indígenas e inmigrantes al interior de sus países —como señala la idea de “cuerpo doble” que recuperaremos abajo— y de la explotación de las mujeres y hombres de la periferia. Al tiempo que permite que sean “más competitivas” con su contraparte masculina en el mercado capitalista, alimentando la competencia a favor del capital.

Llegadas a este punto, es importante recordar que, si bien el dolor resiste todo tipo de comparación, hay algunas condiciones materiales que son denunciadas por quienes integran estos feminismos descoloniales en tanto condiciones que las vuelven ciudadanas incompletas. Las dificultades de las musulmanas con burkas buscando alquilar un departamento en la capital de España, acceder

a la educación universitaria o conseguir un trabajo sin que les investiguen hasta el ADN como si siguieran vigentes los discursos de limpieza de sangre; las que enfrenta la travesti que sabe que tendrá que pagar más caro el alquiler de su departamento –y por semana– o que el sistema de salud público desconoce las reglas de su cuerpo o que el sistema de educación la borra de los manuales de historia y también de los de educación ciudadana, mientras el mercado de trabajo la condena a realizar solo algunas tareas específicas. Y las dificultades que sufre cualquier mujer que intenta conseguir trabajo con un domicilio en un barrio sin catastro. Dificultades que aparecen también en la historia cotidiana que atraviesa la mujer colla, la mapuche, mataca a quienes se les expropió su territorio para luego exigirles contrato de alquiler; a quienes la escuela las tiende a incluir en los manuales de historia, sí, pero para recordarnos sus deliciosas recetas de comida, canciones, “artesanías” en gestos folclóricos y ahistorizantes que educan en la desmovilización; la misma escuela que estigmatiza a sus niñas como brutes mientras les habla en una lengua que no es ni con la que sueñan, ni con la que maldicen... Ni vivienda, ni salud, ni educación, ni trabajo están, no hablemos de garantizados, si quiera previstos.

Hoy probablemente nadie se atrevería a sospechar sobre la posesión o no de alma de alguna de ellas, pero parece emerger en la idea de *ciudadanía* el alma contemporánea. Esta situación de “ciudadanía incompleta” es el modo en que se expresa *la muerte atmosférica* de la que hablaba Fanon. Como decía al comienzo, en un mundo que las niega, las expulsa o las exige “otras”, el saber que forjan se vuelve un saber desde la supervivencia; pero el gesto que importa recuperar y que emerge desde ahí no es el reclamo de “inclusión” en ese mundo, sino la exigencia de transformación del mundo como tal y, en ese sentido, construyen epistemologías para la reexistencia que, en medio de la urgencia, intentar repensar las condiciones bajo las que organizamos “lo común”.

Subvirtiendo mitos

Cuando conseguimos usar las palabras para nombrar las luchas, los cuerpos, los sueños, estábamos muy lejos de las teorías de las y los intelectuales.

Julietta Paredes, “Despatriarcalización.
Una respuesta categórica del feminismo comunitario” (2015)

Los feminismos descoloniales nos permiten intervenir en las tecnologías de clasificación social de la colonialidad y el patriarcado, interpelando y subvirtiendo algunos de los mitos en los que se funda el paradigma generado durante la segunda modernidad.⁸ Creemos que el cuerpo ha sido el principal terreno de disputa de la modernidad/colonialidad capitalista y patriarcal, como recuerda Quijano (2007: 124) habiendo incorporado las revisiones críticas del feminismo:

La “naturalización” mitológica de las categorías básicas de la explotación / dominación es un instrumento de poder excepcionalmente poderoso. El ejemplo más conocido es la producción del “género” como si fuera idéntico a sexo. Muchas gentes piensan que ocurre lo mismo con “raza” respecto, sobre todo, de “color”. (...) ¿Por qué, entonces, ha llegado a ser tan presente en la sociedad “moderna”, tan profundamente introyectada en el imaginario mundial, como si fuera realmente “natural” y material? Sugiero un camino de indagación porque implica algo muy material: el cuerpo humano. La corporalidad es el nivel decisivo de las relaciones de poder. (...) Hoy, la lucha contra la explotación / dominación implica, sin duda, en primer término, la lucha

⁸ Algunos de estos mitos los encontramos en lo que Dussel (1998: 62-68) ha denominado las reducciones propias del paradigma de gestión de la segunda modernidad.

por la destrucción de la colonialidad del poder, no sólo para terminar con el racismo, sino por su condición de eje articulador del patrón universal del capitalismo eurocentrado. (...) El lugar central de la “corporeidad”, en este plano, lleva a la necesidad de pensar, de repensar, vías específicas para su liberación (...).

Creo advertir al menos tres mitos que ordenan esta naturalización:

1. Mito que lleva a una reducción política sistematizada por el *contractualismo liberal*. El cual, para explicar la comunidad política, supone un sujeto desmembrado del orden colectivo que antes que *miembro* de un todo en el que se inscribe y despliega, es un individuo. Es la afirmación de la subjetividad solipsista individual que entiende lo político-social como la suma de individuos;

2. Mito de la reducción ontológica propia del *dualismo moderno occidental*. Esa subjetividad desmembrada por la reducción política es también diseccionada por la reducción ontológica que afirma la distinción y separabilidad esencial entre la mente y el cuerpo. El último, considerado corrupto y prescindible, termina reducido a las leyes de la mecánica en una jerarquía ontológica y gnoseológica que lo subsume a la sustancia pensante. Este mito es determinante, sobre esta operación ha descansado la deshumanización de racializadas, mujeres, niños desde su reducción a la lógica corporal así entendida, –vaciada de fuerza cognitiva, autonomía y agencia política derivando en la justificación de tutelaje y violencia ejercida sobre les mismos–.

3. El tercero, es el mito que implica una reducción económica. La reducción del cuerpo a las leyes de la mecánica acompaña este mito que puede ser entendido bajo la noción de *fetichismo* y mienta la reducción de la persona a fuerza de trabajo y de la naturaleza a objeto de explotación, al tiempo que celebra la animación y hasta la erotización de la cosa producida, desde el olvido de que se produce para vivir y no se vive para producir.

Los feminismos descoloniales, se vuelven críticamente sobre las reducciones que organizaron la gestión de los cuerpos de la modernidad/colonial capitalista y patriarcal. Frente al cuerpo aislado, desmembrado (de la comunidad), reducido a fuerza de trabajo o reproductora, hemos de entender nuestro cuerpo, como afirman Dorotea Gómez Grijalva (2012), Yuderkis Espinosa (2010), Margarita Pisano (2010), entre otras, como territorio político,

Y en consecuencia asumo que ha sido nombrado y construido a partir de ideologías, discursos e ideas que han justificado su opresión, su explotación, su sometimiento, su enajenación y su devaluación. De esa cuenta, reconozco a mi cuerpo como un territorio con historia, memoria y conocimientos, tanto ancestrales como propios de mi historia personal. Por otro lado, considero mi cuerpo como el territorio político que en este espacio tiempo puedo realmente habitar, a partir de mi decisión de repensarme y de construir una historia propia desde una postura reflexiva, crítica y constructiva (Gómez Grijalva, 2012: 6-7).

A quienes la racialización y el engeneramiento feminizante nos expropió la desbordante potencia de nuestra corporalidad, entendemos bien qué significa que nuestras vidas, cuerpos, deseos no tengan resistencia ontológica frente a la mirada colonial y patriarcal, en tanto han sido inventados –con toda la densidad que tiene la noción nietzscheana de invención–, por otros, para sostener el privilegio de otros. Es que estamos arrojadas en este mundo para erigir los proyectos de vida de alguien más.

Hay una trampa en la reivindicación liberal y pre-crítica del “cuerpo como la primera propiedad” del que deriva el “derecho a decidir sobre el propio cuerpo”; esto solo funciona para una

parte de la sociedad, aquella que puede decidir ingresar o no en el pacto social y a su vez, disponer de otros cuerpos como si fueran su propiedad.

Hourya Bentouhami mienta el concepto del *cuerpo-doble* para intentar describir la experiencia del “cuerpo que se desdobla para llegar a duplicar y a sustituir a otro cuerpo. Por medio de este acto, el cuerpo que ha sido doblado o duplicado, encuentra al cuerpo que lo dobla como un soporte y un sustituto: este último va a realizar no solo las diferentes tareas, actividades y trabajos arduos, riesgosos, dolorosos y pesados que el primero no hace por sí mismo, sino que también lo va a asumir, lo va a cargar o, en últimas, le va a entregar hasta su propia vida” (2018: 14). El convertirse en cuerpo-doble no es un acto voluntario, sino de violenta explotación organizada y legitimada desde los dispositivos de feminización, racialización, subalternización y supone vivir realizando las tareas necesarias para garantizar o soportar la existencia de alguien más, para que estxs puedan desarrollarse.

Los feminismos descoloniales nos permiten visibilizar estos cuerpos dobles para, a partir de allí, volver a las reivindicaciones políticas en torno al cuerpo propio –que siempre es impropio–. La reivindicación del “derecho a decidir sobre nuestros propios cuerpos” que guarda toda agenda feminista y que es innegociable, puede ser una trampa si no problematizamos esa noción de propiedad y la desligamos de la idea de propiedad individual, asociada o menos inmediatamente a la de objeto para sujeto, mercancía. En esta línea, los feminismos comunitarios, durante la Cumbre de los Pueblos sobre el Cambio Climático y los Derechos de la Madre Tierra en abril del 2010 en Cochabamba, se pronunciaron a favor de la “absoluta no-propiedad” del cuerpo y la tierra (ambos expuestos a la expropiación, el extractivismo y la dispensabilidad), ofreciendo otra perspectiva de refundación de lo común que dista por todos lados de aquella propia del contractualismo liberal en el que se fundaron

los actuales Estados Nación. En este sentido, los trabajos del feminismo comunitario aportan modos otros de pensarnos desde una epistemología descentrada de las metafísicas moderno-occidentales. Se ofrecen como una epistemología en construcción a partir de la urdimbre que ofrece el territorio histórico: tanto el cuerpo como la tierra. Pero no implica un desentendimiento respecto de la importancia de asumir la corporalidad individual como “territorio propio e irrepetible”, sino hacerlo menos al modo de la propiedad y más como posibilidad o potencia. La pensadora xinxá-maya Lorena Cabnal, entiende que el territorio cuerpo es el primer territorio a recuperar. Recuperarlo como esa posición que permite la reapropiación de una memoria ancestral y política y reconoce tanto su resistencia histórica como su potencial creador. El territorio cuerpo, en su relación holística con el territorio tierra, es el desde dónde erigir proyectos de empoderamiento y liberación, los cuales han de tender tanto a la descolonialidad como a la despatriarcalización (María Galindo, 2013). Es que poco importa un feminismo que no se asuma descolonial, un feminismo para algunas; y, del mismo modo, es impensable, un oxímoron, que los proyectos de descolonización de los territorio-cuerpo y territorio-tierra no asuman la despatriarcalización en el seno mismo de su programa.

Para poder desplazarnos del cuerpo-doble al territorio-cuerpo empoderado, Cabnal (2015) nos exhorta a *acuerparnos*, lo que implica

la acción personal y colectiva de nuestros cuerpos indignados ante las injusticias que viven otros cuerpos. Que se auto convocan para proveerse de energía política para resistir y actuar contra las múltiples opresiones patriarcales, colonialistas, racistas y capitalistas. El acuerpamiento genera energías afectivas y espirituales y rompe las fronteras y el tiempo impuesto. Nos

provee cercanía, indignación colectiva pero también revitalización y nuevas fuerzas, para *recuperar la alegría sin perder la indignación*.

El sistema moderno/colonial/capitalista y patriarcal en el que vivimos requiere constituir y sostener cuerpos tristes, desmembrados, deprimidos, ansiosos. Por eso es urgente acuerparse, producir nuevos cuerpos y nuevas formas de acuerpamiento. Hacer cuerpo colectivo que ubique en el centro a aquellos cuerpos expulsados, vulnerados y enfermos, acuerpar nuestros cuerpos un poco tullidos para que constituyan el centro de las utopías del margen por venir, utopías que se organicen por una lógica de la relación más que de la identidad. Los feminismos decoloniales, antirracistas y anticapitalistas en sus diversas expresiones convocan a esto, repetimos, a acuerparnos para sanar —es posible que alguna vez hayamos creído que enfermamos olvidando, como enseñó Lohana Berkins, que somos enfermadx y que solo se sana, como acto político, con otros—.

Los feminismos descoloniales interpelan y se desprenden de los tres mitos desde el ejercicio de recuperación de prácticas y formas de organizar lo “común” provenientes de memorias y experiencias exteriorizadas por las occidentocéntricas. Pero esta reapropiación de territorio y memorias no ha implicado el gesto romántico de buscar la reconstitución de un pasado armónico, puro y pacífico. Antes bien, como señala el feminismo comunitario, supone volverse críticamente incluso al interior de las propias comunidades, buscando esquivar todo esencialismo ontológico —no así el estratégico (Spivak)—. Esta interpelación crítica y recreadora supone un acto político de traducción a partir del hurto, invención y puesta en diálogo de memorias, símbolos, historias y proyectos de diversas procedencias. La operación de la traducción no se encuentra exenta de conflicto y violencia, de traición y transformación tanto de la lengua de partida, como

la de llegada; en tanto tiende a conformar ámbitos polifónicos, territorios comunes, trastoca los dispositivos conceptuales de uno y otro lado. Supone un triple movimiento: el de *excentrarse* –salirse de las retóricas y posiciones asignadas por la centralidad del sistema mundo/moderno/colonial capitalista y patriarcal, pero también de las del feminismo hegemónico– para, desde allí, *afirmar* la propia alteridad fronteriza, y *habitar* el espacio del equívoco con otros en la gesta de una nueva lengua. Triple movimiento que no recae, como sugiere cierta posmodernidad, ni en la experiencia de inconmensurabilidad ni en la hibridez entre las diferencias; sino en la emergencia de una politicidad que trama territorio común. Ese territorio común, para decirlo una vez más, no es bajo ningún punto de vista la consagración de una resolución armoniosa de la diversidad, sino el espacio de politicidad en que se trama la violencia, la disputa y también el diálogo y la resemantización. La traducción creadora es una práctica que la pluralidad de epistemologías dentro de los feminismos descoloniales ejercitan en el hacer y el pensar conjunto, desde la supervivencia para la reexistencia.

Bibliografía

- ALBÁN-ACHINTE, Adolfo. (2008). *¿Interculturalidad sin decolonialidad? Colonialidades circulantes y prácticas de re-existencia*. Ponencia presentada en Seminario Internacional Diversidad, Interculturalidad y Construcción de Ciudad, Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional.
- ADLBI SIBAI, Sirin. (2016). *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial* Madrid: Akal.
- ANZALDÚA, Gloria. (1987). *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*. California: Aunt Lute.
- ARAYA ESPINOZA, A. (2004). “La pureza y la carne: el cuerpo de las mujeres en el imaginario político de la sociedad colonial”. *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*. Año VIII, Vol. 1/2: 67-90.
- BADRAN, Margot. (2006). “Le féminisme islamique en mouvement”, in *‘Existe-t-il un féminisme musulman?’*, livre issu d’un colloque à Paris, septembre 2006, organisé par la Commission Islam et laïcité, en collaboration avec l’Unesco. En ligne, pp.49-71 (en francés)
- BENTOUHAMI, Hourya. (2018). “Notas para un feminismo cimarrón. Del cuerpo doble al cuerpo propio” en Andrés Julián Caicedo Salcedo (trad.) *Madrigueras Violetas*. Pp. 13-42 Disponible en: <http://madrigueravioleta.com/madrigueras/notas-para-un-feminismo-cimarron-del-cuerpo-doble-al-cuerpo-propio/>
- CABNAL, Lorena. (2010). *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. Madrid: AcSUR-Las Segovias.
- . (2015). Intervención realizada en el mes de la conmemoración de las mujeres indígenas, 5 de septiembre Día Internacional de la Mujer Indígena. San José: SUDS. *Internacionalismo. Solidaridad. Feminismes*. Disponible en línea:

- <https://suds.cat/es/experiencias/lorena-cabnal-feminista-comunitaria/>
- de la CERDA, Fray Juan [1599], *Libro intitulado vida política de todos los estados de mujeres*.
- CRENSHAW, Kimberlé W. (1991). Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. *Stanford Law Review*, 43 (6), pp. 1.241-1.299. Traducido por: Raquel (Lucas) Platero y Javier Sáez
- CUMES, A. (2009). “Multiculturalismo, género y feminismo: mujeres diversas, luchas complejas” en Andrea Pequeño (comp.), *Participación y políticas de mujeres indígenas en América Latina*. Quito: FLACSO.
- DUSSEL, E. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid: Trotta.
- ESPINOSA MIÑOSO, Yuderlys. (2010). ‘Los cuerpos políticos del feminismo’. Ponencia presentada en Noveno Encuentro Lésbico Feminista de Latinoamérica y del Caribe, Guatemala.
- . (2013). “Feminismos descoloniales de Abya Yala”. En Didier, B.; Fouque, A. y Calle-Gruber, M. (Coords.), *Le Dictionnaire des femmes créatrices. À paraître à l'automne*. París: Des Femmes-Antoinette Fouque Publishing.
- . (2014) “Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica” en *El Cotidiano*, núm. 184, marzo-abril, 2014, pp. 7-12. México: Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Azcapotzalco Distrito Federal.
- ESPINOSA MIÑOSO, GÓMEZ CORREAL y OCHOA MUÑOZ. (2014). “Introducción”, en Espinosa Miñoso, Gómez Correal y Ochoa Muñoz (eds.) *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayan: Editorial Universidad del Cauca.
- FARBERMAN, Judith. (2005). *Las Salamancas de Lorenza*. Buenos Aires: Siglo XXI.

- FEDERICI, Silvia. (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de sueños.
- GALINDO, María. (2013). “No se puede descolonizar sin despatriarcalizar. Teoría y propuesta de la despatriarcalización”, Bolivia: Mujeres Creando.
- GARCÍA ALARCÓN, Elvira. (2010). “Luis Vives y la educación femenina en la América colonial” en *América sin nombre*, nro. 15, pp. 112-117.
- GARGALLO CELENTANI, Francesca. (2009) “El feminismo filosófico” en Dussel, Mendieta, Bohorquez (comp.) *El pensamiento filosófico latinoamericano y del Caribe (1300-2000)*. México: Crefal, Siglo XXI.
- GÓMEZ GRIJALVA, Dorotea (2012) en la colección Voces Descolonizadoras, Cuaderno 1, Brecha Lésbica. Disponible en: <http://brechalesbica.files.wordpress.com/2010/11/mi-cuerpos-un-territorio-polc3adtico77777-dorotea-gc3b3mez-grijalva.pdf>
- GROSGOUEL, R. (2013). “Los genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI y las estructuras fundacionales de la epistemología moderna”, *Tabula Rasa*. Bogotá, No.19, (pp. 31-58).
- HILL COLLINS, Patricia. (1990). *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. New York: Routledge.
- hooks, bell. (1981). *Ain't a Woman: Black Women and Feminism*. Boston: South End.
- JABARDO, Mercedes (ed). (2012) *Feminismos de color. Una antología*. Madrid: Traficantes de sueños.
- KING, Deborah K. (1988). *Multiple Jeopardy, Multiple Consciousness: The Context of a Black Feminist Ideology*. Chicago: University of Chicago Press.

- LUGONES, María. (2008) “Colonialidad y género: hacia un feminismo descolonial” En Mignolo, W. (comp.) *Género y descolonialidad*. Buenos Aires: Del Signo.
- MALDONADO TORRES, N. (2007) “Sobre la colonialidad del Ser. Contribuciones al desarrollo de un concepto”. En Castro Gomez, S. & Grosfoguel, R. (comp.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del hombre editores. Pp. 127-168
- MANNARELLI, María Emma (1985) “Inquisición y mujeres: las hechiceras en el Perú durante el siglo XVII” en Centro de Documentación sobre la Mujer.
- MENDOZA, Breny (2010) “La epistemología del sur. Colonialidad del género y feminismo latinoamericano.” en Espinosa, Yuderkys (coord.) *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano. Vol. I*. Buenos Aires: En la frontera.
- MIGNOLO, Walter (2010). *Desobediencia epistémica. Lógica de la colonialidad, retórica de la modernidad y lógica de la decolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- . (2017). “Geopolítica de la sensibilidad y del conocimiento. Sobre (de)colonialidad, pensamiento fronterizo y desobediencia epistémica” en línea en Instituto Europeo para las políticas culturales progresivas. Septiembre, 2011. disponible en: <http://eipcp.net/transversal/0112/mignolo/es/print>. Acceso 24 Feb. 2017.
- . (2007). *La idea de América Latina*. Barcelona: Gedisa.
- . (2003). *Historias locales Diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.

- MOHANTY, Ch. T. (2008). “Bajo los ojos de Occidente. Academia feminista y discurso colonial” y “De vuelta a “Bajo los ojos de Occidente”: La solidaridad feminista a través de las luchas anticapitalistas”, en Hernández Castillo, R. A. y Suárez Navaz, L. (Coords.), *Descolonizando el feminismo: Teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid: Cátedra.
- OCHOA, Karina. (2014). “El debate sobre las y los amerindios: entre el discurso de la bestialización, la feminización y la racialización” en *El Cotidiano*. Núm. 184, pp.13-22
- PISANO, Margarita. (2010). ‘De una buena vez, salirnos del patriarcado, juzgarlo y botarlo’. Charla impartida en la Casa del Profesor, Santiago de Chile. Transcrita y editada por Dorotea Gómez Grijalva y Andrea Franulic.
- PAREDES, Julieta. (2015). Despatriarcalización. Una respuesta categórica del feminismo comunitario (descolonizando la vida). *Revista de Estudios Bolivianos*, 21, pp. 100-115.
- . (2014). Hilando fino desde el feminismo comunitario. México: El Rebozo, Zapateándole, Lente Flotante, En cortito que’ s palargo, AliFem AC.
- PAREDES, Julieta y GUZMÁN, Adriana. (2014). “Disidencia y Feminismo Comunitario” en *Gesto Decolonial*. vol. 11, no. 1 disponible en línea: <http://hemisphericinstitute.org/hemis/e-misferica-111-gesto-decolonial/paredes-carvajal>
- PODERTI, Alicia. (2005). *Brujas andinas, la inquisición en Argentina*. Sydney: Cervantes Publishing.
- QUIJANO, A. (2000). “Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina”, en Edgardo Lander (comp.) *Colonialidad del Saber, Eurocentrismo y Ciencias Sociales*. Buenos Aires: CLACSO-UNESCO. Pp. 201-246.
- . (2007). “Colonialidad del poder y clasificación social” en Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (comps.) *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más*

- allá del capitalismo global* Bogotá: Siglo del Hombre / Universidad Central / Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana / Instituto Pensar. Pp. 93-126.
- SEGATO, Rita. (2015). *La crítica a la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo.
- SIDY, Bettina. (2018). “Una mirada en torno a la participación de testigos en los pleitos por malos tratos en el Buenos Aires tardo colonial” Ponencia en X JORNADAS DE HISTORIA MODERNA Y CONTEMPORÁNEA “Guerra y paz en la Historia Moderna y Contemporánea”, 29 al 31 de agosto de 2018 en la Universidad Nacional de Salta.
- SILVERBLATT, Irene. (1995). *Luna, Sol y brujas. Géneros y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas.
- SPIVAK, G. C. (1998). ¿Puede hablar el sujeto subalterno? *Orbis Tertius*, 3 (6), 175-235. En Memoria Académica. Disponible en: http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.2732/pr.2732.pdf
- VIVES, Juan Luis. (1995 [1523]). Instrucción de la Mujer Cristiana, introducción, revisión y anotación de Elisabeth Teresa Howe Madrid: Fundación Universitaria Española y Universidad Pontificia de Salamanca.
- WAYAR, Marlene. (2018). *Travesti. Una teoría lo suficientemente buena*. Buenos Aires: Muchas Nueces.